

Кен Уилбер

ОКО ДУХА

Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира

*Перевод с английского Виктора Самойлова
под редакцией Александра Киселева*

*Вступительная статья и научная редакция
канд. филос. наук Владимира Майкова*

Серийное оформление Павла Иващука

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.06.02.
Усл. печ. л. 30. Тираж 3000 экз. Заказ 3814.

Уилбер К.

УЗ6 Око духа: Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира / К. Уилбер; Пер. с англ. В. Самойлова под ред. А. Киселева. — М: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002.—476, [4] с. — (Тексты трансперсональной психологии).

ISBN 5-17-014321-4

Кена Уилбера сегодня считают одним из влиятельнейших представителей трансперсональной психологии, возникшей около 30 лет назад. Его интегральный подход предпринимает попытку согласованного объединения практически всех областей знания от физики и биологии, теории систем и теории хаоса, искусства, поэзии и эстетики, до всех значительных школ и направлений антропологии, психологии и психотерапии, великих духовно-религиозных традиций Востока и Запада. Развитое Уилбером интеллектуально-духовное видение предлагает новые возможности для соотнесения и развития самых разнообразных исследовательских проектов.

УДК 159.9
ББК 88.5

© Ken Wilber, 1997

© Институт трансперсональной психологии, 2002

© Издательство К.Кравчука, 2002

© Оформление ООО «Издательство АСТ», 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	3
ПРЕДИСЛОВИЕ ДЖЕКА КРИТТЕНДЕНА	9
ЧИТАТЕЛЮ НА ЗАМЕТКУ	13
Введение ИНТЕГРАЛЬНОЕ ВИДЕНИЕ	18
1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ	43
2. В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОСТИ	57
3. ГЛАЗА В ГЛАЗА	72
4. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ	83
5. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ	95
6. ВОЗВРАЩЕННЫЙ БОГ	112
7. РОЖДЕННЫЙ ЗАНОВО	129
8. ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ФЕМИНИЗМ	143
9. НАСКОЛЬКО ПРЯМ ДУХОВНЫЙ ПУТЬ?	153
9. НАСКОЛЬКО ПРЯМ ДУХОВНЫЙ ПУТЬ?	154
10. ВЛИЯНИЕ МЕДИТАЦИИ	173
11. КУРС — НА ОМЕГУ?	192
12. ВСЕГДА УЖЕ	206
БИБЛИОГРАФИЯ	220
ПРИМЕЧАНИЯ	231

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Кена Уилбера сегодня считают одним из влиятельнейших представителей трансперсональной психологии, возникшей около 30 лет назад. Он родился 30 января 1949 г. в семье военного летчика. Учился в университете Дьюка и университете Небраски по специальности биохимия и биофизика, по которой получил степень магистра. Еще до окончания университета, он написал свою первую книгу «Спектр сознания» (1973), опубликованную в 1977 г. В этой книге присутствуют многие характерные черты его более зрелых работ: здесь впервые представлен «интегральный подход», согласно которому различные школы философии, психологии, антропологии, психотерапии и т.д. — как академические, так и духовные (или трансперсональные) — понимаются не как конкурентные или взаимоисключающие, но как справедливые лишь в определенных частях полного «спектра сознания» и потому дополняющие друг друга. В это же время он стал одним из основателей и главным редактором журнала «Ревизн» (1978–1982), сыгравшего важную роль в обсуждении новой научной парадигмы и в развитии трансперсональной психологии.

В 1979–1984 гг. Уилбер публиковал книги и статьи, в которых рассматривались интегральные модели индивидуального развития (1980, 1981); культурной и социальной эволюции (1983); эпистемологии и философии науки (1982, 1983); социологии (1983), а также разнообразные проблемы психопатологии и психотерапии (1986). В книгах последних лет Уилбер продолжает развивать свою центральную идею о том, что высшая цель эволюции человека, а также всей жизни и даже всего мира — это реализация Духа, понимаемая как недвойственное переживание. Однако не стоит на этом основании зачислять его в ряды объективных идеалистов, которых сам Уилбер подвергает глубокой критике. Как показывает данная книга, смысл этого утверждения намного глубже.

Опубликовав к настоящему времени 16 книг, изданных на 20 языках, Уилбер сегодня — самый переводимый американский мыслитель. В США издано восьмитомное собрание его сочинений, в Интернете насчитывается более 300 000 ссылок на его работы. О признании его заслуг говорит и награждение его в 1993 г, вместе со Станиславом Грофом, почетной премией Ассоциации трансперсональной психологии за выдающийся вклад в ее развитие.

Своим авторским дебютом, книгой «Спектр сознания» (1977) Уилбер завоевал репутацию оригинального мыслителя, стремящегося к интеграции психологических школ и подходов Востока и Запада. Сокращенная версия этой книги опубликована под заголовком «Никаких границ» (1979). Это, по оценке самого Уилбера, — «романтический» период его творчества, который он называет «Уилбер-I». Его наиболее существенные книги следующего, «эволюционного» периода «Уилбер-II» — «Проект Атман» (1980, готовится русское издание) и «Ввысь из Эдема» (1981) — охватывают области психологии развития и истории культуры. В «Проекте Атман» (1980) он объединяет различные — как восточные, так и западные — теории индивидуального развития в целостное воззрение, прослеживающее развитие человека от младенца до взрослого, а также стадии и законы последующего духовного развития. В книге «Ввысь из Эдема» он использует модель индивидуального развития в качестве концептуальной схемы для культурного картирования эволюции человеческого познания и сознания. В 1984–1986 гг. Уилбер публикует серию статей «системно-эволюционного» периода, названного им «Уилбер-III».

После продолжительного молчания, связанного с болезнью и смертью жены, Уилбер в 1995 выпустил 800-страничный том «Пол, экология, духовность: дух эволюции», который, по его замыслу, является первым томом трилогии «Космос» и первой работой «интегрального» периода «Уилбер-IV». В ней он

анализирует эволюцию человека — его мозга, сознания, общества и культуры — от ранних гоминид до настоящего времени и соотносит ее с такими феноменами как эволюция взаимоотношений полов, отношение человека к земле, технологии, философии, религии и многое другое. Предпринимая такое сравнение, Уилбер критикует не только Западную культуру, но и контркультурное движение в целом, включая Нью Эйдж, трансперсональную психологию, а также и романтически и упрощенно понятую «вечную философию». Более популярная версия этих идей изложена в «Краткой истории всего» (1996).

К числу последних опубликованных книг Уилбера принадлежат: «Око духа» (1997) — панорамное изложение интегрального подхода и интегральной критики; «Свадьба смысла и души: интеграция науки и религии» (1998) — размышление о непротиворечивом соединении научного и религиозного опыта; «Один вкус» (1999, готовится русское издание) — личный дневник, описывающий его внутреннюю лабораторию, практики и истоки его идей; «Интегральная психология» (1999, готовится русское издание) — интегральный подход в психологии; и «Теория всего: интегральное видение для бизнеса, политики, науки и духовности» (2000) — практика интегрального подхода к жизни в целом. В 2002 году Уилбер намерен опубликовать свой первый роман, посвященный теме освобождения из плена регрессивных холистических идей, и, возможно, завершить многолетнюю работу над вторым, и продолжить работу над третьим томом трилогии «Космос», посвященными, соответственно, критике экофеминизма и постмодернизма.

Из этих текстов мы выбрали для русского издания «Око духа», поскольку здесь наиболее полно и ясно изложена последняя версия интегрального подхода применительно к философии, психологии, литературной критике, искусству, религиозному и духовному опыту, с учетом реакции на критику первой публикации этого подхода в книге «Пол, экология, духовность» — объемном труде, перегруженном специальным материалом и научными ссылками и доступном, практически, лишь специалистам и тем, кто внимательно следит за творчеством Уилбера. В «Оке духа» автор продолжает развивать и отстаивать свой эпистемологический плюрализм, предлагая интегральный подход к познанию, которое выражается не только на языке «ока плоти» (наука) и «ока ума» (философия), но и на языке «ока Духа» (мистицизм). По существу, эту книгу можно рассматривать как философски развернутую защиту от критиков «Пола, экологии, духовности», еще далее обосновывающую возможность и продуктивность моделирующего подхода, выстроенного по принципу естественной иерархии и способного в максимальной степени включать в себя инварианты и динамические стадии эволюционного развития, таким образом, представляя собой «единую теорию» невероятного диапазона. В этой книге Уилбер делает акцент на линиях развития самости (эмоциональной, моральной, когнитивной, творческой, духовной и т.д.), которые претерпевают активную совместную эволюцию, проходящую через *базисные уровни* Космоса-мира (тело, ум, душа и дух). Поэтому ему приходится постоянно отражать нападки «линейного критицизма», направленные, главным образом, на недостатки его ранних работ, в которых подчеркивались «структурные» и «иерархические» аспекты теории сознания в ущерб эволюционным. Отдельные главы посвящены полемике с такими ведущими современными интеллектуальными направлениями, как постмодернизм, сайентизм, когнитивные науки, психология развития, а также трансперсональная психология, критическому анализу типичных теоретических заблуждений которой уделено особое внимание.

По своей сути интегральный подход Уилбера представляет собой метакритику основных направлений современной теоретической мысли — и это поначалу не может не настораживать. К тому же, этот проект выполнен ученым-одиночкой, на протяжении многих лет не участвовавшим в активной академической жизни с ее конференциями, почти ежегодными монографиями, курсами студентов и зависимостью от университетской власти. Уилберу посчастливилось остаться независимым мыслителем, не ангажированным доминирующей культурой и в то же время (как свидетельствуют его работы) великолепно разбирающимся в ее основных интеллектуальных течениях. В своей критической части интегральный подход является непрестанной битвой с «Флатландией» (от англ. *flat* — плоский; *land* — земля) — любыми уплощенными мирами и частичными мировоззрениями разнообразных

интеллектуальных подходов, утративших полноту перспективы и не осознающих свое место в реальной мандале человеческого познания.

По мысли Уилбера, эта мандала состоит из четырех секторов (квадрантов), образующихся при делении плоскости образа Космоса-мира двумя перпендикулярными прямыми, с осями по направлениям индивидуальное-коллективное и внутреннее-внешнее. Сектора представляют четыре фундаментальных мира, которые не сводимы друг к другу по *предмету, методам познания, критериям истины и языку*. Это миры: *субъекта* (интроспекция, феноменология); *объекта* (классический научный метод и наука); *интерсубъективности* (теория культуры) и *интеробъективности* (социология, теория систем). Это лишь краткое обозначение исходной идеи, подробно обоснованной и обстоятельно развитой на страницах книги.

Как же работает этот подход у автора? Возьмем, например, такое ключевое для познания понятие, как критерий достоверности, или истина. В мире субъекта истина понимается как правда, искренность, прямота, степень доверия; в мире объекта — это пропорциональный или репрезентативный тип истины, коротко выражаемый как соответствие карты и территории; в мире интеробъективности истина — это системность и структурно-функциональное соответствие. И, наконец, в мире интересубъективности истина — это справедливость, культурное соответствие, правота. Ни один из этих типов истины не может подменять или упразднить все другие типы. Соответственно, автономны и не сводимы друг к другу языки четырех секторов, каждый из которых полностью верен только в своем мире. Так, скажем, еще Декарт и Кант доказывали невозможность научной психологии по образцу наук о природе и отмечали несводимость языков описаний субъекта и объекта. Однако развитие психологии происходило, по существу, по линии редукции субъекта к объекту.

Но «... всякий раз, — пишет Уилбер, — когда мы пытаемся отрицать любую из этих устойчивых сфер, мы, рано или поздно, заканчиваем тем, что просто протаскиваем их в свою философию в скрытой или непризнанной форме: эмпирики используют интерпретацию в самом акте отрицания ее важности; крайние конструктивисты и релятивисты используют универсальную истину для того, чтобы универсально отрицать ее существование; крайние эстетика используют одну лишь красоту, чтобы провозглашать моральную добродетель — и т.д., и т.п.» («Око Духа», Введение).

Наряду с древними даосами, Нагарджуной, Кантом и другими исследователями *предельного опыта* из различных сфер познания и деятельности, Уилбер пытается пройти до конца во всех секторах Космоса-мира и вскрыть на предельном усилии универсальный источник антиномий и парадоксов познания для того, чтобы расчистить дорогу познающему духу. Если «...любая система мысли — пишет он — от философии и социологии до психологии и религии — пытается игнорировать или отрицать любой из четырех критериев достоверности, то эти игнорируемые истины, в конце концов, снова появляются в системе как серьезное внутреннее противоречие («Око Духа», Введение).

Вместо этого, интегральный подход пытается признавать зерно истины в каждом из подходов — от эмпиризма до конструктивизма, от релятивизма до эстетизма. Однако, лишая эти подходы претензий на роль единственно существующей истины, он освобождает их от присущих им противоречий — и как бы находит каждому из них свое место в подлинном многоцветном содружестве.

Таким образом, интегральный подход состоит в попытке согласованной интеграции практически всех областей знания, от физики и биологии, теории систем и теории хаоса до искусства, поэзии и эстетики, всех значительных школ и направлений антропологии, психологии и психотерапии и великих духовно-религиозных традиций Востока и Запада. Работая с конкретной областью, Уилбер на первом шаге находит тот уровень абстракции, где различные, обычно конфликтующие подходы, приходят к согласию, выделяя то, что он называет «ориентирующим обобщением» или «твердым выводом». Так он рассматривает все области человеческого знания и в каждом случае выстраивает серии «здоровых и

надежных ориентирующих обобщений», не оспаривая на этом шаге их истинность.

