

Феноменологія буттєвого досвіду

У статті досліджено, як свідоме звернення до буттєвого досвіду може стати ефективним засобом розв'язання екзистенційних проблем, які стоять перед сучасною людиною. Обґрунтовується думка про те, що легітимізація й уписання буттєвого досвіду в сучасний культурний контекст неможливі без його адекватної раціональної інтерпретації. Відзначено, що опис феноменології буттєвого досвіду – важлива передумова наукового розуміння цього явища.

Ключові слова: буттєвий досвід, спасіння, благодать, транс, архетип, психотехніка.

Постановка наукової проблеми та її значення. Людина володіє суб'єктивним ресурсом (назвемо його буттєвим досвідом), активізація якого робить її вільною від екзистенціальних страхів, насамперед страху смерті. Змістова домінанта цього досвіду – сприйняття священної природи реальності, єдність із якою дарує людині таке звільнення (див. М. Вебер [2]). Відповідно, буттєвий досвід виростає з переживання особою свого буття й виступає тією самоціллю (якщо завгодно – абсолют), навколо якої вибудовується людське життя (див. М. Гайдеггер [10; 11]). Дані сучасної науки дають підстави для припущення, що буттєвий досвід лежить у самій основі людської суб'єктивності та є квінтесенцією людського в людині (див. Г. Хант [12]). Розвиток людської діяльності призвів до витіснення буттєвого досвіду на периферію людської суб'єктивності, у зону сутінкової свідомості. Ця обставина спричинила значне ослаблення такого досвіду впливу на людину й, відповідно, – загострення екзистенційних проблем і розвиток гуманітарної кризи. Сучасна ситуація диктує необхідність свідомого звернення до буттєвого досвіду особі його активної інкорпорації в людське життя. Це передбачає досконале знання феноменології досвіду буття.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Буттєвий досвід був об'єктом пильної уваги релігійних віртуозів (М. Вебер) і мислителів практично у всіх світових конфесіях. У європейській культурній традиції він викликав дослідницьку цікавість ще з античних часів. Назвемо, насамперед, традицію елевсінських містерій, гностицизм і християнство. Серед християнських імен назвемо апостола Павла, св. Августина, св. Василя, св. Григорія Паламу, Іоан Богослова та ін. До буттєвого досвіду звертались і філософи. Це, насамперед Платон, Плотин, Гайдеггер, Л. Вітгенштейн. Сучасна філософія життя практично вся ґрунтується на спробах змістовної інтерпретації буттєвого досвіду. Не оминули його своєю увагою й конкретні науки, передусім психологія, етнографія, культурологія, психофізіологія (К. Г. Юнг, А. Маслоу, В. П. Васильєв, Е. А. Торчинов, В. В. Налімов, Е. Бургіньон, К. Уілбер, С. Гроф, У. Джеймс, Г. Хант та ін.).

Завдання статті – опис феноменології буттєвого досвіду. Цей опис виконуємо задля демонстрації тотожності базового досвіду, який лежить в основі всіх релігійних систем.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Звернення до феноменологічного опису буттєвого досвіду, передбачає виявлення його психофізіологічного складника. Ураховуючи характер буттєвої образності й режим її функціонування, ми можемо говорити про те, що буттєвий досвід спирається на праву півкулю людського мозку. Як відомо, ця півкуля оперує переважно цілісними образами, правопівкульне мислення синтетичне, інтуїтивне. Якщо ліва півкуля сприймає світ фрагментарно, «по цеглинках», і лише потім, на ґрунті цих «цеглинок», складає загальну картину, то права вихідним чином орієнтована на цілісне сприйняття світу. Якщо мова лівої – логіка, то мова правої півкулі – це метафора, невимовлювана словами мова образів (зорових, слухових, кінестетичних). Права півкуля відповідає за підсвідому та надсвідому активність [3; 7; 8]. Синестезійний характер буттєвого досвіду означає, що його перебіг супроводжується активізацією всіх модальностей сприйняття. Переживаючи цей досвід, людина одночасно чує, бачить, відчуває запах, відчуває на кінестетичному рівні значення тих інтуїцій, які дані їй у досвіді.

