



Сердюков Ю.М.

**ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ  
(от И. КАНТА до С. ГРОФА)**

*Аннотация.* В статье рассматривается эволюция концепции трансцендентального субъекта от ее возникновения в философии И. Канта до 80-х гг. XX в. Основное внимание уделяется идее трансцендентального как бессознательного в философии мистики К. Дю-Преля и трансперсональной психологии С. Грофа.

*Ключевые слова:* трансцендентальный субъект, религиозный опыт, околосмертный опыт, бессознательное, философия мистики, трансперсональная психология.

Это первая из двух моих статей, принятых редакцией журнала «Религиоведение» к публикации и объединенных общей темой – постижением глубинных структур субъективной реальности в *религиозном и околосмертном* опыте. Формат журнальной статьи – ограниченность объема и смысловая завершенность текста – обязывает автора быть лаконичным. Поэтому я отказался от перечисления и детального описания концепций трансцендентального субъекта и сосредоточил внимание на немногих ключевых идеях, оказавших существенное влияние на философское и научное понимание проблемы трансцендентальных оснований нашего Я.

**1. Апология трансцендентального субъекта**

В кантовской философии феноменальное и трансцендентальное различаются по их отношению к опыту: трансцендентальное является основанием всякого возможного опыта и от него не зависит, а феноменальное, наоборот, производно от опыта. Поскольку *трансцендентальный субъект*<sup>1</sup> – душа, квинтэссенция трансцендентальных оснований личности, находится за пределами ощущений, а значит и опыта, то достоверное знание о нем невозможно, и рассуждения о душе приводят к паралогизмам – ложным по форме умозаключениям, отграничивающих область достоверного знания от предположений<sup>2</sup>. Этот вывод Канта, казалось бы, ставил точку в вопросе о познаваемости трансцендентального субъекта. Но точка оказалась лишь запятой, поскольку через некоторое время ситуация существенно изменилась.

Интенсивное проникновение индийской философии в европейскую культуру<sup>3</sup> инициировало систематическое изучение проблемы *личного религиозного опыта*. Нельзя сказать, что эта ситуация была беспрецедентна. Еще Платон предложил термин «*бессознательное*» для описания опыта души, но возникший в IV в. до н.э. рационалистический подход к изучению бессознательного в Средние века и эпоху Возрождения почти угас. Он воскрес только в Новое время благодаря развернувшейся в европейской философии дискуссии по проблеме врожденного знания, с одной стороны, и знакомству европейцев с менталитетом индийской и китайской

культур, с другой. Именно эти обстоятельства инициировали возникновение концепции бессознательного Г. Лейбница<sup>4</sup>, которая, в свою очередь, оказала существенное влияние на идеи Шеллинга<sup>5</sup>, Гербарта, Эдуарда фон Гартмана, Карла Дю-Преля, и, опосредованно, Уильяма Джемса. Для нашей темы особенно важны идеи трех последних мыслителей, поскольку Гартман, Дю-Прель и Джемс, соглашаясь с Кантом в постановке и интерпретации проблемы познания, расширяют понятие опыта, и, вводя в него вслед за Шеллингом и Фихте опыт душевной жизни субъекта, удачно сочетают метафизику с неплохой для того времени эмпирической базой.

Осмысливая феномен личного религиозного опыта, Э. фон Гартман писал, что и Фихте и Шеллинг подводят «мистическое или непосредственное знание под понятие опыта, ибо оно находится данным в непосредственном сознании и нисколько не зависит от сознательной воли, т.е., что она ничего не может изменить в нем, все равно, дано ли оно изнутри или извне. Так как сознание знает, что такое знание не почерпнуто из внешнего чувственного восприятия и представляется ему непосредственным знанием, то, конечно, оно может быть внушено только Бессознательным. Итак, мы нашли теперь сущность мистического: оно состоит в пополнении сознания содержанием (чувство, мысль, желание), которое независимо от нашей воли всплывает из Бессознательного»<sup>6</sup>.

По мнению Гартмана, единство человека с Бессознательным может быть почувствовано лишь в мистике, ядро которой лежит в самой глубине человеческой природы<sup>7</sup> и отличной от религии. Религия «зиждется на вере в откровение, решительно не имеет ничего общего с мистикой: ибо для верующего авторитет внешнего откровения настолько его удовлетворяет, что нет надобности в мистицизме»<sup>8</sup>.

С другой стороны, именно порождение этого мистического чувства непосредственного единения с Богом, или близости к нему, и наслаждения, в нем заключающегося, и составляют единственную внутреннюю цель религии: поэтому, нисколько не впадая в ошибку, ему можно дать специальное имя чувства религиозного<sup>9</sup>. Следовательно, истинной целью религии является постижение Бессознательного.

По мнению Гартмана, мистическое шире религиозного, и имеет по отношению ко всей совокупности индивидов общий характер, в то время как любая религиозная конфессия ограничена. Мистическое в самой природе человека, и постижение его сущности равнозначно объяснению природы субъекта. Именно постигаемое в *мистическом опыте*<sup>10</sup> Бессознательное лежит в основании специфицирующих Homo Sapiens признаков – рациональности и всего сознания в целом, ибо «то, что производит сознание, должно лежать позади сознания, а потому и недоступно сознательному наблюдению»<sup>11</sup>.

Развитие Карлом Дю-Прелем и Уильямом Джемсом идей Э. фон Гартмана конкретизирует и уточняет представление о существе личного религиозного опыта. По мнению названных мыслителей, бытие в структуре личности бессознательного и осознанного означает метафизическую двойственность субъекта, который в одно и то же время и в одном и том же отношении (к самому себе) является единством феноменального (являющегося, эмпирического) и трансцендентального (скрытого, души) субъектов.

Двойственный характер субъекта имманентен его природе, а потому независим от воли и желаний. Самопознание становится возможным именно благодаря этой двойственности, поскольку феноменальные структуры становятся объектом изучения со стороны трансцендентального субъекта, представляющего собой истинное жизненное начало индивида.