Затем, на втором шаге, Уилбер располагает эти истины в виде цепочки перекрывающихся заключений и задается вопросом, какая когерентная система знания могла бы вобрать в себя наибольшее количество этих истин? Именно такая система и представлена впервые, по убеждению автора, в его работе «Пол, экология, духовность». Вместо того чтобы заниматься исследованием того, насколько истинна та или иная область знания, Уилбер предполагает, что какая-то истина содержится в каждом подходе, и затем пытается объединить эти подходы.

Третий шаг это — разработка нового типа критической теории. Коль скоро вы получили всеобъемлющую схему, вбирающую в себя наибольшее число ориентирующих обобщений, ее можно использовать для критики более узких подходов.

Неудивительно, что подобные претензии на универсальную метакритику «всего и вся» вызвали шквал дискуссий и критики с самых разных сторон. Часть из них представлена в недавно опубликованной книге «Кен Уилбер в диалоге» (1998). Ответы на первую волну критики включены в «Око духа». Вторая волна критиков включает в себя таких влиятельных философов как Юрген Хабермас и Ханс-Вилли Вэйс. Однако нельзя сказать, что и эти критики разгромили интегральный подход: они лишь помогают уточнению и укреплению позиций Уилбера.

Признавая высокий аналитический уровень метакритики Уилбера, следует также отметить, что и сама она может быть односторонней, когда в анализе отдельных интеллектуальных подходов опирается лишь на тексты, а не на всю доступную исследованию полноту проявлений рассматриваемого подхода. Ведь в текст зачастую невозможно включить всю конкретную деятельность, а образ деятельности, восстанавливаемый на основе текста, порой может разительно отличаться от оригинала. В этом отношении показательна полемика Уилбера со Станиславом Грофом, свой взгляд на подход которого он излагает в главе 7. РОЖДЕННЫЙ ЗАНОВО (в будущем мы надеемся представить более полно и мнение противоположной стороны, опубликовав всю переписку упомянутых авторов по дискутируемому вопросу). Мне как издателю Грофа, опубликовавшему об этом замечательном исследователе несколько статей, никогда не казалось, будто он считает повторное переживание процесса рождения необходимым условием надличностного развития, как это представляет Уилбер. Я всегда считал перинатальные матрицы Грофа и всю его картографию не онтологической реальностью, а эмпирической картой переживаний, справедливой в определенных условиях. Поэтому опыт «смерти-возрождения» означает у Грофа не необходимое условие роста, а «резонансные» переживания, сопутствующие значительным изменениям в процессе преобразования личности.

Все, что имеет начало, имеет и свой конец: в этом суть перемен. Любые перемены в мире субъекта резонируют с универсальным образом перемен: «смертью» старого и рождением «нового». Для меня, погруженного в метаcontext идей Грофа в ходе непосредственного общения и трехлетнего обучения на его семинарах, прочитать правильные, не развернутые в книгах смыслы было относительно несложной задачей. Для Уилбера это обернулось уважительной, но затяжной полемикой, в которой стороны долго разъясняют друг другу, что они имеют в виду и как все обстоит на самом деле. Следует отметить, что их сегодняшние позиции значительно сблизились, и прошлое непонимание, по видимому, исчерпано — так, по крайней мере, следует из их последних книг и статей.

Вызывает вопросы и однобокая трактовка Уилбером теории холоддвижения Дэвида Бома и попыток ее приложения к эволюции сознания. Теория Бома имеет дело с объективно описуемыми (по крайней мере, математически, если не физически) уровнями мироздания — материальным, энергетическим и информационным — наполняя естественнонаучным содержанием философские идеи А.Н. Уайтхеда («Процесс и реальность») и эволюционные концепции А. Кёстлера (Дух в машине); в свою очередь, его последователи пытаются объективно рассматривать сознание и Дух как процессы самоорганизации

и эволюции на высших уровнях иерархии «материя-энергия-информация», построенной по принципу «взаимовложенных» целых, или «голонов» (Кёстлер), и пронизанной действием восходящей и нисходящей причинности. Однако, Уилбер, судя по всему, недооценивает этот подход, возможно, считая всю физику — в том числе и новую, без которой было бы невозможно рождение новой психологии — редукционистской наукой.

Таким образом, опасность схематизации существует при использовании любого, даже самого совершенного подхода — любая генерализация несет в себе семя редукции. В общем, Уилбер и сам это прекрасно понимает, оставляя свою позицию открытой для обсуждения и критики.

Программа интегральных исследований Уилбера ориентирована на «всеуровневое, всесекторное» представление о человеческом сознании и поведении, охватывающее не просто все сектора, но и все различные уровни и измерения в каждом из этих секторов — весь спектр уровней в интенциональном, культурном и социальном аспектах человеческих существ. Поэтому основу интегральной философии, как ее мыслит автор, составляет, прежде всего, деятельность координирования, разъяснения и концептуального обобщения всех разнообразных форм познания и бытия, так что даже если сама интегральная философия не рождает более высокие формы, она в полной мере признает их, и затем побуждает философствование открыться для практик и форм созерцания. Кроме того, интегральная философия, благодаря своей многосторонности, может стать мощной критической теорией — критической в отношении всех менее разносторонних подходов — в философии, психологии, религии, социальной теории и политике.

В последовательных главах книги рассматриваются конкретные примеры каждой из этих ветвей интегральных исследований, включая интегральную психологию (Главы 1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ, ниже, 10. ВЛИЯНИЕ МЕДИТАЦИИ), интегральную антропологию (Глава 2. В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОСТИ), интегральную философию (Глава 3. ГЛАЗА В ГЛАЗА), интегральную теорию искусства и литературы (Глава 4. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ, 5. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ), интегральный феминизм (Глава 8. ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ФЕМИНИЗМ) и интегральную духовность (Глава ниже, ниже, 11. КУРС — НА ОМЕГУ?). Все это отдельные части, которые автор стремится соединять в целостное интегральное видение, таким образом, завершая, по крайней мере, на данном этапе, этот интегральный проект понимания. Очень интересна и последняя, 12. ВСЕГДА УЖЕ глава, в которой делается попытка описать мир с позиции Духа.

Публикация идей интегрального подхода вызвала в США и Европе большой резонанс. Примерно полтора года назад Уилбер совместно с Майклом Мерфи (основатель Эсаленского института), Роджером Уолшем, Френсис Воон (известные трансперсональные психологи), Самуэлем Бергольцем (директор издательства «Шамбала» и издатель Уилбера), Тони Шварцем (писатель и социолог) и Джеком Криттенденом (со-редактор Уилбер по журналу «Ревижн») основал Института интегральной психологии, уже сейчас насчитывающий 400 членов. Для целостного познания человека в Институте созданы отделения интегральной психологии, духовности, политики, медицины, экологии, интегрального образования, дипломатии и бизнеса, представленные впечатляющим списком исследователей. Претензии создателей института высоки, но и задачи масштабны. Они намерены развивать интегральные практики, которые позволят, например, используя открытия в психологии, не только изменить медицинскую практику, но и организовать ее по-новому и даже изменить систему ее финансирования. Появится возможность осмыслить опыт, полученный с помощью трансперсональных практик в психологии, изучить его в медицине и его найти его объяснение в разных духовных традициях, которые, в свою очередь, могут быть рассмотрены в рамках интегральных исследований.

В своих последних интервью Уилбер, признавая огромную роль первоначального проекта трансперсональной психологии в изучении всего спектра человеческого сознания, дистанцировался от

этого направления. Однако в этом дистанцировании нет ничего неожиданного, учитывая стремление автора к созданию общей теории и методологии познания. Его главный довод состоит в том, что школы трансперсональной психологии не обладают полнотой интегрального подхода, а иногда и отрицают его. Замкнувшись на себя, они выпадают из широкого диалога со всеми другими познавательными дисциплинами. Думается, в этих заявлениях есть немало справедливого, и конструктивная, с пониманием дела, критика Уилбера будет способствовать обновлению не только всего гуманитарного познания, но и исследований в области трансперсональной психологии.

Хочется надеяться, что начало публикации на русском языке интегрального подхода Кена Уилбера, окажет здесь, как и во многих других странах, стимулирующее влияние на развитие интеллектуальных и, в особенности, гуманитарных подходов, а также поможет прояснению их собственных основ, языка, предмета и взаимодействия. Во всяком случае, предлагаемое Уилбером интеллектуально-духовное видение предоставляет обширное пространство общения, соотнесения и развития для самых разнообразных интеллектуальных проектов.

В заключение, мне чрезвычайно приятно выразить благодарность за финансовую поддержку издания этой книги и терпение Алексею Купцову и Владиславу Ильину — двум бизнесменам, чей искренний интерес к трансперсональной психологии помогает развитию ее идей в нашей стране.

*Владимир Майков, кан. филос. н.,
главный редактор международного издательского проекта
«Тексты трансперсональной психологии»*

ПРЕДИСЛОВИЕ ДЖЕКА КРИТТЕНДЕНА

В чем смысл «интегрального»?

Тони Шварц, бывший репортер «Нью-Йорк Таймс» и автор книги «Что важно на самом деле: Поиск мудрости в Америке», назвал Кена Уилбера «самым всесторонним философским мыслителем нашего времени». Я думаю, это так и есть. Фактически, я думал именно так еще двадцать лет назад, когда основал «Ревижн Джорнэл» в значительной степени ради того, чтобы предоставить место для модели интегрального видения, которую Кен в то время уже выдвигал. Тогда я только что прочитал его первую книгу «Спектр сознания», которую он написал, когда ему было двадцать три года. Чудо-юноша жил в Линкольне, в штате Небраска, и в течение года мыл посуду, медитировал и писал книгу. Журнал «Главные течения в современной мысли», опубликовавший его первое эссе, уже дышал на ладан, и моим желанием было не дать угаснуть направлению и духу обобщающего синтеза, которые представляло это издание; к тому же, мне хотелось бы делать это вместе с Кеном. Все в совокупности, это навело меня на мысль втянуть его в издательский бизнес. Нам обоим в то время было около двадцати семи, и в течение года-двух мы поставили на ноги и запустили «Ревижн», в значительной мере базирующийся на интегральном видении, которое мы оба разделяли, и которое Кен уже четко и мощно формулировал.

Однако именно всесторонний и синтетический характер видения Уилбера объясняет те, порой крайние, реакции, которые вызывают его работы. Возьмем, к примеру, его недавнюю книгу «Пол, экология, духовность». У книги, безусловно, есть свои почитатели. Майкл Мерфи утверждает, что наряду с «Жизнью Божественной» Ауробиндо, «Бытием и временем» Хайдеггера и «Процессом и реальностью» Уайтхеда, книга Уилбера «Пол, экология, духовность» — одна из четырех величайших книг этого столетия. Д-р Лэрри Досси объявляет ее «одной из наиболее значительных из когда-либо опубликованных книг», тогда как Роджер Уолш сравнивает ее масштаб с трудами Гегеля и Ауробиндо. Наиболее ясно мыслящий читатель из всей этой компании, он утверждает, ссылаясь на широко известный выбор Аласдэйра Макинтайра между Аристотелем и Ницше, что на самом деле у современного мира есть три возможности выбора: Аристотель, Ницше и Уилбер.

Противники книги, о некоторых из которых вы прочтаете на следующих страницах, не менее многочисленны, голосисты или решительны. Феминисты доказывают X; юнгианцы утверждают Y; деконструктивисты, всегда раздраженные и удивленные тем, что они оказались ни при чем, заявляют Z — не говоря уже о типичных реакциях глубинных экологов, представителей мифопоэтического движения, эмпириков, бихевиористов, гностиков, неоязычников, премодернистов, астрологов... и это далеко не все. Большинство из них обижены нападками Уилбера на их собственные области, но, в то же время, закрывают глаза на его блестящую критику в других областях, либо признают ее справедливость. Однако до сих пор никто не выдвинул последовательной критики *общего* подхода Уилбера. Хотя с виду дружное негодование в его адрес может удивить, вся критика ограничивается мелкими придирками.

Я хочу сосредоточиться на том, что на самом деле составляет суть этой полемики. Поскольку несомненно, что если подход Уилбера более или менее верен, то он предлагает ни что иное, как последовательный синтез практически всех областей человеческого знания.

Подход Уилбера противоположен эклектике. Он предложил связное и логически последовательное представление, которое непротиворечивым образом связывает воедино фундаментальные положения из таких областей, как физика и биология, эко-науки, теория хаоса и системные науки, медицина,

нейрофизиология, и биохимия; искусство, поэзия и общая эстетика; психология развития и весь спектр психотерапевтических направлений, от Фрейда до Юнга и Пиаже; теоретики Великой Цепи, от Платона и Плотина на Западе до Шанкары и Нагарджуны на Востоке; модернисты, от Декарта до Локка и Канта; идеалисты от Шеллинга до Гегеля; постмодернисты, от Фуко и Дерриды до Тэйлора и Хабермаса; основная герменевтическая традиция, от Дильтея до Хайдеггера и Гадамера; теоретики социальных систем, от Комте и Маркса до Парсонса и Лухманна; созерцательные и мистические школы великих медитативных традиций, на Востоке и Западе, в главных мировых религиях. Все это лишь выборка. Нужно ли тогда удивляться, что те, кто узко специализируются в одной конкретной области, могут обидеться, если их область не представлена в качестве центрального стержня мироздания.

Другими словами, для критиков ставки огромны, и я здесь не принимаю ту или иную сторону в споре, если предполагаю, что критики, которые сосредоточились на каких-то излюбленных ими частностях в методе Уилбера, нападают на отдельные деревья в лесу его представлений. Однако, если мы вместо этого взглянем на весь лес и если подход Уилбера в общем и целом обоснован, мы увидим, что он почитает и включает в себя больше истины, чем любая другая система в истории.

