

Д. Л. СПИВАК

ИЗМЕНЁННЫЕ СОСТОЯНИЯ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ

Гарт-Курсив Фонд

«Ленинградская галерея»

Текст публикуется в авторской редакции

Спивак Д. Л. Изменённые состояния массового сознания. — СПб.: Гарт-Курсив, Фонд «Ленинградская галерея», 1996. — 128 с. (Нулевая серия).

ISBN 5-85825-013-0

В брошюре впервые в отечественной литературе представлены идеи и принципы трансперсональной психологии — недавно разработанной и оживленно обсуждаемой научной дисциплины, посвященной изучению измененных состояний человека и общества. Изложение построено популярно, с постоянными экскурсами в область массовой психологии современного российского общества, его духовной истории и политической мысли. Для широкого круга интеллигентных читателей.

С предисловием академика Н. П. Бехтеревой.

Altered States of Society: an Essay of Transpersonal Theory

By D. L. Spivak

With a foreword by N. P. Bechtereva

Gart-Kursiv Publishers / Leningradskaya Gallery Foundation St. Petersburg 1996

The book is the first essay of systematic introduction into ideas and principles of transpersonal psychology to be presented in Russian scientific literature. This new and controversial realm of research, therapy, personal growth and societal debate is outlined by references to its basic sources, notions, definitions and taxonomies. Altered states of man and society are regarded as a focal point of its theoretical import and practical application. The narrative is directed to transpersonal aspects of mass psychology of the post-communist Russia, its spiritual history and political thought.

ISBN 5-85825-013-0

© Спивак Д. Л., 1996

© Бехтерева Н. П., предисловие, 1996

© Гарт-Курсив, оформление серии, 1996

© Международный академический портал «**States of Consciousness**» (<http://altstates.net>), интернет-издание монографии, 2010

Оглавление

Предисловие Н. П. Бехтеревой.....	3
Часть 1: Страх. Апатия. Мистика. Специфика кризиса	4
<i>Страх</i>	4
<i>Апатия</i>	5
<i>Мистика</i>	7
<i>Специфика кризиса</i>	9
Часть 2: Проблемы Запада. Изменённые состояния сознания. Трансперсональная психология. Перенос понятий. Субкультуры. Социокультурные группы	13
<i>Проблемы Запада</i>	13
<i>Изменённые состояния сознания</i>	14
<i>Трансперсональная психология</i>	17
<i>Перенос понятий</i>	19
<i>Субкультуры</i>	20
<i>Социокультурные группы</i>	21
Часть 3: Трансценденция. Изменённые состояния массового сознания. Трансперсональная политика. Равновесное состояние общества. Неравновесное состояние общества. Принцип локальности	23
<i>Трансценденция</i>	23
<i>Изменённые состояния массового сознания</i>	25
<i>Трансперсональная политика</i>	27
<i>Равновесное состояние общества</i>	28
<i>Неравновесное состояние общества</i>	29
<i>Принцип локальности</i>	31
Часть 4: Биорегиональные общины. Северо-Восток. Самоограничение. Индивидуальность. Достоинство и смирение. Элементы богословия	34
<i>Биорегиональные общины</i>	34
<i>Северо-Восток</i>	35
<i>Самоограничение</i>	37
<i>Индивидуальность</i>	40
<i>Достоинство и смирение</i>	41
<i>Элементы богословия</i>	42
Часть 5: Политический исихазм. Достоинство. Запад и Восток. Изменённые состояния экономики	45
<i>Политический исихазм</i>	45
<i>Достоинство</i>	46
<i>Запад и Восток</i>	48
<i>Изменённые состояния экономики</i>	53
Часть 6: Окончание. Послесловие.....	57
<i>Послесловие</i>	58
Библиография	59

Предисловие Н. П. Бехтеревой

На смену обжитому, но не вполне определенному обозначению „функциональные состояния“ в научную литературу приходят представления об измененных состояниях сознания, изучаемых в рамках новой, трансперсональной парадигмы. Формально очень различные „функциональные состояния“ оказались в этом случае под одной крышей, и соответственно объединенными общими принципами организации существования и проявления активности человека.

Фрустрация, апатия, иррационализм, и, безусловно, многие здесь не приведенные состояния и порывы, не только рассматриваются как феномены деятельности сознания, но именно как таковые анализируются с позиций как их причин, так и последствий для личной и семейной, равно как общественной жизни.

Касаясь аспектов кризиса современного российского общества, автор сопоставляет события трансперсонального плана в индивидуальном и социальном аспектах. Наряду с достаточно тривиальными причинами измененных состояний, затрагиваются и неожиданные, такие как изменения в психофизиологическом (иммунном) статусе организма.

Заинтересовав читателя масштабом и спектром изменений сознания, автор переходит к построению и становлению изучающей их науки — теории измененных состояний сознания. Здесь, однако, следует заметить, что при всей стройности изложения особенно материал о пространственной детерминированности сознания и производных этого феномена существенно страдает от отсутствия подкрепляющих инструментальных данных, именно здесь очень важных.

Теории вопроса посвящен и ряд следующих глав, причем далее сугубо фундаментальная работа выходит на практические оценки и массового сознания состояний. К позитивной стороне книги следует отнести превалирование рационального подхода к трансперсональным явлениям. При рассмотрении современных дискуссий о локализме, биорегионализме и пр., при описании частных решений критических состояний, автор выходит на небезынтересные обобщения.

Главы о традициях „достоинства и смирения“ вводят в изложение настолько любопытный и мало известный нашему читателю материал, что их присутствие в тексте целесообразно, невзирая на косвенную связь с основной линией изложения.

Избранная парадигма позволяет автору в конце концов найти подход и к вопросам экономической политики, в том числе и у нас в стране. В кратком заключении справедливо подчеркивается практическая направленность трансперсонального подхода.

Книга нова по постановке вопроса, по способу рассмотрения материала. Она увлекательна, написана хорошим языком, и может быть рекомендована как для теоретических дискуссий, так и для индивидуальной коррекции в практических целях.

Академик Н. П. Бехтерева

Часть 1: Страх. Апатия. Мистика. Специфика кризиса

Ars longa — vita brevis — occasio praeceps — experientia fallax — judicium difficile — так читается на латыни знаменитый Первый афоризм Гиппократов: *наука длинна — жизнь коротка — случай мимолетен — опыт обманчив — суждение затруднительно*. Слова основателя медицины, прозвучавшие впервые, конечно, по-гречески, касаются в первую очередь опасностей, подстерегающих врачей-врачевателей организма человека. Однако их можно отнести и к общественному организму, — в особенности в моменты его недомоганий и кризисов. В задачу настоящей работы входит обсудить допустимость и целесообразность некоторых инноваций в описании массового сознания времен наступающего на наших глазах „Нового мирового беспорядка“ - „New World Disorder“ — повторяя термин, по-видимому, одновременно и не вполне метафорически введенный недавно независимо друг от друга известными американскими политологами З. Бжезинским и П. Дракером (1993: 113).

Суть предлагаемого подхода состоит в широком и систематическом переносе на изменения общества процедур описания и коррекции, принятых в теории измененных состояний сознания, в свою очередь представляющей раздел новой и оживленно обсуждаемой области исследований, получившей название трансперсональной психологии. В связи с отсутствием в отечественной литературе систематического введения в ее проблематику, изложение расширено и снабжено Постоянными разнонаправленными экскурсами, в совокупности дающими первоначальное представление о мировосприятии и образе мышления трансперсоналистов.

Страх

Подход крупных сдвигов в массовом сознании предвиделся рядом ведущих научных коллективов и был отмечен ими по данным социологических опросов. При обобщении материала, ученые стали регулярно отмечать развитие сильных, но противоречащих друг другу тенденций. Мы начнем с краткого рассмотрения примеров из трех избранных областей, занимающих весомое место в научных теориях, и в то же время знакомых едва ли не каждому читателю по его повседневному опыту.

Первым наше внимание привлечет фаворит перестройки — беспричинный или неадекватный реальной обстановке страх в повседневной жизни. Его холодное прикосновение регулярно испытывает не менее восьми-девятой из каждых десяти россиян.

Динамика в указанных пределах отмечается, но как будто не вполне существенная. Судя по данным Центра социального прогнозирования и маркетинга, если смотреть по годам, с 1990 по 1994, то чувство тревоги, кризиса или катастрофы испытывали соответственно 94 — 95 — 93 — 91 — 89 россиян, в процентах от числа опрошенных (Ф. Э. Шереги 1995: 50).

Рационализация страха, попытка свести его к реальным угрозам и дефицитам присуща и населению, и ученым. Соответственно, первое бросается то изучать английский, то вкладывать деньги в инвестиционные фонды, то скупать домашнюю технику длительного пользования.

Вторые сводят дело в первую очередь на тревожащее развитие объективных общественно-политических факторов. Приведем только две из целого ряда заслуживающих доверия попыток ранжировать их. По данным опроса С. С. Сокола, страхи касаются по убывающей следующих опасностей: нарастания преступности — роста цен — распада страны (мы опираемся на данные „круглого стола“, посвященного теме „Феномен выборов в России“ (1994: 79).

По данным уже упомянутого Центра социального прогнозирования и маркетинга, правильнее будет расположить предметы страха в следующем порядке: нарастание преступности — опасность гражданской войны — обнищание — рост безработицы (цитируем также по убывающей).

Расхождение между обоими списками не следует преувеличивать: как обычно в массовых опросах, оно существенно зависит от постановки вопросов и методики самого опроса. Гораздо важнее то, что внутренняя структура каждого из таких списков исключительно противоречива. Проследим это по данным последнего из приведенных списков.

В 1992 году значительный страх перед указанными четырьмя перспективами (то есть нарастанием преступности, и так далее) испытывало: 82 — 62 — 28 — 25 процентов опрошенных; в 1994 году, эти же цифры составляли: 49 — 45 — 42 — 28% (Ф. Э. Шереги 1995: 50).

Подъем страхов по поводу безработицы почти вдвое вполне рационален, и связан со срывом гайдаровских реформ. Значительное же снижение страха гражданских конфликтов не совсем объяснимо без существенных натяжек: ведь на эти годы пришлось стрельба в центре Москвы (1993), и сползание к конфликту в Чечне (1994). Однако оба занимают видное место в общественном сознании, каким-то образом совмещаются в нем, и по-видимому определенным образом взаимодействуют.

Такое положение нельзя считать неожиданным для обществоведов. Относя беспричинный страх и фрустрацию в целом к числу трех определяющих комплексов социального поведения, они подчеркивают совмещение в ней иррационального и рационального факторов (А. Г. Здравомыслов 1994: 301). Однако как объяснить данное конкретное сплетение факторов, и как предсказать их поведение на будущее — остается дискуссионным.

В теории функциональных состояний, по объективным критериям разводятся принимающие участие в нарастании страха состояния тревоги и тоски, разработаны и более тонкие различия, о чем можно прочесть в недавно изданной монографии Н. Н. Даниловой (1992: 133). Отражение этих градаций в общественном сознании представляет собой особую проблему. Социально-философский подход к проблеме страха и базовую литературу предмета можно найти в недавно опубликованной обзорной книге В. А. Андрусенко (1995).

Апатия

Беспричинная или слабо объяснимая апатия в повседневной жизни отмечена целым рядом наблюдателей, и оказывает значительное внимание на „самочувствие общества“. По данным Б. Положего, она присуща в качестве постоянного фона профессиональной и семейной жизни не менее чем четверо из десяти россиян (см. С. Тютурская 1994).

Специалисты, вышедшие на этот показатель, отмечают прежде всего внутреннюю противоречивость преимущественно связанных с ним процессов. Обратимся к данным недавнего обследования квалифицированных рабочих в России, проведенного Всероссийским центром изучения общественного мнения (В. Комаровский 1994: 39).

Абсолютное большинство рабочих получают недостаточную зарплату, не имеют других средств к существованию (66 % опрошенных), сознают, что работают не в полную силу (66 %), и в принципе не возражают против работы на частного предпринимателя, „хозяина“ (60%). Любой политэконом сделал бы на этих основаниях вывод, что рабочая сила готова к производительному труду в новых условиях.

Эту картину нарушил бы тот факт, что около половины рабочих готовы отказаться от высокого заработка и связанных с ним приятных вещей вроде хорошей квартиры или машины лишь ради того, чтобы ходить на работу без авралов и сверхурочных часов, и получать более низкую зарплату, но только в срок (48%; по неквалифицированным рабочим эта цифра доходит до 64, что в особых объяснениях не нуждается).

Такого рода данных много, в литературе они обычно объясняются тем, что в рамках капиталистической экономики рабочие склонны выбирать скорее патерналистскую, с меньшей вероятностью — социал-демократическую модель организации отношений на производстве, но уж во всяком случае не либеральную.

Действительно, когда вопрос прямо так и ставится, то как рабочие, так и крупные менеджеры в подавляющем большинстве дают либеральной модели отвод, и отдают предпочтение патернализму или социал-демократии (примерно в соотношении 2: 1, подробнее см. работу Е. М. Аврамовой и И. Е. Дискина 1994: 14).

Морально-политическое единство трудящихся и директорского корпуса — дело преходящее, оно до поры до времени будет держаться на общем социальном происхождении и привычках брежневской эпохи.

Что же касается глубокого недоверия к политике правительства, то этот фактор стал у нас одним из самых стабильных; он присущ не менее чем 80% всего населения России, гармонически сочетаясь с глубокой душевной тягой к сильному лидеру-президенту: она характерна для 60-70% россиян, ср. (Ф. Э. Шереги, 1995: 50-51).

На основании таких данных у нас нередко делают вывод, что увлекшись налаживанием отношений с атлантическим Западом, наши правящие круги пропустили момент, когда общественное мнение отшатнулось от США и Западной Европы, и стало перестраиваться по канонам патерналистской модели организации производственных, а в известной степени — и общественных отношений, то есть по сути дела стало сдвигаться к „японскому“ пути развития (эту логику можно, к примеру, проследить на примере рассуждений П. Н. Шихирева (1993: 143)).

Тенденции такого рода при всей их внутренней противоречивости отражают общественные реалии, и могут быть совмещены и объяснены в рамках несложных социально-психологических моделей. Однако и здесь появляются существенные затруднения.

Ведь если внутренняя ориентация уже наладилась, то люди должны если не примкнуть, то выразить доверие к институтам, защищающим эти ценности. Между тем, около 87% рабочих выразило недоверие к профессиональным союзам. Этот результат воспроизводится в опросах общественного мнения довольно стабильно, и заслуживает серьезного учета. Ведь как бы ослаблены ни были профсоюзы, но все же они борются за права трудящихся, и более того — продолжают ассоциироваться у значительной части населения с добрыми старыми порядками, по которым широкие слои населения продолжают испытывать душевную ностальгию.

Данные такого плана особенно любопытны на фоне широко распространенного у нас доверия к армии (около 40% в обследовании В. Комаровского 1994: 41). Ведь как бы благожелателен и добр ни был „человек с ружьем“, но все же решения производственных конфликтов или распределения льготных путевок от него ждать трудно. Как ни смотри, но так уж сложилось, что в компетенцию вооруженных сил входят задачи несколько другого профиля.

Еще меньшее доверие испытывают люди к другим институтам. Так, не менее 90% опрошенных обычно заявляют о своем недоверии к любым политическим партиям. Это, впрочем, никак не связано с явкой на предстоящие выборы: тут действует своя логика,

определяемая правильной постановкой агитации в средствах массовой информации, и других специфических средствах краткосрочного „разогревания“ масс. Однако и здесь много хлопот политикам доставит нарастающая отчужденность общества (так называемая алиенация) от любых форм и институтов власти.

Основная же сложность состоит в том, что нарастание конфликтности внутренних установок пошло по тому пути, когда они как бы блокируют друг друга, и приводят людей к бездействию. Наличие мощной тенденции такого рода не подлежит сомнению, но приемы ее описания и „разблокирования“ остаются неразработанными.

Мистика

Усиление иррациональной компоненты мировоззрения — одна из характерных примет нашего времени. По данным Аналитического центра Российской Академии наук, оно характерно для одного-четырех россиян из каждых десяти. Конкретная цифра зависит как от методики опроса, так и от его места и обстоятельств. Подробнее см. выступление Д. Е. Фурмана на „круглом столе“ по теме „Религия и политика в посткоммунистической России“ в журнале „Вопросы философии“ (1992: 13-15); далее опираемся на его цифры.

Контуры этой группы размыты, а состав довольно текуч. Сюда входит целый ряд знакомых читателю типов — от большинства членов этой группы, не пропускающего на станциях метро лотков с мистическими брошюрами, или подзаряжающего банку воды „целебной энергией“ экстрасенса — до меньшинства, предающегося всамделишным оккультным практикам.

Ученые лишь недавно стали выделять эту нечеткую группу отдельной строкой в своих отчетах по массовым обследованиям, и вовремя: есть все основания полагать, что роль этой группы в судьбе перестройки была очень существенной. Для лучшего понимания характера ее активности целесообразно остановиться на трех определяющих факторах.

Прежде всего, группа выделяется помимо, а в известной степени и „поверх“ традиционного разделения на верующих, колеблющихся либо индифферентных, и атеистов (с дальнейшей детализацией внутри этих подгрупп). Можно было бы сказать, что мы имеем дело с осью, независимой от традиционной религии с ее проблемами и способами включения в общественную жизнь, если бы обе не стали вступать в отношения, близкие к конкурентным.

Так, в 1990-1991 году доля православных в населении страны упала с 46 до 19 процентов (а по Москве — с 43 до 25 %). Православных у нас традиционно не менее 90% верующих. Отсюда следует, что произошел какой-то мощный слом в сфере религиозного сознания вообще. В других странах этот факт вызвал бы поток комментариев и публикаций; в наших условиях он остался почти незамечен и не осмыслен, за изобилием новостей, кажущихся более важными.

В первую очередь, стоит задаться вопросом, в какой же град Китеж на наших глазах удалилась добрая половина православных людей. Полный ответ на этот вопрос еще впереди. Однако стоит обратить внимание, что одновременно в религиозной жизни произошел еще один столь же масштабный процесс.

В тех же 1990-1991 годах, доля людей, определяющих себя как „христиан вообще“ выросла у нас с 22 до 47% (а по Москве — с 22 до 43%). Есть основания полагать, что значительная часть православных сюда и переместилась, присоединившись к традиционно составляющей известную часть „христиан вообще“ подгруппе, склонной к вневероисповедной или нетрадиционной религиозной ориентации.

Как отметили сотрудники Аналитического центра РАН, на данные которых опирался Д. Е. Фурман, в следующем, 1992 году доля последней группы еще повысилась, достигнув целых 52% (С. Б. Филатов, Л. М. Воронцова 1993). Заметим, что по собственной оценке этих исследователей, в более далекой перспективе доля православных все же стабилизируется или даже повышается. Спорить здесь трудно: слишком много зависит от нюансов постановки вопроса. Тем не менее вполне отрицать тенденцию к размыванию группы православных пока оснований нет.

Далее, на переломных этапах истории обычно аморфная группа людей с мистическими интересами и установками проявляет тенденцию к сплочению и активизации. Это неудивительно, если вспомнить, что в ней много молодых людей, склонных к такому поведению. Так, среди подростков 16-17 лет, мистически настроено около 35%, против 9% среди тех, кому „за шестьдесят“.

Повышению влияния этой подгруппы в „острые моменты“, к примеру, во время уличных беспорядков, способствует и то, что с ней могут временно объединяться близкие подгруппы религиозных людей, где в последнее время идут довольно похожие процессы.

Так, не вызывает сомнения, что православие из религии пожилых, малообразованных и часто сельских жителей (или по крайней мере связанных „корнями“ с землей) на глазах становится религией относительно молодых, образованных городских жителей. Статистика на эту тему общеизвестна, а результаты налицо.

И наконец, „мистическая“ группа, равно как и ряд сближающихся и конкурирующих с ней подгрупп, на современном этапе склонна выступать не под религиозно-мистическими, а под политическими лозунгами, создавая таким образом иллюзию неожиданного роста или спада популярности различных общественно-политических движений.

К примеру, в 1991 году за демократию и гласность выступило около 62% мистически настроенных граждан; противоположные общественно-политические идеалы привлекли всего 26% этой группы. За ценности западного общества безоговорочно выступили не менее 40% приверженцев астрологии, 44% адептов „восточной мудрости“, и порядка 44% граждан, верящих в НЛО. Есть все основания полагать, что среди защитников Белого дома, приведших в 1991 году к власти Б. Н. Ельцина с его командой реформаторов, пропорция была во всяком случае не меньшей.

На основании наблюдений такого рода, иной публицист со склонностью к иронии поспешил бы заметить, что сознание типичного демократа призыва 1991 года с немалой долей вероятности представляло собой обширное пространство цвета радуги, в котором парят летающие тарелки, дон Хуан посвящает Карлоса Кастанеду в тайны нагуаля, а самодеятельные йоги заботливо пестуют змею Кундалини.

Увы, во многом он был бы прав. Своеобразие ситуации и к выборам 1996 года определяется тем, что на одном политическом полюсе сосредоточиваются фундаменталисты и традиционалисты всех убеждений — от православия до коммунизма, другой же полюс занимают модернисты и постмодернисты — приверженцы самых разнообразных вероисповеданий и историософий.

На фоне этих фактов стоит обратить внимание на то, как в сущности чутко воспринимает настроения своего электората Президент. Невзирая на недовольство части своих соратников и частое непонимание зарубежных аналитиков, он стал уделять достаточное внимание таким своим советникам, как генерал Г. Г. Рогозин, и лидерам оккультного движения, как Е. Ю. Давиташвили (Джуна). Данные об этих контактах по понятным причинам неполны, и лишь с большими пробелами и искажениями просачиваются на страницы прессы.

В своего рода „официальной автобиографии“, выпущенной во время консолидации сил, будущий Президент выразил уважение к церкви (потому что она защищает „вечные общечеловеческие ценности“), и даже признался в некоторой „утепляющей образ“ суеверности: „Через два года с небольшим опять повез Наю в роддом. Хотя я человек не суеверный, но выполнил все, что требовали обычаи: и топор под подушку положил, и фуражку“ (Б. Н. Ельцин 1990: 73, 176). Все это способствовало установлению имиджа политика из народа, которому „ничто человеческое не чуждо“, но отнюдь не предвещало скорого усиления склонности к мистицизму. Когда произошла смена вех и под влиянием каких соображений — остается не вполне выясненным.

Тем не менее сведения о том, что служба генерала Рогозина постоянно готовит для президента обширные справочно-информационные материалы с использованием явно оккультной терминологии никогда не были официально опровергнуты или оспорены в судебном порядке (С. Пархоменко 1995). Отметим также, что генерал вошел в состав так называемой Избирательной комиссии — фактического штаба „команды Ельцина“ на президентских выборах 1996 года. Черты правдоподобия сохраняет и сообщение „Комсомольской правды“ (18. 06. 92) о том, что президент принял из рук Джуны орден древней ассирийской богини Бау, культ которой принадлежит к достаточно эзотерическому направлению.