Трансцендентальный субъект, во-первых, индивидуален, а не расплывается в мироздании, во-вторых, он независим от чувственного аппарата, в-третьих, трансцендентальный и феноменальный субъекты действуют

одновременно. Деятельность трансцендентального субъекта остается скрытой от внешнего наблюдения, поскольку между двумя уровнями личности находится *порог сознания*. Этот порог отграничивает феноменальный субъект от субъекта трансцендентального и является непреодолимым барьером для рациональности. Но трансцендентальный и эмпирический субъекты не изолированы друг от друга. Они связаны личным религиозным опытом: между сознательным и бессознательным лицами *Я* могут существовать мистические отношения. Поэтому мистическая связь представляет собой уникальный канал передачи в феноменальный субъект всех бессознательных интуиций, предположений, иррациональных фантазий, образов и поступков.

Трансцендентальный и феноменальный субъекты разнятся не только в отношении их доступности сознательному наблюдению. Они также неоднородны по способу своего существования. Феноменальный субъект временен и изменяем, его содержание ограничено чувственным опытом и комплексом логических структур ментальности. Это содержание преходяще: оно возникает с рождением физического тела, параллельно с ним развивается и вместе с ним умирает.

Иное дело субъект трансцендентальный. Его составляют пять компонентов, не выводимых, по мнению Дю-Преля, из личного опыта индивида.

1. *Способность познания*, объясняемая теологами, натуралистами, представителями многообразных философских систем и направлений по-разному, но одинаково причисляемая к имманентным (трансцендентальным) свойствам личности.

2. *Врожденное знание*. Его основу составляют априорные формы чистого чувственного созерцания – пространство и время, и врожденные формы рассудочной деятельности – представление о постоянстве объекта, элементарные логические и математические структуры и пр. Сюда же относятся воспоминания мест, людей, событий, находящихся за пределами жизненного опыта отдельного человека, а также сведения о существах «потустороннего» мира.

3. *Нравственный императив*. Об отличии нравственного повеления от рациональности и связанной с ней целесообразности в европейской философии говорилось практически постоянно. В Новое время это отличие лучше всего было выражено Кантом, чью идею прекрасно перефразировал Сабатье: «Детерминизм знания делает нравственную деятельность неразумной, а нравственная деятельность оскорбляет детерминизм знания»<sup>12</sup>.

4. *Воля*. Концепции запредельности воли сознанию следовали: мистики<sup>13</sup>; представители рационалистической теологии<sup>14</sup>; философы эпохи Возрождения и Нового времени до Канта и сам Кант. Обосновывая тезис о трансцендентальном характере воли, Дю-Прель ссылается на авторитет Шопенгауэра: «Открытая Шопенгауэром метафизическая воля есть индивидуальная воля нашего трансцендентального субъекта»<sup>15</sup>.

5. *«Сверхъестественные», или паранормальные способности человека*, к которым относятся *телепатия* – восприятие одним человеком мыслей другого при отсутствии всякой связи по каналам чувств; *ясновидение* – приобретение знания об объекте или событии без использования органов чувств; *психокинез* – способность человека влиять на физические объекты или события путем одних лишь волевых или мысленных усилий. Например, усилием воли заставить свое тело летать (левитация), путем заговора, молитвы или просто внутреннего усилия излечить болезнь, изменить погоду, превратить один материальный объект в другой, приостановить или ускорить интенсивность жизненных процессов в своем теле и пр. Даже Кант, весьма скептически относясь к «ясновидцам», «прорицателям», «колдунам» и т.п. (что прекрасно видно на примере его полемики со Сведенборгом<sup>16</sup>), писал: «Души умерших и чистые духи никогда не смогут непосредственно

встать пред нашими внешними чувствами, не могут вступить в общение с материей – и тем не менее они влияют на дух человека»<sup>17</sup>.

Названные особенности психической жизни позволяют говорить, по мнению Дю-Преля, о несводимости трансцендентального субъекта к бытию однажды рожденного и однажды умершего тела, о его существовании вне жестких рамок пространственно-временного континуума, – в вечности.

Если это так, то именно порог сознания отделяет наше временное бытие от жизни в вечности, и «умирая, мы погружаемся в сверхчувственный мир не впервые; мы живем в нем и теперь, хотя земное лицо наше не подозревает этого»<sup>18</sup>. Не знает же подавляющее большинство людей об этом потому, что «с рождением мы утрачиваем память о трансцендентальном нашем существовании, подобно тому, как при пробуждении от сомнамбулического сна сомнамбулы утрачивают память об этом сне»<sup>19</sup>.

Вневременность и сверхчувственность трансцендентального субъекта, возможность взаимодействия феноменального и трансцендентального уровней, есть те уникальные свойства личности, которые делают возможным ее непосредственный контакт со сверхчувственными формами сверхъестественного мира, реальность бытия которых подтверждается, в свою очередь, содержанием мистических представлений<sup>20</sup>. Согласно Дю-Прелю, «между лицами нашего субъекта возможны прямые магические отношения; между нашим трансцендентальным субъектом и существами трансцендентальными – если считать их, подобно земным существам, связанными в общество – также могут существовать прямые отношения; а значит, между трансцендентальными существами и нашим земным существом, при посредстве нашего трансцендентального существа, возможны косвенные отношения»<sup>21</sup>.

Дальнейшие выводы Дю-Преля, к которым присоединяются многие религиозные философы, таковы. Вся совокупность трансцендентальных субъектов (их количество неисчислимо) и другие трансцендентальные существа образуют особое измерение реальности, в котором существуют также идеальные формы (сущности) материальных тел<sup>22</sup>. Полнота реальности представляется, таким образом, совокупностью эмпирической действительности и трансцендентального и не сводится к тому, что может быть противопоставлено разуму в качестве явлений.

Совокупность трансцендентального и феноменального измерений реальности есть тот действительный мир, в котором предначертано жить человеку, и с которым он связан двойственным образом как посредством феноменального, так и посредством трансцендентального своего субъекта.

Эта двойственность находится в основании самой природы реальности, и потому определение одной из ее сторон, трансцендентального, в качестве сверхъестественного настолько условно, что может быть оправдано лишь в случае признания естественным, или природным небольшой части Универсума, ограниченной способностью восприятия человека, его органами чувств.