Как так? В чем, в действительности, заключается его подход? В любой области Уилбер просто обращается к такому уровню абстракции, на котором различные конфликтующие подходы на проверку оказываются согласующимися друг с другом. Возьмем, к примеру, великие мировые религии: Все ли они согласны с тем, что Иисус — Бог? Нет. Значит мы должны сбросить это со счетов. Все ли они согласны с тем, что Бог существует? Это зависит от того, что значит «Бог». Все ли они согласны в своих представлениях о Боге, если под «Богом» мы подразумеваем Дух, который во многих отношениях *неопределим по сути*, от буддистской Пустоты до иудейской тайны Божественного? Да, это подходит в качестве обобщения — того, что Уилбер называет «ориентирующим обобщением» или «твердым выводом».

Точно так же Уилбер подходит и к другим областям человеческого знания: от искусства до поэзии, от эмпирики до герменевтики, от психоанализа до медитации, от теории эволюции до идеализма. В каждом случае он выстраивает ряд твердых и надежных, если не сказать неопровержимых, ориентирующих обобщений. Его не беспокоит (как не должно беспокоить и его читателей), примут ли другие области выводы любой данной области; короче говоря, не беспокойтесь, к примеру, если эмпирические выводы не согласуются с религиозными выводами. Вместо этого, просто соберите вместе все ориентирующие выводы, как если бы каждая область содержала неизмеримо важные для нас вещи. Именно это и есть первый шаг, который Уилбер делает в своем методе синтеза — своего рода феноменология всего человеческого знания на уровне ориентирующих обобщений. Иными словами, соберите вместе все истины, которые каждая область, по ее собственному мнению, может предложить человечеству. На некоторый момент просто предположите, что все они действительно верны.

Затем Уилбер выстраивает эти истины в цепи или сети смыкающихся заключений. На этом этапе он круто поворачивает от чистой эклектики к систематическому подходу. Ибо второй шаг в методе Уилбера состоит в том, чтобы взять все истины или ориентирующие обобщения, собранные на первом шаге, а затем поставить вопрос: «Какая логически непротиворечивая система фактически *включала бы в себя наибольшее число этих истин?*»

Система, которую Уилбер предлагает в «Поле, экологии и духовности» (а также просто и ясно резюмирует на последующих страницах), по его словам, вмещает самое большое количество ориентирующих обобщений из разных областей человеческого познания. Если это так, то подход Уилбера включает в себя, почитает и объединяет больше истины, чем любая другая система в истории.

Общая идея довольно проста. Дело не в том, какой теоретик прав, а какой — нет. Идея Уилбера состоит в том, что каждый по сути прав, и он хочет выяснить, как так может быть. «Я не верю, — говорит Уилбер, — что хоть один человеческий ум способен на стопроцентную ошибку. Поэтому, вместо того, чтобы спрашивать, какой подход верен, а какой — нет, мы допускаем, что каждый подход прав, но лишь частично, а потом пытаемся выяснить, как подогнать друг к другу эти частичные истины, как объединить их — а не как выбрать одну из них и отбросить остальные».

Третий шаг общего подхода Уилбера — это разработка нового типа *критической теории*. Имея сводную схему, содержащую максимальное число ориентирующих обобщений, он затем использует ее для критики частичного характера более узких подходов, хотя он и включил в нее фундаментальные истины из этих подходов. Он критикует не истины этих подходов, а их ограниченность.

Таким образом, интегральный подход Уилбера дает ключ к обоим типам крайних реакций на его работы — то есть к заявлениям, что это наиболее значительное из всего, когда-либо напечатанного, равно как и к хору возмущенных и злобных нападок. Гневные филиппики почти без исключения исходят от тех теоретиков, которые считают, что их область — это единственная истинная область, а их метод — единственный достоверный метод. Уилбера никогда убедительно не критиковали за непонимание или неверное представление тех областей знания, которые он включает в свою систему. Вместо этого, на него нападают за включение в нее тех областей, которые данный конкретный критик не считает существенными, или за посягательство на собственную священную корову этого критика (не в обиду вегетарианцам будь сказано). Фрейдисты никогда не утверждали, что Уилбер не понимает Фрейда; они говорят, что ему не следует включать в свою модель мистицизм. Структуралисты и гюстеструктуралисты никогда не говорили, что Уилбер не понимает их предмета; они говорят, что ему не следует обращать внимания на все эти остальные гадкие области. И так далее. Нападение всегда принимает одну и ту же форму: Как вы смеете говорить, что моя область — не единственная истинная область!

Не зависимо от того, о чем идет речь, ставки, как я уже сказал, огромны. Я спросил Уилбера, что он сам думает о своей работе — «Мне хотелось бы думать о ней, как об одной из первых правдоподобных мировых философий, как о подлинном синтезе Востока и Запада, Севера и Юга». Интересно, что Хьюстон Смит (автор «Мировых религий», которому Билл Мойерс посвятил высоко оцененный зрителями телевизионный сериал «Мудрость веры») недавно заявил: «Никто — даже Юнг — не сделал так много, как Уилбер, для того чтобы западная философия открылась к проверенным веками прозрениям традиций мировой мудрости. Медленно, но верно, книга за книгой, Кен Уилбер закладывает основы подлинной психологии Востока-Запада».

В то же время, Кен добавляет: «Людам не следует воспринимать это слишком серьезно. Это просто ориентирующие обобщения. Вам остается наполнить все это деталями по своему усмотрению». Короче говоря, Уилбер не предлагает концептуальную смирительную рубашку. На самом деле, как раз напротив: «Надеюсь, я показываю, что в Космосе гораздо больше места, чем вы могли бы предположить».

Однако, этого места мало тем, кто хочет сохранить свои феодальные владения, сужая Космос до одной отдельной области — разумеется, своей собственной, — игнорируя истины из других областей. «Вы не можете с уважением относиться к различным методам и областям, — добавляет Уилбер, — не показав, как они согласуются друг с другом. Именно так создается настоящая мировая философия». Уилбер как раз и показывает эту «согласованность». «В противном случае» — говорит он — «мы имеем нагромождения, а не целостности, и, в действительности, не проявляем уважения к чему бы то ни было».

Аристотель замечал, что никто не может оценить свою жизнь, пока она не закончится — ни один

человек не может сказать, вел ли он добродетельную жизнь, кроме как рассмотрев эту жизнь в целом. Конечно, мы знаем, как трудно охватить целое, не говоря о том, чтобы его оценить, в особенности, если учитывать — как подчеркивает Уилбер — что одно целое, кроме всего прочего, всегда является частью некоего более крупного целого. Поэтому нам знакомы рвение и, зачастую, шок, сопровождающие попытки понять, как сопрягаются кусочки наших индивидуальных жизней, что они собой представляют, с чем и с кем эти части соединяются.

И все же Уилбер помогает нам именно в этой задаче; он дает нам схему, которая соединяет все, что содержат в себе жизнь, Космос и Дух. По сути дела, его работы — это путеводитель по тайнам жизни — биологической, социальной, культурной и духовной. Как вы не раз увидите на последующих страницах, он дает нам подробную карту, интегральное видение современного и будущего мира — картину, которая соединяет в себе лучшее из античной мудрости с лучшим из современного знания. Своей поистине незаурядной книгой он вдохновляет нас продолжать нашу собственную работу — наш жизненный путь к целостности, которой никому из нас не избежать, но которую мало кто смог бы полностью постичь без этого интегрального видения.

ЧИТАТЕЛЮ НА ЗАМЕТКУ

О Боге и политике

Самый безотлагательный политический вопрос сегодняшнего дня, как в Америке, так и за границей — это то, как соединить традиции либерализма с подлинной духовностью.

Никогда в истории эти две сферы человеческих устремлений не соединялись вместе во что бы то ни было приемлемое. Фактически, современный либерализм (и общее движение европейского Просвещения) появились на свет в значительной мере, как сила, направленная против традиционной религии. Боевой клич Вольтера — «Вспомним о жестокостях!» — облетел весь континент: вспомним о зверствах, которым подвергались мужчины и женщины во имя Бога, и покончим с этими зверствами и с этим Богом раз и навсегда.

Это, по большей части, оставляло религию в руках консерваторов. Таким образом, мы и по сей день несем на себе бремя двух тяжело вооруженных лагерей, каждый из которых абсолютно не доверяет другому.

В одном лагере мы имеем либералов, которые выступают за индивидуальные права и свободы против тирании коллектива, и которые по этой причине питают глубокое подозрение к любому и всем религиозным движениям именно из-за того, что последние всегда готовы навязывать свои убеждения другим и учить вас тому, что вы должны делать, чтобы спасти свою душу. Просвещенный либерализм исторически возник, чтобы сражаться с такой религиозной тиранией, и в глубине души он питает глубокое недоверие (порой переходящее в ненависть) ко всему религиозному и духовному, ко всему, что хотя бы отдаленно связано с божественным.

Поэтому либералы всегда были склонны заменять спасение Богом спасением экономикой. Истинное освобождение и свободу можно найти не в какой-то утопической посмертной жизни (или в любом другом опиуме для народа), но в реальных доходах на реальной земле, исходя из материальной и экономической необходимости. «Либеральное» зачастую было синонимом «прогрессивного» именно потому, что прогресс в реальных социальных условиях — экономические, материальные и политические свободы — определял саму суть либерализма.

На место коллективной тирании либерализм поставил то, что мы могли бы назвать «универсальным индивидуализмом» — призыв к тому, что со всеми людьми, независимо от расы, пола, цвета кожи или убеждений, следует обращаться справедливо, честно и с равными правами на правосудие. Освобождение личности от коллективной тирании ради движения к экономической и политической свободе — один из самых громких лозунгов либерализма.

Следует признать, что такой либерализм, безусловно, дал много хорошего. Однако, отрицательная сторона всего этого заключалась в том, что слишком часто религиозная тирания просто сменялась экономической тиранией, и Бога Папы сменял Бог всемогущего доллара. Бог больше не мог подавлять вашу душу — но ее могла подавлять фабрика. Ваши взаимоотношения с Божественным перестали быть *самым главным* в жизни — их сменили заботы о собственных доходах. Таким образом, даже посреди материального изобилия ваша душа могла медленно умирать от голода.

В другом лагере мы видим консерваторов, которые более привержены гражданской гуманистической традиции, ставящей сущность мужчин и женщин в зависимость от коллективных стандартов и ценностей, в том числе, исключительно религиозных ценностей. В большинстве форм консерватизма

республиканское и религиозное течения настолько глубоко переплелись, что даже когда консерваторы громогласно выступают за индивидуальные права и за «свободу от правительства», они делают это лишь в том случае, если эти «свободы» соответствуют их религиозным догмам.

Акцент на коллективных и семейных ценностях позволяет консерваторам строить сильные государства, но часто за счет тех, кто не разделяет их конкретной религиозной ориентации. Культурная тирания никогда не чурается консервативной ухмылки, и либералы в ужасе отшатываются от той «любовь» ко всем детям Божиим, которую проповедуют консерваторы, ибо их тот факт, что если вы не принадлежите к числу их детей Божьих, то вас ждут невеселые дни.

Таким образом, говоря очень упрощенно, «хорошее» и «тирания» присутствуют как в либеральной, так и в консервативной ориентациях, и очевидно, что идеальная ситуация состояла бы в том, чтобы взять все хорошее из каждого из этих направлений, отбросив соответствующие им формы тирании.

Хорошее в либерализме — это его акцент на индивидуальной свободе и отказ от стадного менталитета. Однако в своем рвении защитить индивидуальные свободы либерализм всегда склонялся к отрицанию любых коллективных ценностей — включая религию и духовность — и замещению их акцентом на материальных и экономических критериях. Сам по себе акцент на экономике не так уж плох, но он в еще большей степени способствует либеральной атмосфере, которая разрешает вам беспокоиться о чем угодно, только не о вашей душе. Религиозные темы всегда вызывают в либеральных кругах некоторое замешательство. Кант замечательно выразился по поводу либерального Просвещения, сказав, что наше отношение к Богу теперь таково, что если кто-то зайдет к вам и застанет вас молящимся на коленях, вы будете смущены до глубины души.

Все духовное и религиозное, как правило, вызывает смущение и в теперешней либеральной атмосфере экономических и политических свобод. Вскоре я покажу, что виной тому наше мифологическое и обедненное представление о Духе, но одно совершенно ясно: либерализм исторически появился на свет, чтобы убить Бога, и, в конце концов, замечательно в этом преуспел. В результате, либерализм не так уж далек от «антидуховной тирании».

Не можем ли мы найти способ сохранить сильные стороны либерализма (индивидуальные свободы), и избавиться от тирании антидуховности?

Хорошее в консерватизме — это его понимание того, что при всей важности отдельных личностей и индивидуальных свобод, мы глубоко заблуждаемся, если воображаем, что индивиды существуют в изоляции. Напротив, мы как личности неизбежно включены в глубокие контексты семьи, сообщества и духа, и от этих фундаментальных контекстов и связей зависит само наше существование. Значит, в определенном смысле, даже мои собственные глубочайшие индивидуальные ценности зависят не от моего отношения к самому себе в самодовольной позиции автономии, а от моего отношения к моей семье, моим друзьям, моему обществу и моему Богу, и в той мере, в какой я отрицаю эти глубокие связи, я не только разрушаю ткань общества и побуждаю его к разгулу гипериндивидуализма, но и разрываю глубочайшую из всех связей — связь между человеческой душой и божественным Духом.