Сила „мистического“ электората очевидна. Слабость его состоит в психологической тяге значительной его части к слабой власти и известной вседозволенности. Попытка навести в стране порядок подтолкнет эту часть к другим, более решительным „дестабилизирующим“ лидерам. Есть известные основания полагать, что начало этого процесса отразилось в статистике, внеся вклад в неожиданный успех партии В. В. Жириновского на выборах 1993 года.

Что касается выборов осени 1995 года, то на них блок Е. Давиташвили выступал отдельно, получив менее процента голосов избирателей. До появления подробных социологических исследований осенних выборов, следует лишь напомнить, что перевод предпочтений из области бессознательного (либо слабо осознанного) в область сознательного выбора не является ни простым, ни сам собой разумеющимся.

Более подробный прогноз поведения этой группы требует особой, более обширной работы. Для нашей цели пока достаточно сделать вывод, что достаточно сильный иррациональный фактор по сути встроился в самое русло современной российской политики.

Специфика кризиса

Мы обсудили лишь три из целого ряда факторов. Список их не закрыт; неизвестно, можно ли это сделать вообще. Есть достаточные основания полагать, что и они — лишь достаточно внешние проявления, симптомы более глубоких сдвигов. Нельзя отрицать и заметной неоднородности факторов. К примеру, большинство аналитиков сразу укажет на фактор 3 („мистика“) как результирующий два других („страх“ и „апатия“), но впрочем, не только их.

Однако общее заключение вполне однозначно: перед нами — симптоматика острого кризиса общества — кризиса, захватывающего не просто финансовую, или экономическую, или социально-политическую системы, но и наиболее глубинные, базовые представления общества в целом.

Поль Бурдьё сделал бы здесь заключение о перевороте всего пространства „социальной типологии“, включая его символическую размерность; Ролло Мей — о разрушении фундаментального общественного мифа, „мифоклазме“; тема эта достаточно

часто у теоретиков нашего века (ср. А. Г. Здравомыслов 1994; Д. Файнштейн и С. Криппнер 1988: 226).

С другой точки зрения кризис наших дней просматривается и через такие показатели, как динамика нервно-психических заболеваний, а также самоубийств. Как известно, индексы такого рода результируют сдвиги значительного числа биосоциальных факторов, и, в свою очередь, провоцируют их нарастание. Поэтому было бы неосторожно пройти мимо них, не посвятив им хотя бы беглого внимания.

Общая тенденция тут ясна, и в общем схожа с другими странами, прошедшими в XX веке фазу острого социально-экономического кризиса. Больных неврозами и расстройствами личности (в первую очередь психопатиями) у нас достаточно много — рубеж 30% численности всего населения был пройден в конце 1980-х годов. Согласно оценке видного отечественного валеолога И. И. Брехмана, в „третьем состоянии“, промежуточном между здоровьем и болезнью, в восьмидесятые годы находилось 50-80 (в зависимости от региона) процентов городского населения СССР (1982: 51). Девяностые годы привели к повышению и этих достаточно тревожных цифр.

Что же касается суицидов, то „порог кризиса“, помещаемый специалистами на цифре примерно 20 самоубийств на каждые 100 тысяч населения в год, был пройден примерно в это же время. Уже в начале 1990-х годов, Россия вышла по этому показателю на пятое место в мире по списку ООН.

Сама структура списка, кстати, на удивление интересна, и заслуживает короткого отступления. Так, непосредственно предшествующие России второе-четвертое места в нем занимают такие страны, как Финляндия, Венгрия и Эстония.

Согласно уровню социально-экономического развития, особенностям истории и политического устройства они относятся к разным группам, а потому и по статистике суицидов не должны были бы располагаться рядом. Скажем, Финляндия должна была бы оказаться где-то неподалеку от Швеции, а Эстония — поблизости от Латвии.

Но все три страны оказались неожиданно слишком близки. Следовательно, здесь стоит расширить круг возможных объяснений, и обратить внимание на то, что во всех них преобладают народы финно-угорского происхождения.

В этих условиях можно пойти и дальше, вспомнив, что русское население Ленинградской области и нашего Северо-Запада в целом в сущности не так давно ассимилировало достаточно крупный массив местного прибалтийско-финского населения.

На протяжении последних столетий этот массив составлял примерно 10 процентов населения российского Северо-Запада; в некоторых районах старого Петербурга его доля могла подниматься до 12-15% за счет приехавших на время из пригородов (М. Энгман 1989; Л. В. Выскочков 1989). До этого в течение почти тысячелетия развивался тот тип взаимоотношений, которые специалисты характеризуют как славянско-финский культурно-бытовой симбиоз (ср. *Финны в Европе* 1990: 8-9).

Элементы такого контакта в принципе могут быть прослежены по данным антропологических и генетических исследований, несмотря на тот факт, что население Петербурга по крайней мере дважды за последний век обновлялось.

Дело в том, что результате событий 1917-1920 годов, город потерял около двух третей своих жителей (Р. Пайпс 1993: 188). Что касается событий блокады, то есть оценки, согласно которым за 900 дней город утратил до трех четвертей своих жителей (Д. Жеребов 1994). Данные по блокаде еще подлежат детальной проверке; более подробные библиографические указания см. в книге: А. Р. Дзенискевич, В. М. Ковальчук, Г. Л. Соболев, А. Н. Цамутали, В. А. Шишкин (1985: 317-318).

Впрочем, на данные этого плана есть свои коррективы. К примеру, этнографы отмечают, что за время событий 1917-1920 годов, численность петроградских эстонцев, не убавилась, а возросла, и практически вдвое (А. Д. Дридзе 1987: 15). Одним словом, у историков еще много работы по уточнению этих, надо признаться, тяжелых цифр.

Поэтому не отрицая того неоспоримого факта, что события времен как первой, так и второй мировой войны произвели существенные изменения в демографическом составе Петербурга и Северо-Запада в целом, мы полагаем возможным обсуждать проблему более широкой, чем это принято полагать, наследственной обусловленности таких проявлений нынешнего кризиса, как суициды, и на материале Петербурга, и области.

Возвращаясь к основному предмету этого раздела, мы можем таким образом заметить, что и два новых показателя, привлеченных нами, также указывают на разворачивающийся кризис. Однако приравнять его к любому типичному общественному кризису XX века, и на том кончить дело было бы неосторожно.

Процессы такого рода подготавливаются достаточно долго, и обладают известной инерцией. Поэтому два-три десятилетия для них — не такой долгий срок, но должны хотя бы в некоторой степени приниматься в расчет. Между тем именно на этом промежутке статистика дает любопытные сбои.

Если говорить о нервно-психических заболеваниях, то перед Великой Отечественной войной они встречались, как и следует ожидать, довольно редко — примерно у 5% всего населения страны. Дальше была война. Потом кривая пошла вверх, достигнув уровня почти 25% в конце 1950-х годов. Такой динамики невротизации населения и следовало ожидать на основании общих соображений. Мы не останавливаемся здесь на параллельном ряде событий в истории страны: читателю не составит труда припомнить их самостоятельно.

Дальше нужно бы было ожидать плавного роста, переходящего в обвал 1990-х годов. Но кривая пошла на убыль, достигла достаточно низкого уровня 10% в 1970-х годах, и только после этого снова повернула наверх (см. А. Якимовский 1993). В данном случае мы пользуемся недавно опубликованными московским Центром психического здоровья, ранее по большей части закрытыми данными; при этом, как и в случае суицидов, в целях оперативности ссылаемся в числе прочих и на цифры, переданные специалистами средствами массовой информации.

Для правильного понимания такой динамики нужно учесть общие закономерности заболеваемости в XX веке, уже установленные на статистически доказательных выборках. Частота *неврозов* как правило растет, заметно в военное время, но очень быстро — и в мирное.

Количество *психозов* в общем стабильно, как это и должно быть для эндогенных заболеваний. Некоторое повышение показателей здесь связано с изменением классификации психических расстройств, а также с увеличением продолжительности жизни психически больных, резким снижением показателей их летальности, и прочими факторами, приводящими к их „накоплению“ в обществе.

Что же касается *психопатий*, то темп их роста (нередко — и абсолютные величины) стабилизируется, а очень часто — и падает в годы войны, с тем чтобы снова резко повыситься после ее окончания (мы опираемся на классическое для отечественной социально-гигиенической литературы исследование Б. Д. Петракова 1972: 85).

Принимая во внимание эти закономерности, следует полагать, что раз в семидесятых годах больших войн или сравнимых потрясений у нас не было, то при суммировании данных по неврозам и психопатиям значительного падения теоретически не должно было быть. Даже учитывая достаточно своеобразную политику, сложившуюся

в области советской психиатрии, нужно признать, что динамика нервно-психической заболеваемости таит еще существенные сложности.

В динамике самоубийств тоже есть своя специфика. Так, до середины 1980-х годов она неуклонно снижалась, достигла минимума к 1986 году, причем за предшествующие два года их абсолютное число снизилось почти на треть. Зато после этого начался неуклонный рост, сейчас уже приобретший характер лавинообразного процесса.

В недавнем интервью, ведущий отечественный специалист, профессор московского Суицидологического центра А. Г. Амбрумова дала на 1995 год оценку в 40-45 суицидов на 100 тысяч российского населения (причем для регионов типа Урала или Сибири она может достигнуть величины 50-56 суицидов). Цифры, надо сказать, впечатляющие, особенно на фоне примерно 3 на 100 тысяч, характерных для царской России (более подробно см. интервью, взятое Н. Фониной 1995).

Обратившись к долгосрочной статистике динамики суицидов за XX век, мы видим, что для нее скорее нехарактерны периоды резкого понижения. Если же они наблюдаются (характерный пример представляют Германия и Австрия после второй мировой войны), то такой скачок с большей вероятностью располагается через 10-15 лет по окончании „великих потрясений“ (Б. Д. Петраков 1972: 250).

Поскольку же таковых у нас во второй половине шестидесятых — начале семидесятых годов не наблюдалось, то и за этой областью нужно признать известную специфику. Приемы анализа материалов этого плана еще требуют детальной проработки. Нельзя исключить и того, что публикация ранее закрытых данных внесет свои коррективы в наши расчеты.

Тогда придется дополнить список показателей рядом других, также проявляющих не вполне предсказуемую на основании общих соображений динамику. В целом же следует утверждать, что наш кризис обладает своими особенностями, и не может быть полностью объяснен простой ссылкой на Европу и общие закономерности развития индустриальных обществ (такой вывод представляется обоснованным и при учете современного понимания общего и особенного в психических эпидемиях, ср. И. И. ЩигOLEV, 1996: 4).

Часть 2: Проблемы Запада. Изменённые состояния сознания. Трансперсональная психология. Перенос понятий. Субкультуры. Социокультурные группы

Проблемы Запада

Несмотря на сделанный выше вывод, особенности России и стран СНГ не стоит преувеличивать. Достаточно близкие процессы можно отметить и на западном материале.

Так, американские рабочие могут выглядеть энергичными и сноровистыми по сравнению с их коллегами из Восточной Европы. Стоит же перевести взор еще далее на восток — и положение меняется. Известно, что производительность труда рабочего в американской промышленности растет темпами примерно вдвое меньшими, чем западноевропейского; разрыв со средним японцем еще более заметен. То же касается трудовой дисциплины, и других объективных показателей.

Привычка к выплатам из страховых фондов, общая защищенность от неожиданностей и другие послабления, иногда объединяемые в американской публицистике под терминологическим сочетанием „social benefits and protectionism“, вызывают довольно выраженную и встречающуюся все чаще апатию трудящихся. Она может усиливаться и фактором, которого у нас пока нет — переизбытком информации, характерным для современного компьютеризованного общества с его уже не рынком, а своего рода особой вселенной информационных продуктов и услуг („supersymbolic activity and services“). Так обстоит дело с фактором 2.

Ходят по западному обществу и волны беспричинного страха. Они периодически посещают не менее чем одного немца из 10. Примерно для 1 миллиона из образующихся за этот счет 8-9 миллионов „паникеров“ страх становится хроническим. Согласно последней статистике, по этому поводу обращается к врачам примерно 6% населения Германии (Е. Бовкун 1994).

Необходимость междисциплинарного подхода и к этой теме следует считать назревшей. Ведь в феномене беспричинного страха сливается целый ряд влияний — от социально-культурных до биологических. Первенство в постановке этой проблемы принадлежит французским исследователям. Еще в 1978 году была опубликована интересная монография Ж. Делюмо „Страх на Западе (XIV-XVIII вв.): Осажденный град“. Недавно она вышла в русском переводе, оставляющем желать много лучшего. Его критический разбор уже опубликован на страницах „Нового мира“ Д. Харитоновичем (1995). Небольшую, но содержательную подборку развития идей этого круга во французской науке недавно поместил один из наших академических журналов под характерным заглавием „Междисциплинарный страх“ (1994).

Некоторые ходы мысли, которые здесь опробуются, совсем нетривиальны. Так, один из биологических механизмов (или коррелятов) беспричинного страха сводится к так называемому сверхреактивному состоянию иммунной системы организма, ее немотивированному срабатыванию. В этой связи он может рассматриваться в одной плоскости с общим снижением иммунного статуса организма жителей развитых стран, в конечном счете через ряд опосредующих факторов связанного и с возникновением таких заболеваний, как СПИД.

Не углубляясь в эту проблему, мы только отметим, что и фактор страха также находит себе соответствие за пределами Восточной Европы.

Знакомо Западу и массовое нарастание религиозно-мистических настроений. Так, в странах Европейского союза около 80 миллионов человек не считают себя принадлежащими к какой-либо церкви. Еще больше людей в сущности утратило веру, и

приходит в церковь в лучшем случае на похороны знакомых, и может быть, с детьми на Рождество.

При этом на основании опросов, проведенных по разным методикам, более половины западноевропейцев считают себя „религиозными вообще“ (К. Юрт 1995). Здесь и нужно видеть одну из основных причин повсеместного распространения культов и практик нетрадиционной, вневероисповедной духовности, так широко распространенной в современном пост-индустриальном обществе.

По типу это — тот же „нью-эйдж“, который развивается и в российских условиях. По-видимому, английский источник этого термина (New Age) целесообразно передавать именно таким образом (транслитерировать), в связи с бессодержательностью буквального перевода („Новая эпоха“).

Общепринятого определения термина пока нет, хотя литература вопроса необозрима. Общим введением в проблематику „нью-эйджа“ может служить недавний сборник статей его признанных лидеров „Путь вперед: Величественная перспектива на новое тысячелетие“ (1992); очень полезна и последняя энциклопедическая монография М. Мерфи (1992), в большей мере ориентированная на проблемы психосоматики (в дальнейшем изложении мы еще к ней вернемся).

У нас на роль такого введения могут претендовать книги В. В. Налимова, прежде всего вышедшая в 1979 году „Вероятностная модель языка“ с характерным для доперестроечных времен нарочно затемненным заглавием. На этой книге выросло целое поколение благодарных читателей. Интенции автора пояснены в вышедшей уже без цензурных ограничений „Спонтанности сознания“ (1989), также пользующейся популярностью у отечественного читателя.

Полемическая литература, преимущественно фундаменталистского плана, представлена такими работами, как С. В. Мансанарес 1991: 167-169; Б. Феллей 1989 (с позиций католицизма), известными трудами О. С. Роуза (в православии), и пр.

Наиболее же информативно использование приверженцами „нью-эйджа“ характерной лексики и нечетких, но, по-видимому, много говорящих современному человеку понятий из общего фонда. К ним относятся: биоэнергия, инь и ян, прана, медитация, духовность, и так далее: как говорили древние, знающему довольно — *sapienti sat*.

Вместе с тем, специально занимающиеся этим религиоведы все же находят возможным говорить о весьма ощутимой разнице между распространением „новой религиозности“ на Западе и у нас. Так, в России возникновение „нью-эйджа“ связано в большей степени с возрождением фрагментов „старого“ мистицизма, чем непосредственно с оборотной стороной процесса модернизации. Для Запада отношение является скорее обратным; есть и другие различия (Б. Г. Росентал 1993: 259).

Аналогично обстоит дело и с другими факторами развертывающегося кризиса. При всей схожести, приравнивать проблемы пост-индустриального Запада к затруднениям пост-коммунистического Востока будет все же необоснованным. До какой степени и в каких сферах это стоит делать — вопрос отдельный, и в сущности недостаточно изученный. Однако не подлежит сомнению, что помимо таких категорий, как кризис и модернизация, нужно располагать более развернутым концептуальным аппаратом.

Измененные состояния сознания

В поисках конструктивных аналогий, целесообразно будет обратиться к концепции измененных состояний сознания, развитой в современной психологии. В наиболее четкой

форме эта концепция оформилась в получившей заслуженную известность антологии „Измененные состояния сознания“, вышедшей в 1969 году под редакцией Чарльза Тарта.

До этого развитие концепции было неявным. Специалисты прослеживают ее прежде всего до классика американской психологии Уильяма Джеймса, работавшего в конце прошлого и начале нашего века. „Наше привычное бодрствующее сознание“, — писал он, — „есть не более чем один особый тип сознания, в то время как повсюду вокруг него лежат совершенно другие, потенциально возможные формы сознания, отделенные от него лишь тончайшей преградой (the filmiest of screens)“ (цит. по Ч. Т. Тарту 1975: 55-56).

Тон Джеймса не вполне терминологичен и почти мечтателен; вряд ли он придавал особое значение тому научному движению, которое таким образом начинал. С классиками это случается. К тому же многое в этих словах навеяно и духом времени. В некоторых существенных чертах интуиция Джеймса была позднее дополнена влиянием таких разных теоретиков, как основатель „физиологической психологии“, проницательный Вильгельм Вундт, и один из крупнейших европейских умов, психолог и психиатр Зигмунд Фрейд.

Нельзя сказать, чтобы такое дополнение выглядело всегда естественным. Так, едва ли не предвидя его возможность, Фрейд в одной из своих работ, написанной в 1923 году, подчеркивал, сначала вот что: „Указание на ряд степеней сознания не содержит в себе ничего обязательного“; потом еще решительнее: „Эти положения в известном отношении могут быть и содержательными, но практически они непригодны“; и наконец: „Сознание, о котором ничего не знаешь, кажется мне гораздо более абсурдным, чем бессознательное душевное“ (З. Фрейд 1980: 187).

Однако против духа времени идти трудно. Со временем так чуждые венскому классическому исправлению были внесены и в его теорию, чтобы направить и ее в общее русло работы над измененными состояниями. После издания антологии Тарта, это общее русло раздробилось до полной неузнаваемости в зависимости от исходных предпосылок и устремлений исследователей.

Несмотря на это, во всей сложной картине научных программ и концепций, сложившихся в этой области, продолжают сохраняться несколько базовых, общих для всех интуиции. С них и будет естественным начать знакомство с теорией измененного сознания:

— интуиция зернистости: по структуре сознание представляет собой не монолитный феномен, но достаточно сложно устроенное, скорее дискретное поле (или процесс квантующегося характера), отдельные участки которого регулируются качественно разными закономерностями;

— интуиция фокуса: по способу действия сознание представляет собой как бы узкий луч, который поочередно фокусируется на избранном участке этого поля („зерне“). Говоря то же другим языком, можно сказать, что активация ограничена всегда одним участком сознания, или группой соседних участков, во всяком случае их конечным числом;

— интуиция сдвигов: фокус сознания постоянно перемещается по его полю, прежде всего для обеспечения нормальной жизнедеятельности — то есть чередования сна с бодрствованием, и для включения качественно особых стадий внутри них самих. Примером таковых может служить периодическое включение механизмов так называемого „быстрого сна“ внутри обычного сна, важность которых для психического здоровья не подлежит сомнению. Другой пример — периоды кратковременного бессознания („daydreaming“), „разбивающие“ непрерывную работу сознания во время бодрствования (во избежание так называемого „истощения сознанием“).

С точки зрения одного устойчивого состояния, — например, бодрствования, другое устойчивое состояние — например, сон, является измененным. Кроме того, в рамках каждого устойчивого состояния возможны количественные градации, — таковы, например, уровни бодрствования, или стадии засыпания. Наконец, существуют состояния, не входящие в круг привычных для человека данной культуры, качественно отличные от них, и не проходимые им регулярно по ходу повседневной жизни. В дальнейшем рассмотрении мы будем рассматривать в качестве измененных состояний сознания лишь последние.

Маршруты, которым следует „луч сознания“, перемещаясь по его предполагаемому „полю“, возникают спонтанно, но их набор задан для каждой устоявшейся культуры (и вообще говоря, может служить ее характеристикой). Иначе говоря, наборы измененных состояний сознания и очередность их прохождения индейцем Амазонии будут несколько отличаться от того, что характерно для жителя Нечерноземной полосы.

Само „поле сознания“, по-видимому, остается единым для всех людей. Иначе, переселяясь в необычные для нас условия, мы не могли бы принимать стереотипы местного образа жизни, и испытывали бы огромные нагрузки. Следует полагать, что психика человека достаточно пластична для того, чтобы перестраиваться в соответствии с местными условиями. Богатый материал для такого вывода дают наблюдения этнографов, поселявшихся и проводивших многие годы с изолированными от остального человечества племенами. Впрочем, современная жизнь с ее резкими сдвигами предъявляет еще большие требования к адаптивной способности внутреннего мира.

Коррекция „маршрутов“, проходимых по полю сознания по мере его изменения, может быть и намеренной. Это может происходить по ходу занятий психотехническими упражнениями и медитацией. Тут в контролируемых условиях, на время может вызываться много субъективно неприятных, иногда даже мучительных, но в конце концов полезных состояний.

Особый вопрос представляют типы переходов, обеспечивающих изменение сознания. Переход от одного состояния к другому может быть плавным, почти незаметным, а может быть и скачкообразным, внезапным (*continual vs discrete*). В принципе, таких типов может быть достаточно много. Так, читателю не составит труда вспомнить, сколько вариантов перехода от бодрствования ко сну ему довелось испытать за последние несколько лет. Способы точного измерения таковых в принципе уже разработаны.

Исходя из общих соображений, можно предположить, что прохождение набора измененных состояний сознания должно происходить без непреодолимых затруднений, но и не вполне гладко. В случае „застревания“ в каком-либо состоянии, либо слишком легком соскальзывании из него, не говоря о более сложных случаях, типа „зависания“ между состояниями, возникают характерные неприятные или необычные ощущения и эмоции.

Полное описание их пока только начинается. Однако следует утверждать, что к числу наиболее распространенных принадлежат паника, апатия, мистические переживания, — иными словами, симптомы, проявляющие черты структурного подобия тем, которые рассматривались выше как три фактора социально-психологического кризиса.

Попытки составления и упорядочения списков таких симптомов предпринимаются со времен написанной в 1966 году классической работы немецкого психиатра А. Людвига (1972: 16). Если на уровне отдельного человека измененные состояния проявляются на его „поле сознания“, то правомерным было бы поставить вопрос о сопоставимых состояниях

и на уровне общества, равно как и их носители. Этот вопрос принципиально важен для нашей темы; мы вернемся к нему в последующем изложении.

Пока же следует уточнить, что использованное выше понятие „поля сознания“ является чисто условным. Нельзя исключить, что все изменения сознания осуществляются на базе одного субстрата, только путем его внутренних перестроений. Естественно, что они могут рассматриваться в качестве измененных лишь до тех пор, пока круг устойчивых повседневных состояний сохраняет свою значимость „точки отсчета“. В противном случае, начинается перестройка „поля сознания“ и переход к новому набору устойчивых состояний.