Такое, в значительной мере больше научное, чем теологическое истолкование реальности с учетом материала мистической практики, приводит к весьма оригинальной концепции высшего сакрального объекта христиан, поскольку, с одной стороны, при изучении феномена личного религиозного опыта никак нельзя обойти вопрос о существе и природе Бога, а с другой стороны, не-религиозный и не-мистический подход приводит к далеко не ортодоксальным выводам, общим результатом которых является определение Бога в качестве некоторой гипотетической величины, связующей многообразные бессознательного, а потому являющейся его онтологическим центром<sup>23</sup>.

Знание о существовании сверхчувственного измерения реальности обладает не меньшей достоверностью, нежели знание о существовании предметного мира, и если заключение об истинности существования последнего основано на предположении об адекватности чувств, т.е. опыта в

его истолковании Кантом, то истинность суждений о трансцендентальных сферах базируется на достоверности жизни души. Продвижение субъекта к глубинам Я, самопознание, одновременно является проникновением в сверхчувственные сферы реальности, к тому, знание о чем не может быть достигнуто в пределах чувственного опыта и оформлено в системе логических категорий. И чем дальше наш уход к собственным глубинам, тем менее формализуемо и выражаемо получаемое знание.

Покоящаяся в вечности душа подобна неизменным сущностям предметного мира, и это подобие, во-первых, является причиной возможности знания о трансцендентальном (подобное познается подобным), во-вторых, по отношению к феноменальному субъекту она априорна, ибо ее нахождение в пределах души (трансцендентального субъекта) вечно. Логика здесь такова: достижение знания есть движение, движение есть изменение, но изменяться может лишь временное, а не вечное. Душа же вечна, следовательно, душа не достигает знания о трансцендентальных сущностях, а вечно их имеет. В этом аспекте трансцендирование выступает уже не только в качестве самопознания, но и является надежным каналом проникновения к сути вещей, способом постижения Истины.

Два способа гносеологического отношения человека к реальности не противоречат, а дополняют друг друга, поэтому мистические состояния не отрицают того, что непосредственно воспринято нашими чувствами<sup>24</sup>. По мнению У. Джемса, некоторыми неизбежными психическими отклонениями мистических состояний не отнимается у состояния сознания, вызванного трансом, та ценность, которую оно может иметь для нас как расширение границ нашего познания<sup>25</sup>.

Своеобразие личного религиозного опыта состоит в том, что мистические состояния, достигшие своего полного развития, являются абсолютно авторитетными для тех лиц, которые их испытывают. Для лиц же, не переживших мистического опыта, чужой мистический опыт лишен той авторитетности, которая заставила бы их принимать без критики все мистические откровения. Мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационального сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последний представляет собой только лишь один из видов сознания и устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами, поскольку соответствуют нашей внутренней жизни<sup>26</sup>. Признаками мистических состояний являются: *неизреченность*; *интуитивность*; *кратковременность*; *бездеятельность воли*<sup>27</sup>.

\*\*

Сформулированная У. Джемсом концепция личного религиозного опыта дополнила и расширила представление о трансцендентальном как бессознательном, но не внесла ясности в вопрос о природе и происхождении трансцендентального субъекта. На рубеже XIX–XX вв. ученые и философы, признающие значимость этой проблемы, либо по-прежнему считали сущность трансцендентального субъекта сверхъестественной, либо относили этот вопрос к разряду принципиально неразрешимых. Ситуация изменилась с возникновением психоанализа, в котором бессознательное стало основным предметом не только умозрительного, но и экспериментального изучения.

## 2. Ограничение трансцендентального субъекта

Фрейд и его последователи скептически относились к религиозному опыту, расценивая его как выражение в лучшем случае защитных механизмов, в худшем – серьезной психопатологии. Религиозные переживания рассматривались ими как патологические регрессии, близкие к психоти-

ческим. Мистический опыт диагностировался как невротическая регрессия к единству с грудью, а просветление трактовалось как регрессия к внутриутробным стадиям<sup>28</sup>. Такое понимание личного религиозного опыта было основано на фрейдистской концепции бессознательного. В общих чертах она такова.

Согласно Фрейду, основу феноменальной деятельности субъекта составляют два типа стремлений: агрессивность и сексуальность. Агрессивность направлена на сохранение идентичности личности, а сексуальность – на сохранение идентичности рода.

На ранних стадиях развития культуры агрессивные и сексуальные устремления человека обладают высокой степенью свободы. Но со временем они частично табуируются и заключаются обществом в жесткие рамки моральных и правовых ограничений, и потому не получают той степени свободы реализации, которая присуща им изначально.

Закрепощение двух основных имманентных сил человека не приводит к уменьшению их активности и объема. Напротив, оставаясь не менее могущественными, сексуальность и агрессивность находят новые пути выхода из глубин личности в мир. В качестве наиболее распространенного способа этой реализации Фрейд называет сублимацию, то есть снятие напряжения путем активности личности в области науки, искусства и пр. Если напряжение не снимается посредством внешней активности, то оно становится деструктивным и начинает разрушать внутренний мир человека.

Обычным результатом деструкции являются неврозы и другие, более серьезные отклонения в психическом состоянии, терапия которых предполагает определение некоторого факта, оказавшего наиболее существенное воздействие на его судьбу человека. Обычно это событие связывается с периодом полового созревания в период детского или подросткового возраста, когда человек еще не осознает своих стремлений, недостаточно контролирует свое поведение и не имеет сил для активного противодействия негативным влияниям извне.

Поскольку такие воспоминания неприятны, то они вытесняются, заслоняются другими, более приятными фактами биографии. Но вытесненные в область подсознания, воспоминания о полученной когда-то травме не исчезают из психики, более того, на протяжении всей последующей жизни они самым активным образом воздействуют на поведение индивида, направляя его деятельность нежелательным образом. Поэтому воспоминание и осознание полученной некогда травмы являются первостепенным условием ее успешной нейтрализации, и важнейшая задача психотерапевта – создание для пациента всех необходимых условий для активизации памяти и снятия препятствий, сдерживающих проявление вытесненных образов. Помогают деятельности психотерапевта набор методик гипноза, интерпретации сновидений, умение завоевать доверие пациента и пр.