Да, но чьего собственно Бога вы имеете в виду? — тут же отвечают либералы. Ведь неоспоримый факт, что все эти консервативные идеи имеют чисто умозрительный характер, а когда дело доходит до реальной практики конкретной религии с конкретным моральным кодексом, на историческом горизонте уже маячат процессы над ведьмами. Все идеи важности сообщества, духовного контекста и связей слишком быстро вырождаются в идеологию шовинизма: правы они, или не правы, но это мое общество, мой Бог, моя страна, и если ты не почитаешь моего Бога, то попадешь в ад, и я буду только рад тебе в этом помочь. Культурная тирания, лучше или хуже замаскированная, всегда близка консервативной традиции.

Нельзя ли нам найти способ сохранить сильные стороны консерватизма (особенно, его приятие духовности), и отбросить его культурную тиранию? И разве нельзя сохранить сильные стороны либерализма (индивидуальные свободы) и отбросить тиранию антидуховности?

Короче говоря, не можем ли мы найти духовный либерализм? Духовный гуманизм? Ориентацию, помещающую права отдельной личности в более глубокие духовные контексты, которые не отрицают этих прав, но обосновывают их? Может ли новая концепция Бога, Духа, быть созвучной благороднейшим целям либерализма? Могут ли эти два сегодняшних врага — Бог и либерализм — каким-то образом прийти к взаимопониманию?

Как я уже говорил, по моему убеждению, нет более насущного вопроса среди всех, что стоят перед современным миром и тем, что придет ему на смену. Одна лишь консервативная духовность будет продолжать разделять и фрагментировать мир, просто потому что с такой парадигмой вы можете объединять людей, только если они готовы верить в вашего конкретного Бога — и ничуть не важно, будет ли это Иегова, Аллах, Синто или Шива: это просто имена, под знаменами которых ведутся войны.

Нет, следует решительно сохранять завоевания либерального Просвещения, но помещать их в контекст духовности, которая дает ответ на самые существенные и справедливые возражения, поднятые эпохой Просвещения, и в значительной мере лишает их остроты. Это будет духовность, которая опирается на Просвещение, а не отрицает его. Другими словами, это будет либеральный Дух.

Я утверждаю, что духовная ориентация, представленная на последующих страницах, представляет собой шаг в точности в этом направлении. Фактически, почти все мои книги (в особенности, «Проект Атман», «Ввысь из Эдема», «Глаза в глаза», «Дружелюбный Бог», «Пол, экология, духовность» и «Краткая история всего») служат введением именно к этой теме: поиску либерального Бога, либерального Духа, духовного гуманизма, гуманистической духовности — или любого другого понятия, которое, как мы, в конце концов, решим, будет отражать сущность этой ориентации.

Либеральный Бог зависит, прежде всего, от ответа на вопрос: «Где мы помещаем Дух?» В ниже я вернусь к подробному обсуждению этой темы, а в следующих книгах обсуждение будет продолжено в еще более развернутой форме. Однако, я полагаю, что сама общая тема «Бог и политика» основывается на теоретических вопросах именно того типа, что мы будем рассматривать на последующих страницах. Необходимо сначала провести это обсуждение, прежде чем можно будет сколько либо убедительно описывать реальную политическую ситуацию. Таким образом, эта книга (как часть введения) более не будет в явном виде затрагивать тему политики и духовности, хотя она и остается ее постоянным фоном.

Вместо этого, и что более важно на данном этапе, в последующих главах показано влияние ориентации «духовного гуманизма» на такие области, как психология, философия, антропология и искусство. Я решил назвать этот общий подход *интегральным*, что означает «объединяющий, всеобъемлющий, сбалансированный»; идея состоит в том, чтобы приложить эту интегральную ориентацию к различным областям человеческих знаний и устремлений, включая объединение науки и духовности. Этот интегральный подход важен не только для одной политики: он глубоко меняет наши концепции психологии и человеческого разума; антропологии и истории человечества; литературы и смысла человеческого существования; философии и поисков истины — я убежден, что все они радикально изменятся под влиянием альтернативного подхода, который стремится свести воедино все лучшее из каждой из этих областей во взаимно обогащающем диалоге. Эта книга — введение в именно такое интегральное видение. Более двух третей материала, вошедшего в эту книгу, было написано специально для нее и публикуется здесь впервые. В этот новый материал я вплел несколько более ранних эссе, непосредственно относящихся к различным темам. Однако, даже они подверглись

переработке, и потому, в практическом отношении, я считаю эту книгу новой. Тем не менее, к любой главе можно подходить как к относительно независимому эссе, поскольку каждая из них касается конкретного предмета — от психологии до философии, от антропологии до искусства и литературы — и исследует его с интегральной позиции.

Во Введении (как и в предисловии Джека Криттендена) объясняется значение термина *интегральный* и намечаются контуры стоящей за ним общей философии. В некотором отношении, Введение — это одновременно самая важная и самая трудная для понимания из всех глав. Если оно покажется вам «немного слишком», просто бегло просмотрите его и переходите к Глава 1, которая посвящена интегральной психологии и написана гораздо проще. Глава 2 касается интегральной антропологии, а Глава 3 — интегральной философии. (Если, после прочтения этой книги, вы пожелаете перечитать Введение, это может помочь вам замкнуть круг понимания.)

В Главах 4 и 5 речь идет об интегральном искусстве и интегральной теории литературы. Пожалуй, это мои самые любимые главы. Вероятно, нет более бредовой — в смысле, безумной — области, чем литературная критика, наводненная политическими программами, выступающими в качестве методов интерпретации, переполненная конструктивистской деконструкцией, постимперским империализмом, антифеминистскими феминистами, универсалистскими антиуниверсалистами и многообразными прочими несуразностями. Искусство и литературная теория могут показаться достаточно узкими и специализированными областями, доступными лишь посвященным, однако я считаю их идеальной лакмусовой бумажкой для любой интегральной теории.

Недавно журнал «Ревижн» издал трехтомный выпуск, посвященный моей работе в целом, и книге «Пол, экология, духовность» — в частности. Главы 6, 7, 8 и 9 частично основаны на моей реакции на эти статьи. Если вы обратитесь к этим главам, имейте в виду, что их надо читать по порядку, потому что иначе от них будет мало толку. Однако они полностью понятны сами по себе, и нет нужды читать оригинальные статьи в «Ревижн», чтобы разобраться в любом из рассматриваемых вопросов.

Поскольку меня просили высказать мое личное мнение по конкретным темам, в этих главах я дал, по существу, историческое резюме своей работы. Я обсуждаю некоторые из своих главных книг и содержащиеся в них основные идеи, привожу даты и обстоятельства их появления, и сравниваю их с другими подходами, бытовавшими в то время. Обычно я не пишу в такой манере, поскольку она представляется мне слишком эгоцентричной, но в данном конкретном случае я не смог найти никакого другого способа. Поэтому я описываю основные «этапы» своей работы как «Уилбер-I», «Уилбер-II», «Уилбер-III» и «Уилбер-IV», тем самым придавая моим блужданиям самооправдательную атмосферу важности.

Как всегда, я рекомендую, чтобы читатель оставлял сноски в конце книги до второго прочтения (если таковое будет иметь место). В противном случае, они слишком сильно нарушают ход изложения.

Две последние главы, 11. КУРС — НА ОМЕГУ? и 12. ВСЕГДА УЖЕ, посвящены вопросу «Где именно следует помещать Дух?» Хотя они непосредственно не касаются политической проблематики, я снова отмечу, что сам этот вопрос служит введением именно к ней. Ибо реальная ситуация такова, что вопрос о том, где мы помещаем Дух, всегда переводится в *политические реалии*. Помещаем ли мы Дух в Великом Боге патриархата? Или в Великой Богине матриархата? Помещаем ли мы Дух в Гее? В романтических временах прошлого? В откровении, данном избранным? Или, возможно, мы помещаем Дух в великой точке Омега, к которой все мы сейчас несемся?

Я буду утверждать, что все эти ответы неверны. Более того, все эти ответы, без исключения, приведут к политической тирании, поскольку все они утверждают, что существуют места, где Дух есть, и места, где его нет — и как только вы проводите эту границу, всех, кто не стоит по вашу сторону, ожидают

газовые камеры.

К либеральному — освобожденному и освобождающему Духу — не ведет ни одна из этих дорог. *«Где мы помещаем Дух?»* — это ли не великий вопрос нашего времени? И это центральный вопрос в поисках либерального Бога.

На последующих страницах я попытаюсь высказать предположение о том, где пребывает Дух, который никому не вредит, приемлет всех и заявляет о себе с простейшей ясностью; который распространяет свою заботу на все и всех, а не ограничивает ее круг немногими избранными. Он не прячет лицо в тени истинно верующих и не обитает в каком-то избранном поместье. Нет, он выглядывает из каждого человека, читающего сейчас эти строки. Он слишком очевиден, чтобы его игнорировать, слишком прост, чтобы его описать, слишком легко доступен, чтобы в него поверить.

Мы все встретимся в оке Духа, и я найду там тебя, а ты — меня и чудо в том, что мы вообще найдем друг друга. И то, что это происходит — несомненно, одно из простейших доказательств очевидного существования Бога.

К. У.
Булдер, Колорадо.
Весна, 1996.

Введение ИНТЕГРАЛЬНОЕ ВИДЕНИЕ

Благо, истина и прекрасное

Чтобы понять целое, необходимо понять части. Чтобы понять части, необходимо понять целое. Таков круг понимания.

Мы движемся от части к целому и опять назад, и в этом танце постижения, в этом поразительном круге понимания пробуждаемся к смыслу, ценности и видению: сам круг понимания направляет наш путь, связывая воедино кусочки, затягивая разрывы, исправляя разрушенные и искаженные фрагменты, и освещая дальнейший путь — это удивительное движение от части к целому и обратно, в котором каждый шаг отмечен печатью исцеления и благословением награды.

Эта вводная глава — краткий обзор целого, то есть целого этой книги. В этом качестве она может быть, отчасти, не совсем понятной до тех пор, пока не займут свое место все остальные части — последующие главы. Однако, начиная с 1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ, все части выстроены очень тщательно, просто и ясно, и я полагаю, что круг понимания начнет оживать, и вспыхнет ясный свет интегрального видения.

Так что если этот вводный обзор окажется для вас «немного чересчур», просто бегло просмотрите его и потом перескакивайте к 1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ. Я убежден, что по мере того, как вы продолжите чтение, к вам постепенно придет интегральное видение — медленно, но верно, осторожно, но неудержимо, взвешенно, но ослепительно — так что вы и я окажемся в одном и том же круге понимания, пребывая в оке Духа, танцуя в свободе целого, выраженной во всех его частях.

«Большой Взрыв» сделал всех мыслящих людей идеалистами. Сначала не было ничего, а затем меньше чем за одну наносекунду вдруг начала существовать материальная Вселенная. Эти ранние материальные процессы, очевидно, подчинялись математическим законам, которые сами, в некотором смысле, существовали еще до Большого Взрыва, поскольку они, похоже, действовали с самого начала. До сих пор в распоряжении всех думающих мужчин и женщин всегда имелись две великие и основные философские ориентации — а именно, материализм и идеализм. Каковы бы ни были другие последствия Большого Взрыва, представляется, что он нанес смертельный удар материализму.

Однако эта идеалистическая тенденция в современной физике восходит, по меньшей мере, к двойной революции теории относительности и квантовой теории. Фактически, из примерно десятка пионеров этих ранних революций — таких, как Альберт Эйнштейн, Вернер Гейзенберг, Эрвин Шредингер, Луи де Бройль, Макс Планк, Вольфганг Паули, Сэр Артур Эддингтон — подавляющее большинство были идеалистами или трансценденталистами того или иного направления. И я говорю это вполне обоснованно. От утверждения де Бройля, что «механизм требует мистицизма» до Спинозианского пантеизма Эйнштейна, от Шредингеровского идеализма Веданты до платонических архетипов Гейзенберга — всех этих физиков-первопроходцев объединяло убеждение, что Вселенная просто не имеет смысла — и не может быть удовлетворительным образом объяснена — без включения (в некотором фундаментальном смысле) самого сознания. «Вселенная начинает выглядеть скорее как великая мысль, нежели как великая машина», — подытожил имеющиеся данные Сэр Джеймс Джинс. И, используя слова, против которых не возразил бы, фактически, ни один из этих физиков-первопроходцев, Сэр Джеймс заметил: выглядит все более и более несомненным, что единственный способ объяснить вселенную состоит в том, чтобы считать, что она существует «в сознании некоего вечного духа».¹

Интересно, что понятие «душевного здоровья» всегда определялось как пребывание, в некотором фундаментальном смысле, «в контакте» с реальностью. Но что если мы обращаемся к самым строгим из наук, чтобы определить природу этой основополагающей реальности — реальности, с которой мы, по идее, должны находиться в контакте — а нам вдруг заявляют, что на самом деле реальность существует «в уме некоторого вечного духа»? Что тогда? Означает ли душевное здоровье прямой контакт с разумом некоторого вечного духа? И если в том, что касается природы предельной реальности, мы не верим этим физикам, то кому нам верить? Если речь идет о пребывании в здоровом уме, то с какой именно реальностью мы, предположительно, должны находиться в контакте?

Призрак в машине

Одна из великих проблем, связанных с этой «духовной» линией рассуждений, состоит в том, что, если только вы не математический физик, ежедневно сражающийся с такими вопросами, выводы кажутся вам слишком шаткими, слишком умозрительными, слишком «странными» и даже пугающими. Не говоря уже о том, что слишком много теологов, восточных и западных, использовали эти шокирующие дыры в научном объяснении природы для того, чтобы протолкнуть на сцену свою версию Бога.