В заключение нужно заметить, что изменения сознания отнюдь не всегда замкнуты его пределами. Субстратом деятельности сознания является мозг человека, а в более общем плане — и организм в целом. Соответственно этому положению, и в согласии с принципами построения физиологической науки в последнее время появляется тенденция говорить об *измененных состояниях мозга*, а также и *измененных соматических состояниях*.

В пользу конструктивности такого теоретического расширения говорит целый ряд косвенных аргументов. Недавно они систематически рассматривались на секции „Измененные состояния сознания“, впервые включенной под председательством академика Н. П. Бехтеревой в программу слушаний Международного конгресса психофизиологии (1994). Подробное рассмотрение текущих задач и ближайших перспектив научного исследования этой формирующейся на глазах области знаний составляет предмет отдельной работы. Следует полагать, что значительное влияние на ее формирование окажет материал, накопленный в рамках теории функциональных состояний.

Трансперсональная психология

Базовые интуиции теории измененных состояний сознания были существенно переосмыслены в рамках трансперсональной психологии, выдвинувшей целый ряд новых идей в понимании психической жизни человека. Эта новая теория была предложена американскими психологами А. Маслоу, А. Сатичем, и чешско-американским психиатром С. Грофом в самом конце 1960-х годов.

Основатели трансперсональной теории рассматривали ее на правах „четвертой силы в психологии“. Под *первой силой* они понимали теорию бихевиоризма, под *второй* — классический психоанализ, под *третьей* — гуманистическую психологию. Таким образом, в самом названии содержалась своего рода типология важнейших течений психологии XX века, равно как и программа движения вперед.

По мысли А. Маслоу и его соавторов, „первая сила“ в лице таких теоретиков, как Д. Уотсон или Б. Скиннер, достигла наибольшего продвижения в изучении собственно сознания, в первую очередь его работы, связанной с речедвигательными актами, но оказалась не готова к работе с подсознанием.

Этот недостаток был исправлен „второй силой“ — фрейдовским психоанализом, достигшим здесь исключительной тонкости анализа. Однако учение „венского мудреца“ сделало слишком большой упор на потаенные и больные стороны психики, оставив без внимания ее позитивную, созидательную сторону.

Такое упущение было устранено „третьей силой“, направленной на высшие цели и возможности человека, максимальное раскрытие его способностей и дарований. Ключевым словом для теоретиков гуманистической психологии стало „само-осуществление“ (self-actualization); духу теории вполне соответствовали бы известные

пушкинские слова о „самостоянии человека“. Соответственно, они сосредоточились на высших аспектах сознания, нередко называемых надсознанием.

Таким образом, к концу 1960-х годов в психологической теории сложилась не вполне согласованная внутри, однако, достаточно полная схема, объясняющая механизмы повседневного сознания, его „прозу“ (I), далее его „подполье“, его темную сторону, или „тень“ (II), а кроме того, и его светлый аспект, „идеал“ (III).

Оставалось если не объяснить, то как-то встроить в теорию такие феномены, как вдохновение, инсайт, прилив творческих сил, экстаз, озарение, и другие порывы, явно переходящие пределы личности, или по крайней мере „привычного Я“. По этому главному признаку сюда прибавились также порывы самопожертвования, и шире — альтруистического поведения. Ведь в них человек действует, зачастую пренебрегая собственными интересами ради сверхличностных.

Сюда же были включены и экстрасенсорные феномены. Основанием для этого спорного шага было нередкое среди adeптов этого направления убеждение в том, что силу им дают не собственные, слабые усилия, но помощь если не внешних, то по крайней мере внеличных сил.

Нельзя сказать, чтобы очерченная таким образом область была особенно однородна. Однако для всех ее составляющих присущим было введение внеличности („трансперсональности“) как базовой категории, а часто и понятия „сверхсознания“, или какого-то его аналога, как ее носителя. Перестройки в психологической теории, необходимые для их принятия, составили основную задачу приверженцев „четвертой силы“ в психологии..

Разработка этой предметной области пока не закончена, более того — находится в состоянии „начального взрыва“. Каждая из международных конференций трансперсоналистов, проводимых сейчас каждый год, фиксирует распад старых школ и возникновение новых.

XII конференция, проведенная в Праге в 1992 году, собрала особенно широкий круг участников, поскольку одной из главных ее задач было принятие в „трансперсональное сообщество“ представителей Восточной Европы и стран бывшего Советского Союза. Стоит отметить, что основной темой конференции был глобальный кризис и пути его преодоления.

Последняя, XV международная конференция прошла летом 1995 года в г. Санта Клара в Калифорнии. Внимание докладчиков было сосредоточено на трансперсональных аспектах повседневного существования.

Специально занимавшиеся вопросом определения предмета и метода трансперсональной психологии сотрудники Гавайского университета (США) Д. Лажуа и С. Шапиро (1992), выделили около 40 наиболее весомых, частично несводимых друг к другу определений. Анализ их принадлежит особой работе; дело связано не только с чистой теорией, но и с „научной дипломатией“.

Тем не менее, для целей нашего рассмотрения можно выделить еще одну интуицию, дополняющую три рассмотренных выше, и реализующую в необходимой для нас степени трансперсональные посылки:

— интуиция трансценденции: ценностью обладают особо далекие, или следующие непривычным „маршрутам“ передвижения по полю сознания, приводящие ко временной дезинтеграции привычной структуры личности, и ее пересозданию в обновленном виде.

На базе последней интуиции был выдвинут целый ряд психотерапевтических методик и стратегий, получивших большой резонанс не только в профессиональной среде,

но и в самых влиятельных средствах массовой информации. Большинство этих методик не требуют ни особого времени, ни сложного оборудования, и при этом оказывает глубокое воздействие на психику занимающихся. Ведущие методики к настоящему времени уже прошли сертификацию, и в общем приняты общественным мнением таких стран, как США, Англия, Германия.

Рассмотрению этих методик целесообразно уделить отдельную, более узкую по целям и материалу работу справочного характера. В заключение данного раздела стоит лишь подчеркнуть, что вслед за установлением допустимости перенесения теории измененных состояний сознания на общество естественно встанет вопрос и о транскрипции таких методик и стратегий в категории социально-экономической политики. К этому и сводится основной научно-практический потенциал настоящей работы.

Перенос понятий

Дальнейшее предсказуемо, и представляет собой дело техники. Нам остается перенести на общественное сознание понятие измененных состояний, развернуть реализующие их интуиции в ряды категорий, — и получить еще одну технику описания массового сознания, а по возможности — и концепцию социальной политики.

Сделав это, мы последуем общей тенденции к психологизации, и шире — биологизации общественных наук. На упрек в методологической недопустимости такого хода теоретику останется повторить уже опробованный в философии науки прием, перейдя к языку теории систем.

Для этого достаточно будет, признав преимущественную принадлежность человеческого общества к обладающей качественной спецификой области — социосфере, отметить, что в целом ряде аспектов оно разделяет и продолжает существенные закономерности также и биосферы, проявляющиеся, конечно, в особом, модифицированном виде.

При всем глубоком различии между обеими сферами, основные принципы их организации в статике и динамике сопоставимы, и могут быть описаны в рамках системно-структурного подхода (ср. А. Лемкоу 1990: 288). Поэтому понятие „измененных состояний общественного сознания“ не может быть отведено „с порога“, без дополнительной аргументации.

К этому стоит добавить и то, что известная доля прямой биологизации особенно оправдана с глобальной, или, глядя с другого ракурса, ноосферной точки зрения, позволяя сразу состыковать намечающуюся таким образом концепцию со смежными теориями, уже допустившими тот же ход.

Мы, конечно, говорим прежде всего о геополитике, сохранившей такую направленность от Х. Маккиндера до С. Козна и С. Хантингтона. Богатые материалы в этом отношении дает целый ряд проведенных в последние годы академических дискуссий, к примеру, „круглого стола“ по теме *„Проблемы российской геополитики“* (1994); конференции Российского географического общества *„Геополитические и геоэкономические проблемы России“* (1995), и пр.

На этом проблемы, разумеется, только начинаются. Ведь допустив „системную (семиотическую) метафору“, в каждом случае приходится отвечать на вопрос о границах ее допустимости. К разработке общей теории такого переноса недавно приступили несколько сильных теоретиков. К их числу относится И. Стенгерс, начинавшая вместе с известным исследователем и теоретиком науки, бельгийским ученым И. Пригожиным. Выдвинутое ей понятие *трансфертабельности* (то есть пригодности какого-либо понятия к переносу из одной сферы в другую „поверх [междисциплинарных] барьеров“) пока

нельзя считать завершенным, так же как и реализующих его исследовательских процедур (М. А. Чешков 1995: 29).

Как бы то ни было, но если применительно к геополитике и другим областям этот вопрос не раз уже ставился и успешно решался, то применительно к измененным состояниям сознания такой работы пока не проводилось. Оценив важность его разработки, мы сейчас к ней и перейдем.

Субкультуры

Общий подход к проблеме уже определился на основании данных этнологии, прежде всего в проводимых с середины 1970-х годов обобщениях видного американского исследователя Э. Бургиньон. Проанализировав данные по 488 наблюдавшимся ими традиционным обществам, этнографы пришли к выводу, что в 437 из них (то есть более чем в 90% случаев) измененные состояния сознания вполне социализованы, и обычно допускаются в рамках особых институтов, которые в первом приближении можно определить как субкультуры измененных состояний сознания (данные цит. по тексту известного „Руководства по состояниям сознания“ (1986).

Общие принципы организации таких субкультур уже подвергались научному анализу. Следует полагать, что с их помощью общество устанавливает человеку определенные способы организации, интерпретации и социализации опыта, получаемого при прохождении измененных состояний сознания, в особенности далеко отстоящих от их привычного круга (для краткости названного нами выше набором устойчивых состояний).

Можно сказать и то, что общество оценивает и отбирает находки, сделанные некоторыми его членами при обследовании удаленных областей поля сознания: процесс этот скорее всего обоюдный. Таким образом, общество „окультуривает“ высвобождаемую при таких „вылазках“ энергию, снимая ее разрушительный потенциал, и по возможности отводя ее в русло, достаточно безопасное для общества и человека, и даже сообщающее обоим новые творческие импульсы (С. Катц 1978; ср. Ю. А. Кимелев 1985: 147-148).

До известной степени правомерной здесь будет аналогия с институтом брака, окультуривающим и ставящим на службу обществу потенциально обладающую разрушительной силой половую энергию (в свою очередь родственную сфере измененных состояний сознания).

Не будет ошибкой сказать сразу, что история окультуривания изменений сознания восходит к той же древности, что и само человеческое общество. Она начинается во времена традиционных обществ, основанных на мифе и ритуале, и признающих „сакральную размерность“ как определяющую для своего выживания; деформируется при переориентации от общины — к социуму (от *Gemeinschaft* — к *Gesellschaft*: как можно видеть, мы принимаем терминологию Ф. Тоннис); и далее движется к деструкции и возможному пересозданию в рамках индустриального и постиндустриального общества.

Здесь в действие пришел ряд глобальных процессов, уже глубоко перевернувших историю, и продолжающих перестраивать ее на наших глазах. Один из влиятельных исследователей проблем современной духовности, Д. Р. Гриффин, перечисляет только главные из них в следующей последовательности: „индустриализация, урбанизация, технологизация, бюрократизация, сциентизм, инструментальная рационализация, секуляризация, эгалитаризм, и материализм“ (цит. по выпущенному недавно под его редакцией сборнику трудов под удачным заглавием „Духовность и общество: Постмодернистские перспективы“ (1988: 9-12). Краткое описание этих процессов, равно как механизмов воздействия каждого из них на судьбу субкультур измененных состояний сознания, как и обратных воздействий, входит в задачу отдельной работы. Для наших целей достаточно будет указать на тот очевидный факт, что на фоне длинной и, надо

сказать, драматичной истории таких субкультур положение современного городского жителя представляется скорее аномальным. Редко когда прохождение измененных состояний сознания было до такой степени отделено от общественного участия (мы не имеем в виду, конечно, широкого арсенала мер запретительного и пенитенциарного характера).

В силу этого положения, субкультуры измененных состояний стали все в большей степени подвергаться деструкции, искажению, и уходить на дно общества, принимая все более социально-опасный характер. Речь идет о целом ряде тревожных явлений, вспыхнувших с особой силой на фоне „общества всеобщего благосостояния“ XX века, и экспортируемых далее, в страны „третьего мира“, — от массовой наркомании до „футбольного хулиганства“. Список нетрудно продолжить, просмотрев номер любой ежедневной газеты.

В более широком плане, эта тематика встраивается в характерную для современного общества тему „квази-религий“, то есть переноса одной из первичных потребностей человека на вторичные, далеко не приспособленные для этого формы, будь то престижные товары, академическая наука, или любимая футбольная команда. Через посредство таких процессов, субкультуры измененных состояний сознания могут продолжать оказывать свое влияние на жизнь общества, пусть в опосредованном, неявном, а нередко — и искаженном виде.

В заключение этого раздела следует заметить, что необходимость понятия субкультуры определяется внутренними потребностями теории измененных состояний сознания, представленной выше через ряд интуиций. Формулируя в самом сжатом виде, теория основывается на понятии качественного изменения сознания. В свою очередь, оно невозможно без определения маршрута прохождения „поля сознания“, который типичен для данного человека. „Маршрут“ же в очень значительной степени санкционируется обществом, проводящим свои требования посредством воспитания, и в меньшей степени образования.

Таким образом, в таком глубоко личном (а следуя логике трансперсональной теории, скорее внеличном) опыте, как изменение сознания, человек остается „общественным животным“ („dzoön politikon“, по определению Аристотеля). Отсюда и следует необходимость понятия субкультур измененных состояний сознания.

Социокультурные группы

Теоретические нововведения, представленные выше, предпринимались почти параллельно со структурно схожими перестройками, проводившимися в социологии и социальной психологии. Из целого ряда предложенных здесь концепций, мы остановимся на теории социокультурной динамики. Причина — в том особом интересе, который ее автор, русско-американский социолог П. Сорокин испытывал к острым общественным потрясениям.

Ученый рассматривал их как отражение и предвестник эпохи глобальных потрясений, угрожающих человечеству в целом. Основные предметы его интереса представлены в емком заголовке одного из трудов Сорокина, выпущенного в начале второй мировой войны — „Человек и общество в эпоху бедствий“.

В совокупности значительного количества замечаний, идей и концепций, высказанных ученым по этому поводу, выделимы несколько интуиций, способных служить введением в его мировоззрение:

— интуиция зернистости: общество естественно и в обязательном порядке разделяется на ряд социокультурных групп, представляющих основную единицу описания в социальной динамике;

— интуиция фокуса: каждый человек принадлежит целому ряду социокультурных групп, и актуализирует членство в одной или нескольких из них по мере необходимости. Набор таких „масок“ и очередность их смены в общих чертах заданы обществом в виде своего рода „сценариев“, доводимых до индивида путем воспитания, образования и другими способами в процессе общения;

— интуиция сдвигов: переходы от одной группы к другой неизбежны, и составляют необходимую часть процесса жизнедеятельности. В реальности они не бывают ни совершенно легкими, ни тем более непреодолимыми. При резком рассогласовании идей, убеждений, вкусов, ценностей и императивов поведения различных социокультурных групп даже мысленное совмещение принадлежности к ним, не говоря о ее реализации на практике, порождает фрустрацию, и существенно затрудняет участие человека в общественной жизни;

— интуиция трансценденции: в условиях кризиса, человеку приходится идти на слом старого образа жизни, и выработку новых стереотипов. При этом подвергаются глубокому пересмотру ценностные системы, наборы „эго“, парадигмы групповых связей. В ситуации, когда такой слом охватывает значительные массы общества, в нем возникает новая, измененная по отношению к прежней, система социокультурных групп.

Пытаясь уместить основные интуиции одного из основателей социологии в несколько связанных пунктов, мы обратились к его автобиографической книге (П. Сорокин 1991: 231-234). Для продолжения знакомства с идеями ученого следует рекомендовать недавно выпущенную антологию П. Сорокина (1992: см. в особенности раздел на с. 425-504, специально посвященный социодинамике); после этого логично будет перейти к многотомной „Социальной и культурной динамике“.

Что касается упомянутой автобиографии, то она вызывает особый интерес и уважение, поскольку „главные мысли“ ученого даны здесь на фоне событий его жизни, и во многом увязаны с ними. Не делая над теорией насилия, нам при этом пришлось кое-что переосмыслить. Обратимся для примера к последней интуиции.

Часть 3: Трансценденция. Изменённые состояния массового сознания. Трансперсональная политика. Равновесное состояние общества. Неравновесное состояние общества. Принцип локальности

Трансценденция

Выделяя в творчестве Сорокина „интуицию трансценденции“ мы в общем не погрешили против истины. Ученый действительно говорил о решительном переходе за пределы узких рамок привычных чаяний и стремлений. Однако специфическую окраску его мысли придает ориентация на альтруизм, к которому мысль зрелого Сорокина обращается в надежде решения едва ли не всех основных проблем общества, наподобие того, как магнитная стрелка, будучи предоставленной себе, обращается к полюсу.

Говоря об альтруизме, ученый опирался на уже достаточно долгую к его времени и влиятельную традицию, начатую, как известно, О. Контом с его классическим противопоставлением эгоизма и альтруизма.

К ней относится и посмертная книга В. М. Бехтерева „Мозг и его деятельность“. В ее исключительно четком плане мысль читателя последовательно проводится по всем уровням работы мозга — от клеток до завершающего изложение самопожертвования. „Социальная среда“ — пишет в заключительной главе своей книги Бехтерев (1928: 302), — „сама себе довлеет и сама является фактором, творящим и создающим и именно вырабатывающим лиц с жертвенными склонностями, каковых не может создать одна борьба за существование хотя бы сообщества“.

В наши дни тему альтруизма продолжил известный советский генетик В. П. Эфроимсон в своей общеизвестной статье „Родословная альтруизма“, помещенной на страницах журнала „Новый мир“, и последующей интересной книге (1995), развивающей высказанные в ней идеи.

Что касается Сорокина, то вера в значение альтруизма реализует у него одну из любимых, наиболее глубоких надежд ученого, лучше всего выраженную в „законе поляризации“. Согласно этому закону, кризис выбивает массы людей из привычной колеи и создает им много трудностей, но в то же время дает и шанс внутреннего совершенствования. Некоторые используют этот шанс; другие от него отказываются. Соответственно, поверх групповых, классовых, и других разделений, пролегает более глубокая граница между теми, кто идет по пути созидания на благо всех, и теми, кто выбирает себялюбие и разрушение.

Обстоятельства того, как Сорокин пришел к „закону поляризации“, требуют отдельного рассмотрения. Для нас существенным будет то, что закон выдвигался в противовес взглядам на закономерности общественного развития, высказанным как З. Фрейдом, так и А. Тойнби. В интерпретации Сорокина, первый из этих мыслителей полагал, что общественный кризис поднимает наверх все самое неприглядное, и в первую очередь такие чувства, как массовая агрессивность. Для второго ближе было мнение, что кризис увеличивает страдания; страдания облагораживают; поэтому *sub specie aeternitatis* — с точки зрения вечности — общий итог становится скорее положительным.

В общественной мысли Фрейд (как и Маркс) представляет собой ближайший аналог „второй силе“ в психологии (она уже обсуждалась в некоторых деталях выше). Родство мысли обоих теоретиков, кстати, видел и обыграл в одной из своих работ Л. Троцкий. „Повышаясь, человек производит чистку сверху вниз: сперва очищает себя от бога, затем основы государственности от царя, затем основы хозяйства от хаоса и конкуренции, затем внутренний мир — от бессознательности и темноты“ (цит. по А. М.

Эткинду 1993: 185). Конкуренция — это по части Маркса, а бессознательность — Фрейда. Сближение основательно, хотя Фрейд под ним в этой форме, скорее всего, не подписался бы.

Что касается А. Тойнби, то он по целому ряду моментов сближается с „третьей силой“. Поэтому вполне логично было бы предположить, что Сорокин выражал интуиции, близкие к „четвертой силе“. В пользу такого предположения говорят некоторые дополнительные соображения. Так, П. Сорокин много и убедительно писал о незавершенности известной ему схемы „подсознание — сознание — социокультурное сознание“, и необходимости ее дополнения категорией „сверхсознания“. На этом, впрочем, аналогия и заканчивается: Сорокин ограничивал сферу сверхсознания по преимуществу творческим трудом и альтруистической любовью.

Взгляды его основателям трансперсонализма были в общих чертах известны. Нельзя исключить и прямого влияния. Ведь будучи профессором Гарвардского университета и одним из ведущих социологов США, П. Сорокин пользовался большим авторитетом и влиянием, в особенности в среде гуманитариев.

Однако для ученых, принявших постулаты трансперсонализма, его схема стала, пожалуй, слишком тесной. Ведь их устремления направлялись к пространству „внутренней свободы“, несводимой к привычным ценностям и традиционной морали, и связанной с безусловной интеграцией любого „расширения личности“, вытекающего из логики измененных состояний сознания.

Недавно эта дилемма была подтверждена в известной книге Г. Закев „Положение души“. Там были найдены новые аргументы в пользу преимущества „подлинных нужд“, противопоставленных „искусственным“ (authentic needs vs artificial needs). Вот характерное для него рассуждение: „Необходимо работать над духом, сознательно переделывая свою личность по меркам души. Необходимо воспринимать вневещную мудрость своих внетелесных наставников, и подчиняться руководству своих внетелесных руководителей. Вот только некоторые из наших подлинных нужд“ (1990: 217). Как видим, особых размышлений по поводу морально-этической допустимости такого жизненного курса тут не приводится, нет их и в дальнейшем изложении. Под „внетелесными наставниками“ имеются в виду инсайты из „мира архетипов“.

В известной степени эта тенденция показательна для современной трансперсональной мысли, склонной полагаться на естественный, хотя и необычный, ход вещей. „В необычных состояниях (non-ordinary states) происходит автоматический отбор наиболее значимого и эмоционально напряженного материала из подсознания человека. Возникает нечто вроде „внутреннего радара“, просвечивающего психику и тело в поисках самого важного, и предъявляющего сознанию все обнаруженное. Для терапевта, как и для его подопечного, значение этого трудно переоценить“, — отмечает С. Гроф в своей последней, изданной в соавторстве с Х. З. Беннетом, монографии (1992: 23). Эта интуиция сохраняет свое значение при переносе и на социальную терапию (по понятным причинам именно так и будет корректно называть политику в рамках этой и ряда других трансперсональных теорий).

Заметим, что ряд авторов идут и дальше, говоря об измененных состояниях сознания как подготовке *нового скачка в эволюционном развитии сознания*, а возможно, и организма человеческого рода в целом. Тут нужно прежде всего упомянуть о трудах М. Мер-фи, основавшего около тридцати лет назад в Калифорнии знаменитый Эсален-институт, сосредоточивший значительную долю работ, ведущихся в этом направлении, и попыток их теоретического обобщения. Они были подытожены в недавно вышедшей объемистой монографии маститого мыслителя и организатора науки (1992).