Характеризуючи образний компонент буттєвого досвіду, ми повинні виокремити кілька рівнів прояву образності. Візуальним складником найпростішої базальної образності зазвичай є різноманітні геометричні фігури, часто достатньо симетричні, різні спіралі, черв'ячки тощо. Наступний рівень буттєвої образності – менш абстрактного характеру. Суб'єкт досвіду стикається з різними живими істотами, людьми, міфологічними персонажами тощо. Ця образність нагадує ту, яка при-

сутня в сновидіннях. Ці образи дістали назву архетипних, оскільки виступають проявом активності архетипних структур людської суб'єктивності. Ці структури мають вроджений характер і виражають нагромаджений людством колективний життєвий досвід. Найімовірніше, вони передаються спадково й діють як своєрідні вроджені диспозиції, що зумовлюють особливість людського ставлення до світу. К. Г. Юнг зазначав, що архетипи мають не змістову, але виключно формальну характеристику, та й ту лише в дуже обмеженому вигляді. Змістову характеристику першообраз отримує лише тоді, коли потрапляє до свідомості й при цьому наповнюється матеріалом свідомого досвіду. Навпаки, його форму можна порівняти із системою осей якого-небудь кристала, яка певною мірою преформує утворення кристала в маточному розчині, сама не маючи речовинного існування [14; 15]. Образи, через які виявляються архетипи, складені з кількох головних груп: архетипи душі (аніма, анімус), архетипи духу (Мудрий старець, Велика мати) і, нарешті, архетип самості (Selbst). Засадовою для будь-якої міфологічної системи вважають архетипна образність. Дуже важлива особливість образності, що супроводжує буттєвий досвід, – її мимовільний характер. Це означає, що індивід не може довільно впливати на характер і зв'язок образів, які виникають у нього під час буттєвого досвіду. Образи розвиваються за власним сценарієм, суб'єкт досвіду може займати стосовно них виключно пасивну споглядальну позицію. Він знає цього досвіду як певної зовнішньої щодо нього даності. Таку образність називають презентативною.

Буттєвий досвід має генералізований характер і залучає до себе всю людину, захоплюючи її цілком, наповнюючи синестетичними переживаннями й занурюючи в трансний стан. Наявність трансу – один із критеріїв наявності буттєвого досвіду.

Спочатку досвід буття виникав спонтанно, але, урахувавши його цінність для людини, немає нічого дивного в тому, що люди спробували розробити систему прийомів, які дають змогу довільно індукувати цей досвід. Таких прийомів існує велика кількість, вони відрізняються від культури до культури. Разом із тим можна виокремити головні принципи їх побудови. Існує досить багато способів індукції буттєвого досвіду. Основними для цих способів вважаються «три кити» – уживання психоактивних речовин, використання спеціальних психофізіологічних вправ (пози, дихальні вправи, аскетика), застосування психологічних прийомів (концентрація уваги, візуалізація). Техніки, застосовувані в тій чи тій традиції, відрізняються, але ці відмінності не є принциповими й ми легко можемо знайти схожі методики, наприклад, і в ісихазмі, і в йозі, і в кабалі. Сягаючи своїм корінням шаманського досвіду, методи зміни станів свідомості переходять від однієї релігійної доби до іншої, не змінюючи своєї суті, а лише отримуючи різні ідеологічні обґрунтування. Так, антропологи виокремлюють три типи техніки екстазу – способу входження в змінений стан свідомості, – використовувані в шаманізмі: сенсомоторну деривацію (фізичний і психологічний стрес, сенсорний, моторний та фізичний голод), уживання наркотичних речовин, вплив ритмічних рухів і звуків (співи й музика). Е. Бургіньон [13] виокремлює два головних типи змінених станів свідомості в традиційних суспільствах: галюцинаторний транс (або просто транс) та істеричний транс, або транс одержимості (шаленства). Примітно, що трансу, складеному переважно з видінь, найчастіше піддані чоловіки, а транс одержимості – жінки. Неважко помітити, що всі ці прийоми використовують і в розвинених містичних традиціях.

Така суверенність психотехніки щодо релігійних доктрин робить цілком обґрунтованим висновок про те, що переживання (принаймні у своїх вищих проявах), що виникають у результаті застосування різних психотехнік у різних релігійних традиціях, є тотожними. І нас не повинна бентежити різниця в інтерпретації цих станів, оскільки там, де йдеться про феноменологію досвіду, ми маємо справу з разючою схожістю описів.

Наведемо як приклад описи пікових станів у різних традиціях.

«Що ж переживає йогин упанішад? Передусім, космічну єдність і злитість свого «я» із «я» всіх живих істот та божественним «Я» аж до повного зникнення відмінностей між своїм его, «я» інших істот й Абсолютом. Тут ми обмежимося цитатою з найавторитетнішої з усіх упанішад – «Іша упанішади», а потім як типологічну паралель наведемо аналогічний фрагмент із даоського тексту IV ст., який, безперечно, спирається на цілком автохтонну китайську традицію.