Содержание области подсознательного состоит из представлений, намеренно или спонтанно вытесненных за пределы осознанного. В вытесненной, или латентной форме эти представления существуют до тех пор, пока контролируются Эго. Как только контроль в процессе сна, гипноза или аффекта снимается или ослабевает, они из латентного состояния переходят в явное и часто пугают человека откровенно-личным безобразием своих форм, что вполне естественно ввиду стремления забыть далеко не самые приятные факты собственной биографии. А если учесть, что вытесненные представления во время своего скрытого существования живут особой жизнью, видоизменяются, ассимилируются с другими, приобретают образы, с давних пор культивируемые обществом в качестве символов порока, то их негативное влияние на психику вполне понятно.

Так Фрейд объясняет некоторую часть выходящих за пределы личного опыта человека представлений, а также мотивы рационально необъясни-

мого поведения личности в различных ситуациях. Но классический психоанализ не дает исчерпывающего ответа на вопрос о структуре бессознательного, о чем сам Фрейд прямо говорит в одной из своих известных работ: «остаётся верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один Бог ведаёт, насколько важная часть) может быть бессознательной и без всякого сомнения и является таковой»<sup>29</sup>. Сущность и происхождение этой части Я попытался объяснить К.Г. Юнг – ученик З. Фрейда и основатель аналитической психологии.

Ещё в период своей близости к Фрейду Юнг заметил, что далеко не все феномены ментальности можно объяснить, исходя из пусть даже забытого (вытесненного) опыта личной жизни, поскольку в сновидениях и других спонтанных проявлениях душевной активности субъекта встречается информация, которая никаким образом не могла быть интериоризирована. Юнг также обратил внимание на повторяемость отдельных символов в культурах народов и племен, нигде и никогда прежде между собой не контактировавших.

Эти наблюдения привели его к выводу о том, что существуют врожденные психические структуры личности, имеющие универсальный характер, и общим способом их выражения является *символ*. Врожденные психические структуры личности были названы Юнгом архетипами, уровень их существования коллективным бессознательным, а теоретическим стержнем аналитической психологии стало учение об архетипах коллективного бессознательного, дополненное новым толкованием *либидо*, под которым Юнг, в отличие от Фрейда, понимал уже не только сексуальную энергию, а метафизический принцип психики, психическую энергию вообще<sup>30</sup>.

По мнению Юнга, именно универсальный характер архетипов обуславливает единство ментальных структур коллективного бессознательного, где формируются основные мотивы и формы деятельности личности. Архетипы коллективного бессознательного имманентны субъекту, они являются врожденными способностями человека к организации опыта по некоторой схеме. В этом смысле концепцию Юнга можно рассматривать как психологическую интерпретацию априорных структур трансцендентального субъекта, выполненную на уровне развития европейской психологии первой половины двадцатого века. Она весьма убедительна, поскольку содержит многочисленные параллели с описаниями трансцендентальных состояний в йоге, буддизме, христианстве, не противоречит основным современным концепциям сознания и внятно объясняет многочисленные феномены из области «сверхъестественного».

Юнг говорит, что архетипы коллективного бессознательного наследуются примерно так же, как цвет волос или предрасположенность к отдельным заболеваниям, но по другим, *небиологическим* законам. Однако этих небиологических законов наследования врожденных психических структур он не выявляет и не описывает, довольствуясь ссылкой на существование психофизического параллелизма<sup>31</sup>.

### 3. Концепция трансперсонального опыта

С именем Юнга связано и возникновение одного из наиболее влиятельных современных направлений в изучении бессознательных структур личности – *трансперсональной психологии*, в рамках которой предложено понятие *трансперсонального опыта*. В философской, религиозной и психологической литературе последних трех десятилетий понятие трансперсонального опыта используется преимущественно для обозначения глубинных слоев бессознательного и описания их единства с субстанцией. Обоснованием достоверности трансперсонального опыта занимается

несколько международных организаций<sup>32</sup>, он обсуждается на страницах специальных журналов<sup>33</sup>, в многочисленных статьях и монографиях<sup>34</sup>, на конференциях и семинарах<sup>35</sup>. Сформировалась устойчивая тенденция интерпретации *личного религиозного опыта* как *опыта трансперсонального*<sup>36</sup>. Идеи трансперсональной психологии оказывают влияние на академическую психологию<sup>37</sup>, коммерциализация увеличила ее популярность и укрепила позиции в современной массовой культуре.

Наиболее известным и влиятельным представителем трансперсональной психологии (далее – ТП) сейчас является Станислав Гроф. Он создал экспериментальную базу ТП и в книге «За пределами мозга»<sup>38</sup> сформулировал и обосновал ее теоретическое *sitio*.

Основные экспериментальные результаты были получены С. Грофом и его сотрудниками при исследовании воздействия на организм человека психоделических препаратов, и лишь некоторые – вследствие использования нефармакологических методов (холодомное дыхание, музыка, танцы или работа с телом<sup>39</sup>). Самым могущественным инструментом воздействия на психику человека Гроф считает психоделики<sup>40</sup>, прежде всего – ЛСД<sup>41</sup>. Он полагает, что психоделики раскрывают и делают доступным непосредственному восприятию широкий диапазон обычно скрытых явлений, относящихся к неотъемлемым способностям человеческого ума и играющим важную роль в нормальной психической деятельности. Психоделический спектр охватывает весь диапазон человеческих переживаний и включает феномены немедикаментозных контекстов: церемоний туземцев, различных духовных практик, эмпирической психотерапии, современных лабораторных экспериментов, парапсихологических исследований и биологически экстремальных или предсмертных ситуаций. В то же время усиливающие и катализирующие свойства психоделиков позволяют добиваться необычных состояний сознания экстраординарной интенсивности и ясности в контролируемых условиях и с высоким постоянством<sup>42</sup>.