В общем плане, эти проекты продолжают характерную для XX века установку на „пересоздание человека“, по-своему характерную для Вяч. Иванова и Бердяева, Циолковского и Макаренко — и конечно, целого ряда западных мыслителей, в той или иной мере возводящих родословную своих идей к одной более чем известной интуиции Ницше.

„Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор созидали что-нибудь выше себя; а вы хотели бы быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?... Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!“ Какой же интеллигент в Европе не задумывался над этими словами самого, пожалуй, двусмысленного из героев Ницше, а скорее всего — и его alter ego (1903: 9-10).

Отличительная черта трансперсонального подхода по сути дела состоит в возврате к начальной „приземленной“ интуиции Ницше, после длинного ряда попыток других школ создать предпосылки для появления сверхчеловека на базе культуры, а говоря точнее, прежде всего массовой культуры тоталитарных обществ. В трансперсональной доктрине речь идет все чаще о том, чтобы снять пороги, выстроенные цивилизацией, и дать волю естественному ходу вещей. В этом контексте более узкие, исторически и социально-обусловленные ценности приносятся в жертву более широким, видовым и биологически-обусловленным.

Несмотря на видимую новизну, здесь возможны и достаточно основательные философские сближения. В первую очередь нужно упомянуть о концепции К. Ясперса, с тонко разработанным им пониманием пограничных ситуаций как средства „высвечивания экзистенции“, прежде всего как следствие снятия присущей современному человеку „опредмечивающей рефлексии“. Источники и дальнейшие параллели очевидны; весьма полезна здесь небольшая, но емкая работа Х. -Г. Гадамера „Философские основания XX века“ (1991), уделяющая внимание и этой линии мысли.

Измененные состояния массового сознания

На основании сказанного можно полагать, что концепция социокультурных групп по сути не является трансперсональной, однако ее исследовательские программы могут быть без особых потерь и искажений преобразованы в таковые. В принципе, это касается и дескриптивных процедур. Так, в социальной психологии уже разработаны приемы описания „синдромов реагирования“ при стрессовых ситуациях. Примером могут служить материалы коллективной монографии „Модернизация в России и конфликт ценностей“, недавно выпущенной Институтом философии РАН (1993: 81, 107-116).

С одной стороны, описание здесь строится по принципам, совместимым с концепцией социальной динамики в ее последних вариантах. С другой, результаты такого исследования выказывают заметную близость к предположениям и выводам трансперсональной теории (в частности, в том, что касается выделенных нами факторов 1-2, а в некоторой степени — и 3).

Весьма полезно и уже проведенное в рамках социальной психологии выделение базовых коррелятов таких симптомов на уровне общества. Такова концепция „тем“ в культуре, как наборов устойчивых сочетаний социальных действий и их идеологических оправданий, воспроизводимых в массовом масштабе. Стоит упомянуть и о социальном аспекте реакций, поведения, диспозиционных структур как устойчивых, массово распространенных характеристик базовой структуры личности в данной культуре.

Особую значимость выказывает возможность оперативного анализа незаметных сдвигов в общественном сознании за короткие промежутки времени, предоставляемая

методом персональных (идеологических) конструкторов (ср. интересную по методу проведения и результатам работу В. Петренко и О. Митиной „Психосемантическое исследование политического менталитета в России: 1991-1993“ (1994).

Для нас же важно то обстоятельство, что социокультурная группа является одной из единиц, адекватных для изучения общества в периоды как спокойного развития, так и острого кризиса. Удобство ее использования обусловлено тем, что с одной стороны совокупность характеристик такой группы вполне адекватно представляет уровень личности. С другой стороны, совокупность социокультурных групп позволяет составить достаточно полное представление о состоянии общества в целом. Такое срединное положение позволяет избежать искажений, сообщаемых анализу как излишним абстрагированием, так и преждевременной детализацией.

Что касается субкультуры измененных состояний сознания, то эта единица в принципе принадлежит тому же уровню описания, что и социокультурная группа. При этом субкультура выделена по единственному признаку — тому, что ее участники изменяют сознание вместе или порознь, но некоторым строго определенным образом или, реже, совокупностью таковых. Для того, чтобы приобрести статус социокультурной группы, такой субкультуре нужно лишь нарастить функции социализации и аккультурации, в большой мере следующие уже сложившимся в данном обществе стереотипам.

Способов такого наращивания, равно как и типов образующихся в его результате групп, в принципе достаточно много. Субкультура может распространяться среди членов маргинальных общественных групп, или апеллировать к достаточно широким слоям общества. Она может предлагать свои ценности агрессивно, или встраиваться в уже сложившиеся порядки, иногда маскируясь под них, и так далее. Перспективы сравнительно-типологического исследования, во многом следующего курсу, уже проложенному в работах целого ряда этнологов, здесь достаточно широки.

Для наших целей достаточно будет отметить, что описание общества с трансперсональных позиций и будет состоять в установлении того, какие базовые субкультуры измененных состояний сознания, какими способами, и с каким результатом приобрели статус социокультурных групп. Возможен подход и с противоположной стороны. Тогда вопрос будет состоять в том, какие из крупных, устойчивых, определяющих тип данного общества социокультурных групп нашли пути контакта с определенной субкультурой измененных состояний сознания, и что из этого получилось.

Если факт такого контакта (рассматриваемого в принятых терминах как совмещение двух указанных единиц описания) установлен, то становится возможным говорить о наличии измененных состояний массового сознания, носителем которых эта новая, совмещенная единица и является.

Нужно отметить, что ранее в трансперсональной литературе такой вывод не формулировался, хотя можно показать, что имплицитно он рядом авторов подразумевался. С ним же можно связать и частное решение *проблемы трансфертабельности по Стенгерс*: перенос понятий и методов концепции измененных состояний сознания на общество допустим до той степени, до которой его ведущие социокультурные группы совмещены с субкультурами измененного сознания.

Говоря о способах такого совмещения, сразу просматриваются два их полярно противоположных типа. При гармоничном совмещении, образовавшаяся структура поддерживает в обществе „сакральную размерность“ (sacral dimension), освящающую повседневное существование, и способствующую общественному спокойствию. При нарушении совмещения, тем более при конфликте обоих уровней, кризис общества может

быть инициирован, усугублен, или даже переведен в стадию распада. В первом Случае мы образно говорим об эпохах типа „золотого века“, во втором — о „смутном времени“.

Следует заметить, что большинству исторически известных обществ удавалось поддерживать тем или иным способом состояние равновесия двух указанных уровней на протяжении достаточно продолжительного времени. Отсюда можно заключить, что тенденция к сбалансированности напряжения между субкультурами измененных состояний и социокультурными группами может принадлежать к числу закономерностей развития общества.

Разумеется, было бы ошибкой забывать о периодах нарушения этого баланса, равно как и отрицать наличие у них потенциала обновления социума. Так, при массовой истеризации населения, влияние субкультуры может распространяться до уровня всего общества. Такими были периоды крестовых походов в Западной Европе, или „переселения народов“ — в Евразии. Дискуссионной остается роль этого процесса на начальном этапе распространения великих мировых религий (Ч. Тарт 1983а: 218-219).

С другой стороны, бывают в жизни общества и такие эпохи, когда субкультура измененных состояний сжимается до группы из нескольких семей, и даже отдельного индивида. Можно предположить, что такая тенденция присуща развитию индустриального общества; основой ее может служить временной зазор между распадом традиционных институтов и построением новых структур, компенсирующих их отсутствие. „Модернизация приносит с собой невиданное ранее расчленение общественного бытия“, — писал в 1977 году П. Бергер, — „сосредоточенного отныне либо в мегаструктурах, либо в частной жизни“ (цит. по Д. Р. Гриффину (1988: 9). Социальная критика феномена обширна; в нее входят труды таких известных авторов, как Э. Дюркгейм. Новое развитие здесь связано с переносом внимания на такие явления, как „ква-зи-религии“, завершающие указанное расчленение в сфере духа.

„Фактически мы лучше защищены от неурожая, наводнений и эпидемий, нежели от нашей жалкой духовной неполноценности, которая, очевидно, не в состоянии серьезно сопротивляться психическим эпидемиям“, — заметил К.-Г. Юнг в одной из своих работ (цит. по содержательной статье Н. С. Мудрагей (1995: 49), имеющей и самостоятельный интерес в связи с нашей темой). Со швейцарским психиатром трудно не согласиться, так же как и не видеть, что введение самых продуманных категорий современной психологии вряд ли поможет справиться с этим несчастьем. Несмотря на это, с достигнутых позиций просматриваются контуры трансперсональной политики, к которым мы и перейдем.

Трансперсональная политика

В свете сказанного очевидно, что наше преимущественное внимание направляется к тем периодам развития общества, когда религиозно-психологические объединения вырабатывали эффективные способы вхождения в политические и социально-экономические отношения; или когда институты, реализующие эти последние, наращивали собственные духовные размерности.

История таких форм разветвлена и многообразна. Ее разработке принадлежит особое место в будущем систематическом курсе измененных состояний общества. Хороший пример предоставляет *противостояние нестяжателей и иосифлян* в русской истории XVI века. Формально речь шла о примерном уставе типичного монастыря. На деле, в проблеме обнаружился ряд неявных сложностей. Размышляя о них, религиовед заметит, что нестяжатели были мистиками, а иосифляне — скорее рационалистами. Историк психологии добавит к этому, что первые практиковали исключительно изощренную психотехнику.

Историк монашества дополнит, что нестяжатели усовершенствовали, а в большой степени — и разработали особый, так называемый *скитской* тип монастыря, в то время как иосифляне склонились к типу монастыря, получившему название *общежительного*. Все эти специалисты вполне согласились бы на том, что указанные разделения пролегли по самому сердцу религиозно-психологической жизни русского общества того времени.

Признав справедливость такого вывода, обществовед подчеркнет, что по части его науки противостояние было не менее масштабным. По сути дела, были выдвинуты две модели монастырского землевладения, а вместе с ними — и общей политико-административной организации общества (в конечном счете одна модель подразумевала упор на удельную систему, другая — на централизованное государство). Таким образом, в социально-экономическом отношении значение прения трудно преуменьшить.

Выслушав мнения специалистов, историк подчеркнет, что под воздействием дискуссии нестяжателей и иосифлян сложилась мощная идеология, которая — хороша или дурна — была принята на вооружение правящими кругами Московского царства (Г. Флоровский 1991: 17-24; ср. А. Ф. Замалеев 1987: 173-181, 204-215; А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров 1989: 48-53). В дальнейшем она повлияла на ход русской истории вперед на два века — до Петра I, предопределила направленность и стиль его реформ, и в некоторых существенных пунктах, хотя и в значительно видоизмененном виде, может быть прослежена до времен распада Советского Союза и перестройки.

Дальность такого горизонта не должна удивлять читателя. В пределах „русского мира“ она оказалась особо длинной, соответственно с присущей ему в сравнении с западными соседями замедленностью динамики. Но и в пределах других обществ и цивилизаций, влияние социокультурных групп, основывающихся „на удачно найденном типе сочетания религиозно-психологических и социально-политических идеологем,“ сказывается достаточно прочным. Объяснение этого обстоятельства нужно искать в информационной насыщенности образуемого ими „микрокосма“, в сжатом виде содержащего как программу гармонизации общественных отношений, так и пути выхода из индивидуальных тупиков экзистенции.

Располагаясь в упорядоченном обществе, он служит своего рода „кристаллом“, устойчивым к внешнему давлению, и при удобной возможности разрастающимся во все стороны, не теряя своей структуры. В обществе эпохи кризиса, он в силу этих же обстоятельств с трудом поддается коррекции, и может начинать лавинообразные процессы распада („snowball effects“). Объектом трансперсональной политики целесообразно полагать ключевые общественные группы рассмотренного типа, а содержанием — наборы необходимых и достаточных мер, направленных на их контроль, поддержание и коррекцию.

Равновесное состояние общества

Подходя к предложенному определению, мы использовали два элементарных понятия, характеризующих состояние всего общества — равновесия и распада. В общей форме, оба принадлежат к парадигме органицизма, и употребление их в нашем контексте требует пояснения. Прежде всего нужно отметить, что оно соответствует влиятельной тенденции, сложившейся в современной науке об обществе.

Так, в отношении равновесного состояния общества нужно напомнить о взглядах, высказанных основателем кибернетики Н. Винером. В известной статье 1951 года, он привел некоторые доводы в пользу переноса на общество понятия *гомеостаза*, предложенного, как известно, для уровня организма К. Бернаром (Н. Винер 1994).

На более систематическом уровне эта линия рассуждений, была развита в концепции *самоуправления* (собственно, „самосоздания“ — *autopoiesis*), развиваемой в

теоретической биологии с 1970-ых годов в рамках так называемой „школы Сантьяго“ (см. А. Ф. Лемкоу 1990: 139, 288).

Сущность его состоит в подходе к организму как уникальной системе: в отличие от механизма, он перестраивается, достраивается, видоизменяется „на ходу“, по ходу жизни, не застывая в однажды достигнутой форме, но и не изменяя себе слишком сильно (то есть сохраняя принадлежность к тому же роду и виду, а на высшем уровне — и структуру своей личности).

Тем не менее, после слишком масштабных перестроек, может быть пройдена так называемая *точка бифуркации* (разветвления), и организм вступает в полосу дестабилизации. После достаточно интенсивного поиска, он находит способ совершить скачок, и закрепляется на качественно другом, высшем (а иногда и низшем) уровне гомеостаза. В рамках школы сделано предположение о допустимости переноса этой картины и на общество.

Содержательные взгляды высказаны и выдающимся отечественным нейрофизиологом Н. П. Бехтеревой. Начав с исследования *устойчивых патологических состояний*, она пришла к выводу об общем пути их перевода в нормальные путем дестабилизации. „Сказанное, естественно, не абсолют, а возможность, с которой мы столкнулись в ходе изучения механизмов мозга и лечения его заболеваний. Но именно что механизм мозга может быть рассмотрен и использован как модельный в ситуации, когда задачей является оздоровление больного общества“, — заключает Н. П. Бехтерева (1994: 130). В дальнейшем рассмотрении, исследователь мозга не исключает и вывода таких мер на политический уровень. Следует предположить, что некоторые неочевидные приемы дескрипции таких управляющих воздействий возможно заимствовать из смежной *концепции гибких и жестких звеньев*, разработанной при изучении способов обеспечения мозговой деятельности (Н. П. Бехтерева, ЮЛ. Гоголицын, Ю. Д. Кропотов, С. В. Медведев 1985: 5, 168-170).

В современной политологии проблема равновесного состояния общества пользуется умеренным распространением, рассматриваясь преимущественно в связи с понятием *политического порядка*. Наиболее разработано понятие минимального набора мер, позволяющих защитить общество по крайней мере от его случайных флуктуаций (А. И. Демидов, А. А. Федосеев 1995: 208).

Неравновесное состояние общества

Проблема нарушения равновесного состояния общества, в особенности нарушения тяготеющего к необратимости, также привлекла внимание ряда серьезных теоретиков. Основное значение для нее имеют признаки, по которым можно распознавать социокультурные группы, ключевые в данное время для нарушения гомеостатического состояния общества (и соответственно, для его восстановления).

Изучение таких признаков пока не сложилось в стройное направление, но ведется от случая к случаю, — прежде всего когда возникает необходимость осмыслить резкие одномоментные сдвиги в состоянии общества. Так, в первой половине XX века внимание ученых обратилось к глубинным корням эпохи революций, — вне всякого сомнения, в связи с угрозой, интуитивно ощущавшейся достаточно остро.

В своей нетривиальной работе, обращенной к источнику и прообразу потрясений нового времени — Великой Французской революции, историк О. Кошен выделил сплоченные как в религиозно-психологическом, так и в социально-политическом отношении общественные группы, направленные на вызывание лавинообразных изменений; для их обозначения принимается не вполне удачный термин „*свой круг*“

(собственно, „внутренний круг“, — *cercle interieur*), взятый из практики английских политических дебатов.

Характерным признаком активизации таких групп в обществе признается выброс на поверхность политической жизни в нужные моменты готовых пакетов резко нетрадиционных решений, одновременно блокирующих попытки правящих кругов успокоить ситуацию привычными средствами, и провоцирующих принятие нестандартных ходов, которые еще больше накаляют ситуацию. Французский историк называет их предваряющими, или *опережающими воздействиями* — *decisions prealables* (подробнее см. О. Кошен 1924: 135-143).

Все эти полузабытые мысли заслуживают переоценки, а во многом — и возвращения в круг внимания научной общественности. Минувя следующую волну дестабилизации, связанной с событиями середины века, мы обратимся к волне, завершающей наше столетие, и по-видимому, имеющей все шансы перешагнуть за грань тысячелетия.

Как проницательно заметил современный американский политолог О. Тоффлер, сложение пост-индустриального общества сопровождается процессом размывания традиционной (точнее, сложившейся в ведущих индустриально развитых странах после второй мировой войны) массовой демократии, уступающей место „мозаичной демократии“, — своего рода политической многоукладности (*mass democracy vs mosaic democracy*). Речь, таким образом, идет о самой основе западной цивилизации в целом.

Разворачиваясь, этот процесс создает условия особого благоприятствования небольшим группам, выходящим на не соответствующее их реальному весу влиятельное положение в обществе, и дальше использующим его для наращивания этого веса. Тоффлер называет их „опорными меньшинствами“ (*pivotal minorities*).

„По сути дела, мы быстро продвигаемся к новой эпохе политики, которую можно полагать „звездным часом опорных меньшинств“, — замечает американский политолог, и продолжает: „Пренебрежимо малые в обычное время, такие группы вырываются „на взлетную полосу“, когда культурная и социальная почва это допускает, и когда ведущие политические партии парализованы, или достигли такого взаимного равновесия, что присоединение в коалицию еще одного, самого маленького члена опрокидывает весь баланс власти“ (О. Тоффлер 1991: 252-254).

Влияние таких групп в наши дни в большой степени связано с новыми факторами типа убыстренных денежных расчетов через посредство „мягких“, компьютеризованных денег (*third wave money*), политических кампаний, усиленных за счет обращения к глобальным сетям обмена информацией (*info-tactics*) и пр.

Несмотря на достаточно краткий срок перестройки и вызванной ею волны дестабилизации, отечественные ученые также приступили к работе над ее описанием. Как известно, реформы в сущности сначала опирались на активность нескольких достаточно компактных групп людей, не имевших их четкого плана, но использовавших общее убеждение общества в том, что пришла пора менять хоть что-то (а лучше всего — сразу все).

В этих условиях социологи выделили понятие „мотора реформ“, „реального субъекта реформ“, и стали работать над способами оптимальной реализации потенциала этой общественной группы (мы опираемся здесь на коллективное исследование „Модернизация в России и конфликт ценностей“ (1993: 223); есть и другие работы).

К выборам конца 1995 года ситуация стала меняться. Группа, начинавшая реформы, распалась. Члены ее стали переходить в структуры начавших формироваться

массовых партии и движений, от право-центристского движения „Наш дом — Россия“ — до оппозиционных партий различной направленности.

Если эта тенденция продлится, то можно будет сделать вывод, что „звездный час“ опорных меньшинств прошел, и началась будничная работа по собиранию государства. Однако некоторые признаки указывают на возможный подход новой волны дестабилизации, в особенности при условии массовой неявки избирателей, и консолидацию новых типов „опорных меньшинств“.

Своеобразие российской ситуации достаточно велико; не случайно даже хорошо информированные западные советологи не смогли предвидеть распада достаточно предсказуемого и организованного Советского Союза. Тем не менее и тут есть свои индикаторы, разработка которых составляет сюжет особой работы. Как ясно из сказанного, ее в большой степени представляется возможным связать с выделением новых „дестабилизирующих групп“.

В общих чертах, неравновесные состояния общества имплицитно рассматриваются в современных курсах политологии по разделу „политические процессы“, преимущественно в рамках их кризисного типа (ср. А. И. Демидов, А. А. Федосеев 1995: 226-227).

Принцип локальности

Таковы контуры проблематики, представляющиеся актуальными для выработки политической теории трансперсонального направления. Углубленная разработка ее пока не проводилась, прежде всего потому, что в тактических интересах его разработка до настоящего времени сосредоточивалось на уровне личности.

Так, намечая контуры „новой политики“, один из видных авторов этого направления, профессор Колумбийского университета, суммировал ее в пяти тезисах.

Два из них подчеркивают приоритет личности перед обществом. „Все общественные системы должны быть организованы так, чтобы рассматривать эволюционное развитие индивидуума как свою высшую цель“, — постулирует он в тезисе 3.

Тезис 1 поясняет, как следует понимать эту эволюционную цель: „Все сообщества существуют для того, чтобы поддерживать своих членов в стремлении достигнуть этой трансцендентной цели“ (Р. А. Ф. Тернер 1992: 66).

Другой серьезный теоретик, профессор Калифорнийского университета, с некоторым раздражением отмечает: „Мы все время тратим свою энергию на то, чтобы воспитывать массы или избранные группы, в надежде, что это как-то поможет общественному механизму функционировать лучше“.

После короткой критики этого тезиса, Ч. Т. Тарт противопоставляет ему свой: „Некоторые системы духовной психологии делают особенно сильный акцент на том факте, что любая попытка усовершенствовать общество, не опирающаяся на внутренний рост, будет извращена, и ни к какому прогрессу не приведет“ (1983: 108).

Похожие мысли высказывает и один из основателей трансперсонального движения, профессор Калифорнийского института интегральных исследований С. Гроф (1992: 219-220). Точнее говоря, тут есть некоторое колебание. В своей последней, наиболее влиятельной книге он замечает, что выбросы трансперсональных эмоций могут достигать уровня массового сознания, и непосредственно влиять на историю общества. В подтверждение дается ссылка на взгляды К. -Г. Юнга, и в первую очередь на его анализ „нордического мифа“ XX века.

Делается тут же и предположение о трансперсональном характере современного глобального кризиса. „Получить убедительные результаты в этой области будет очень нелегко“, — замечает исследователь, бегло перечисляя политические, экологические, даже экономические решения, и переходит к своему основному вопросу:

„Нельзя ли считать вероятным, что ни одно из наших современных усилий достичь замирения не увенчалось успехом просто потому, что они не были адресованы к той размерности, которая по всей видимости и стоит в центре глобального кризиса, а именно к человеческой психике?“

Как видно из дальнейшего изложения, симпатии и интерес автора лежат именно в этой плоскости. По сути дела, тут логика, почти не отходящая от того, что писал Ч. Т. Тарт, разве что оговорок немного больше.

Постепенно нарастающая российская трансперсональная литература пока следует этой парадигме. Так, рассматривая качественно разные миры — то есть размерности, в которых обитает человек — В. В. Налимов (1993: 228-231) насчитывает семь основных, в том числе мир биосферы, мир коллективного сознания нации, мир трансперсонального бытия. Что касается мира социального бытия, то он помещен на последнее место в их перечне, и его описание получилось самым бледным.