«Іша упанішади» (4–8) [9]:

«Нерухоме, єдине, воно – швидше думки, почуття не досягають його, воно рухалося попереду [них]. Стоячи, воно обганяє інших – тих, хто біжить. Матарішван вкладає в нього діяння. Воно

рухається – воно не рухається, воно далеко – воно ж і близько, воно всередині всього – воно ж поза всім. Воістину, хто бачить усіх істот в Атмані, і Атмана – в усіх істотах, той більше не боїться. Коли Атман того, хто розпізнає, став усіма істотами, то яке засліплення, який смуток можуть бути у того, хто бачить єдність? Він простягається скрізь – світлий, безтілесний, неранимий, позбавлений жил, чистий, невразливий для зла, всевідаючий, мислячий, всюдисущий, що належним чином розподілив [по своїх місцях усі] речі на вічні часи».

Про бога вітру та простору Ваю.

Ге Хун. «Баопу-цзі» (розділ 1 Езотеричної частини; у фрагменті йдеться про заповітне дао):

«Метал і каміння не порівнюються з ним своєю твердістю, а щедра роса не зможе перевищити його своєю м'якістю. Воно квадратне, але не вимірюється косинцем, кругле, але не вимірюється циркулем. Ідеш до нього, але не бачиш його, прямуєш за ним, але не в змозі наздогнати його. Небо від нього свою височінь має, а Земля від нього ж свою низину має. Завдяки йому рух відбувається хмар, і дощ воно дарує. Воно носить у череві плід – Первісне Воно. В ньому як у формі-зразку виліті два способи прояву, і з нього виходить Велике Начало всіх речей і повертається до нього ж... Всеохопне і все затоплююче, величезне і безмірне, воно з творчістю узгоджує свою узгодженість – тотожність.

Воно подібне до п'ятни і подібне до світла, подібне до каламутного і подібне до ясного. Здається, воно відстає, але воно переганяє; здається, що воно неповноцінне, але воно цілком завершене».

Чим можна пояснити дивовижний паралелізм (навіть на рівні образів) двох текстів, що виникли у двох зовсім різних культурах? Уже, звичайно ж, не горезвісним (але неможливим) впливом брахманізму (або, що ще дивніше, – буддизму) на даосизм, можливість якого слушно заперечив ще у XIX ст. В. П. Васильєв [1] і віра в який у сучасній науці видається дивним анахронізмом, що змушує згадати про синологічні праці отців-єзуїтів XVII–XVIII ст. та протестантських пасторів-місіонерів XIX ст.

Але якщо не впливом брахманізму, то чим же? Близькістю (або навіть тотожністю) психотехнічного трансперсонального досвіду й переживань, які його утворюють. І мудреці упанішад, і стародавні даоси однаково відчували те розширення свідомості та космічну єдність, злиття з усім суцільним і з універсальною свідомістю, яке добре відоме з психоделічних (і медикаментозних, і не тільки) сеансів сучасних психологів-трансперсоналістів.

І ще: «у цьому стані йогин упізнає себе в усьому, ототожнює себе з усіма без розрізнення. Він ставиться до всіх, як до самого себе, не встановлюючи відмінностей між собою та «іншими істотами»». Він включає в себе кожен живу істоту і об'єктами його споглядання є безмежна кількість живих істот.

Нехай усі ті, хто дихає, всі особини, всі ті, хто ув'язнений у межах індивідуального існування в усіх десяти сторонах світу, стануть вільними від ворожості та інших афектів! Нехай усі чоловіки, жінки, святі, пересічні люди, божества, смертні та прокляті в усіх десяти сторонах світу стануть вільними від ворожості та інших афектів!»* [4].

За схожою схемою побудовано процес споглядання й при зосередженні на трьох позоставших станах Брахми.

А тепер процитуємо фрагмент тексту стосовно зовсім іншої традиції, православно-візантійської, що не заважає йому виражати ті самі почуття, що й буддійському тексту, який описує споглядання й розвиває дружелюбність. Його автор – ранньосередньовічний (друга половина VI ст.) християнський подвижник св. Ісаак Сирін.