Вот почему сегодня большинство активных ученых, врачей, психологов и психиатров продолжают спокойно работать, не слишком обращая внимание на эти странные «идеалистические домыслы», которые только сбивают их с толку. От когнитивного бихевиоризма до искусственного интеллекта, от психологического коннективизма* до биологической психиатрии — большинство исследователей просто остались очень близко к материалистическому объяснению разума, души и сознания. То есть они исходят из того, что фундаментальная реальность — это материальный, физический или сенсомоторный мир, и потому считают разум не более чем общей совокупностью отражений или представлений этого эмпирического мира. При этом утверждается, что мозг — это биокомпьютер, вполне объяснимый с объективной научной точки зрения, а информация, которую он обрабатывает, состоит всего лишь из представлений *эмпирического мира* («без представления нет вычисления»**). Материальный и объективный мозг просто обрабатывает данные материального и объективного мира, а субъективная сфера сознания — это, в лучшем случае, эпифеномен, побочный продукт, порожденный калейдоскопом физиологических событий. Разум остается призраком, появляющимся в машине. И совершенно неважно что это за машина — компьютер, биологический процессор или следящая система. Горестный клич мертвого и призрачного разума отдается эхом в величественных коридорах сегодняшних научных исследований.

Типичным примером этих объективистских подходов может служить получившая широкое признание книга Дэниэла Деннета «Сознание объясненное», которую, как замечали менее снисходительные критики, лучше было бы назвать «Сознание объясненное как несуществующее». Все эти подходы отправляют объективные представления бегать по коннективистским *сетям*, и единственное, в чем

* Коннективизм, коннекционизм — концепция (в равной степени относящаяся к кибернетике и к наукам о мозге), согласно которой все психические процессы объясняются уникальным распределением и относительной устойчивостью связей, образующихся между нервными клетками в мозгу и формирующих так называемые *нервные* (или *нейронные*) *сети*; в свою очередь, в этих сетях могут возникать более или менее устойчивые *проводящие пути*. Считается, что каждому психическому событию соответствует прохождение сигналов по определенному проводящему пути. Большинство попыток создания *искусственного интеллекта* основаны именно на моделировании таких сетей. (Прим. ред.)

** Своеобразная игра слов: в этой фразе пропущено слово «данных», а подразумевает она, что если данные не представлены в определенной форме (не переведены на машинный язык), то компьютер не может их обрабатывать. Точно так же под «представлениями эмпирического мира» подразумевается информация, поступающая через органы чувств и переводимая на язык нервных импульсов, но, в то же время, представления — это образы мира, возникающие у нас в сознании, картины, представленные нашему сознательному «Я» как внутреннему наблюдателю. (Прим. ред.)

различаются между собой большинство этих объяснений — это точная природа объективной сети, через которую биты информации протискиваются по назначенным им кругам генерации иллюзии сознания. Все эти схемы — совершенно независимо от бесспорно присущих им некоторых важных достоинств — тем не менее, представляют собой, если разобраться, попытки сознания отрицать существование сознания, а это — весьма незаурядное количество причинной активности со стороны того, что, в конечном счете, считается бесполезным паром, призрачным ничто*.

Но чтобы мы ни говорили, эти эмпирические и объективистские схемы — аналоговые и цифровые биты, бегущие по информационным сетям, или нейромедиаторы, протискивающиеся между ветвящимися дендритами** — это совсем не то, как мы *действительно переживаем* свое собственное внутреннее сознание. Ведь когда вы или я занимаемся самонаблюдением, мы находим другой мир, не мир байтов, битов и цифровых штучек, а мир образов и желаний, голода и боли, мыслей и идей, желаний и потребностей, намерений и колебаний, надежд и страхов. И мы получаем эти внутренние данные мгновенно и напрямую: они просто даны нам, они просто здесь, они просто появляются, и мы свидетельствуем их настолько, насколько захотим. Эти внутренние данные действительно могут быть частью обширных цепей опосредованных событий — что очень похоже на правду — но в момент самоанализа это не имеет ни малейшего значения: мои внутренние состояния просто немедленно даются осознанию всякий раз, как я нахожу время на них взглянуть.

Таким образом, даже если мы попытаемся согласиться с когнитивистами, функционалистами и бихевиористами, если мы попытаемся думать о сознании просто как о битах информации, скачущих по нейронным сетям, тем не менее, *сама эта идея* известна мне только в контексте внутреннего и прямого постижения. Я переживаю эту идею в непосредственном внутреннем опыте; ни в какой момент я, в действительности, не ощущаю ничего, что хотя бы отдаленно напоминало информационный бит, мчащийся по проводящему пути между нервными клетками. Это просто понятие, и я знаю это понятие так же, как знаю все понятия — в контексте внутреннего и сознательного понимания. Другими словами, объективистский подход к опыту и сознанию не может объяснить даже собственный опыт и сознание, не может объяснить тот факт, что цифровые биты переживаются не как цифровые биты, а как надежды и страхи.

Внутреннее и внешнее

Короче, мой внутренний и субъективный опыт дан мне в понятиях, которые просто не согласуются с объективистскими и эмпирическими понятиями функционализма, когнитивизма или нейронного коннективизма. Мой *субъективный* и внутренний мир, известный под многими именами — сознание, осознание, разум, душа, идея, идеализм — определенно оказывается не в ладах с моим *объективным* и внешним описанием мира, также известного под многими именами — материальное, биофизическое, мозг, природа, эмпирическое, материализм. Внешнее и внутреннее, разум и мозг, субъективное и объективное, идеализм и материализма, интроспекция и позитивизм, герменевтика и эмпирика — этот

* Эта фраза нуждается в пояснении. Центральная тема в спорах о сознании — это «Обладает ли сознание причинной активностью?»; иначе говоря, может ли сознательно-волевой (то есть субъективный) акт сам по себе служить причиной чего бы то ни было объективного? Когда человек, например, сгибает палец, он не задумывается о том, что должен существовать какой-то механизм, который превращает его субъективное и нематериальное желание в объективные и материальные нервные импульсы, заставляющие мышцы сокращаться. (Прим. ред.)

** Нейромедиаторы — особые химические вещества, переносящие сигналы между нервными клетками; дендриты — отростки нервных клеток, похожие на ветвящиеся деревья. На дендритах находятся синапсы — участки контакта между нервными клетками. Передающая клетка синтезирует нейромедиатор и выделяет его в синапс, а приемная клетка улавливает этот химический сигнал и превращает его в электрические импульсы. (Прим. ред.)

ряд оппозиций можно продолжать без конца.

Стоит ли удивляться, что почти с первых шагов человеческого познания теоретики, как правило, разделялись на эти два совершенно разных и явно конфликтующих подхода к знанию — внутренний и внешний. От психологии до теологии, от философии до метафизики, от антропологии до социологии, путь человечества, путь к знанию почти всегда проходил по этим двум проторенным дорогам.

(И, как мы вскоре увидим, одна из основных задач *интегрального* подхода состоит в том, чтобы отдать должное обоим этим главным путям и включить их в себя, а также объяснить каким образом они оба могут быть *в равной степени* значительны и важны в понимании человеческого сознания и поведения.)

С одной стороны, существуют пути, которые исходят из объективных, эмпирически наблюдаемых явлений, зачастую поддающихся количественной оценке. Все эти общие подходы — назовем их «внешними», «натуралистическими» или «эмпирически-аналитическими» — считают физический или эмпирический мир наиболее фундаментальным, и, следовательно, все их теоретизирование должно быть тщательно привязано к эмпирическим объектам наблюдения. В *психологии* это классический бихевиоризм, а с некоторых пор — когнитивный бихевиоризм (когнитивные структуры наделяются реальностью только в той степени, в какой они проявляются в поддающемся наблюдению поведении). В *социологии* это классический позитивизм (с основателем самой социологии Огюстом Контом); но также и чрезвычайно влиятельный структурный функционализм и теория систем (от Тэлкотта Парсонса до Никласа Лухманна и Джеффри Александера), где продукты культуры считаются значительными в той мере, в какой они являются аспектами системы объективного социального действия. И даже в *теологии* и *метафизике* этот натуралистический подход исходит из несомненных эмпирических и материальных данностей, а затем пытается *логически вывести* существование духа на основе эмпирических реалий (как, например, в случае доказательства существования божественного замысла Вселенной).

Этим натуралистическим и эмпирическим подходам плечом к плечу противостоят те, что исходят из непосредственности самого сознания — давайте будем называть их «внутренними» или «интроспективно-толковательными» подходами. Эти подходы не отрицают важности эмпирических или объективистских данных, но они, подобно Уильяму Джеймсу, указывают, что само слово «данные» по определению означает «непосредственный опыт», а единственно подлинный непосредственный опыт — это собственный внутренний опыт каждого из нас. Иными словами, первичные данные — это данные сознания, интенциональности, непосредственной живой осведомленности, а все прочее, от существования электронов до существования нервных проводящих путей — это умозаключения, уводящие в сторону от непосредственного живого осознания. Эти вторичные умозаключения могут быть в высшей степени истинными и важными, но они остаются и будут оставаться вторичными и производными от первичного факта непосредственного опыта.

Так, в *психологии*, где объективистский подход порождает всевозможные формы бихевиоризма, субъективистский подход обнаруживается в разнообразных школах глубинной психологии — таких как психоанализ, аналитическая психология Юнга, гештальт-психология, феноменологически-экзистенциальная и гуманистическая школы — не говоря уже об огромном количестве созерцательных и медитативных психологии как на Востоке, так и на Западе. Все эти традиции берут в качестве отправной точки непосредственно постигаемые внутренние состояния и реалии переживаемого опыта и обосновывают свои теории в этих непосредственных данных.

Таким образом, эти школы интересуются не столько *поведением*, сколько *смыслом* и *интерпретацией* психологических символов, симптомов и знаков. Об этом говорит первая великая книга Фрейда «Толкование сновидений». Сновидения — это внутренняя и символическая продукция. Но все *символы* следует *истолковывать*. В чем смысл «Гамлета»? «Войны и мира»? ваших сновидений? вашей жизни?

Интроспективные и толковательные школы психологии — это попытки помочь мужчинам и женщинам интерпретировать их внутренний мир более точно и более достоверно и тем самым наделить пониманием и смыслом их действия, их симптомы, их страдания, их сновидения, их жизни.

В *социологии* субъективистский подход проявляется в необычайно влиятельных школах герменевтики и толковательной социологии (герменевтика — это искусство и наука интерпретации). И снова по контрасту с объективистскими подходами, которые заинтересованы в *объяснении* эмпирического поведения, толковательные подходы в социологии заинтересованы в *понимании* символической продукции. Не «Как это *работает?*», но «Что это *означает?*»

Возьмите, к примеру, Танец Дождя племени хопи. Типичный объективный функционалистский подход пытается объяснить существование танца, рассматривая его как необходимый аспект интеграции системы общественного действия. Иными словами, танец выполняет поведенческую функцию в социальной системе в целом, причем утверждается, что эта функция — которая практически неизвестна самим туземцам — сохранение самотворческого самоподдержания системы общественного действия (см. Parsons).

С другой стороны, герменевтический подход к социологии вместо этого стремится принять точку зрения коренного представителя культуры и понять Танец *изнутри*, с сочувственной позиции взаимного понимания. И тогда представитель толковательной социологии (как «участник-наблюдатель») обнаруживает, что Танец — это одновременно способ почитания Природы и способ благожелательного влияния на Природу. Таким образом, этот социолог заключает, что феноменологически Танец представляет собой образец установления связи со сферой, ощущаемой в качестве священной. (Недавние примеры герменевтической социологии и антропологии связаны с такими влиятельными теоретиками как Чарльз Тэйлор, Клиффорд Гирц, Мэри Дуглас; они нередко прослеживают отдельные корни своей традиции к герменевтической онтологии Хайдеггера и герменевтической философии Ганса-Георга Гадамера и даже еще дальше — к таким первопроходцами как Вильгельм Дильтей и Фридрих Шлейермахер.)

Так же резко расходятся внешний и внутренний подходы в теологии и метафизике. Объективистский подход берет за основу неоспоримые эмпирические и материальные факты и пытается выводить из них существование трансцендентальных реалий. Святой Фома Аквинский избирает этот подход в своих разнообразных доказательствах бытия Божьего. Он исходит из достоверных природных фактов и затем пытается показать, что эти факты будто бы требуют наличия Творца. И донныне многие физики и математики используют «доказательство наличия замысла», чтобы заключить, что должен существовать какой-то Конструктор. Этот подход включает в себя новый (и весьма популярный) Антропный принцип, который утверждает, что поскольку существование человечества почти абсолютно невероятно и все же оно существует, то значит Вселенная просто должна была с самого начала следовать какому-то скрытому замыслу.

В свою очередь, субъективный и интроспективный подход не пытается доказать существование Духа, выводя его из эмпирических или природных событий, но направляет свет сознания прямо на сам внутренний мир — единственную сферу непосредственных данных — и ищет Дух в раскрытии этих данных. Медитация и созерцание становятся парадигмой, примером для подражания, реальной практикой, на которой должно базироваться любое теоретизирование. Путеводной звездой становится Бог внутри, а не Бог снаружи. (На Западе этот путь прокладывали преимущественно Плотин и Св. Августин, и именно поэтому на Западе всегда существовало сильное и упорное противостояние между теологическими школами Августина и Аквината.)