„Скорее всего, это эфемерная реальность“, — откровенно замечает Налимов, — „Это только арена, на которой разыгрываются скоротечные спектакли — чаще всего трагические, порождаемые человеком в результате его взаимосвязей с другими, менее фундаментальными мирами бытия“. Помимо общефилософских пристрастий, здесь трудно не видеть и экстремального опыта жизни в сталинском обществе, в полной мере выпавшего на долю ученого.

В принципе, существовал ряд обществ и эпох, где такой „асоциальный“ подход мог бы быть принят без особых оговорок. Однако у многих авторитетных исследователей в последнее время появляется впечатление, что главное русло общественного развития стремится к общине, или скорее всего, некоторому ее аналогу, воссозданному на новом уровне.

„Существует глубокая потребность в возрождении общины (community)“, — подчеркивает П. Дракер (1993: 173-174). Но „та община, в которой нуждается посткапиталистическое общество — и в которой особенно нуждается человек, работающий с информацией — должна быть скорее основана на самоотдаче и сострадании, нежели навязана соседством и изоляцией (от внешнего мира — Д. С)“.

Выбор слов известного политического аналитика, склонного не к духовным поискам в мире грез, но к жесткому расчету и деловой сметке, весьма показателен.

С другой стороны к похожим выводам приходит профессор богословия Клермонтской школы теологии Дж. Б. Кобб (1988: 103-104) в интересной работе, озаглавленной „Постмодернистская социальная политика“. Можно было бы ожидать ссылок на священное писание и теологические трактаты, но вместо этого мы видим сжатую речь социолога или публициста: „Новая экономическая политика, которая необходима в наши дни — это *экономика, благоприятствующая общине (economics for community)*... Община же — это общество, в котором последовательно проведено сотрудничество“.

Примеры такого рода показательны, и их легко можно умножить. В общем плане, они относятся к энергично развиваемому в социокультурной мысли конца XX века принципу, известному под названием *локализма* (или локальности), и в этом качестве противопоставленного *глобализму*, или планетарному мышлению. Причины, вызвавшие разработку этого принципа, многообразны, и нередко связаны с ключевыми проблемами

развития общества. Вместе с тем, здесь остается много неясного: так, до настоящего времени не разработано отношение этого принципа к принципу *плюрализма*, также центральному для современной социально-политической мысли (А. А. Сыродеева 1994: 165).

Из сказанного вытекает, что возможным направлением разработки трансперсональной политики может быть последовательное проведение в ней принципа локализма. Для лучшего понимания этой перспективы, мы обратимся к избранному показательному примеру, более конкретно выявляющему достоинства и недостатки этого принципа.

Прежде чем обратиться к нему, отметим, что жизнь расставляет все по своим местам. Независимо от общих теоретических предпочтений, учебные планы ведущих трансперсональных вузов с недавних пор стали включать курсы социальной ориентации.

Так, Институт трансперсональной психологии в Калифорнии уже предлагает слушателям ряд курсов по теме „Проблемы общества и общины“, включающие и такие, как „Трансперсональное управление“, и „Социальные аспекты трансперсональной психологии“.

В свою очередь, Калифорнийский институт интегральных исследований включил в программу по специальности „Управление и менеджмент“ курсы, совмещающие изучение „новых общин“ и практик экологического движения. Более подробную информацию см. в списке литературы под названиями этих институтов; примеры легко продолжить.

Часть 4: Биорегиональные общины. Северо-Восток. Самоограничение. Индивидуальность. Достоинство и смирение. Элементы богословия

Биорегиональные общины

Одним из воплощений принципа локализма является *биорегионализм*, в политической жизни представленный чаще всего экологическим движением. Критическая и апологетическая литература вопроса неисчерпаема, а важность его очевидна. Наше внимание привлечет лишь одна актуальная тенденция в его развитии, состоящая в противостоянии и схождении концепций „зеленой экономики“ и „глубокой экологии“.

Первая развивается довольно широким кругом теоретиков пост-индустриального общества, готовых пойти на его масштабную перестройку, ради сохранения фундаментальных ценностей. На этом пути признается высокая важность сохранения окружающей среды. Она выражается посредством введения во все социально-экономические расчеты приоритета экологического фактора — в ущерб даже таким показателям, как норма прибыли и валовой национальный продукт.

Таким образом, долгосрочные общие интересы ставятся впереди среднесрочных групповых. Помимо чисто прагматических оснований, общий фундамент таких взглядов образован и более общими концептами, примером которых может служить так называемое „золотое правило“ („The Golden Rule“). Согласно ему, каждое сходящее со сцены поколение обязано оставлять потомкам по крайней мере не меньше невозполнимых ресурсов, чем оно само получило в свое время от потомков.

Достаточно прагматичная направленность движения уже подверглась серьезной критике. „Проблема состоит прежде всего в том, что вся эта „зеленая экономика“ угрожает распространить методы обычной экономики (conventional economics) на области, до сих пор для нее недоступные“, — не без тревоги писал недавно такой видный аналитик, как Дж. Робертсон (1994: 58).

Признавая известную справедливость такой критики, приверженцы „зеленой экономики“ сначала возражали, что лучше что-то, чем ничего, а затем стали широко вводить в свои проекты социокультурные показатели, а в последнее время — и духовные соображения. Такая тенденция получила отражение в известном призыве вице-президента США А. Гора к „новой духовной экологии (a new environmentalism of the spirit)“, равно как и в ряде выступлений на *Всемирном экологическом форуме* (1992).

Что касается движения за „глубокую экологию“, то на первых порах в нем преобладала тяга к построению своего рода „религии природы“ со своими храмами, приходами и ритуалами. Давая людям, духовно травмированным современной машинной цивилизацией, утешение и ощущение восстановления связи с землей, общины этого направления, связанного с именами таких известных „эко-философов“, как А. Несс и Х. Сколимовски, обычно стремились исключить взятые ими под охрану территории из хозяйственного оборота.

Логическим завершением такого крена был бы полный отказ от достижений культуры, и переход к собирательству. Как выяснилось, не все приверженцы этого направления готовы были пойти так далеко. Поэтому в последнее время здесь выделилась и окрепла ориентация на выработку форм экологического хозяйствования, и способов включения таких общин в жизнь всего общества.

Оба коротко очерченных выше подхода по сути достаточно радикальны, и представляют собой вполне реальные пути, ведущие к смягчению экологического

кризиса. На первых порах они представляли альтернативу друг другу. Однако с течением времени внутренняя логика взяла верх, и им пришлось пойти на значительное сближение.

Сойдутся ли оба движения вполне — дело будущего. Дискуссии ведутся интенсивно, и почта приносит новости едва ли не каждый месяц. Но если синтез будет достигнут, то он скорее всего произойдет на уровне *биорегиональной общины*, сплоченной своеобразным религиозно-психологическим почитанием природы, но в то же время выработавшей способ безболезненного и эффективного включения в социально-экономические отношения.

Контуров таких общин уже намечаются: хорошие примеры могут предоставить вполне жизнеспособные, и накопившие уже немалый опыт Финдхорнское сообщество на севере Шотландии, и Шумахер-колледж на юге Англии. Вводная литература о них указана под соответствующими названиями в списке литературы.

У основания Финдхорнского сообщества стояли, кстати, не только дельные хозяйственники, но и общественная деятельница со способностями медиума. Входя в измененные состояния сознания, она наметила нечто вроде общего духовного курса сообщества. Тексты ее медитаций опубликованы, и до сих пор пользуются у многих его членов почтением и популярностью (А. Кэдди 1988).

Для нас же представляет наибольший интерес то, что в этих местах нащупывается вполне эффективный способ совмещения субкультуры изменных состояний сознания с целеустремленной социокультурной группой, об актуальности которого мы уже говорили.

К близкому выводу склоняются и сами теоретики экологического движения. Такие мысли можно проследить, к примеру, в тексте недавно выпущенной и оживленно обсуждающейся монографии австралийского „эко-психолога“ В. Фокса „На пути к трансперсональной экологии“ (1990).

Схожие процессы разворачиваются и в российских условиях. Что касается их напряженности, то нередко она еще более велика, чем на Западе, в связи со значительной остротой экологического кризиса на просторах бывшего Советского Союза. В отношении же организационных форм, российский биорегионализм в основном опирается на западный опыт и повторяет его образцы, что может не в последнюю очередь диктоваться надеждой на западные субсидии.

В силу причин такого свойства, российские материалы, строго говоря, пока не настолько самостоятельны и обширны, чтобы приходить на их основе к определенным выводам. В более широком плане, и у нас выдвинуты интересные идеи и концепции. К одной из них, предложенной А. И. Солженицыным, и получившей название „северо-восточного проекта“ мы сейчас и перейдем.

Северо-Восток

„...*Отбросить мертвую идеологию*, которая грозит нам гибелью и на путях войны и на путях экономики, отбросить все ее чуждые мировые фантастические задачи, а сосредоточиться на освоении (в принципах стабильной, непрогрессирующей экономики) русского Северо-Востока — северо-востока Европейской нашей части, севера Азиатской, и главного массива Сибири“. Кому не памятли эти строки из знаменитого „Письма вождям Советского Союза“ (1974: 24).

Кажется, Честертон заметил однажды, что подлинный джентльмен никогда не читает — он перечитывает. Слова эти в известной мере относятся и к читателям цитированного Письма. Не раз воспроизведенное в периодических изданиях, комментированное в путеводителях по творчеству Солженицына — от Штурман до

Паламарчука, оно присутствует в современных историософских и геополитических выкладках на правах если не всегда явного, то почти неизбежного ингредиента.

В последние годы проект стал как бы уходить в тень, актуальность его скорее снижается. В некоторой степени это связано с той нелюбезной критикой, которой его встретил в свое время А. Д. Сахаров в специальной работе, написанной через несколько месяцев после знакомства с Письмом. Она так и была названа — „О письме Александра Солженицына „Вождям Советского Союза“.

Направление мыслей писателя вызвало у Сахарова глубокое беспокойство. Отдавая себе отчет, что любые расхождения среди неконформистов играют на руку их противникам, ученый считал невозможным оставить их без достаточно резкой отповеди. Вот почему, отдав должное заслугам писателя, он подверг критике в первую очередь „северо-восточный проект“, выделив его как организующую ось всего солженицынского построения. Больше всего ученого удивило стремление решать проблемы великой державы, исходя от сохи и ограничивая свой кругозор околицей соседней деревни. „Я глубоко убежден“, — писал Сахаров, — „что нет ни одной важной ключевой проблемы, которая имеет решение в национальном масштабе“ (1976: 117). Для самого ученого, точка опоры виделась в области научно-технического прогресса и конвергенции мировых систем — а это, конечно, программа глобального мышления в строгом смысле слова.

Высказав свое мнение о проекте Солженицына, ученый продолжал и в дальнейшем возвращаться к нему, мысленно возобновляя дискуссию. Не будет ошибкой сказать, что для Сахарова здесь образовался своего рода „болевого центр“, объединявший целый ряд логически примыкавших друг к другу и беспокоивших его переживаний.

Так, в написанных позже и опубликованных уже во времена перестройки мемуарах, читаем: „Недоверие к Западу, к прогрессу вообще, к науке, к демократии толкает, по моему мнению, Солженицына на путь русского изоляционизма, романтизации патриархального уклада, даже, кажется, ручного труда... Некрасов писал о русских косточках при строительстве железной дороги; освоение Северо-Востока без современной техники не меньше рассеет их по тамошним полям“ (А. Д. Сахаров 1991: 187).

Побывав в Якутии, ученый снова задумался над проектом писателя, и ужаснулся, — вспоминает его товарищ и комментатор, — „в какую гиблую лесотундру Солженицын собрался загнать русскую молодежь“ (Г. С. Померанц 1992: 9).

Надо сказать, что в этом пункте критика „северовосточного проекта“ стала переходить в гротеск, и потому сразу стала уязвимой сама. Прежде всего, почти неудобно напоминать, что какой бы гиблой ни казалась какая-то местность глядя из городской квартиры, она становится землей обетованной для народности или группы людей, потрудившихся приложить к ней руки и сердце. Что же говорить о Восточной Сибири, любимой многими поколениями русских, якутов и других народов, имевших счастье там жить! Болота Рима и Петербурга тоже казались кое-кому гиблыми до основания этих городов. „Нет места без гения-покровителя“, — заметили древние, и были глубоко правы.

Далее, знакомый со многими узниками ГУЛАГа и сам побывавший в нем, Солженицын вне всякого сомнения отдавал себе отчет в том, что значит суровый континентальный климат. Трудно поверить, чтобы он действительно планировал реализацию там своего заветного проекта наперекор стихиям, и на манер сталинских депортаций.

И наконец, движение на Северо-Восток было для писателя в первую голову не физическим, а духовным. Достаточно вдуматься хотя бы в такие слова! „То, что географически будет называться освоением Северо-Востока, хозяйственно — построением стабильной экономики, во всех своих решаемых задачах —

градостроительных, транспортных, социальных, должно углубиться в задачи *нравственные*“ (А. И. Солженицын 1974: 30). В сходном настроении португальский поэт Ф. Пессоа призывал в свое время читателя „искать Восток к востоку от Востока“. Пожалуй, дело обстоит совсем не так просто, как может показаться на первый взгляд.

Самоограничение

Позиция Солженицына была выстрадана, продумана, и совсем не так слаба. Тем более удивительно, что с течением времени писатель не то чтобы отказался от нее, но как-то перенес фокус внимания на другие аспекты. Для того, чтобы точнее определить направление этого сдвига, достаточно будет обратиться к появившейся в разгар перестройки, и сразу обратившей на себя внимание публики работе писателя „Как нам обустроить Россию“.

Шел тогда 1990 год, и многим казалось, что настал редкий в истории момент, когда ее русло можно было повернуть едва ли не куда угодно. Насколько соответствовали такие надежды действительности — дело темное. Сейчас просто говорить об этом с иронией, но вспомним, как в ту пору смотрелись по телевидению передачи со Съезда народных депутатов.

Надо признать, что в те годы писатель имел известные основания для надежды на воплощение в жизнь своих заветных мыслей. На то было налицо едва ли не все необходимое. Однако, обратившись к тексту его очерка, или, говоря солженицынским языком, „посильных соображений“, читатель с удивлением обнаружит, что тема „Северо-Востока“ в них практически снята.

Точнее говоря, некоторые намеки на нее в тексте прослеживаются. При внимательном чтении, в нем возможно обнаружить и задачу переноса сил на внутреннее развитие, и оценку будущего „необъятной великой Сибири“, но все это не идет ни в какое сравнение с исходным проектом. Можно ли сделать вывод, что писатель вслушался в увещания Сахарова и пересмотрел свои взгляды?

К такой точке зрения по сути склоняется Г. С. По-меранц (1992: 9), есть у нее и другие приверженцы. Не отрицая наличия некоторых оснований для такого утверждения, целесообразно будет все-таки внимательнее посмотреть, что же у Солженицына пришло на смену „северо-восточной идее“.

В хозяйственной сфере акцент поставлен на поощрении мелкого предпринимательства и традиционных ремесел, в социальной — на процветание провинции, в правовой — на развитие земской демократии. Все это лежит в рамках того же знакомого нам локализма, и по всем важным пунктам продолжает идеи „Письма вождям“. Перед глазами автора по-прежнему стоит „такое близкое, такое возможное“ счастье, о котором он пытался в свое время напомнить „кремлевским старцам“:

„И все вы по вашему возрасту хорошо помните прежние до-автомобильные города — города для людей, лошадей, собак, еще — трамваев, человечные, приветливые, уютные, всегда с чистым воздухом, зимою многоснежные, весною через заборы на улицы льются запахи из садов; сады чуть не при каждом доме, и редко какой дом выше двух этажей — приятнейшая высота человеческого жилища; жители тех городов были не кочевники, не кочевали дважды в год, спасая детей от пылающего ада“ (А. И. Солженицын 1974: 32-33).

В последних словах имеются в виду, очевидно, поездки городских обитателей на дачу. В остальном текст на удивление понятен и близок любому читателю, вне зависимости от его политических убеждений. С чем же тут спорить; автор не боится даже показаться смешным (по нынешним не склонным к сентиментальности временам), а это признак правоты.

В основе Письма лежал пафос перехода к неспешному органическому, или, как говорили в XIX веке, „нептуническому“ росту личности и общества, сосредоточенных на решении внутренних и местных задач. Одна из глав Письма так и названа — „Развитие внутреннее, а не внешнее“.

И эта идея нашла себе отчетливое продолжение в тексте трактата 1990 года. Вполне явно просматривается она в идее „демократии малых пространств“, изложение которой вместе с логически связанными положениями занимает едва ли не треть всего текста, и сосредоточивает в себе основную совокупность предложений Солженицына, касающихся чаемого государственно-правового переустройства. В основу всего построения положена более общая психологическая установка, которую писатель называет самоограничением. В „Письме вождям“ ее не было; между тем, здесь ей придается весомое, едва ли не решающее значение.

„Права человека“ — это очень хорошо, но как бы нам *самим* следить, чтобы наши права не поширились за счет других?... Никакие конституции, законы и голосования сами по себе не сбалансируют общества, ибо людям свойственно настойчиво преследовать свои интересы. Большинство, если имеет власть расширяться и хватать — то именно так и делает. (Это и губило все правящие классы и группы истории). Устойчивое общество может быть достигнуто не на равенстве сопротивлений — но на сознательном самоограничении: на том, что мы всегда обязаны уступать нравственной справедливости“ (А. И. Солженицын 1990: 9).

Мы позволили себе привести здесь достаточно пространную выдержку, поскольку в ней полно отразилось то направление, которое притягивает к себе умственный взор писателя. Прежде всего, дано определение самоограничения — решительно недостаточное для политико-правового учения, но удовлетворительное, как нравственный и психологический ориентир. Последние слова цитаты по сути дела это и подчеркивают.

Далее, указана формальная антитеза — равенство сопротивлений. Надо полагать, что писатель говорит здесь о принципе „разделения властей“, положенном в основу американского государственного устройства. Знакомство со всем текстом трактата позволяет впрочем высказать предположение, что здесь Солженицын готов пойти на значительные уступки, во всяком случае не отметая любые практики американского происхождения с порога (см. к примеру главу „Ступени передачи власти“).

Зато подлинный антипод обрисован достаточно выпукло и не вызывает у писателя никаких симпатий. Это — „модный лозунг „прав человека“ (с. 9), понимаемый автором трактата также достаточно расширительно, в самом общем мировоззренческом, культурно-психологическом плане. Создается впечатление, что Солженицын готов пойти на достаточно широкое допущение деятельности в принципе не вызывающих у него особых симпатий промышленных корпораций, банков, даже промышленно-финансовых групп (хотя прямо о них не говорится) — только не на последовательное проведение в жизнь современной концепции прав человека.

Приняв во внимание тот очевидный факт, что лидером движения защиты прав человека у нас был А. Д. Сахаров, мы можем сделать вывод, что писатель отнюдь не прекратил, но напротив, продолжил дискуссию с ним, сосредоточив всю тяжесть своих аргументов на участке, избранном в качестве главного, а именно на *противопоставлении самоограничения — правам человека*.

Здесь нужно заметить, что и сам Сахаров со своей стороны проделал похожий, однако, так сказать, зеркально противоположный путь. Так, в одной из последних работ он наметил контуры конституции постперестроечного Советского Союза. Раздумывая над возможными вариантами его нового названия, ученый в принципе принял и „Европейско-Азиатский Союз“.

За этим названием Сахарову не виделось в принципе ничего резко противоречащего его политическим убеждениям. Достаточно обратиться к третьей статье проекта, устанавливающего, что „Европейско-Азиатский Союз опирается в своем развитии на нравственные и культурные традиции Европы и Азии и всего человечества, всех рас и народов“ (А. Д. Сахаров 1990: 266).

Вместе с тем, в современной российской аудитории даже и нейтральные по замыслу звучания приобретают обертоны, которые не следует пропускать мимо ушей. Что касается термина, принятого Сахаровым, то у интеллигентной аудитории он в первую очередь ассоциируется с евразийским учением, давшим в наши дни довольно дискуссионное продолжение в виде так называемого „нео-евразийства“ (ср. Б. Парамонов 1992).

Конечно, взгляды Солженицына трудно без очень существенных оговорок отнести к этому течению отечественной мысли, однако в самом общем плане оба могут рассматриваться как принадлежащие к области российского изоляционизма. Сближаются они и по ряду второстепенных признаков — к примеру, по исторической преемственности славянофильству. Ряд идей и интуиции разделяются обоими учениями с более или менее выраженным сдвигом акцентов.

Если смотреть на все это с точки зрения приверженца либерально-демократических идеалов, разница между обоими — довольно условная. Таким образом, с точки зрения Сахарова, его словоупотребление могло быть некоторой уступкой Солженицыну, и даже шагом навстречу ему. Напротив, в области прав человека компромиссы и тактические отступления отводились ученым достаточно решительно.

Тут надо заметить, что с точки зрения широкой общественности его концепция естественно принадлежит к кругу идей либерально-демократического толка. Сахаров так совсем не думал; более того, он прилагал серьезные усилия к ее последовательному очищению от политико-идеологических толкований. С точки зрения ученого, соблюдение прав человека — скорее морально-этическая установка, более того — принцип строительства личности и налаживания общения, нежели политическая программа, тем более — программа, принятая к исполнению какой-нибудь партией.

По убеждению ученого, такая установка вполне согласуется не только с идеалами либерального или социал-демократического плана, но даже с умеренным национализмом, не говоря уже о коммунизме (в той мере, в какой можно говорить о согласовании идей, принадлежащих качественно разным уровням описания). Так было уже в известной работе „Движение за права человека в СССР и Восточной Европе — Цели, значение, трудности“, этой позиции ученый остался верен и позже.

„В изображении Сахарова, эта „идеология“ — по сути дела неидеологична почти по определению“, — с некоторым удивлением констатирует начинавший как диссидент, проницательный литовско-американский политолог А. Штрмас в недавно вышедшей под его редакцией, безусловно заслуживающей внимания и перевода коллективной монографии, специально посвященной перспективам идеологии в посткоммунистическом обществе (1994: 211).

Таким образом, оттачивая свои взгляды, оба ведущих российских мыслителя по сути дела последовательно сосредоточивали внимание на противостоящих категориях, имеющих большее отношение к психологии и даже духовности, нежели к политике или идеологии. Можно предположить, что в основе такого курса лежало стремление выработать своего рода психологическую доминанту, позволяющую сплотить ряды своих сторонников и союзников перед лицом грядущих потрясений.

Надо признать, что сказанного недостаточно для прояснения глубинного смысла противопоставления обоих понятий. Ведь если судить по их общепринятому значению, отнюдь не чуждому речи обоих идеологов, права человека не могут не включать в себя известного самоограничения, прямо необходимого для налаживания „человеческого общежития“. В свою очередь, самоограничение может подразумевать наличие своего рода „внутренних“ прав человека, и даже находить в них свое выражение (к такой трактовке в одном пассаже разбираемой работы склоняется и сам Солженицын (1990: 9). Для лучшего понимания сути дела полезно было бы расширить историческую перспективу.