«Що таке серце, яке милує? Запалювання серця у людини про все творіння, про людей, про птахів, про тварин, про демонів та про всяку твар. При згадці про них і при погляді на них очі у людини виливають сльози від великого й сильного жалю, що охоплює серце. І від великого терпіння розчулюється серце її, і не може воно винести, або чути, або бачити якої-небудь шкоди чи малого смутку, що їх зазнає твар. А тому й про безсловесних, і про ворогів істини, і про заподіювачів їй шкоди щогодини зі слізьми приносить молитву, щоб збереглися вони й очистилися; а також і про ество плазунів молиться, з великим жалем, який без міри збуджується в серці її, по уподібненні її у цьому Богові» [6, с. 205–206].

Ми бачимо, що якщо богослови ламають списи в сперечаннях про догмати, то носії релігійного досвіду цілком згодні один з одним.

* Переклади текстів із праці Е. Конзе наведено нами в дещо відредагованому вигляді.

Наведемо ще приклад (із творів Ісаака Сиріна), який чудово ілюструє схожість екстазу східно-християнської містики (ідеться про переживання ісихії – священного упокоєння) та самадхи індійської йоги:

«Одного дня я хотів вжити їжу, а перед тим чотири дні не харчувався. І коли став я на вечірню, щоб після неї поїсти, і стояв на дворі келії моєї, між тим як сонце було високо, то, почавши службу, тільки впродовж першого славлення здійснив її зі свідомістю, а після того перебував у ній, не відаючи, де я, і залишався у цьому стані, доки не зійшло знову сонце наступного дня і не зіграло обличчя мого. І тоді вже, як сонце почало сильно допікати мені і палити мені обличчя, повернулася до мене свідомість моя, і ось побачив я, що настав вже інший день, і подякував Богові, розмірковуючи, скільки благодать Його проливає на людину» [5, с. 384].

Буттєвий досвід не настільки рідкісний, як можна було б припустити, виходячи з його чудодійних якостей. Історія культури дає нам обсяговий матеріал, що описує феноменологію та зміст буттєвого досвіду. Зокрема, усі без винятку релігійні традиції з великою увагою ставляться до містичних проявів у своїх вірних і намагаються зберігати й розвивати їхній досвід для зміцнення віри. Відповідно, ми маємо велику кількість текстів, написаних як безпосередніми суб'єктами досвіду, так і людьми, які спостерігали життя тих чи тих релігійних віртуозів збоку й залишили нам їхні життєписи. Буттєвий досвід, щоправда, під специфічним кутом зору, вивчають і науки про мозок. Тут нагромаджено значний обсяг експериментальних знань та розробляють дуже багатообіцяючі гіпотези. До цих даних ми також маємо намір удаватися в процесі нашого дослідження. Буттєвий досвід вивчає й психологія, зокрема такий її напрям, як гуманістична психологія, але не тільки вона. Існують ще релігійна психологія, психологія змінених станів свідомості тощо. Велику увагу проблемі буттєвого досвіду приділяє й релігієзнавство. Не слід забувати також про етнографію та антропологію, які часто-густо стикаються з проявами буттєвого досвіду в процесі дослідження традиційних суспільств. Вивчення того, у який спосіб людина використовує буттєвий досвід (а досвід буття використовує людину) у своєму житті й історії, іншими словами – аналіз соціології буттєвого досвіду, дуже важливий для розуміння його природи.

Висновки й перспективи подальших досліджень. Отже, можна стверджувати, що в основі всіх релігійних (ширше – світоглядних) систем лежить єдиний універсальний досвід, назвемо його відповідно до сформованої традицією, досвідом буття, переживання якого призводить до звільнення людини від гніту екзистенційних проблем. Ця обставина дає змогу окреслити шляхи розв'язання світоглядних проблем, що стоять перед сучасним людством. Свідоме звернення до цього універсального «емпіричного» фундаменту, вироблення власних способів його розуміння, уможливило відхід від локальних культурних інтерпретацій суті буттєвого досвіду й тим самим звільнення людини від обмежень, пов'язаних із тією або іншою культурною традицією, що дуже важливо для подолання нинішньої гуманітарної кризи.