В самой *философии* это, конечно, колоссальный раздел между современными англосаксонским и европейским подходами — различие, которое оба лагеря довольно провозглашают (одновременно не

менее довольно понося друг друга). Типичный англосаксонский (британский и американский) подход был основан, главным образом, Джоном Локком и Дэвидом Юмом, однако наибольшую известность ему принес Кэмбриджский триумvirат в составе Дж. Э. Мура, Бертрана Расселла и (раннего) Людвиг Виттгенштейна. «Мы создаем картины (эмпирических) фактов», — провозглашает «Трактат» Виттгенштейна, и цель любой подлинной философии — анализ и прояснение этих эмпирических картин эмпирического мира. Без эмпирических картин нет подлинной философии.

Эта позиция всегда поражала великих европейских философов своей невероятной наивностью, поверхностностью и даже примитивностью. Начинаясь заметнее всего у Иммануила Канта — и проходя разными путями и в разных обликах через творчество Шеллинга, Гегеля, Ницше, Шопенгауэра, Хайдеггера, Дерриды и Фуко — в европейской философии провозглашалась радикально иная тема: так называемый «эмпирический» мир во многих важных смыслах является не просто *восприятием*, но *интерпретацией*.

Другими словами, якобы простой «эмпирический» и «объективный» мир не просто лежит «где-то там», ожидая, пока все и каждый его увидят. Вовсе нет — на самом деле, «объективный» мир встроен в субъективные и интерсубъективные контексты и предпосылки, которые во многих отношениях определяют, что видится что *может* быть увидено в этом «эмпирическом» мире. Таким образом, подлинная философия — как они все, каждый по своему, утверждают — это не просто вопрос создания картин объективного мира, но исследование структур в субъекте, которые обеспечивают саму возможность создания картин. Поскольку, прямо скажем, на всех картах, которые создает картограф, повсюду остаются отпечатки его пальцев. И, значит, тайна вселенной не просто в объективных картах, но в субъективном картографе.

Тот факт, что оба этих подхода — внешний и внутренний, объективистский и субъективистский — агрессивно и настойчиво существовали практически во всех областях человеческого знания, должен нам о чем-то говорить — а именно, он должен говорить нам, что оба этих подхода глубоко значимы. Они оба могут сообщить нам нечто неизмеримо важное. И интегральное видение от начала до конца призвано с уважением принимать и включать в себя оба этих фундаментальных направления человеческого познания.

Почитать эти истины. Интегральный подход

Если мы взглянем на приведенные выше примеры различных подходов к поиску знания, то обнаружим, что на самом деле они распадаются не на два, а на четыре крупных лагеря. Поскольку как *внутренние*, так и *внешние* подходы можно подразделить на *индивидуальные* и *коллективные*.

Иными словами, к любому феномену можно подходить внутренним и внешним образом, а также индивидуально или в составе коллектива. И в каждом из этих четырех крупных лагерей уже существуют ведущие и весьма влиятельные школы. Ниже я привожу таблицу, в которой перечислены некоторые широко известные теоретики из каждого из этих четырех лагерей (см. рис. 1). Верхний Левый угол таблицы — это внутреннее индивидуальное (например, Фрейд), Верхний Правый угол — это внешнее индивидуальное (например, бихевиоризм). Нижний Левый угол соответствует внутреннему коллективному (например, разделяемым культурным ценностям и мировоззрениям, которые изучает толковательная социология), а Нижний Правый угол — внешнему коллективному (например, системе объективного социального действия, которую исследует теория систем).

	ВНУТРЕННЕЕ Толковательные Герменевтические Сознание	ВНЕШНЕЕ Монологические Эмперические, позитивисткие Форма
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ	Зигмунд Фрейд К.Г.Юнг Жан Пиаже Ауробиндо Плотин Гаутама Будда	Б.Ф.Скиннер Джон Уотсон Джон Локк Эмпиризм Бихевиоризм Физика, биология, неврология и т.д.
	намеренное	поведенческое
КОЛЛЕКТИВНОЕ	Томас Кун Вильгельм Дильтей Жан Гибсер Макс Вебер Ганс-Георг Гадамер	Теория систем Тэлкотт Парсонс Август Комте Карл Маркс Герхард Ленски
	культурное	социальное

Рис.1

Давайте в качестве примера, охватывающего все эти четыре сферы, возьмем отдельную мысль, скажем, мысль пойти в бакалейную лавку. Когда у меня возникает эта мысль, то, что я реально переживаю, это сама мысль, внутренняя мысль и ее смысл — символы, образы, идея похода в бакалейную лавку. Это Верхний Левый угол, внутреннее индивидуальное.

В то время как у меня имеется эта мысль, в моем мозге, конечно, происходят соответствующие изменения — растет уровень дофамина, ацетилхолин перескакивает через синапсы, активизируются мозговые бета-волны, и тому подобное. Все это поддающиеся наблюдению виды поведения в моем мозге. Их можно эмпирически наблюдать. Это Верхний Правый угол.

Заметьте, что хотя мой мозг находится «внутри» моего организма, он все равно не входит в мою реальную внутреннюю осведомленность. Фактически я даже не могу увидеть свой мозг, не вскрыв себе череп и не посмотрев на него в зеркало. Мой мозг — это объективный, физический, биоматериальный орган, познаваемый объективным и эмпирическим образом (Верхний Правый угол). Однако я познаю свой разум, свое сознание прямо, непосредственно и внутренне (Верхний Левый угол). Когда я переживаю мысль о походе в бакалейную лавку, я не говорю: «Ох, что за дофаминовый день!»; нет, я переживаю эту мысль как таковую, с ее собственными чертами. Мозг видится объективно, разум переживается субъективно. Возможно, мы в конце концов обнаружим, что они действительно представляют собой два разных аспекта одного и того же или что они параллельны, или взаимодействуют или что угодно. Но сейчас для нас самое важное — это то, что в любом случае, ни один из них нельзя без остатка свести к другому, поскольку, что ни говори, у них радикально разная феноменология.

Вернемся к самой внутренней мысли (Верхний Левый угол): заметьте, что она имеет смысл только в контексте моей культурной среды. Если бы я говорил на другом языке, мысль строилась бы из других

символов и имела бы совершенно другие значения. Если бы я существовал в первобытном племенном обществе миллион лет тому назад, у меня даже не могла бы возникнуть мысль «сходить в бакалейную лавку». Это могло бы быть: «Пора убить медведя». Суть здесь в том, что сами мои мысли возникают в *культурной среде*, которая придает им структуру, смысл и контекст, и на самом деле я не смог бы даже «говорить с собой», если бы не существовал в сообществе индивидов, которые также со мной разговаривают.

Таким образом, культурное сообщество служит *внутренним фоном* и *контекстом* для любых индивидуальных мыслей, которые могут у меня возникнуть. Мои мысли не просто появляются в моей голове ниоткуда — они попадают в мою голову из культурной среды. Сколь далеко я бы не выходил за пределы этой среды, я никогда не смогу полностью ее избежать, и без нее у меня вообще бы не могло развиваться мышление. Редкие примеры «Маугли» — детей, воспитанных дикими животными — показывают, что человеческий мозг, оставшись без культуры, сам по себе не способен порождать лингвистическое мышление.

Короче говоря, мое индивидуальное мышление существует только на необъятном фоне культурных практик, языков, смыслов и контекстов, без которых я, фактически, не смог бы сформировать вообще ни одной собственной мысли. И это Нижний Левый угол, внутреннее коллективное, intersубъективное пространство разделяемых культурных контекстов.

Однако сама моя культура — это не просто нечто бестелесное, парящее в идеалистическом пространстве между небом и землей. У нас есть *материальные компоненты*, равно как у моих собственных индивидуальных мыслей есть материальные мозговые составляющие. Все *культурные* события имеют *социальные* корреляты. В число этих конкретных социальных компонентов входят различные виды технологии, производительные силы (садоводческие, аграрные, индустриальные и т.д.), конкретные институты, общепринятые законы и правила, геополитические положения и т.п. Это Нижний Правый угол, система общественного действия. Все эти конкретные материальные компоненты — реальная *социальная система* — играют важную роль, помогая определению типов культурного мировоззрения, в рамках которого будут возникать мои собственные мысли.

Так что моя якобы «индивидуальная мысль» в действительности представляет собой феномен, которому внутренне присущи (по меньшей мере) эти четыре аспекта — интенциональный, поведенческий, культурный и социальный. Мы движемся по холистическому кругу: социальная система будет оказывать сильное влияние на культурное мировоззрение, которое будет устанавливать пределы для индивидуальных мыслей, которые у меня могут быть, и, которые, в свою очередь, будут отражаться на физиологии мозга. И мы можем двигаться по этому кругу в любом направлении. Все они взаимосвязаны. Все они взаимно определяют друг друга. Все они выступают в качестве причин и следствий друг друга в бесконечной последовательности концентрических сфер контекстов внутри контекстов.

Я не собираюсь приводить здесь длинное и развернутое доказательство этого, но просто принимаю как очевидный факт, что продолжающееся существование этих четырех крупных направлений в поиске знания в достаточной мере свидетельствует о том, что ни одно из них не может быть полностью сведено к другим. Каждый подход как бы дает нам один из краеугольных камней Космоса. Каждый рассказывает нам нечто весьма важное о разнообразных аспектах познаваемого мира. И ни один не может быть сведен к другим без насильственного разрыва, искажения и отбрасывания.

На мой взгляд, эти четыре основных направления человеческого познания существуют именно потому, что соответствующие четыре аспекта человеческих существ очень реальны, очень постоянны, очень фундаментальны. И одна из целей интегрального подхода (и того, что мы в целом можем назвать *интегральными исследованиями*) состоит в том, чтобы с уважением принимать и включать в себя

каждую из этих замечательных областей — интенциональную, поведенческую, культурную и социальную.²

Как мы увидим далее, интегральный подход охватывает все четыре описанных сектора на всех уровнях.

Четыре лика истины

Каждый из этих «четырех секторов» фактически имеет свой особый тип истины или свой тип «критерия достоверности» — те способы, которыми он накапливает данные и свидетельства и оценивает их достоверность. Я вкратце подытожил эту ситуацию на рис. 2. И говорить, что ни один из этих секторов не может быть сведен к другим — значит говорить, что ни одну из соответствующих им истин нельзя отбрасывать или сводить к другим.

Вот лишь некоторые примеры различных «критериев достоверности» или «типов истины», соответствующие четырем секторам на рис. 1 и 2.

	ВНУТРЕННЕЕ Левосторонние направления	ВНЕШНЕЕ Правосторонние направления
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ	Субъективное	Объективное
	<i>правда</i> искренность прямота степень доверия	<i>истина</i> соответствие репрезентативность пропозициональный * тип истины
	Я	оно
КОЛЛЕКТИВНОЕ	Мы	оно
	<i>справедливость</i> культурное соответствие взаимопонимание правота	<i>функциональное соответствие</i> паутина теории систем структурно-функциональное соответствие сплетение социальных систем
	Межличностное	Межобъективное

Рис.2

Истина

Тип истины, соответствующий Верхнему Правому сектору, по-разному определяют как пропозициональный, репрезентативный, или истину соответствия. В пропозициональной логике

* Пропозициональный — относящийся к логике исчисления высказываний. (Прим. пер.) Этот термин предложил Карл Поппер. Любая подлинно научная теория должна быть фальсифицируема — то есть допускать свое опровержение в ходе дальнейшего познания — иначе она перестает быть теорией и становится догмой. (Прим. ред.)

высказывание считается истинным, если оно соответствует объективному факту. Говорят, что утверждение «На улице идет дождь» истинно, если оно действительно соответствует фактам в данный момент. Высказывания связывают с единичными, объективными, эмпирически наблюдаемыми фактами, и если высказывания им соответствуют, то говорят, что они истинны. Другими словами, если *карта* соответствует *территории*, говорят, что это истинное представление или истинное соответствие. («Мы создаем картины фактов».) Эта разновидность истины хорошо знакома большинству людей. Мы руководствуемся ей в большей части эмпирической науки и, по существу, в большей части нашей повседневной жизни. Пропозициональный тип истины настолько обычен, что его часто для краткости называют просто «истиной».

Правда

С другой стороны, в Верхнем Левом секторе вопрос заключается не в том «идет ли на улице дождь». Здесь вопрос стоит иначе: «Когда я говорю, что на улице идет дождь, говорю ли я правду или лгу?» Не «Соответствует ли карта территории?», а «Можно ли верить картографу?»

Потому что здесь, как вы видите, мы имеем дело не столько с внешним и поддающимся наблюдению поведением, сколько со внутренними состояниями, и *единственный* способ, каким мы можем получить представление о внутреннем состоянии друг друга — это диалог и интерпретация. Если я хочу действительно знать, не просто как вы себя ведете, но как вы себя чувствуете или о чем вы думаете, то я должен говорить с вами и интерпретировать то, что говорите вы. И все же, когда вы описываете мне свое внутреннее состояние, вы, возможно, *лжете*. Более того, вы, возможно, *лжете самому себе*.

И этот факт, что вы, возможно, лжете самому себе, вводит нас в целую обширную область глубинной психологии. Здесь критерий истинности заключается не столько в том, соответствуют ли мои заявления внешним фактам, но в том, могу ли я *правдиво* описывать свое собственное внутреннее состояние.

Ибо согласно практически всем школам глубинной психологии, «невроз» в самом широком смысле — это утрата человеком контакта со своими подлинными чувствами, действительными желаниями или реальным внутренним состоянием. Большинство этих школ утверждают, что на некотором этапе развития человек начинает отрицать, вытеснять, искажать, скрывать или иным способом «лгать» себе в отношении своего собственного внутреннего статуса; он начинает *неверно* интерпретировать свое субъективное состояние. И эти неверные интерпретации, эти сокрытия, эти выдумки начинают затуманивать осознание в символической форме болезненных симптомов, предательских следов предательской лжи.