Воздействие психоделиков вызывает у человека *неординарные состояния сознания*<sup>43</sup>, которые отличаются от обычных состояний (сон, бодрствование) следующим:

в них можно испытать драматические эпизоды самого разного рода, причем с живостью, реальностью и интенсивностью, сравнимыми с обычным восприятием материального мира и превосходящими его<sup>44</sup>;

«ньютоно-картезианские» последовательности внутренних событий кажутся произвольными вставками в сложном континууме беспредельных возможностей. В то же время они обладают всеми характеристиками, которые мы ассоциируем с восприятием материального мира «объективной реальности»<sup>45</sup>;

происходит *трансцендирование пространства и времени*, когда линейный континуум между микроскопическим миром и макрокосмом, который кажется абсолютно обязательным в обычном состоянии сознания, как бы не принимается во внимание. Размер воспринимаемых объектов покрывает весь возможный диапазон – от атомов, молекул и отдельных клеток до гигантских небесных тел, солнечных систем и галактик... Участник ЛСД-сеанса может ощущать себя единичной клеткой, эмбрионом и галактикой, и эти три состояния могут возникнуть одновременно или поочередно из-за простого сдвига фокуса<sup>46</sup>;

происходит *трансценденция различий между материей, энергией и сознанием*. Тот, кто изначально видит в материи основу существования, а в разуме – ее производное, способен впервые открыть для себя, что сознание есть независимый принцип в смысле *психофизического дуализма*, и в конечном счете принять его за единственную реальность. В универсальных и всеохватывающих состояниях ума трансцендируется сама дихотомия между существованием и несуществованием; форма и пустота предстают эквивалентными и взаимозаменяемыми<sup>47</sup>;



возникают комплексные переживания с конденсированным или составным содержанием, например, переживание дуального единства с другой личностью, единства сознания группы индивидов или единства сознания всего человечества;

происходит *трансценденция различия между Эго и элементами внешнего мира* или, говоря обобщенно, между частью и целым. Переживание себя в качестве бесконечно малой частицы Вселенной вовсе не кажется несовместимым с ощущением себя в то же самое время любой другой ее частью или же тотальностью всего существующего<sup>48</sup>.

В психоделических переживаниях выделяется четыре основных уровня, соответствующих уровням бессознательных структур личности<sup>49</sup>. Содержание двух первых уровней – *уровня абстрактных или эстетических переживаний* и *психодинамического или биографического уровня* было описано до Грофа и объясняется посредством анатомии и физиологии органов чувств, а также психоаналитической интерпретацией феноменального опыта субъекта.

Третий уровень – *перинатальных переживаний*, интересен тем, что во многом объясняет происхождение архетипов коллективного бессознательного, выделенных К.-Г. Юнгом. На этом уровне бессознательного сохраняется опыт биологического рождения, к которому при определенных условиях человек может получить доступ в течение всей своей жизни. В современной клинической практике необходимые условия достижения этого уровня моделируются посредством уже названных механизмов, а в традиционных обществах они обычно включаются в таинство магического или мистического ритуала. По мнению Грофа, уровень перинатальных переживаний представляет собой важное пересечение индивидуального бессознательного с коллективным бессознательным, традиционной психологии с мистицизмом или с трансперсональной психологией. На этом уровне существуют четыре динамические матрицы, управляющие процессами перинатального уровня бессознательного. Они называются «базовыми перинатальными матрицами» (БПМ) и играют важную роль в психической жизни субъекта. Как пишет Гроф, «Помимо того, что эти матрицы несут свое собственное эмоциональное и психосоматическое содержание, они действуют еще и как принципы организации материала на других уровнях бессознательного»<sup>50</sup>.

*Первая базовая перинатальная матрица* (БПМ-1) отражает существование плода в условиях безмятежного внутриматочного состояния. При проникновении в бессознательное она проявляется в видениях Царства Небесного, Рая, мистического союза и других подобных картинах в различных мировых культурах.

*Вторая базовая перинатальная матрица* (БПМ-2) относится к самому началу рождения, к его первой клинической стадии. Здесь исходное равновесие внутриматочного существования нарушается вначале тревожными химическими сигналами, а затем мышечными сокращениями. Очень характерны для этой стадии переживания трехмерной спирали, воронки или водоворота, неумолимо затягивающих в центр. Эквивалентом такого сокрушительного вихря является опыт, в котором человек чувствует, как его пожирает страшное чудовище, например, гигантский дракон, левиафан, питон, крокодил или кит. Находясь под влиянием этой матрицы, индивид избирательно слеп ко всему положительному в мире, в своем существовании. Среди стандартных компонентов этой матрицы – мучительные ощущения метафизического одиночества, беспомощность, безнадежность, неполноценность, экзистенциальное отчаяние и вина.

*Третья базовая перинатальная матрица* (БПМ-3) относится ко второй клинической стадии родов. На этой стадии сокращения матки продолжают, но, в отличие от предыдущей стадии, шейка матки теперь раскрыта, и это позволяет плоду постепенно продвигаться по родовому кана-

лу. Для БПМ-3 характерны символические мотивы неистовых сил природы (вулканы, электромагнитные бури, землетрясения, волны прилива или ураганы), яростные сцены войн и революций, технологические объекты высокой мощности. Соответствующие архетипические темы – картины Страшного суда, необыкновенные подвиги великих героев, мифологические битвы космического размаха с участием демонов и ангелов или богов и титанов.

*Четвертая базовая перинатальная матрица* (БПМ-4) по смыслу связана с третьей клинической стадией родов, с непосредственным появлением на свет. В этой последней стадии мучительный процесс рождения подходит к концу, продвижение по родовому каналу достигает кульминации, за пиком боли, напряжения и сексуального возбуждения следуют внезапное облегчение и релаксация. Символическим выражением БПМ-4 является опыт смерти-возрождения; в нем представлены окончание и разрешение борьбы смерти-возрождения. На данном уровне бессознательного человек испытывает глубокое чувство духовного освобождения, спасения и искупления грехов, что сопровождается потоком положительных эмоций в отношении самого себя, других или существования вообще.