Индивидуальность

Происхождение и типологическая принадлежность воззрений как А. Д. Сахарова, так и А. И. Солженицына представляют собою особые, пока отнюдь не вполне разъясненные вопросы. Тем не менее, не вызывает сомнения принципиальная укорененность взглядов обоих в отечественной историко-философской традиции. Развитие ее в последние два столетия в значительной степени определялось постоянным противостоянием и эпизодическими схождениями *славянофилов* и *западников*.

Оба течения мысли прошли за это время через целый ряд форм и разновидностей, сменили вехи, сожгли корабли, и были проанализированы в несчетных критических сочинениях. По мнению ведущих исследователей, оба давно переросли из области рациональных построений в сферу культурно-психологических типов.

„Славянофильство“ и „Западничество“, — писал в 1937 году Г. Флоровский с обычной своей трезвостью взгляда на вещи, — „имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологические установки, прежде всего...“ (1991: 249).

В конце этой фразы видный церковный писатель поставил выразительное многоточие. Мы же заметим, что в таком общем, культурно-психологическом плане воззрения и установки славянофилов и западников могут быть прослежены и далее, на тучных пажитях европейской мысли нового времени и более отдаленных эпох.

Родословная идей Сахарова в этом аспекте будет включать в себя категорию индивидуальности и следующий отсюда принцип индивидуальной свободы, утвержденные трудами „титанов Возрождения“. Проследивая их развитие, стоит припомнить „Речь о достоинстве человека“, предназначенную для выступления на римском диспуте 1487 года блестящим Дж. Пико делла Мирандола, а также произведшие в свое время немалое волнение в умах понятие „разумного эгоизма“ и обусловленный им принцип „эгоистической морали“, выдвинутые французскими просветителями.

Нельзя будет обойти вниманием также концепцию „природных прав человека“ у Т. Гоббса, и целую лавину связанных с этими мыслями или вытекающих из них понятий и концепций, занимавших лучшие европейские умы на протяжении последних нескольких сотен лет.

Одной из ключевых тенденций этого сложного комплекса разных, но взаимосвязанных линий мысли в их развитии и взаимодействии было стремление ко все более полному проведению *принципа индивидуального самоопределения*, основанного на неотъемлемых правах личности, и воплощенного в общественных институтах, призванных поддерживать и охранять его

соблюдение (ср. *Человек 1991: 219*).

Генезис воззрений славянофилов в свою очередь достаточно сложен и неоднозначен. Чего стоит в общем не вызвавшее протеста серьезных исследователей

выдвижение мистицизма екатерининской эпохи — отчетливо западнического по принадлежности — как явления, давшего непосредственный импульс оформлению старшего славянофильства (Г. Флоровский 1991: 116).

При всем том не вызывает сомнения, что на правах культурно-психологического типа, славянофильство имеет рассматриваться как течение, укорененное в духовной почве восточно-христианской традиции, и продолжающее по мере сил заветные ее интуиции и идеалы. Состав этой традиции, воззрения ее носителей и обновителей, равно как пути ее освоения культурой „петербургского периода“ также подверглись уже самому внимательному рассмотрению в научной литературе, от объемистых сводов В. В. Зеньковского и уже упоминавшегося Г. Флоровского — до недавних содержательных статей В. А. Колесникова (1989).

Понятие индивида знакомо этой традиции и в сущности принято всеми ее ветвями. Что же касается индивидуальности, то эта категория допускается здесь по сути дела лишь с рядом очень существенных оговорок и ограничений, в строгих и архаизирующих же вариантах традиции и вовсе выводится „за скобки“. Отсюда и перенос внимания на такие ориентиры, как соборность, реализующие то, что в первом приближении можно назвать *принципом преодоления индивидуальности*.

Достоинство и смирение

Оба принципа, представленные в предшествующем изложении как противостоящие, как правило, не вводятся в общественно-политической и религиозно-философской литературе непосредственно, но проводятся через наборы присущих им понятий. Формулируя очень схематично, можно сказать, что для „западного“ понимания ближе понятие *достоинства* человека, для „восточного“ — *смирения* (в дальнейшем изложении мы вернемся к этому положению, и пересмотрим его).

Оба термина принадлежат „психологии народов“, и в конкретной реализации, тем более — в выборе слов отдельно выбранных для сравнения текстов, могут воплощаться в очень близких понятиях. Однако в динамике различие принципиально. Говоря образно, сторонники достоинства видят естественное и желательное движение человека в поднятии с колен и расправлении плеч. Сторонникам смирения видится оптимальным скорее склонение головы, и преклонение колен. Совмещение обоих по причинам, не требующим особой аргументации, не вполне удобно.

Оба круга понятий в принципе не могут не находить себе известного продолжения и в общественных понятиях. Общество может более или менее соответствовать одному из таких предпочтительных направлений или по крайней мере признавать его ценность, — либо напротив, испытывать его неудобство, и стремиться его преобразовать. На этом уровне возможно очень большое разнообразие стратегий, что подтверждается и историческим материалом.

При переходе от одного типа к другому, в особенности быстром и не вполне добровольном для „молчаливого большинства“, напряжение в коллективном подсознании может достигнуть весьма значительного градуса, и опрокинуть построенные на рациональных посылках надежды реформаторов. Думается, что здесь нет большого смысла подводить мораль: примеры очевидны, а в некоторой степени и перед глазами.

Смирение и круг близких к нему понятий глубоко росли в мировосприятии „Рах Orthodoxa“ — греко-православного мира, а в большой степени — и наследующих ему культур. Следует подчеркнуть, что исходно эта группа понятий имела психотехническое происхождение, или по крайней мере была в самые отдаленные времена радикально переосмыслена, и положена в основание практик изменения сознания, принятых в Восточной Европе.

Мы подразумеваем учение *исихазма*, восходящее к аскетическим практикам монашества Египта, Палестины и Малой Азии IV-VII веков, кодифицированное в знаменитой *Филокалии*, включенное в форме паламизма в состав официальной доктрины православной церкви в XIV столетии, и сохранившее это положение по сие время. В последние годы эта доктрина привлекает все возрастающее внимание исследователей, и рассмотрена в целом ряде содержательных публикаций. Это позволяет нам обозреть ее поле самым конспективным образом, выбирая лишь те ориентиры, без учета которых выработка верного взгляда на смирение не представляется возможной.

Элементы богословия

Одним из определяющих вопросов религии является бытие Божие, предполагающий целый спектр вытекающих отсюда первоочередных проблем, касающихся Его доказательства, далее — познаваемости, проявлений и прочих теологических материй. Экскурсы в область теологии и истории религии представляют собой достаточно характерную примету трансперсональных исследований, в принципе тяготеющих к привлечению опыта традиционных культур. В данном случае такое обращение оправдано задачей установления трансперсональных коррелятов „северо-восточного проекта“.

Позиция исихазма в указанном вопросе отличается заметной последовательностью. Здесь отклоняются такие доказательства бытия Божия, как гносеологическое („я могу прямо познать бога“), символическое („я могу познать бога через его творения“), строго-психотехническое („я могу познать бога, занимаясь правильными аскетическими упражнениями“), магическое („я могу принудить бога сделать то, что мне нужно [вне зависимости от того, познаваем ли он]“), а с ними и прочие, более замысловатые.

Вместо них исихазм утверждает то, что Бердяев определил в свое время как „онтологический реализм“: „Я не могу ни познать Бога, ни достичь Его, но могу слиться с Ним, телом и духом“. Определение справедливо: по типу такая демонстрация бытия Божия действительно является строго-онтологической. „Я человек“, — говорил один из видных предтеч этого учения Василий Великий, — „но имею задание стать богом“ (цит. по И. М. Концевичу 1990: 48). „Становятся и сами богами по благодати“, — продолжили исихасты XIV века, согласно кивая бородами (цит. по Г. М. Прохорову 1968: 92).

Остановившись на таком „простом“ определении, они по сути поставили себя в довольно сложное положение. Ведь далее нужно было развернуть свое доказательство в ряды строго согласованных категорий и умозаключений, а трудность такой задачи (и в частности, построения подразумеваемой ею антропологии и теодицеи) трудно преуменьшить.

Тем не менее, она была решена вполне, и не без технического изящества. Из понадобившегося для этого религиозно-философского аппарата имеет смысл выделить три антиномии, краеугольные для предмета нашего рассмотрения:

I. Онтологическая граница между Богом и человеком непроходима. Вместе с тем, она проходима для божественных энергий (далее отсюда развертывается далеко идущая и остроумная *доктрина энергий*, на которой мы здесь не будем особо останавливаться);

II. Нисходя, божественные энергии предполагают встречу с поднимающимися навстречу им человеческими энергиями. Так формируется мост, единственно способный привести человека к спасению. По благодати, мост является прочным и надежным. В то же время, он принципиально незакреплен, и может рухнуть в одно мгновение под ногою сколь угодно опытного адепта (отсюда берет начало другая важная область — *доктрина синергии*, то есть сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле налаживания такого моста);

III. Аскет обязан строго упорядочивать свои энергии, без чего о достижении синергии нечего и говорить. Вместе с тем, появление в его сознании любого впечатления, тем более — суждения сразу стирает все достигнутое, и начинать приходится заново. Недоверие к собственным даже благим помыслам и порывам уже упоминавшийся нами современный американский теолог С. Роуз полагает „самым существенным христианским свойством“ (1991: 32). В этом отношении его передача восточной традиции вполне адекватна. Отсюда здесь в старину начиналась обширная область *доктрины покаяния*, также существенная для пути, отмеченного традицией.

Для того чтобы пройти по нему, адепту нужно было совместить делание и недеяние, мышление и безмыслие, движение и покой. На то было выработано особое искусство, и называлось оно смирением. В нашей речи это слово уже порядочно стерлось, и выглядит как обозначение ни к чему не обязывающего качества.

Не так было в старину, когда укрепление духа сравнивали с возведением здания. В известном наставлении авва Дорофей описал ход этих работ. Перечислив строительные материалы, он подчеркнул, что „цементом все соединяющим служит смирение, без которого ни одно доброе дело не есть добродетель и без которого нельзя спастись“ (цит. по И. М. Концевичу 1990: 15). Привести другие цитаты в этом же духе было бы нетрудно; тут авва стоял на твердой почве своей традиции.

Соответственно его сложности, управление смирением полагалось в этой среде трудным, а иногда и прямо опасным делом. Считалось, что высвобождаемые им энергии могут быть настолько сильны, что обращение с ними можно сравнить разве что с поездкой на тифоне. У древних греков так звалось чудище о сотне драконьих голов; считалось, что оно было заточено под землей, и его рывки производят землетрясения. Позднее это слово стало применяться вообще к природному бедствию, чаще всего — урагану или тайфуну (само сравнение принято возводить к Иоанну Лествичнику).

К сказанному нужно добавить, что разные системы помещали смирение на разных местах. Так, у такого знаменитого исихаста „петербургского периода“, как Игнатий Брянчанинов, смирение поставлено после *правосудия*, но перед *духовным видением* (1905: 55). Напротив, в системе такого раннего автора, как монах Исая, смирение вводилось как перед *вопием сердца*, так и *стойкостью в безмолвии* (П. Успенский 1877: 143).

Как это часто случается в аскетике, мельчайшие различия здесь существенны, и их стоило бы детально обсудить. Мы ограничимся только констатацией того факта, что смирение полагалось в самом центре учений о сущности и путях переустройства личности на «христианском Востоке. Обращаясь к современности, нужно заметить, что занятия смирением пока не представляются ведущим авторам особенно актуальными. Достаточно обратиться к нео-исихазму, разрабатываемому в последние десятилетия таким влиятельным автором, как С. С. Хоружий. Наше внимание сразу обращается к тому факту, что смирение вводится в систему первоочередных понятий, но не самостоятельно, а через обуславливающую его категорию *agape*, то есть духовной любви.

Говоря о ней, автор подчеркивает: „В православной духовности этот аспект Агаре связывается с понятием *смирения*: как замечает один чуткий духовный писатель, „самое, может быть, трудное в смирении, это смиренно не требовать от других любви к себе“ (С. И. Фудель). Однако смысл этого важного понятия включает в себя много и других моментов, не связанных с Агаре, и мы не будем сейчас пытаться дать его общее „синергийное определение“ (1994: 363).

Эта ссылка весьма любопытна: современный теолог осведомлен об обширности поля значений смирения в исихастской традиции, вполне признает его историческую и логическую важность, — но использование этого термина на данном этапе построения теории ему не близко. Такой образ мысли характерен для нашего времени.

Заметим, что и в обширной совокупности печатных и видеотекстов, созданных при подготовке к выборам 1995-1996 годов, места призывам к смирению почти не находилось. Конечно, это — совсем другой уровень общественного сознания; может быть, переход, сделанный нами, кому-то покажется слишком резким. Однако нельзя отрицать, что цензуры как института пока в общем нет. Поэтому совсем небезынтересно обратить внимание на то, что же в первую очередь вырывается наружу из глубины коллективного подсознания.

Вырываются же оттуда призывы и к немедленному протесту, и к поддержанию стабильности любой ценой, и неприкрытая апелляция к жадности избирателей. Только ровного самообуздания, трезвости взгляда на жизнь, самоуглубленности пока меньше, чем можно было бы ожидать в стране, исторически принадлежащей к традиции смирения. Такая тенденция характерна для избирательной кампании большинства партий и движений — от фундаменталистов до популистов.

Что же — остается заметить, что в этом случае солженицынское донкихотство с его „самоограничением“ было своевременным. По крайней мере оно кого-то заставило задуматься о вековых ценностях, и во всяком случае обратило внимание читающей публики на возможность и этого пути. В конечном счете этим и объясняется то место, которое мы посвятили здесь прослеживанию образа одного из его предшественников.

Часть 5: Политический исихазм. Достоинство. Запад и Восток. Измененные состояния экономики

Политический исихазм

Итак, исходно смирение принадлежало индивидуальной аскетике. Однако пределами личности оно в принципе не было ограничено, и в итоге было перенесено и за ее пределы. На основании общих соображений, можно бы было ожидать такого переноса на какое-либо сообщество типа монастыря, а скорее всего — и такой центральной ценности, как мистический организм церкви.

Такая тенденция в исихазме действительно проявилась. Помимо того, в определенные периоды и лишь с некоторой долей преувеличения можно говорить и о распространении „искусства смирения“ на государственный организм в целом. Таким образом мы переходим в область так называемого *политического исихазма*, обсуждение которого в последние четверть века привлекло внимание серьезных специалистов.

Внимание научной общественности к этому предмету было привлечено в известной статье Г. М. Прохорова (1968: 108). Он справедливо подчеркнул, что византийские безмолвники отнюдь не сводили дело только на аскетические подвиги. Вопреки ожиданию, источники свидетельствуют в пользу того, что исихасты допускали до очень широкой степени понимание человека как общительного животного (*dzoön koinonikon*; преимущество определению Аристотеля, уже упоминавшемуся выше, не подлежит сомнению).

Сюда ими включались в достаточно широкой степени обмен продуктами труда, купля-продажа товаров, а также выработка и проведение в жизнь благоприятствующих такой деятельности законов. В некоторых существенных деталях эти взгляды проявляют родство по отношению к так много значившей для позднейшей истории Западной Европы теории „общественного договора“.

Доводы Прохорова были критически рассмотрены таким авторитетным специалистом, как И. Ф. Мейендорф, и в общем нашли у него поддержку (1974: 295). По мнению американского богослова и историка, можно даже говорить о заметном влиянии исихазма на область средневековой церковной и светской дипломатии, а шире — и геополитики в современном понимании этого термина.

Мейендорф выделил целый комплекс тенденций поздневизантийского времени, не вполне объясненных до настоящего времени, однако оказавших заметное влияние на исторические судьбы народов Восточной Европы. Сюда он отнес в первую очередь заметное предпочтение, отдававшееся византийскими правящими кругами Москве перед Великим княжеством Литовским. Между тем, будучи более открыто западным влияниям, и не изжив в полной мере язычества, оно все же было греко-православным по вероисповеданию достаточно большой части ее населения, а во многом — и по ориентации правящей династии.

На этот же счет ученый относит и протатарскую политику Москвы в первой половине XIV века, а в большой степени — и сдачу Константинополя туркам, вместо вполне вероятной и уже намеченной церковной унии, и логически следующего за ней политического объединения с Западом (политика Москвы, конечно, не в меньшей мере определялась и чисто внутренними причинами, начиная от протатарских действий таких политиков XIII века, как Александр Невский).

В конечном счете, как названные, так и ряд вторичных по отношению к ним тенденций указывают на одно и то же — примат веры над политикой, а в рамках первой — последовательное устранение любого оппортунизма. Если соображения такого рода

найдут дальнейшую поддержку специалистов, то станет вполне допустимо говорить о реальности „политического исихазма“, а в его рамках — и какого-то политико-правового аналога смирению.

Последствия его проведения в жизнь следует в этом случае считать заметными. Ведь во времена падения Константинополя окончательно утвердилось разделение Европы на Восток и Запад. Его последствия налицо и в наши дни, на всем пространстве от Кольского полуострова — до Балкан. Есть все основания полагать, что этот рубеж сохранится и в обозримом будущем. Так, американский аналитик С. Хантингтон, пытаясь построить модель межгосударственной устойчивости начала XXI века, пришел к выводу, что основные границы пройдут все-таки не между новыми странами или блоками, но по стыкам, разделяющим мировые цивилизации.

В Европе таковой сложился в конечном счете как следствие падения Византии в XV веке (которое в свою очередь закрепляло еще более давнее разделение Римской империи на Западную и Восточную). Для современной Европы таким естественным рубежом по Хантингтону будет западная граница постсоветского пространства.

„Основные конфликты будущего пройдут — и уже проходят — по линиям культурных разломов между различными цивилизациями (Закавказье, Босния и т. д.)“, — резюмирует его позицию А. Пушкин (1994), — „Вместо „железного занавеса“ идеологии Европу сегодня сильнее разделил „бархатный занавес культуры“ (не будет ошибкой говорить и о несовпадении культурно-психологических типов).

В последнее время среди аналитиков стало принято иронически относиться к футурологии Хантингтона. Однако при всей поспешности разработки и представления вниманию коллег и читающей публики, его прогнозы пока никем убедительно не были опровергнуты. Отнюдь нельзя исключить, что будущее нашего мира действительно сложится под влиянием древнего разделения в значительно большей степени, чем это принято — и хотелось бы — думать.

Достоинство

„Культура достоинства“ связана прежде всего со светской западной культурой, с течением времени все более тяготеющей к науке в поисках духовной опоры. Генезис этой традиции, преобразившей в последние несколько столетий судьбу человечества и само лицо земли, хорошо известен, и потому может быть нами рассмотрен пунктирно.

По общему мнению исследователей, западный рационализм, в особенности научный, берет начало в донаучных, магических учениях вроде каббалистики и герметизма, в дальнейшем развитии постепенно сбрасывает их стеснительные оковы, и становится насквозь объективным и обоснованным. Соответственно, и культура достоинства в одной из важных линий своего генезиса проходит путь от высокомерия теурга или алхимика, стремящегося к власти над стихийными духами — до спокойной гордости естествоиспытателя, творящего воспроизводимые и немислимые еще столетие назад, подлинные чудеса в своей лаборатории.

В общем плане с такой точкой зрения следует согласиться; более конкретно ее позволяет проследить неспешное изложение таких энциклопедических сводов, как фундаментальное исследование Л. Торндайк “История магии и экспериментальной науки” (1934-1947). Все это так. Однако по мере угасания веры, надежды на личное спасение — или по крайней мере на максимальное продление жизни — постепенно переносятся на науку. В общественном сознании надежда на нее приобретает черты почти религиозного плана.

В относительно спокойные периоды развития общества, такая тенденция просматривается слабее, хотя это именно она заставляет некоторых ученых проводить

полжизни в лабораториях, а парламентариев — безропотно отписывать каждый год на гранты, поддерживающие эти исследования, изрядную долю национального бюджета.

В моменты же общественных потрясений, эти надежды вырываются на поверхность, и приводят к достаточно нетривиальным следствиям. У нас это последний раз происходило при подготовке революции и особенно в первое десятилетие после нее, с присущими этим годам богоборчеством и стремлением переделать не только общественный строй, но и саму природу человека, а в перспективе — и космоса.

Примеры все налицо. Читатель легко припомнит „тектологию“ А. А. Богданова — новую науку, определенную им как „учение о творческом изменении бытия“. Речь шла о замене в идеале всей совокупности стихийных процессов природы и человеческого бытия на сознательное их регулирование обновленным человечеством.

Можно вспомнить и об утопии, представившейся воображению такого талантливому (во всяком случае, умевшего додумывать и договаривать общие места) теоретика, как А. Гастев: „Землю рожденные, мы в нее возвратимся, как сказано древним, но земля преобразится: запертая со всех сторон — без входов и выходов! — она будет полна несмолкаемой бури труда; кругом закованный сталью земной шар будет котлом вселенной, и когда, в исступлении трудового порыва, земля не выдержит и разорвет стальную броню, она родит новых существ, имя которым уже не будет человек“ (1971: 139-140).

Здесь мы видим едва ли не восстановление образа алхимического сосуда, где по воле адепта, но против естественного хода вещей (*opus contra naturam*) идет процесс создания искусственного человека — гомункулуса. На допустимости такой ассоциации следует настаивать: весь контекст мысли Гастева и его единомышленников говорит о пафосе преобразования человека, и победы над самой смертью, силами почти обожествленной науки.

В восточно-христианской традиции тема преобразования традиционно связывалась с доктриной энергетизма. Мы уже уделили ее рассмотрению некоторое место в предшествующем изложении. В этой связи любопытно отметить, что у этого „революционера, слесаря-конструктора и художника“, как сам Гастев однажды себя аттестовал, появляется довольно близкое соответствие и этой доктрине. Как известно, он наметил учение об “энергетике человеческого механизма“, построенное на „метрировании человеческой энергии“. „Здесь не должно быть ничего священного“, — писал ученый.

Нам могут возразить, что взгляды коммунистических теоретиков круга Богданова или Гастева складывались под влиянием марксизма, а это несколько уводит их от основного русла западной традиции свободомыслия. На это нужно ответить, что марксистская антропология является законнорожденным отпрыском этой традиции, и адекватно передает ее базовые интуиции. „Для Спинозы, Гете, Гегеля и Маркса человек живет до тех пор, пока он одержим творчеством, собственными усилиями преобразует мир“, — справедливо отметил П. С. Гуревич (см. *Человек* 1995: 9).

Сходные интуиции вдохновляли и К. Э. Циолковского, и многих других мыслителей и визионеров первой половины XX столетия. Продумывание этих интуиции не было завершено, так что ощущение недоговоренности возникло у многих теоретиков. Поэтому возможность возвращения этой волны вполне можно предвидеть. По сути дела, сюда относится быстро нарастающая на Западе волна “науки нью-эйджа“, разработке которой предались такие серьезные умы, как физики Д. Бом и Ф. Капра, биологи Р. Шелдрейк и У. Матурана, а с ними и многие другие. Работы этих ученых быстро переводятся и у нас, поддерживая параллельно нарастающие, сходные процессы в развитии отечественной науки.