И потому для этих школ терапия представляет собой, в первую очередь, попытку войти в контакт с внутренними состояниями человека, его симптомами, символами, сновидениями, желаниями — и более точно и *правдиво интерпретировать* их. Более точная и правдивая *интерпретация* страданий человека помогает ему понять собственные симптомы, которые в ином случае кажутся загадочными, помогает ему увидеть их *смысл*. Так человек может становиться менее непроницаемым для самого себя, более прямым, открытым и незащищенным.

Таким образом, согласно школам глубинной психологии, болезненные симптомы индивида порождаются неверной интерпретацией, активным и насильственным сокрытием истины — «ложью» о собственном внутреннем состоянии; и более правдивая, точная и подходящая интерпретация открывает глубины индивидуума более осмысленным и понятным образом, тем самым облегчая болезненные симптомы. Не столько *объективная истина*, сколько субъективная правда — вот критерий достоверности Верхнего Левого сектора.

(Кстати, в том, что касается терапии, интегральный или «всеуровневый, всесекторный» подход, безусловно, не должен пренебрегать поведенческими и фармакологическими методами Правого Верхнего сектора. Просто в данный момент мы по очереди обсуждаем каждый сектор с присущим ему критерием достоверности и типом истины.)

Отметьте также, что, например, феноменология медитативных состояний полностью зависит от субъективной правдивости в качестве критерия достоверности, что представляет собой совершенно другой подход по сравнению с объективной физиологией медитативных состояний. То есть если вас интересует, какие нейрофизиологические изменения происходят во время медитации, вы можете подключить меня к электроэнцефалографу и отслеживать состояния моего мозга, независимо от того, что я о них говорю. Вы просто используете эмпирическую и объективную истину, чтобы создать карту физиологии моего мозга вам даже не нужно говорить со мной. Машина добросовестно зафиксировала все, что происходит в моем мозгу.

Однако если вы хотите знать, что действительно происходит в моем осознании, в моем уме, то вам придется задавать мне вопросы и говорить со мной — и это будет диалогический и межличностный, а не монологический и сугубо эмпирический подход. Что я переживаю, когда подпрыгивает перо энцефалографа? Вижу ли я сияющий внутренний свет, который, как будто, несет в себе глубину и теплоту сочувствия? Или я обдумываю новые способы ограбить местный винный магазин? Энцефалограф не скажет и не может вам этого сказать.

И при поиске этого типа внутренней истины критерием достоверности будут правдивость, степень доверия, искренность (Верхний Левый сектор). Если я не искренен в своих отчетах, вы получите вовсе не точную феноменологию моих внутренних состояний, а лишь ряд обманов и умолчаний. Более того, если я уже основательно *солгал самому себе*, то я искренне верю, что говорю правду, и абсолютно ничто на энцефалограмме не сможет этого опровергнуть. Вот и все, что можно сказать об эмпирических тестах.

Таким образом, физиология медитации опирается на объективные данные, руководствуясь эталоном пропозициональной истины, тогда как феноменология медитации полагается на субъективные данные, руководствуясь эталоном правдивости; и здесь мы видим поразительный пример того, как Верхний Правый и Верхний Левый сектора подходят к сознанию со своими разными, но в равной степени важными критериями достоверности.

Функциональное соответствие

Два нижних сектора (коллективное внутреннее и коллективное внешнее) имеют дело не просто с *индивидуальным*, но с *коллективным* или общественным. Как мы видели на примере Танца Дождя племени хопи, школы, принадлежащие к Нижнему Правому сектору, подходят к коллективному с внешней и объективной позиции и пытаются объяснить статус индивидуальных членов с точки зрения их *функционального соответствия* объективному целому. Иными словами, этот подход, используя свой критерий достоверности, пытается помещать любого индивида в объективную сеть, которая во многих отношениях определяет функцию каждой части. Эти подходы Нижнего Правого сектора ищут истину в объективной взаимозависимости индивидуальных частей, так что основополагающей реальностью для них является объективное, эмпирическое целое — «совокупная система». И именно объективное поведение совокупной системы социального действия, рассматриваемое с эмпирической позиции, образует тот эталон, по которому оцениваются истины в этой области. Иными словами, критерием достоверности здесь служит *функциональное соответствие*, так что каждое утверждение должно быть привязано к динамической структуре совокупной системы или сети.

Все это мы знаем как стандартную теорию систем в ее разных обликах. И когда мы слышим теории о

Гее (обычно, Богине) или о глобальных сетях и системах, или о «новых парадигмах», которые делают акцент на «целостных сетях», или о динамических процессах, сплетающихся в великую эмпирическую паутину жизни — нам следует понимать, что все это подходы, которые придают основное значение Нижнему Правому сектору: доступным наблюдению эмпирическим процессам, сплетающимся в единое целое в функциональном соответствии.

Справедливость

Там, где подходы Нижнего Правого сектора пытаются объяснить как объекты сочетаются друг с другом в функциональном целом или совокупной сети эмпирических процессов, подходы Нижнего Левого сектора, вместо этого, пытаются понять, как субъекты соответствуют друг другу в актах *взаимного понимания*.

Иными словами, если мы с вами собираемся жить вместе, нам придется обитать не только в одном и том же эмпирическом и физическом пространстве, но также в одном и том же межличностном пространстве взаимного признания. Нам придется приводить в соответствие не просто наши тела в одном объективном пространстве, но и наши личности (субъективные «Я») в одном и том же культурном, нравственном и этическом пространстве. Мы должны будем найти способы признавать и уважать права каждого из нас и права сообщества, а эти права нельзя найти в объективной материи, они не зависят ни просто от моей индивидуальной искренности, ни от функционального соответствия эмпирических событий: скорее, они зависят от взаимного соответствия наших умов в межличностном пространстве, позволяющего каждому из нас признавать и уважать другого. Не обязательно *соглашаться* друг с другом, но *признавать* друг друга — противоположностью чего, попросту говоря, является война.

То есть мы заинтересованы не только в истине, не просто в правдивости и не в одном лишь функциональном соответствии: мы заинтересованы в справедливости, правоте, добродетели и честности.

Это *межличностное пространство* (наши общие для всех базовые контексты и мировоззрения) является существенной составляющей человеческого бытия, без которой даже не могли бы существовать наши индивидуальные субъективные «Я» и без которой даже не могли бы восприниматься объективные реалии. Более того, это интересубъективное направление развивается и разворачивается так же, как и другие сектора. (И потому всеобъемлющая теория человеческого создания и поведения захочет внимательно учитывать все эти сектора и их развитие. И это, как я буду доказывать — решающий аспект интегральных исследований.)

Заметьте, что оба коллективных подхода в равной мере *холистичны*, однако социальные науки склонны подходить к целому снаружи, с объективной или эмпирической позиции, тогда как культурная герменевтика, как правило, подходит к целому изнутри, путем сопереживающего понимания. Первые используют в качестве критерия достоверности функциональное соответствие или системность — интеробъективную сопряженность любого данного объективного процесса с любым другим. Для последней критерием достоверности служит культурное соответствие или взаимное признание — интересубъективная сопряженность, которое ведет не к взаимозависимости объективных систем, а к взаимопониманию человеческих существ. Другими словами, здесь мы имеем дело с внешним и внутренним холизмом.

(Очевидно, что большинство теоретиков, причисляющих себя к «холистическому» направлению, по иронии судьбы исповедуют лишь внешний холизм, и нам нет нужды отстаивать этот дисбаланс. До сих пор исторически не существовало «холизма», который бы действительно охватывал все четыре сектора на всех их уровнях, и я буду доказывать, что это одна из центральных задач интегрального подхода.)

Достоверность интегрального знания

Весьма важно, что каждому из этих четырех критериев Достоверности соответствует свой тип свидетельств и данных, и потому в рамках каждого критерия можно *выносить суждения* по тем или иным утверждениям — то есть их можно подтверждать или опровергать, оправдывать или отклонять, признавать действительными или отвергать. Соответственно, каждое из этих утверждений может быть оценено с точки зрения его *фальсифицируемости** — решающего критерия подлинного знания.

Всем нам известно, как действует критерий фальсифицируемости в эмпирических науках: карты, модели и картины, которые не соответствуют эмпирическим фактам, могут быть в конце концов заменены более современными фактами. Однако тот же принцип фальсифицируемости действует и во всех подлинных критериях достоверности: именно поэтому во всех четырех секторах может происходить *обучение*; ошибки корректируются последующими данными в этих секторах.

Например, «Гамлет» — это толковательный, а не эмпирический феномен, но, тем не менее, утверждение: «Гамлет» — пьеса о радостях войны» — это ложное утверждение, это плохая интерпретация, она неверна, и она может быть обоснованно *отвергнута* сообществом тех, кто:

1. выполняет *предписание* или *эксперимент* (а именно, читает пьесу под названием «Гамлет»);
2. собирает толковательные *данные* или оценки (изучает смысл пьесы в свете всех имеющихся данных);
3. сравнивает эти данные с данными других людей, проводивших аналогичный эксперимент (*согласованное* подтверждение или отклонение сообществом компетентных).

Эти три составляющие любого подлинного накопления знания (предписание, данные, подтверждение) присутствуют во всех критериях достоверности, которые сами опираются на реальные сферы человеческого бытия — интенциональную, поведенческую, культурную и социальную. Другими словами, эти в высшей степени реальные сферы обосновывают наши поиски правды, истины, справедливости и функционального соответствия и каждый такой поиск проходит через сопоставление и уравнивание предписания, данных и подтверждения. (Мы вернемся к этой теме в 3. ГЛАЗА В ГЛАЗА.)

Таким образом, эпистемологические критерии интегральных исследований, как и другие критерии достоверности знания, полностью основаны на эксперименте, накоплении данных и согласованном подтверждении.

К счастью, существует очень легкий способ упростить все это!

Я, мы и оно

Вы можете видеть все четыре этих в равной степени важных критерия достоверности или «типа истины» на Рис. 2. И вы, возможно, заметите, что в углах четырех секторов я написал слова «Я», «мы» и «оно». Дело в том, что *каждый из этих секторов описан на другом языке*. То есть все они имеют разную, но вполне обоснованную феноменологию и, следовательно, каждый из них описан на

* Этот термин предложил Карл Поппер. Любая подлинно научная теория должна быть фальсифицируема — то есть допускать свое опровержение в ходе дальнейшего познания — иначе она перестает быть теорией и становится догмой. (Прим. ред.)

свойственном ему отдельном языке.

Так, события и данные в Верхнем Левом секторе описаны на языке «Я». События и данные в Нижнем Левом секторе описаны на языке «мы». А оба сектора с правой стороны, поскольку они имеют эмпирический и внешний характер, могут быть описаны на языке «оно». Таким образом, четыре сектора могут быть сведены к трем базовым сферам: Я, мы и оно.

Поскольку ни один из секторов не может быть сведен к другим, точно так же и ни один из этих языков не может быть сведен к другим. Каждый из них жизненно важен и формирует решающую часть вселенной в целом — не говоря уже о жизненно важной части всеобъемлющего понимания психологии и социологии человеческих существ. Вот лишь некоторые из важных составляющих этих трех основных сфер Я, мы и оно:

Я (Верхний Левый сектор) — сознание, субъективность, самость и самовыражение (включая искусство и эстетику); правдивость, искренность.

Мы (Нижний Левый сектор) — этика и мораль, мировоззрения, общий контекст, культура; межличностный смысл, взаимное понимание, правильность, справедливость.

Оно (Правая сторона) — наука и технология, объективная природа, эмпирические формы (включая мозг и социальные системы); пропозициональная истина (как в единичном, так и в функциональном соответствии).

Наука — эмпирическая наука — имеет дело с объектами, с «этими», с эмпирическими паттернами. Мораль и этика касаются «нас» и нашего межличностного мира взаимопонимания и справедливости. Искусство и эстетика касаются красоты, воспринимаемой глазами зрителя («я»).

Да, по существу это платоновские Добро (нравственность, «мы»), Истина (в смысле пропозициональной истины, объективных истин или «оно») и Красота (эстетическое измерение как оно воспринимается каждым «я»).

Кроме того, эти три сферы представляют собой знаменитые три мира, которые различает Сэр Карл Поппер — объективный (оно), субъективный (я) и культурный (мы). Многие, включая и меня самого, считают величайшим из ныне живущих философов Юргена Хабермаса, и три этих великих сферы в точности соответствуют трем критериям достоверности Хабермаса: объективной истине, субъективной честности и межличностной справедливости.

Огромное историческое значение имеет тот факт, что эти сферы обнаруживаются в чрезвычайно влиятельной трилогии Канта — «Критике чистого разума (объективная наука), «Критике практического разума» (нравственность) и «Критике суждения» (эстетическое суждение и искусство).

Три сферы проявляются даже на духовных уровнях развития. Приведем лишь один пример — Три Сокровища Буддизма, а именно: *Будду*, *Дхарму* и *Санху*. Будда — это просветленный ум в любом и каждом чувствующем существе, «Я», которое есть «не-я», изначальное осознание, которое сияет из каждого внутреннего мира. Будда — это «Я» или «око» Духа. Сангха — это сообщество духовных практиков, «Мы» Духа. А Дхарма — это духовная истина, которая постигается — «Оно», «бытование» или «таковость» любого феномена.