Четвертый уровень – это уровень *трансперсональных переживаний*, не объяснимых ни внутриутробным, ни послеродовым опытом человека. Трансперсональные переживания этого уровня объединяются расширением сознания за пределы Эго и трансценденцией границ пространства и времени и различаются по *типам трансперсонального опыта*. *Первый тип* содержит информацию, выходящую за пределы феноменального опыта субъекта, после его рождения. Он включает, во-первых, то, что, по словам Грофа, объяснимо, хоть и «с большой натяжкой» механизмом генетического кодирования: воспоминания субъекта о реальных эпизодах как его собственного существования в образе плода и эмбриона, а также воспоминания на клеточном уровне и воспоминания из области опыта биологических предков. Во-вторых, то, что механизмом генетического кодирования никак объяснено быть не может, а именно воспоминания, в которых человек отождествляется с различными животными, растениями, минералами, геологическими или другими природными объектами и процессами (вплоть до Вселенной в целом). *Второй тип* – это экстрасенсорное восприятие.

Подтверждаются данные трансперсонального опыта исследованиями в области физики микромира (1), «теоретическим вызовом из области современных исследований сознания»<sup>51</sup> (2), магией, алхимией, шаманизмом и другими вненаучными формами когнитивной деятельности человека (3) и околосмертным опытом (4).

Гроф полагает, что «физики разрушили догму о первичности неразрушимой твердой материи, которая служила основанием механистического мировоззрения: в субатомных экспериментах материя дезинтегрируется в абстрактные паттерны и формы сознания»<sup>52</sup>. Поэтому: «Не будет странным предположить, что связующим принципом в космической сети является сознание как первичный и нередуцируемый атрибут существования»<sup>53</sup>.

Сознание присуще и органической, и неорганической природе, что подтверждается наличием в трансперсональных переживаниях сознания растений и неорганической материи (вплоть до ее молекулярных, атомных и субатомных структур<sup>54</sup>) и тем, что, по мнению Грофа: «Любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые каузальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты»<sup>55</sup>. Поэтому в память «должны теперь включаться элементы наследственной, расовой и психогенетической памяти, сознательный разум молекулы ДНК и метафизика генетического кода, динамика архети-

пических структур и факт перевоплощения по закону кармы»<sup>56</sup>. Связь сознания с мозгом уподобляется отношению телевизора к принимаемому сигналу. Мозг (телевизор) не продуцирует сигнал (сознание), а является не более чем его приемником. И как неполадки в приемнике влекут за собой искажения в воспроизводстве сигнала, так и болезнь мозга приводит к деформации сознания.

Концепция первичности сознания позволяет заменить «механистическую парадигму» новой, *холистической* парадигмой, согласно которой часть одновременно является целым. Именно благодаря первичности сознания и холистической организации мира, «каким-то необъяснимым пока образом каждый из нас имеет информацию обо всей Вселенной, обо всем существующем, каждый имеет потенциальный эмпирический доступ ко всем ее частям»<sup>57</sup>, и «в некотором смысле (человек – Ю.С.) является одновременно всей космической сетью и бесконечно малой ее частью, отдельной и незначительной биологической сущностью»<sup>58</sup>. К тому же «холономный подход предлагает потрясающие новые возможности, касающиеся некоторых экстремальных паранормальных явлений, постоянно освещаемых в духовной литературе и считающихся абсурдом в механистической науке. Психокинез, материализация и дематериализация, левитация и другие сверхнормальные способности (или сиддхи), демонстрирующие власть ума над материей, вполне заслуживают в этой связи научной переоценки»<sup>59</sup>.

В рамках холистической парадигмы возможности человека безграничны. Если предположить, что часть одновременно является целым, а целое – частью, то их свойства совпадают, и каждая песчинка мира одновременно является Вселенной. Это без особого труда объясняет и реальные, и гипотетические явления и процессы: коль скоро бесконечное (Вселенная) содержится в конечном (любом природном или искусственном объекте), то последнему можно приписать какие угодно свойства, и, соответственно какое угодно воздействие на другие объекты. Например, обладающий сознанием минерал может превратиться в человека (ведь он содержит в себе всю Вселенную!), а затем вновь стать минералом или полностью раствориться во времени и пространстве. Причем темпоральных ограничений для таких метаморфоз не существуют: если мы можем вернуться назад в представлении, например, что-то вспомнив, то значит возможно обращение назад и в системе природных и искусственных тел. Ведь сознание первично, и, заключая от понятия или представления к чувственным объектам, мы уже не нарушаем законы логики и не вступаем в конфликт со здравым смыслом! В трансперсональной психологии колдовство приобретает статус науки. И это не случайно, поскольку «мировоззрение современной физики приближается к мистическому мировоззрению»<sup>60</sup> и четкая граница между психологией и парапсихологией, при условии признания трансперсонального опыта, исчезает или становится произвольной<sup>61</sup>.

По мнению С. Грофа, холистическая парадигма не только практически и теоретически обоснована, но и методологически оправдана. Изменение общества, его переход к постиндустриальной цивилизации должны повлечь за собой замену старой ньютоно-картезианской парадигмы, парадигмой новой – холистической, где место субстанции займет *информация*.

### Заключение

В современной фрагментированной культуре мировоззренческий посыл холизма оказался к стати. Он почти сразу приобрел широкую популярность и многочисленных последователей в разных слоях общества. Сейчас трансперсональные организации существуют почти во всех странах, где ведут интенсивную просветительскую и коммерческую работу. Их деятельность

весьма успешна. И не только потому, что принцип холизма закрыл мировоззренческую лакуну, но и во многом из-за не критического отношения адептов к эмпирическим и теоретическим основаниям холистической парадигмы. А их не стоит безусловно принимать на веру.

Например, в результате двухсотлетнего исследования паранормальных явлений – от создания по инициативе Французской академии наук и Королевского медицинского общества комиссий по изучению опытов Франца Месмера по «животному магнетизму» до современной деятельности КСАЙКОП<sup>62</sup>, не удалось получить достаточно надежное подтверждение ЭСВ<sup>63</sup>. Поэтому до сих пор экстрасенсорное восприятие и другие «паранормальные» феномены в научных концепциях не легитимны: их возможность не отвергается, но и не принимается в расчет при формировании теорий.

С трансперсональным уровнем психоделических переживаний ситуация несколько иная. Они, несомненно, существуют как минимум в качестве феноменов субъективной реальности. Но оправдано ли их выведение за пределы психики субъекта и биологического основания психической деятельности – головного мозга? Свой вариант ответа на этот вопрос мы предложим читателю в следующей статье.