Заметным в трудах авторов этой „новой волны“ является тяготение к тому, чтобы включать в контекст своих рассуждений задачу преображения человека, а чаще — структурные аналоги его отдельных аспектов (вроде овладения такими способностями, как харизма, сила, удачливость — однако во всяком случае не снискание благодати).

Подробное рассмотрение непростого пути разработки этого круга идей выходит за рамки нашей задачи. Пока же достаточно подчеркнуть, что здесь продолжается работа над глубинными проблемами сущности человека и перспектив его духовного развития, ищутся, а иногда и находятся нетривиальные их решения.

Установив общую принадлежность этой линии мысли одной из принципиально важных для Сахарова интуиций, мы ни в коем случае не утверждаем, что он принял бы и все вытекающие из нее следствия. Тем не менее и здесь можно сделать достаточно нетривиальные наблюдения.

Так, в одном из интервью, опубликованных в самом конце жизненного пути, ученый признался: „Я почти ни во что не верю — кроме какого-то общего ощущения внутреннего смысла хода событий. И хода событий не только в жизни человечества, но и вообще во Вселенском мире. В судьбу как в рок я не верю. Я считаю, что будущее непредсказуемо и не определено, оно творится всеми нами — шаг за шагом в нашем бесконечно сложном взаимодействии“ (цит. по БЛ. Альтшулеру 1993: 174).

В общих чертах, здесь можно говорить о духовности, типологически близкой к учениям типа деизма времен Просвещения, а в может быть, и еще более ранним представлениям о подлинном назначении человека, но, конечно, на совсем новом уровне. Можно показать, что и внутренне связанная с этой программой интуиция преображения человека у Сахарова тоже была намечена, — во всяком случае, не вызвала у него резкого неприятия, как и возможность ее продолжения в сфере политики.

Итак, дискуссия Солженицына с Сахаровым была начата по второстепенному поводу и велась от случая к случаю, причем участники пользовались не вполне четкими терминами, постепенно смещая каждый свою точку зрения. Посильное участие в этом споре приняли и власти Советского Союза, отправив одного из дискутантов малой скоростью на Восток, а другого — значительно большей — на Запад. Эти усилия были вполне бесплодны. Правителям давно пора усвоить, что с идеями, тем более с давними, весьма сильными идеями так не борются (хотя жизнь отдельному человеку, конечно, можно испортить).

Несмотря на эти помехи и трудности, дискуссия затронула ключевые вопросы дальнейшего развития нашей цивилизации. Выделив в позиции каждого из теоретиков тяготение к определенному крупному культурно-психологическому типу, мы проследили его вспять, к истокам, где соответствующая трансперсональная доминанта пронизывала все сферы культуры — от саморегуляции человека до управления обществом.

Практическое продолжение этой линии мысли состоит в переосмыслении традиционных идей и концепций, на первый взгляд утративших актуальность, но в действительности содержащих еще значительный эвристический потенциал. Такой концепцией для построения биорегиональной политики в духе “северовосточного проекта“, к примеру, является политический исихазм, — хотя он далеко не исчерпывает круга возможных аналогий. Отсюда видно, как трансперсональный подход соотносится с другими стратегиями исследования, и чем он может дополнить их результаты.

Запад и Восток

Не говоря более по существу рассмотренного нами спора, иной читатель может заметить, что здесь как будто просматривается противостояние рациональной, светской, демократической — короче говоря, „западной“ точки зрения — и скорее иррациональной,

духовной, консервативной, — так сказать, „восточной“. Мы уже отметили такую возможность в предыдущем изложении, и видим необходимость вернуться к ее рассмотрению сейчас.

По сути дела, к выводу плана склонился такой проницательный аналитик, как О. Тоффлер: „Раскол между социальными реформаторами в бывшем Советском Союзе и мессиански настроенными русскими христианскими националистами нашел себе отражение в расхождении между путями двух великих и смелых диссидентов — с одной стороны, покойного лауреата Нобелевской премии, борника прав человека, Андрея Сахарова, бывшего демократом со строчной буквы, а с другой стороны — Александра Солженицына, совмещавшего великорусский национализм с религиозным мистицизмом и выраженной враждебностью к демократии“ (1991: 544).

Что касается слова „демократ“, то писать его со строчной буквы американскому политологу понадобилось, чтобы отличать его борников от приверженцев Демократической партии США. Другие выражения в комментарии не нужны, так же как и общий дух противопоставления Запада и Востока. Такая направленность просматривается в работах У. Лакера, равно как и других коллег Тоффлера.

Что же тут говорить: противостояние, занимающее наше внимание, касается одного из глубоких разломов, давно пересекших материк европейской духовной культуры. Но утверждать, что этот разлом прошел по линии „Восток-Запад“, подразумевая еще вслед за поэтом, что „вместе им не сойтись“, было бы все же недопустимым упрощением. Сознвая, что наше отступление затянулось, мы все же в заключение уделим некоторое внимание этой принципиально важной для него теме, касающейся подлинной принадлежности объекта дискуссии.

Противопоставление культуры достоинства и смирения, равно как и их социальных импликаций, отнюдь не всегда было скрыто в подсознании европейского общества. В старину его иногда обсуждали, и в достаточно прямой форме. Конечно, в соответствии с нравами традиционного социума, значительная часть таких обсуждений прошла под видом поиска оптимального подхода к переводу и пониманию классических текстов. Одним из таковых был стих из I Послания к Коринфянам (7: 21), трактующий проблему соотношения деятельного и созерцательного начал в жизни.

„Каждый оставайся в том звании, в котором призван“, — устанавливает апостол в стихе 20, а в следующем, интересующем нас, продолжает: „Работай ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то *лучшим воспользуйся*“.

Для современного человека тут особой проблемы не возникает. Задержавшись на минуту на некоторой темноте последних слов (мы выделили их курсивом), он машинально переведет взгляд на следующий стих, и скоро беглое ощущение неясности изгладится из его памяти. Не так было в старину, тогда читали совсем по-другому.

Справившись с греческим оригиналом стиха, образованный теолог прочел бы вот что: „All'ei kai dynasai eleutheros genesthai, *mallon khresai*“. Последние слова как ни толкуй, но полной ясности от них не добиться. „Сделай как *лучше*“, — вот, собственно, и все, что тут можно вычитать, а дальше понимай как Бог даст. „Значит, тут мудрость“, — подумал бы средневековый теолог, настроился на благочестивый лад, и предался бы размышлению над ней.

Отведя второстепенные варианты, средневековые мыслители выделили два основных. Говоря схематично и существенно упрощая, их вывод можно сформулировать в виде дилеммы, примерно следующим образом:

„(1) Следует ли человеку смиренно оставаться работником другого человека, добавив к тому еще положение раба Божия, (2) либо же ему следует воспользоваться

представившейся возможностью, и сделаться свободным (а после того всю жизнь благодарить Господа, и вести праведную жизнь)?“

Для современного человека в такой постановке колебания не возникает. Вероятно, большинство читателей остановятся на втором варианте, добавив при этом, что речь ведь идет о двух разных вещах. Обеспечить себе минимально достойную жизнь без подневольного труда и унижений — это одно, а заниматься молитвами и постом — совсем другое. Разве не сказано, что лучше отдать кесарево — кесарю? Дальнейшая аргументация очевидна.

Давая такой ответ, читатель в общем пойдет по стопам Лютера. Работая над своим переводом Нового Завета, он в принципе склонился именно к такому, второму варианту („*kannst du frei werden, so brauche des viel lieber*“). Отсюда уже просматривается логическая допустимость “этики протестантизма“, с его доктриной трудовой и социальной активности, в решающей степени повлиявшей на облик западного мира.

Католической культуре оказалось ближе первое. „Служить Господу — более настоятельная необходимость, нежели менять свой статус (7: 17- 24)“, — комментирует современный католический теолог М. Карре в своем объемистом комментарии на апостольские Послания, ссылаясь в частности, как видим, и на занимающий нас стих, — „Определяющим является не положение человека, но его призвание (*l'appel et поp la condition humaine*)“ (1977: 65).

Выражения выбраны вполне однозначно: французский богослов решительно избирает первый вариант ответа. Действуя так, он следует букве и духу своей традиции; отступления в этом вопросе случались, но никогда не становились влиятельными, тем более распространенными. Отсюда в свою очередь следует примат, всегда придававшийся в римском католицизме „созерцательной жизни“ (*vita contemplativa*), с последствиями в виде стратифицированного общества с затрудненными перемещениями по вертикали, и традиционным недоверием к социальным, тем более научно-техническим инновациям.

Сказанное лишь намечает общее направление размышлений, и безусловно нуждается в ряде существенных оговорок. Прежде всего, любой начитанный читатель уже вспомнил о других местах из новозаветного канона, составляющих необходимый контекст избранного нами фрагмента.

Сюда относится прежде всего стих из Матфея: „Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и *смирнен сердцем*... “ (11: 29). Оборот греческого оригинала сформулирован точно, и существенно расширяет понятие смирения (как принятием особого термина, так и его отнесением к самому Спасителю; здесь важен и весь контекст главы): „... *hoti praos eimi kai tapeinos te kardia*“.

Далее, католическая сторона в этом споре отнюдь не импровизирует, но опирается на традицию разработки так называемой „*теологии смирения*“, обладающую уже довольно длинной историей. У ее начала нужно поместить знаменитую седьмую главу бенедиктинских Правил, написанных в VI веке. Как известно, в этой главе монашествующим было предписано прохождение чудесной лестницы смирения (*scalae humilitatis*) из двенадцати ступеней.

Расцвет оформленной таким образом традиции был достигнут к XII веку, когда такой центральный для западной традиции мыслитель, как Бернард Клервосский, создал свое сочинение „О ступенях смирения“. Многое в нем было подготовлено опытом аскетов и визионеров, но все же выглядело смелой инновацией.

Средневековые интеллектуалы в полной мере оценили изящество предпринятого в нем перехода от двенадцати ступеней — к пятнадцати, тонкость его формального обоснования (десять заповедей плюс двойное обрезание, плюс три ступени истины);

способ их прохождения (первые 12 ступеней — в нисходящем движении, и лишь последние 3 — в восходящем), и прочие изыски мысли. Ведь все это имело непосредственное отношение к динамике внутренней жизни, и приближало к спасению души.

Духовный расцвет тех времен вряд ли вернется. Но -в поиске выхода из тупика нашего времени взгляды католических мыслителей все чаще обращаются к “теологии смирения”, открывая в ней новые грани. Не случайно и в наши дни, практически на излете традиции, эта тематика была выделена как приоритетная для трудов Европейского Общества научных и теологических исследований. Очередная, VI Международная конференция Общества, (1996) и на этот раз включает ее.

Ошибочным было бы сбрасывать со счетов и тонкие особенности отдельных ветвей католицизма, иной раз договаривавших то, что в его основном русле осталось лишь намеченным. Такой была *викторинская субкультура* времен расцвета, то есть того же XII века, когда ее теоретики максимально подошли к выработке „онтологического реализма“, — а также, что очень любопытно, и сложных психофизических практик, помогающих в его воплощении.

Внимательно изучив документы, касающиеся возникновения и угасания этой на удивление четко разработанной традиции, современные исследователи пришли к выводу о ее типологической сопоставимости с исихазмом, а кроме того — и вероятном происхождении обеих из одного источника (Р. Барон 1957: 170-185, 209).

После этого нас не должно удивить важное значение, приданное в викторинской субкультуре смирению. Достаточно обратиться к текстам одного из наиболее почитаемых представителей традиции — св. Рихарда (читатель может помнить, с каким пиететом к нему относился Данте, поместивший Рихарда в своем *Рae*). Разрабатывая путь к спасению, знаменитый викторинец поставил смирение на высшее, четвертое место в своей системе: его достижение венчало все дело (Рихард Сен-Викторский 1955: 177).

Что касается лютеранства, то и оно отнюдь не было таким негибким, как это может показаться на первый взгляд. Как известно, тут скоро возобладала „*этика самоотречения*“, составлявшая без отказа от исходного принципа достаточно близкое соответствие католическому пониманию смирения. Лишь много позднее, по ходу исторического развития протестантизма, в нем стали проявляться все скрытые потенции исходных интуиции.

В итоге здесь появилась возможность замены первоначальной этики на так называемую „*этику самоосуществления*“ (в отечественной литературе о ней в связи с проблемами самосознания личности интересно писал И. С. Кон 1984: 148).

И наконец, уже в наши дни в США окрепло и развернулось движение „добровольной простоты“ (voluntary simplicity), во многом нацеленное на возврат к казалось бы прочно забытой „этике самоотречения“. В основе его лежит культ добровольного самоограничения в потреблении материальных благ, ради принципиального прорыва в личностном и духовном росте (personal and spiritual growth).

Любопытно, что среди приверженцев нового стиля жизни преобладают молодые, относительно состоятельные горожане, решительно не склонные к аскетизму любого рода. Дело в другом —отказ от навязанного окружением и средствами массовой информации потребительства ощутимо усиливает чувство полноты жизни.

В перспективе здесь можно предположить зарождение новой системы психологии, нацеленной не на выход за пределы личности, но на ее усе чение и реструктуризацию. Такой неспешный процесс будет сильно отличаться от „бурного поиска себя“, вынесенного в подзаголовок своей книги одним из классиков трансперсональной

психологии. Таким образом, мы можем различить здесь контуры „пятой силы“, идущей на смену зрелому трансперсонализму.

Истоки нового движения многообразны и разнородны — от древнего восточного квиетизма до американского трансцендентализма XIX века. Для нашего рассмотрения существенно чувство преемственности по отношению к учениям пуритан и квакеров ранней Новой Англии. Что же касается перестройки общественных отношений, то лидеры движения „добровольной простоты“ очень к ней расположены, и видят ближайшую перспективу в освоении опыта „экологических общин“ (Д. Элджин 1993: 38-39, 51; первое издание этого „катехизиса“ нового движения вышло в свет в 1981 году).

Новое движение усиливается на глазах. По прогнозам социологов, численность его убежденных сторонников к концу 1990-х годов составит около 15% американской молодежи (Д. Радышевский 1996: 13). Вскоре они появятся и у нас, давая толчок к активизации групп и слоев населения, не приемлющих морали и образа жизни „новых русских“, и к оформлению соответствующих мифов и лозунгов. В предвидении такого процесса грех было бы забывать о древней „традиции смирения“ и прочных корнях, пущенных ею в отечественной духовной истории.

Продолжая начатый в этой главе экскурс в область истории религий, отметим, что церковнославянский перевод заинтересовавшего нас стиха из апостольского послания был не только близок к католическому, но даже еще более строг.

Дело в том, что столкнувшись с обеспокоившей их нейтральностью греческого оригинала, отечественные переводчики не просто отредактировали, но и существенно усилили его.

Обратившись к церковнославянскому тексту, читаем: „... но аще и можеши свободен быти, *большии поработи себе*“. Эти слова выводили перья средневековых книжников, так довелось их набирать в своем издании так называемой Острожской Библии 1581 года первопечатнику Ивану Федорову. Короткое, но содержательное обсуждение этого фрагмента в сравнительном освещении со строго ортодоксальных позиций читатель найдет в недавно выпущенном сборнике богословских статей А. Кураева (1994: 102). Не просто избегать освобождения, но даже больше поработить себя...

Следует определенно утверждать, что в этом фрагменте как в капле воды отразились не только весьма значительные особенности, присущие мировосприятию средневековых россиян, но было выговорено нечто очень существенное и о будущем отечественной духовной жизни. Вряд ли фрагмент нуждается в более подробном комментировании, по крайней мере в рамках занимающей нас темы.

Все это так; исторические параллели и комментарии легко продолжить. В этом вопросе традиция почти неисчерпаема. А ведь есть еще и переводы на языки других постсоветских стран, со стоящим за каждым их словом собственным культурным контекстом, и тысячелетней историей. Вместе с тем, та ограниченная задача, которую мы ставили перед собой, обращаясь к строке апостольского послания, вполне достигнута.

Сказанное позволяет утверждать, что проблема отношения к смирению и достоинству разделяет отнюдь не только Россию и Запад. Можно даже сказать, что такой аспект тривиален и сравнительно мало продуктивен. Речь идет скорее о глубинном противоречии, принадлежащем *области трансперсональных основ* самой западной цивилизации. В той мере, в какой эта проблема прослеживается в связи с дискуссией Солженицына и Сахарова, она проявляет черты актуальности и за пределами Восточной Европы.

Возвращаясь к основному руслу нашей темы, нужно заметить, что и за рамками западного мира и России создано немало своеобразных и конструктивных форм,

реализующих принцип локализма. Сюда относится в первую голову *китайский регионализм*, последовательно отстаиваемый в последние годы руководством огромной державы на международной арене.

Любопытно, что и он сложился в известной степени в плане противостояния западному пониманию прав человека. „Концепция прав человека — продукт истории, тесно связанный с культурой и ценностями конкретной страны“, — заявил недавно министр иностранных дел КНР Лю Хуацю с трибуны ООН, — „Стандарт прав человека, выработанный одной страной, не может быть утвержден в качестве универсальной модели“ (цит. по газете „Сегодня“ за 22. 06. 1993).

Нельзя не оговориться, что в данном случае выбор объекта критики был в известном смысле предопределен, поскольку на соблюдении прав человека в своем понимании более всего настаивают западные страны во главе с США. Китайский министр и выступал на Всемирной Конференции по правам человека.

С другой стороны, заметно и то, что именно в этих понятиях китайскому представителю показалось удобнее всего вести дискуссию и защищать собственные локалистские принципы (степень их чистоты и строгости представляет собой отдельную проблему). Известную роль в их формулировании сыграло и конфуцианское наследство, латентно сохраняющее до наших дней свою традиционную роль регулятора китайской государственной мысли, а также практического поведения.

Тут, кстати, издревле выработаны достаточно содержательные аналоги понятию смирения, рассмотрению типологических особенностей и исторического развития которого будет целесообразно посвятить особую работу. Для наших же целей на данном этапе гораздо более существен достаточно практический вопрос. В самой краткой формулировке он сводится к тому, существует ли некоторый вариант локализма, способный обеспечить приемлемые с точки зрения современного человека производительность труда и жизненный уровень.

В такой постановке проблема должна обсуждаться в политико-экономических терминах. Нужно сразу сказать, что ее общего решения пока не найдено, хотя некоторые аспекты достаточно разработаны для того, чтобы хотя бы бегло обсуждаться. Представляется целесообразным и перейти к ним в завершение нашего изложения. Для того, чтобы не останавливаться на введении новых наборов базовых категорий, мы выберем для рассмотрения тот же западный опыт, а в его рамках — уже знакомый нам частный пример биорегионального движения.

Пример этот интересен нам потому, что он представляет собой частный случай более общего вопроса, в самой сжатой форме звучащего следующим образом. Может ли субкультура измененных состояний сознания, распространившая свое влияние на определенную социокультурную группу, рассчитывать и на дальнейшее воплощение своих целей и предпочтений в области хозяйства?

Положительный ответ позволил бы говорить о возможности распространения трансперсональных воззрений и на сферу экономических отношений; отрицательный — о ее принципиальной замкнутости. Современная экономическая теория склоняется скорее к последнему, в то время как целый ряд проектов прошлого — от платонова Государства до рериховой Общины — стоят на стороне первого.

Измененные состояния экономики

Процессы, сходные по масштабу и динамике с образованием биорегиональных общин, развиваются на микроуровне экономики развитых стран достаточно динамично, готовясь в некоторых случаях к выходу на уровень локальных (частичных) рынков.

Естественно будет задаться вопросом, включаются ли они в экономические отношения на общих основаниях, либо в зоне такого вхождения складываются какие-либо особые отношения (говоря по-старому, особый уклад экономики)? Формально ответ пока должен быть первым, однако есть новые явления, которые дают основания и для второго.

Остановимся на одном из примеров реальности таких особых экономических отношений, выбрав его по тому признаку, что он все чаще связывается в последнее время с нуждами и перспективами биорегионального движения.

Речь идет о „Системе местных обменов услугами“ (собственно, Local Exchange Trading Systems, сокращенно LETS), внедренной с начала 1980-х годов в Британской Колумбии, а далее в Англии, Австралии, и Новой Зеландии. Система определяется как альтернативный (на деле — дополнительный к общепринятому) способ организации экономических связей в общине нового типа (то есть локальной, полуавтономной, склонной к самообеспечению в значительно большей мере, чем это нормально для постиндустриального общества).

В свою очередь, система опирается на весьма нетривиальную концепцию *местной валюты*, своей для каждой общины. Она чаще всего называется LoCU, как сокращение от „Local Currency Unit“; нередко и образное название „зеленый фунт стерлингов“ (green pound). Тема почти не затрагивалась в отечественной литературе до последнего времени; да и на западе она остается замкнутой рамками изданий для относительно узкого круга, в основном благоприятно настроенных читателей. Поэтому целесообразно будет сказать о ней немного подробнее.

Как можно понять идею „зеленого фунта“, нетривиальное ее содержание сводится к двум пунктам. Во-первых, она выпускается местной администрацией (например, городским советом), существует по большей части в условной, обычно компьютеризованной форме, обращается в рамках одной общины, и не выплачивается государству ни в каких формах, включая налоги. В силу таких обстоятельств, „местная валюта“ отсекает зону своего действия от общенационального рынка с его товарно-денежными отношениями.

Во-вторых, „зеленый фунт“ используется прежде всего для опосредования обмена услугами между членами общины, и в меньшей степени — продуктами местного производства. В силу этого, ее использование снижает склонность к накопительству и отдаче денег в рост, поощряя обмен услугами между соседями, и укрепляя таким образом „чувство локтя“.

Важное побочное следствие состоит в том, что таким образом не только снижается присущий современному производству и обмену безличный характер труда, но и значительно повышается занятость. Это происходит в силу вовлечения в систему особо подверженных скрытой безработице групп населения типа домохозяек, инвалидов, подростков. В результате, как говорят приверженцы данного движения, растет „внутренняя температура“ общины, „лишние люди“ начинают ощущать себя нужными.

Мы не будем здесь углубляться в такие вопросы, как планирование эмиссии „местной валюты“, или ценообразование в зоне ее действия. Они входят в задачу особой работы. Достаточно будет заметить, что уже из сказанного следует значительное изменение функций денег, привнесенное „зеленым фунтом“. Напомним, что к таковым относятся в первую очередь функции средства обращения, средства накопления, и меры стоимости.

На социально-психологическом уровне к ним примыкает пакет мер, направленных на развертывание статусных, культурных, и управленческих импульсов. По современным понятиям, правильное построение таковых существенно облегчает проведение реформы и

закрепляет эффективность социального механизма экономического процветания затронутых общественных групп (Т. Н. Заславская, Р. В. Рывкина 1989: 24-27).

В целом, складывается впечатление, что первичные основания говорить об особом укладе экономики в рамках системы LETS у нас есть. Другое дело — как далеко ее удастся продвинуть. Энтузиасты движения говорят о достижении общества „благосостояния без денег“: эта формулировка вынесена в заголовок двух недавно появившихся статей Д. Клифф (1994), возлагающей на эту систему большие надежды.