Джерела та література

1. Васильев В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 271 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.
3. Данилова Н. Н. Физиология высшей нервной деятельности / Н. Н. Данилова, А.Н.Крылова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1989. – 399 с.
4. Конзе Э. Буддийская медитация. Благочестивые упражнения. Внимательность. Транс. Мудрость / Э. Конзе ; пер. с англ. – М. : Изд-во МГУ. – 1993. – 144 с.
5. Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – 392 с.
6. Светлов Р. В. Пространство самопознания (Плотин. Первая Эннеада) / Р. В. Светлов // АКАДЕМІАЕ. Матеріали і дослідження по історії платонізму : міжвузовський сб. / под ред. А. В. Цыбы. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2005. – С. 172–189.
7. Свободное тело : хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. – М. : Институт общегуманитарных исслед., 2001. – 224 с.
8. Семёнов В. В. Причины кризиса разумной деятельности человека. Концепция диалектического разума и крах марксистского диамата / В. В. Семёнов. – Пушкино : Пушкинский науч. центр Ин-та биофизики клетки Рос. академии проблем сохранения жизни, 1996. – 104 с.
9. Упанишады. Антология мировой философии : в 4-х т. – М. : Мысль. – 1969. – Т. 1. – Ч.1. – С.75–93.
10. Хайдеггер М. Бытие и время : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
11. Хайдеггер М. Разговоры на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1991. – 208 с.

12. Хант Г. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г. Хант. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 555 с.
13. Bourguignon E. Dreams and altered states of consciousness in anthropological research / E. Bourguignon // Psychological Anthropology / ed. by F. L. Hsu. – Cambridge, Mass. : Schenkman, 1972. – P.403–434.
14. Jung C. G. Von den Wurzeln des Bewusstseins / C. G. Jung. – Zurich : Rascher, 1954.
15. Jung C. G. Die Dynamik des Unbewussten / C. G. Jung Ges. – Werke. Bd.8. – Zurich : Rascher. – 1967.

Солонько Леонид. Феноменология бытийственного опыта. В статье показано, что сознательное обращение к бытийному опыту может стать эффективным средством разрешения экзистенциальных проблем, стоящих перед современным человеком. Обосновывается мысль о том, что легитимизация и вписание бытийного опыта в современный культурный контекст невозможны без его рациональной интерпретации. Показано, что описание феноменологии бытийного опыта является важной стадией научного понимания этого явления. Обращается внимание на тот факт, что при всех доктринальных различиях между различными религиозными системами, феноменология их базового религиозного опыта, практически, тождественна. Для иллюстрации данного положения в статье предпринято обращение к классическим религиозным текстам, принадлежащим к разным, часто весьма далеким, культурным традициям, например к таким, как буддизм и христианство. Отсюда делается вывод о том, что в основании любой религиозной системы лежит единый универсальный опыт – опыт бытия, развертывание которого приводит к освобождению от экзистенциальных проблем, что переживается человеком как обретение спасения, достижения благодати и т. д.

Ключевые слова: бытийной опыт, спасение, благодать, транс, архетип, психотехника.

Leonid Solonko. Existential Experience Phenomenology. The article shows that conscious appeal to the experience of beingness can be an effective instrument of resolving the existential problems facing modern man. The author substantiates the idea that the legitimisation and inscribing existential experience in the contemporary cultural context is impossible without its rational interpretation. It is shown that the description of the phenomenology of existential experience is an important step in the scientific understanding of this phenomenon. Attention is drawn to the fact that for all the doctrinal differences between the various religious systems, their basic phenomenology of religious experience is practically identical. To illustrate this situation, in the article it was attempted appeal to the classical religious texts belonging to the different, often quite distant, cultural traditions, such as Buddhism and Christianity. Hence the conclusion there is one, the same for all, universal experience lays in the basis of any religious system – the experience of beingness, deployment of which leads to the release of the existential problems that the person is experienced as attainment of salvation, grace etc

Key words: existential experience, salvation, grace, trans, archetype, psychotechnique.

Стаття надійшла до редколегії
11.03.2014 р.

УДК 165.2

Марія Яруш

Становлення нової культури мислення як суспільний імператив

У статті досліджено нову культуру мислення. Виявлено низку характеристик мережевої форми комунікації, що впливає на становлення нової культури мислення. Розглянуто різні концепції її становлення. Здійснений аналіз доводить становлення нової культури мислення як суспільного імперативу.

Ключові слова: імператив, критичне мислення, номадичне мислення, посибілістське мислення, можливісне мислення, трансверсальність.

Постановка наукової проблеми та її значення. В умовах інтенсивного розвитку інформаційної епохи та переходу від класичних форм життєдіяльності людини, що Мануель Кастельс характеризує терміном «віртуальна реальність», обґрунтовується проблема відчуження людини від соціального буття.

Поширення комп'ютерної техніки й інформаційних технологій буквально на всі сфери життя ставить під питання антропологічний складник інформаційної революції, що викликає вдосконалення не тільки техніки або технології, але й людини, насамперед її мислення [13, с. 32].