#### ***Библиографический список***

Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного: В 2 т. – М., 1873–1875.

Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – 504 с.

Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.

Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность человеческого существа. – СПб., 1895. – С. 518.

Евразийская ментальность / под общ. ред. В.Ф. Петренко, И.Н. Карицкого. – М.: Информполиграф, 2012.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.

Майков В., Козлов В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т. 1 Мировой трансперсональный проект. Т. 2. Российский трансперсональный проект. – М., 2007.

Малевич Т.В. Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С.81–87.

Уолш Р. Дух шаманизма. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996.

Фрейд З. Сознание и бессознательное // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989.

Юнг К.Г. Предисловие к «И Цзин» / О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994.

Andresen J., Forman R. K. C. Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // Journal of Consciousness Studies. – 2000. – Vol. 7.

Lefebvre, Andriy. Transpersonal psychology: A bibliography. Taipei Ricci Institute, 2012.

---

<sup>1</sup> Авторство термина «трансцендентальный субъект», кажется, принадлежит И. Канту, впервые использовавшего его в «Критике чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. – М., 1964. – С. 386).

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. – М., 1964. – С. 368-388.

<sup>3</sup> Наиболее активный этап этого процесса совпадает с британскими завоеваниями в Индии и относится к концу XVIII – первой половине XIX вв.

<sup>4</sup> Позиция Г.-В. Лейбница по проблеме врожденного знания хорошо известна и не нуждается в комментариях. Меньше говорят о его интересе к индийской и китайской философии, однако их влияние на взгляды великого немецкого мыслителя несомненно. Об этом свидетельствуют разные обстоятельства, в том числе и переписка Лейбница с Николаем Ремоном, и связь созданной им двоичной системы исчисления с бинарными оппозициями «Книги Перемен». (Лейбниц Г.-В. Монадология // Соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413–430).

<sup>5</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 227–490.

<sup>6</sup> Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. В 2 т. Т. 1. – М., 1873–1875. – С. 252.

<sup>7</sup> Там же. – С. 247.

<sup>8</sup> Там же. – С. 247.

<sup>9</sup> Там же. – С. 254.

<sup>10</sup> Понятие *мистического опыта* до сих пор остается дискуссионным. В западном религиозноведении существуют две основных теоретических модели мистического опыта: эссенциалистская и конструктивистская. Я не останавливаюсь специально на данном вопросе, поскольку он хорошо освещен и в зарубежной, и в отечественной литературе (см., напр.: Andresen J., Forman R. K. C. Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // Journal of Consciousness Studies. – 2000. – Vol. 7; Малевич Т.В. Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 81-87; Она же: Концепции мистического опыта в западном религиозноведении: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГУ, 2012).

<sup>11</sup> Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного... Т. 2. – М., 1873–1875. – С. 12.

<sup>12</sup> Сабатье. Критическая теория религиозного познания // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг, 1915. – С. 24.

<sup>13</sup> Например, у Рэйсбрука Удивительного мы находим: «Свободная воля есть царь души. Она свободна по природе и еще более свободна по милосердию». (Рэйсбрук Удивительный. Одевание духовного брака. – М.: Орфей-Мусагет, 1910. – С. 123).

<sup>14</sup> По их мнению, воля человека есть эманация воли Божьей, а потому качественно отлична от всего «тварного» и является способностью души.

<sup>15</sup> Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность человеческого существа. – СПб., 1895. – С. 518.

<sup>16</sup> Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911.

<sup>17</sup> Там же. – С. 53.

<sup>18</sup> Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность... – С. 495.

<sup>19</sup> Там же. – С. 505. Сомнамбул в данном случае Дю-Прель упоминает потому, что материалы, связанные с этим феноменом, легли в основу эмпирической базы его книги.

<sup>20</sup> При всем своем рационализме и более чем критическом отношении к мистике не отрицал возможности существования идеальных сверхчувственных форм «потустороннего мира» и И. Кант: «возможность нематериальных существ вполне допустима, – вне всякого опасения быть опровергнутым, но без надежды доказать эту возможность разумными доводами» (Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911. – С. 25).

<sup>21</sup> Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность... – С. 544–545.

<sup>22</sup> Сходную интерпретацию структуры нематериального мира мы находим и в тех рассуждениях Канта, где он допускает возможность его бытия: «Нематериальный мир... заключал бы в себе все начала разумные, из которых одни существуют слитно с материей, а другие нет, затем – существующие начала всех видов животных, и, наконец, все жизненные начала, какие вообще обретаются в природе, хотя бы их присутствие никакими внешними признаками произвольного движения не сказывалось». (Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911. – С. 42). Что же касается способа бытия идеальных сущностей предметов, то, видимо, уже в период написания «Грез духовидца» Кант был настолько уверен в их ограниченности пределами разума, что невозможность их независимого от субъекта существования была для него несомненна.

<sup>23</sup> Этот подход серьезно повлиял на развитие собственно теологических и философско-теологических концепций Бога. В теологии XX в., наряду с ортодоксальными позициями, возникают такие, в которых от канонических христианских и иудаистских теорий уже мало что остается. Так, например, у виднейшего представителя диалектической теологии Пауля Тиллиха мы находим следующее: «Бог – таково имя этой бесконечной и неисчерпаемой глубины и

основы всего бытия. Эта глубина и обозначается словом «Бог». И если это слово для вас мало что значит – переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что для вас важнее всего, что вы принимаете безоговорочно всерьез. Может быть, для этого вам придется забыть все традиционные представления о Боге, с которыми вы знакомы. А может быть, даже само это слово. Ибо если вы знаете, что Бог – это глубина, то вы знаете о Нем немало. Вы уже не можете называться атеистом или неверующим. Ведь вы не можете подумать или сказать: «У жизни нет глубины! Жизнь мелка. Бог – всего лишь видимость». Если вы можете утверждать это вполне серьезно, тогда вы – атеист, в противном же случае – нет. Кто знает о глубине – знает и о Боге» (Цит. по: Робинсон Д. Честно перед Богом. – М., 1988. – С. 28). Подр. см.: Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.