Отсылка к появившемуся в 1776 году под названием „Исследование о природе и причинах благосостояния народов“ труду классика британской политической экономии А. Смита вполне очевидна. Она указывает на характерную для энтузиастов системы LETS надежду на переход к качественно новым экономическим отношениям, а в перспективе — и новой теории товара, денег, заработной платы, прибыли, ренты, воспроизводственных процессов, и других категорий, так глубоко продуманных классиками.

Такие надежды вызывают некоторое сомнение. Объективные законы политической экономии разбивали и не такие благие пожелания. При всей быстроте роста, размеры LETS пока очень невелики: до 350 участников в Англии, около 2000 — в городе Окленд в Новой Зеландии, и так далее.

Если бы с этим опытом ознакомился сам А. Смит, он скорее всего сказал бы что-нибудь в том духе, что внутреннее развитие товарно-денежных отношений, поддержанное давлением внешнего рынка, быстро даст себя знать, а в итоге скорее всего разорвет слабые связи нового порядка.

Его современный коллега напомнил бы о судьбе так называемых „обменных банков“, предложенных в XIX веке Прудомом. Их целью было реализовать выработанный им „социалистический принцип взаимности“, на основе которого предполагалось восстановить общественную справедливость. Плоды труда пайщиков банка вносились „в общую корзину“, взамен выдавались купоны, заменявшие деньги.

„Обменные банки“ на первых порах увлекли многих в Западной Европе, но так же быстро пошли ко дну: „Проблема эквивалентного обмена была тем теоретическим подводным камнем, который быстро вспарывал днища банковских кораблей, которые пытались плыть по курсу, указанному анархистским кормчим“, — замечает в этой связи В. А. Малинин (1991: 102).

Перечень неутешительных прогнозов можно было бы легко продолжить. В них есть много правды. Как мы знаем сейчас, особо неутешителен в этом отношении опыт ограничения товарно-денежных отношений, накопленный в Советском Союзе в рамках таких форм, как хозрасчет. Надо заметить здесь, что даже заинтересованная российская аудитория и в наши дни положительно утрачивает всякий интерес к содержанию лекции, когда в ней затрагивается опыт системы LETS.

Возвращаясь к воззрениям шотландского классика, можно заметить, что он сам ощущал аморальность системы, построенной на погоне за прибылью, переживал это, и пытался дополнить ее разделом, направленным на развитие *добровольного сотрудничества* (self-interest vs sympathy). Как известно, с таким расчетом написана его вышедшая в свет в 1759 году „Теория моральных чувств“. Однако по общему убеждению, теория получилась не вполне убедительной, не смогли возместить этого недостатка труды и позднейших теоретиков.

С другой стороны, создатели системы LETS — тоже не такие наивные люди, как может показаться. В своих наметках они учитывают новые тенденции развития общества, будь то „компьютерные деньги“ или принцип локализма. Видят они и лакуны, где

внедрение таких необычных рычагов переустройства экономики, как „местные валюты“ может пройти без большого сопротивления.

„Системы LETS в настоящее время организованы наподобие клубов“, — замечает в другой работе Д. Клифф (1993: 20), и это замечание много говорит наблюдателю, знакомому со спецификой этого чисто британского по духу института. Ведь в пределах клубов денежные отношения уже давно стали отходить на задний план, уступая место другим способам взаимных расчетов. Другое дело, что теоретики никогда не придавали особого значения тому, что опробовалось в этой сфере. Да и могло ли быть иначе в эпоху роста транснациональных корпораций, „борьбы гигантов“ за рынки сбыта, и глобальных спекуляций.

Все это так. Однако нельзя отрицать, что население англо-саксонских стран в большой степени подготовлено своей традицией к внедрению новых форм расчета. Не случайным на этом фоне выглядит тот не вполне оцененный до сих пор факт, что опыт LETS пока ограничен странами Британского содружества. Так что и здесь все выглядит совсем не так просто.

Рассмотрев эти, надо сказать, довольно противоречивые аргументы, правильно будет ограничиться выводом, что рассмотренная система представляет новые формы организации социально-экономических отношений, решение судьбы которых пока неопределенно, и скорее всего принадлежит будущему.

Политическая экономия как наука началась два столетия назад в Англии и Шотландии. Нельзя исключить того, что и сейчас там на наших глазах начинают писать и экспериментировать новые Смит и Рикардо, вырабатывая экономический курс XXI века (так же как и у нас наверняка подрастают и начинают публиковаться новые Чаянов и Канторович).

Кто знает; однако на основании сказанного можно надеяться, что известное место в их выкладках займет и понятие качественно своеобразных укладов, способствующих включению пока в основном маргинальных социокультурных групп в общую систему социально-экономических отношений, создавая тем самым для них своеобразную лабораторию новых, потенциально возможных форм. В принятых нами терминах тогда возможно будет говорить о принципиальной допустимости и следующего отсюда при ряде дополнительных условий понятия измененных состояний экономики.

Более определенно рассмотреть очертания форм, реализующих это понятие в сфере экономических отношений на настоящий момент будет трудно (в том числе, кстати, и потому, что почта приносит новую информацию едва ли не каждый месяц). Пожалуй, на настоящий момент вернее всего будет повторить вслед за древним классиком слова, с которых мы начали эту работу: *experientia fallax — iudicium difficile*, — *опыт обманчив, суждение затруднительно*.

Часть 6: Окончание. Послесловие

Результаты нашего рассмотрения ограничены, и пока доведены до уровня лишь немногих строгих формулировок. Тем более рано еще говорить о выработке закономерностей. В задачу настоящего очерка скорее входило наметить общие очертания учения об изменении сознания, обратив особое внимание на пути и методы, которыми „трансперсональная размерность“ включается в жизнь общества в целом.

С одной стороны, мы говорили о возникающих и закрепляющихся в рамках особых субкультур измененных состояниях сознания, и таких более широких, базовых для них категориях, как измененные соматические состояния человека. По сути, они должны рассматриваться как вариант нормы, — или же как ближайший к ней круг состояний, расширяющих эту норму при осложнении обстановки.

С другой стороны, наше внимание привлекли социокультурные группы, тяготеющие к контакту с указанными субкультурами. В нередких случаях далеко зашедшего контакта, тем более — сращения обеих, появляется возможность говорить об измененных состояниях массового сознания, как одном из ключевых способов социализации трансцендентного или экстремального опыта личности. Просматриваются и пути экономического выживания таких групп, в частности за счет развития ими особых способов вхождения в народнохозяйственные связи.

Таким образом, налицо первичные основания для постановки задачи исследования, прогнозирования и коррекции измененных состояний человека и общества.

Особенность нашего времени состоит в том, что наблюдению доступны прежде всего реликтовые, вырожденные, или же негуманные, патологические виды таких состояний. С примет изменений этого рода мы и начали настоящий очерк. Однако в принципе возможно предположить и сознательное применение своего рода социально-психологической терапии, облегчающей прохождение обществом или его ведущими социокультурными группами неустойчивых измененных состояний, и закрепляющей его позитивные состояния на базе гуманистических и трансперсональных ценностей.

Постановка такой задачи не относится к ближайшему общественно-политическому горизонту, и, по-видимому, сохранит такое положение до тех пор, пока спектр политических движений будет организован вокруг традиционной схемы *„консерваторы — либералы — центристы — социал-демократы — коммунисты“*, с естественными коррективами и лакунами, обусловливаемыми конкретными условиями каждой страны.

Изменения положения следовало бы ожидать при вовлечении в эту структуру партий и движений, включающих в свою практику, а в некоторой мере — и программу принципы, принадлежащие трансперсональной парадигме, или испытавшие воздействие близкого ей круга идей.

Такой процесс может предполагаться при поглощении левой части указанного спектра, или достаточно широком включении в его состав *биорегиональных движений*, — и разумеется, целого ряда других, отличных от него и выше не рассматривавшихся. Для противоположной части спектра можно предполагать рост влияния движений, типологически принадлежащих к так называемой *„новой правой“*. Следует положительно утверждать, что оба процесса уже разворачиваются, и ближайшие годы представят нам новые доказательства этого факта.

Когда в обществе начнут в массовом порядке появляться „новые люди“, придерживающиеся девиантных нравов и воззрений, с ними придется говорить на их языке. Тогда может быть поздно овладевать им, и вырабатывать на ходу позицию в размежевании или согласии. Наиболее дальновидно было бы сделать это загодя, пока

новая расстановка сил еще не определилась. В такой перспективе время, уделенное знакомству с трансперсональным мировоззрением, не может считаться потраченным зря.

Послесловие

Очерк основан на исследовании, выполненном в Институте мозга человека Российской Академии наук и доложенном в основных чертах на юбилейной (1995) Международной научной конференции в Свободном университете Брюсселя, и на VI Международной конференции Европейского общества научных и теологических исследований (1996). Автор приносит благодарность академику Н. П. Бехтеревой, чьим поддержке и вниманию обязана появлением эта работа.

Библиография

Авраамова Е. М., Дискин И. Е. Социальные трансформации и элиты // *Общественные науки и современность*, 1994, №3, с. 14 — 26.

Альтишулер Б. Л. Из воспоминаний об А. Д. Сахарове // *Октябрь*, 1993, №12, с. 164-174.

Андрусенко В. А. Социальный страх (опыт философского анализа). Оренбург, Оренбургский государственный университет, 1995.

Барон Р. — Baron R. Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor. Paris, P. Lethielleux, 1957.

Бехтерев В. М. Мозг и его деятельность. М. -Л., Государственное издательство, 1928.

Бехтерева Н. П. О мозге человека: Размышления о главном. СПб, Нотабене, 1994.

Бехтерева Н. П., Гоголицын Ю. Л., Кропотков Ю. Д., Медведев С.В. Нейрофизиологические механизмы мышления: Отражение мыслительной деятельности в импульсной активности нейронов. Л., Наука, 1985.

Бовкун Е. Страх — новая эпидемия нашего века // *Известия — дайджест*, 24. 09. 1994, с. 7.

Брехман И. И. Философско-методологические аспекты проблемы здоровья человека // *Вопросы философии*, 1982, №2, с. 48-53.

Брянчанинов И. Аскетические опыты. Т. III. СПб, И. Л. Тузов, 1905.

Винер Н. Индивидуальный и общественный гомеостаз // *Общественные науки и современность*, 1994, №6, С. 127 — 130.

Всемирный экологический форум - Earth summit '92: The United Nations conference on environment and development. London, Regency Press, 1993.

Высочков Л. В. Об этническом составе сельского населения Северо-Запада России (вторая половина XVIII — XIX век) // *Петербург и губерния. Л., Наука*, 1989, с. 113-131.

Гадамер Х.-Г. Философские основания XX века // *Idem.* Актуальность прекрасного. М., Искусство, 1991, с. 16 — 25.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX — XIX века. Л., ЛГУ, 1989.

Гастев А. К. Поэзия рабочего удара. М., Художественная литература, 1971.

Геополитические и геоэкономические проблемы России / Ред. С. Б. Лавров. СПб, Русское географическое общество, 1995.

Гроф С, Беннет Х. З. — Grof S., Bennett HZ. The holotropic mind: The three levels of human consciousness and how they shape our lives. San Francisco, Harper, 1992.

Данилова Н. Н. Психофизиологическая диагностика функциональных состояний. М., МГУ, 1992.

Демидов А. М., Федосеев А. А. Основы политологии. М., Высшая школа, 1995.

Дзенискевич А. Р., Ковальчук В. М., Соболев Г. Л., Цамутали А. Н., Шишкин В. А. Непокоренный Ленинград: Краткий очерк истории города в период Великой Отечественной войны. Л., Наука, 1985.

Дракер П. — P. Drucker. Post-capitalist society. NY, HarperBusiness, 1993.

Дридзе А. Д. Из истории петербургского эстонского просветительского общества // Этнография Петербурга — Ленинграда, 1987, N1, с. 13-20.

Духовность и общество — Spirituality and society: Postmodern visions / Ed. D. R. Griffin. Albany, State University of NY Press, 1988.

Ельцин Б. Н. Исповедь на заданную тему. Л., Советский писатель, 1990.

Жеребое Д. Арифметика войны: К 50-летию окончания Ленинградской битвы 1941-1944 годов // Невское время, 09. 08. 1994, с. 3.

Закев Г. — Zukav G. The seat of the soul. NY, Fireside books, 1990.

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI — XVI века). Л., Наука, 1987.

Заславская Т. И., Рывкина Р. В. Экономическая социология: Исторические предпосылки и объект изучения // Экономическая социология и перестройка. М., Прогресс, 1989, с. 5-31.

Здравомыслов А. Г. Модернизация России с точки зрения социологии конфликта // Вестник РАН, 1994, №4, с. 291-304.

Измененные состояния сознания — Altered states of consciousness / Ed. Ch. T. Tart. Garden City (NY), Anchor Books, 1972.

Институт трансперсональной психологии — Institute of transpersonal psychology: 1993 — 1997 catalogue. Palo Alto, CA, ИТП, 1993.

Калифорнийский институт интегральных исследований — California Institute of Integral Studies. San Francisco, CIIS, 1993.

Kappe M. — Carrez M. Paul et Peglise de Corinthe // Introduction a la Bible. T. III, vol. III. Paris, Desclee, 1977, p. 51-94.

Katç C. — Katz S. Mysticism and philosophical analysis. Oxford, Oxford University Press, 1978.

Кимелев Ю. А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии // Вопросы философии, 1985, №8, с. 140-148.

Клифф Д. — Cliff D. Wealth without money // Network, 1993, №53, p. 20-21.

Кчифф Д. — *Cliff D.* Wealth without money // *Metanoia*, 1994, Spring, Introductory Issue, p. 61-68.

Кобб Дж. Б. — *Cobb J. B.* Postmodern social policy // *Spirituality and society: Postmodern visions*. Albany, State University of NY Press, 1988, p. 99-106.

Комаровский В. Переходное сознание переходного периода // *Общественные науки и современность*, 1994, №1, с. 39-46.

Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., Политиздат, 1984.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Киев, Издание Экзарха всей Украины, 1990.

Котельников В. А. Оптиная пустынь и русская литература // *Русская литература*, 1989, №1, с. 61-86 (статья I); №3, с. 3-31 (статья II).

Кошен А. — *Cochin A.* La revolution et la libre-pensee. Paris, LibrairiePlon, 1924.

Кураев А. Все ли равно, как верить? Сборник статей по сравнительному богословию. Клин, Братство святителя Тихона, 1994.

Кэдди А. — *Caddy E.* The living word. Forres, The Findhorn press, 1988.

Лажуа Д., Шапиро С. — *Lajoie D., Shapiro S.* Definitions of transpersonal psychology: The first twenty-three years // *The Journal of transpersonal psychology*, 1992, №1, p. 78-98.

Лемкоу А. Ф. — *Lemkow A. F.* The wholeness principle: Dynamics of unity within science, religion and society. Wheaton, 111., Quest books, 1990.

Людвиг А. М. — *Ludwig A. M.* Altered states of consciousness // *Altered states of consciousness*. Garden City (NY), Anchor Books, 1972, p. 11-24.

Малинин В. А. История русского утопического социализма: Вторая половина XIX- начало XX вв. М., Наука, 1991.

Мансанарес СВ. — *Manzanarez C. V.* Nueva era // *Diccionario de sectas y ocultismo*. Madrid, 1991, p. 167-169.

Междисциплинарный страх // *Человек*, 1994, №2, с. 145-146, 152-153.

Международный конгресс психофизиологии — 7th International Congress of Psychophysiology of the International Organization of Psychophysiology: Abstracts. Thessaloniki, 1994.

Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // *Труды отдела древнерусской литературы*, 1974, №29, с. 291-305.

Мерфи М. — *Murphy M.* The future of the body: Explorations into the further evolution of human nature. Los Angeles, J. P. Tarcher, 1992.

Модернизация в России и конфликт ценностей /Ред. С. Я. Матвеев. М., Институт философии РАН, 1993.

Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., Прометей, 1989.

Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., Прогресс, 1993.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. СПб, Альтшулер, 1903.

Пайнс Р. Россия при старом режиме. М., Независимая газета, 1993.

Парамонов Б. Советское евразийство // Звезда, 1992, №4, с. 195-199.

Петраков Б. Д. Психическая заболеваемость в некоторых странах в XX веке (социально-гигиеническое исследование). М., Медицина, 1972.

Петренко В., Митина О. Психосемантическое исследование политического менталитета в России: 1991 — 1993 // Общественные науки и современность, 1994, №6, с. 42-54.

Померанц Г. С. Открытость переменам или внутренний покой? („Северовосток" Волошина и Северо-Восток Солженицына) // Человек, 1992, №5, с. 5-14.

Проблемы российской геополитики // Вестник МГУ, Вып. 12, 1994, №6, с. 3-22.

Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды отдела древнерусской литературы, 1968, №23, с. 86-108.

Путь вперед — The way ahead: A visionary perspective for the New Millennium / Eds. E. Shapiro, D. Shapiro. Shaftesbury — Rockport — Brisbane, Element, 1992.

Радышевский Д. „Добровольная простота" // Московские новости, 1996, №15, с. 13

Религия и политика в посткоммунистической России (материалы „круглого стола") // Вопросы философии, 1992, №7, с. 6-32.

Рихард Сен-Викторский — Ives. Epitre a Severin sur la charite. Richard de Saint-Victor. Les quatre degres de la violente charite /Ed. G. Dumeige. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955.

Робертсон Дж. — Ethical economics — a hopeful perspective // Metanoia, 1994, Spring, Introductory issue, p. 53-60.

Росентал Б. Г. — Rosenthal B. C. The occult in modern Russian and Soviet culture: An historical perspective // Theosophical history, 1993, №8, p. 252-259.

Роуз С. Душа после смерти // Наука и религия, 1991, №5, с. 28-35. Руководство по состояниям сознания — Handbook of states of consciousness / Eds. B. Wolman, M. Ullman. NY, Van Nostrand Reinhold, 1986.

Сахаров А. Д. О письме Александра Солженицына „Вождам Советского Союза" // Idem. О стране и мире: Сборник произведений. NY, Хроника, 1976, с. 109-120.

Сахаров А. Д. Конституция Союза Советских республик Европы и Азии: Проект // Idem. Тревога и надежда. М., Интер-Версо, 1990, с. 266-276.

Сахаров А. Д. Воспоминания // Знамя, 1991, №2, с. 129-192.

Солженицын А. И. Письмо вождям Советского Союза. Париж, YMCA-Press, 1974.

Солженицын А. И. Как нам обустроить Россию: Посильные соображения // Комсомольская правда, 18. 09. 1990, с. 1-16 (отдельной пагинации).

Сорокин П. Долгий путь: Автобиографический роман. Сыктывкар, Союз журналистов Коми ССР / МП „Шывас“, 1991.

Спивак Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания. Л., Наука, 1986.

Сыродеева А. А. Локальность как социокультурный феномен второй половины XX века // Вопросы философии, 1994, №12, с. 164-170.

Тарт Ч. Т. - Tart Ch. T. States of consciousness. NY, E. P. Dutton, 1975.

Тарт Ч. Т. — Tart Ch. T. States of consciousness. El Cerrito, CA, Psychological processes, 1983.

Тарт Ч. Т. — Tart Ch. T. Some assumptions of orthodox, Western psychology // Idem. Transpersonal psychologies. El Cerrito, CA, Psychological processes, 1983, p. 59-112.

Термен Р. А. Ф. — Thurman R. A. F. A glimpse of Shambhala // The way ahead: A visionary perspective for the new millennium. Shaftesbury — Rockport - Brisbane, Element, 1992, p. 63-67.

Торндайк Л. — Thorndike L. A history of magic and experimental science. Vol. 1-4. NY, Columbia University Press, 1934-1947.

Тоффлер О. — Toffler A. Powershift: Knowledge, wealth, and violence at the edge of the 21st century. NY — Toronto — London — Sydney — Auckland, Bantam Books, 1991.

Тутурская С. В. ответ на безумие мира // Известия, 22. 12. 1994.

Успенский П. Восток христианский: Афон. Ч. III, отд. 1. Киев, В. Фронцкевич, 1877. Феномен выборов в России: социально — психологический анализ (материалы „круглого стола“) // Психологический журнал, 1994, №4, с. 107-115.

Файнштейн Д., Кrippner С. — Feinstein D., Krippner S. Personal mythology: The psychology of your evolving self. Los Angeles, J. Tarcher, 1988.

Феллей Б. — Fellay B. The New Age movement // Bulletin of the Society of St. Pius X for German speaking areas, 1989, April (отдельный оттиск).

[Филатов СБ., Воронцова Л. М.] Как идет религиозное возрождение России? // Наука и религия, 1993, №5, с. 2.

Финдхорнское сообщество — The Findhorn Foundation: Guest Programme. April - October 1992. Findhorn, s. l., 1992.

Финны в Европе: VI-XV века / Ред. А. Н. Кирпичников, Е. А. Рябинин. Вып. 1. М., Институт археологии АН СССР, 1990.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, Вильтис, 1991 (репринт издания 1937).

Фокина Н. Мы выбираем деревянные костюмы: В России растет число самоубийств // Труд, 07. 04. 1995.

Фокс В. — Fox W. Toward a transpersonal ecology: Developing new foundations for environmentalism. Boston — London, Shambhala, 1990.

Фрейд З. Я и Оно // Хрестоматия по истории психологии. М., МГУ, 1980, с. 184-211.

Харитонович Д. Страх и ужас // Новый мир, 1995, №10, с. 231-237.

Хоружий С. С. После перерыва: Пути русской философии. СПб, Алетейя, 1994.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения // Сост. П. С. Гуревич. М., Политиздат, 1991.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век // Сост. П. С. Гуревич. М., Республика, 1995.

Чешков М. А. „Новая наука“, постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии, 1995, №4, с. 24-34.

Шереги Ф. Э. Перспективы развития русского этнического самосознания // Вестник РАН, 1995, №1, с. 46-51.

Шихирев П. Н. Динамика социально — психологического состояния российского общества // Психологический журнал, 1993, №3, с. 141-151.

Штромак А. — Shtromas A. Ideological politics and the contemporary world: Have we seen the last of „Isms"? // The end of Isms? Reflections on the fate of ideological politics after communism's collapse / Ed. A. Shtromas. Oxford-Cambridge, MA, Blackwell Publishers, 1994, p. 183-225.

Шумахер-колледж — Schumacher College: An international centre for ecological study. Prospectus and Programme: January — July 1996. Totnes, Schumacher College, 1995.

ЩигOLEв И. И. Ретроспектива психических эпидемий в России. СПб, (АДД), 1996.

Элджин Д. - Elgin D. Voluntary simplicity: Toward a way of life that is outwardly simple, inwardly rich. NY, Quill / William Morrow, 1993.

Энгман М. — Engman M. Finnar och svenskar i St Petersburg // Sverige och Petersburg. Stockholm, Almquist och Wiksell International, 1989, s. 59-88.

Эткинд А. М. Культура против природы: психология русского модерна // Октябрь, 1993, N7, с. 168-192.

Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб, Талисман, 1995.

Юрт К. — Hjorth С. På jakt efter den europeiska sjalen // Dagens nyheter, 26. 04. 1995, s. A5.

Якимовский А. Ревпсихоз — красная строка российской мед-статистики // Невское время, 05. 05. 1993.



Международный академический портал
«States of Consciousness»
<http://altstates.net>