<sup>24</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910. – С. 417.

<sup>25</sup> Там же. – С. 402.

<sup>26</sup> Там же. – С.412.

<sup>27</sup> Там же. – С.397.

<sup>28</sup> Уолш Р. Дух шаманизма. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. – С.15.

<sup>29</sup> Фрейд З. Сознание и бессознательное // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С. 428.

<sup>30</sup> См.: Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт Психоанализа, 1994.

<sup>31</sup> Юнг К.Г. Предисловие к «И Цзин» / О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994. – С. 231–232.

<sup>32</sup> «Association for Transpersonal Psychology», «The Institute of Transpersonal Psychology», «The European Transpersonal Association», «Ассоциация трансперсональной психологии и психотерапии» и проч.

<sup>33</sup> «Journal of Transpersonal Psychology», «International Journal of Transpersonal Studies», «Transpersonale Psychologie und Psychotherapie» и др.

<sup>34</sup> Lefebvre, Andrй. Transpersonal psychology: A bibliography. Taipei Ricci Institute, 2012; Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. — М.: АСТ, 2004; Майков В., Козлов В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т.1 Мировой трансперсональный проект. Т. 2. Российский трансперсональный проект. — М., 2007; Евразийская ментальность / под общ. ред. В.Ф. Петренко, И.Н. Карицкого. – М.: Информполиграф, 2012. – 367 с.

<sup>35</sup> «International Online Conference on Psychology and Allied Sciences» (November 25-26, 2011)

<sup>36</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

<sup>37</sup> Петренко В.Ф. Многомерное сознание: психосемантическая парадигма. – М.: Новый хронограф, 2010. – С. 9.

<sup>38</sup> Впервые эта книга была опубликована в 1985 г. и до сих пор остается «Библией» ТП. Я пользовался ее вторым русским изданием: Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – 504 с.

<sup>39</sup> Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – С.111. Не очень удачное разделение, поскольку, что такое танец, как не работа с музыкой, дыханием и телом?

<sup>40</sup> Мескалин, ибogaин, гармин, гармалин, триптамины (диметилтриптамин, диэтилтриптамин, дипропилтриптамин и т.п.), амфетаминовые эмпагогены (кетамин, 9-тетрагидроканнабинол и т.д.). (Гроф С. Путешествие в поисках себя. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1994. – С. 305–314).

<sup>41</sup> Описанию опытов с ЛСД посвящена отдельная книга Грофа – Realms of the human unconscious: Observations from LSD research. – N.Y.: Viking Press, 1975. – XXVIII, 275p. (Русский перевод: Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.).

<sup>42</sup> Гроф С. За пределами мозга... – С. 47.

<sup>43</sup> Гроф не использует широко распространенный термин «измененные состояния сознания», поскольку считает, что «Сам термин «измененные состояния сознания» ясно предполагает, что они представляют собой искаженные или неполноценные версии правильного восприятия «объективной реальности». В таких обстоятельствах было бы абсурдным полагать, что измененные состояния сознания имеют какую-либо онтологическую или гносеологическую релевантность». (Гроф С. За пределами мозга... С. 42).

<sup>44</sup> Гроф С. За пределами мозга... – С. 49.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. – С. 50.

<sup>47</sup> Там же. – С. 52.

<sup>48</sup> Там же. – С. 53.

<sup>49</sup> Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.; Капра Ф. Уроки мудрости. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – С.90, 91 и др.

<sup>50</sup> Гроф С. За пределами мозга... – С.120.

<sup>51</sup> Там же. – С. 43.

<sup>52</sup> Там же. – С. 83.

<sup>53</sup> Там же. – С. 82.

<sup>54</sup> Там же. – С. 67.

<sup>55</sup> Там же. – С. 78.

<sup>56</sup> Там же. – С. 67.

<sup>57</sup> Там же. – С. 62.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. – С. 109.

<sup>60</sup> Там же. – С. 83.

<sup>61</sup> Там же. – С. 60.

<sup>62</sup> «Комитет по научному исследованию заявлений о паранормальных феноменах» (CSICOP) создан в США в 1976 г. Сейчас в разных странах действует более 90 его отделений и других организаций, которыми издается около 60 журналов и бюллетеней.

<sup>63</sup> *Экстрасенсорное восприятие* следует отличать от *субсенсорной области* ощущений, исследование которой началось еще в 40-х гг. XX в. и продолжается до сих пор (См.: Гершуни Г.В. Изучение субсенсорных реакций при деятельности органов чувств // Физиологический журнал СССР. – Т. 33. – 1947; Костандов Э.А. Психофизиология сознания и бессознательного. – СПб.: Питер, 2004 и др.).

**Сторчак В.М.**

## **РЕЛИГИЯ И НАУКА В КОНТЕКСТЕ ДИХОТОМИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СОЗНАТЕЛЬНОГО/БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО**

*Аннотация. В статье рассматриваются теоретические вопросы эволюции религии. Основное внимание уделяется проблеме диалектического взаимодействия в этом процессе рационального и иррационального, науки и религии.*

*Ключевые слова: бессознательное, квазирелигия, наука, религия, секуляризация, сознание, эволюция.*

В современных исторических условиях религия (в большей степени христианская) хотя и переживает определенные проблемы, по-прежнему остается наиболее массовой, гибкой и, в известной мере, универсальной системой человеческого восприятия мира. В процессе эволюции она принимала различные содержания и очертания, вероучения и обрядовые формообразования. В связи с этим логически встает вопрос: а в чем причина эволюции религии? Что заставляет одни религии сходить с общественного Олимпа, уступая место пассионарно заряженным (Л.Н. Гумилев) новообразованиям, потеснивших прежних, некогда любимых и обожаемых богов?

Данная статья посвящена проблеме дихотомии *сознательного (рационального) и бессознательного (иррационального)* в науке и религии как причины эволюции последней.

Важной проблемой изучения эволюции религии является проблема секуляризации, суть которой состоит в освобождении различных сфер жизни общества и личности от религии. Несомненными факторами, способствующими процессу секуляризации сознания, являются такие общественные явления современной жизни как урбанизация, рост территориальной и социальной мобильности, новые типы информативных коммуникаций и т.д.