Можно было бы привести десятки других примеров, однако, это общая картина великих сфер «я», «мы» и «оно». И это, очевидно, решающий момент для интегральных исследований, поскольку любая всесторонняя теория человеческого сознания и поведения захочет почитать и включать в себя все четыре сектора или просто три эти великие сферы, каждая из которых обладает собственным

критерием достоверности и языком, полностью отличными от критериев и языков других сфер. Это просто еще один пример плюралистической, полимодальной и многомерной установки, которая служит отличительным признаком интегрального подхода, охватывающего все сектора и все уровни.

Плоский мир

Несмотря на жизнеспособность того, что мы могли бы назвать «Левосторонними» подходами интроспекции, интерпретации и сознания (подходами, которые отдают должное сферам «Я» и «мы»), в течение последних примерно трехсот лет на Западе со стороны современной науки (и исключительно «правосторонних» подходов) предпринимались настойчивые и основательные попытки полностью свести весь Комос к множеству «оно». То есть области «я» и «мы» были почти полностью колонизированы областями «оно» — научным материализмом, позитивизмом, бихевиоризмом, эмпиризмом и вообще объективистскими внешними подходами.

Весь этот «Правосторонний» империализм, который во многих отношениях стал отличительной чертой западной современности, известен, главным образом как, *сайентизм*, который я бы определил как убеждение, что весь мир может быть полностью объяснен на языке «оно». Это допущение, что все субъективные и интересубъективные пространства можно без остатка свести к поведению объективных процессов, что внутренний мир человека, равно как и других живых существ, можно исчерпывающим образом описать как целостные системы динамически взаимосвязанных «оно».

Все мы знаем о *вульгарном редукционизме* — это сведение всех сложных сущностей к материальным атомам, что действительно грубо. Однако утонченный редукционизм гораздо более распространен, коварен и разрушителен. *Утонченный редукционизм* просто сводит каждое событие на Левой Стороне к соответствующему аспекту Правой Стороны. То есть утонченный редукционизм сводит все «я» и все «мы» к соответствующим им эмпирическим коррелятам, к множеству «оно». Разум сводится к мозгу, практика — к технике, внутренние состояния — к битам цифровых «оно», глубина сводится к бесконечным поверхностям, пересекающим плоскую и безжизненную систему; уровни качества сводятся к уровням количества, диалогическая интерпретация — к монологическому взгляду — короче говоря, многомерная Вселенная примитивно сводится к плоскому миру.

Но именно потому, что человеческие существа действительно обладают этими четырьмя разными аспектами — интенциональным, поведенческим, культурным и социальным — этот «научный» подход может выглядеть в высшей степени обоснованным, поскольку каждое внутреннее событие действительно имеет внешний коррелят. (Даже если я переживаю внетелесный опыт, он фиксируется в эмпирическом мозге!) И, таким образом, поначалу кажется вполне оправданным пытаться упростить поиск знания, допустив лишь эмпирические данные и объективное «оно».

Но когда вы, в конце концов, закончили сведение всех «я» и всех «мы» к простым «оно», превратили всё внутреннее во внешнее, все глубины — в блестящие поверхности, оказывается, что вы идеально выпотрошили весь Космос. Вы полностью лишили вселенную ценности, смысла, сознания, глубины и дискурса — и разложили ее, очищенную и высушенную, на анатомическом столе монологического наблюдения.

Сознание действительно становится призраком в машине, именно потому, что оно только что совершило самоубийство.

И, таким образом, мы заканчиваем знаменитым резюме Уайтхеда, касающимся современного научного мировоззрения (или утонченного редукционизма): «унылое дело, без звука, запаха и цвета; просто бесконечная и бессмысленная суэта материального». К чему он, между прочим, добавлял: «Тем самым разрушена современная философия».

Не помогает и то, что утонченный редукционизм зачастую «холистичен», поскольку такой холизм всегда носит внешний характер: целостные и динамически взаимосвязанные «оно»! Откройте любое руководство по теории целостных систем или описание новой холистической научной парадигмы, и вы обнаружите бесконечную дискуссию о теории хаоса, кибернетических механизмах обратной связи, диссипативных структурах, теории сложности, глобальных сетях, системных взаимодействиях, — и все это описано на процессуальном языке «оно». Вы не найдете ничего существенного об эстетике, поэзии, красоте, добродетели, нравственных склонностях, межличностном развитии, внутреннем озарении, трансцендентальной интуиции, этических побуждениях, взаимопонимании или феноменологии медитации (вот вам и весь «холизм»). Иными словами, вы найдете лишь одноцветный мир взаимосвязанных «оно» даже без упоминания в равной степени важных и в равной степени целостных сфер «я» и «мы», субъективных и intersубъективных пространств, которые и делают восприятие объективных систем вообще возможным.

Так теория систем замечательно борется с вульгарным редукционизмом, но сама служит отличным примером утонченного редукционизма, «оно-изма», который столь характерен для современности. «Тем самым разрушена современная философия». То же произошло с современной психологией, психиатрией и когнитивной наукой в той степени, в которой они продолжают сводить все «я» и «мы» к «оно» — к безличным битам информации, несущимся по безличным нейронным проводящим путям, и несомым безличными нейромедиаторами к безличным мишеням. Ваше присутствие, ваше существование, ваше сознание здесь не требуется. То, что эти подходы зачастую холистичны и системны, несколько не утешает: это просто утонченный редукционизм в своем худшем проявлении — плоская сеть взаимосвязанных «оно»

Однако проблема заключается не в существовании этих объективистских, эмпирических, системных подходов. Эти подходы дают точную и важную информацию о внешних аспектах различных явлений, и в этом отношении они незаменимы! В этом отношении я их полностью поддерживаю. Трудности возникают в том случае, когда они пытаются монополизировать рынок истины и заявляют, что эмпирическая сфера «оно» — это единственная значимая сфера на свете. Именно этому агрессивному империализму и колонизации сфер «я» и «мы» монологическими «оно»-подходами мы должны противостоять повсюду, противостоять во имя других и в равной степени почитаемых истин.

И вспомните: единственное, чему научил нас Большой Взрыв, — это то, что мир «оно» совершенно не способен объяснить вселенную. Каким-то образом внутренне и неизбежно, «я» и «мы» также вплетены в саму ткань Космоса. Утверждение, что Вселенная существует «в сознании некоего вечного Духа», не обязательно должно казаться нам «странным» или, по меньшей мере, пугающим — оно просто честно предупреждает нас, что мир, состоящий из одних лишь «оно», — это вовсе не мир. Сознание и форма, субъективное и объективное, внутреннее и внешнее, Пуруша и Пракрити, Дхармдкаяя и Рупакаяя — это исток и основа восхитительной Вселенной, которая вообще не имеет никакого смысла, если что-то одно из них упущено.

Боль отрицания

Фактически быстро становится совершенно очевидно, что если любая система мысли — от философии и социологии до психологии и религии — пытается игнорировать или отрицать любой из четырех критериев достоверности, то эти игнорируемые истины, в конце концов, *снова появляются* в системе как серьезное внутреннее противоречие.

Другими словами, если вы отказываете в реальности любой из этих истин, то отрицаемый сектор, фактически *проскользнет* в вашу систему — вы протащите его в свою философию — и тогда он будет прогрызать вашу систему изнутри, пока в конце концов не пробьется на поверхность как вопиющее противоречие.

Я пройду по всем секторам и приведу несколько кратких примеров того, что случается с нашими теориями познания, если мы отрицаем любой из них. Я думаю, что это очень важно, поскольку не только ортодоксальные, но и «постмодернистские» подходы, а также подходы «новой парадигмы» нередко страдали множеством подобных однобокостей, которые интегральный подход обязан критиковать во имя более широких и более содержательных случаев.

Сайентизм

Как мы уже видели, эмпирики (а также позитивисты и сайентисты в целом) отказывают в существенной реальности практически всем измерениямлевой Стороны — для них реальна лишь Правая Сторона. Все событиялевой Стороны — это, в лучшем случае, отражения или представления сенсомоторного мира, мира простого местоположения, мира «оно», обнаруживаемого человеческими органами чувств непосредственно или с помощью приборов.

Однако «эмпирическое объективное знание» возникает лишь благодаря существованию межличностной структуры и в пространстве этой структуры, которая обеспечивает саму возможность проведения различия между субъектом и объектом. По ставшему знаменитым определению Томаса Куна, научные факты встроены в культурные практики или парадигмы. Это определение не отрицает объективной составляющей знания; оно отрицает, что знание только объективно или невинно эмпирично. Иными словами, чтобы утверждать, что вся истина «строго эмпирична», эмпирики должны участвовать в межличностных структурах, которые их собственные теории даже неспособны объяснить. Лингвистическое суждение, что все достоверное знание эмпирично, само по себе не является эмпирическим, и таким образом утверждая свою собственную позицию, они сами себе противоречат — отринутый межличностный сектор мстит неожиданным нападением! (На этой межличностной составляющей эмпирического знания основана не только атака Томаса Куна на простой эмпиризм, но значительное количество другой влиятельной критики — достаточно упомянуть хотя бы когнитивно-структурную революцию Пиаже или обличение Ноамом Хомским скиннеровского бихевиоризма в лингвистике.)

Культурный конструктивизм

В более недавнее время мы наблюдали противоположную попытку отказаться от любой формы объективной истины и свести ее к *культурному конструктивизму*. (Этот подход также называют «социальным конструктивизмом», однако в формальном смысле это всегда «культурный конструктивизм».) То есть в крайних вариантах конструктивизма предпринимается настойчивая попытка сводить все секторы к Нижнему Левому сектору (а именно, сводить все критерии познания к межличностным построениям). Это мгновенно вызывает эффектную отдачу. Фактически даже Деррида и Фуко (вопреки заявлениям их американских последователей) не принимают этот крайний конструктивизм. Теперь Деррида допускает существование трансцендентальных означаемых. Без них, как он утверждает, мы даже не смогли бы переводить с одного языка на другой. А собственная археология Фуко представляет собой ряд универсальных констант человеческого познания, с помощью которых строятся культурно относительные вариации.

Однако крайние конструктивисты заявляют, что такой вещи как объективная *истина* вообще не существует, поскольку наши идеи просто *конструируются* в соответствии с теми или иными *интересами* — обычно это власть, но также и разнообразные «измы» или идеологии (сексизм, расизм, антропоцентризм, колониализм и т.д.).

При всем при том сами конструктивисты утверждают, что их позиция *истинна*. И они не могут этого делать, не утверждая теории истины, которая сама по себе не искажена властью и идеологией. Другими словами, им придется признавать и принимать Правосторонние аспекты существования, которые

обосновывают критерии истины соответствия, поскольку это тоже важный аспект всего знания.³ Вместо этого они просто провозглашают, что объективной истины вообще не существует.

Аспекты знания действительно конструируются интерсубъективно; однако эти конструкции встроены в сети субъективных, объективных и интеробъективных реалий, которые ограничивают процесс конструирования. К примеру, у нас никогда не будет общепринятого культурного мировоззрения, согласно которому яблоки падают вверх или рожают мужчины: вот и все, что можно сказать о произвольном конструктивизме.

Не удивительно, что самая последняя книга Джона Сирля представляет собой яростную атаку на простой конструктивизм. Он назвал ее «Конструирование общественной реальности» — в противоположность «общественному конструированию реальности» — имея в виду то, что общественная реальность отчасти конструируется на основе данного сенсомоторного мира, который затем находит свое отражение в соответствии*, так что сам он не является общественным построением. Он доказывает, что мы даже не можем подступить к конструируемым аспектам реальности, не опираясь при этом на соответствие: и то, и другое незаменимо.

Редукционизм теории систем

В то время как культурные конструктивисты хотели бы свести всю реальность к Нижнему Левому сектору, теория систем пытается свести всю реальность к Нижнему Правому сектору. То есть социальный редукционизм пытается свести всю истину к функциональному соответствию, к динамическому взаимодействию холистических «оно». Все «я» и «мы» растворяются в динамической паутине взаимосвязанных «оно».

Конечно, эта динамическая сеть существует на самом деле — это Нижний Правый сектор Космоса — однако это частичная истина, которая, будучи превращенной в «философию целого», свергнет в небытие всю Левую Половину Космоса.

В идеологии функционального соответствия вся реальность, в конце концов, сводится к терминам Нижнего Правого сектора (социальная система) и, таким образом, все другие критерии достоверности (от пропозициональной истины до культурного смысла и личной честности), в конечном счете, оцениваются в контексте их способности *служить целостному функционированию социальной системы*. Таким образом, все качественные различия сводятся к контексту целесообразности и эффективности; ничто не является «истинным», поскольку в уравнение входит только полезность (то есть «истиной» становится все, что способствует самозодительному режиму самоорганизующейся социальной системы; такие теории растворяют свое собственное значение истинности в функциональном соответствии того, что они описывают).

И тем не менее те из социальных теоретиков, эко-холистов, эко-феминистов и глубинных экологов, которые используют теорию систем, разумеется, хотят утверждать, что их подход обладает *моральным превосходством* над всеми остальными. Однако эта моральная ценность не может быть даже выражена, не то что объяснена, в рамках их собственной теории систем, так как согласно этой теории все существующие вещи и события суть равноценные нити в общей паутине жизни, и просто не существует способа указать, что одна из них правильна, а другая нет. Все происходящее, на самом деле, представляет собой результат действия совокупной системы, и мы не оспариваем и не можем

* Здесь требуется пояснение: имеется в виду, что действенность критериев достоверности познания, основанных на соответствии (индивидуальном или функциональном) реальному миру, опирается на факт независимости существования этого мира от процесса познания — иначе говоря, не может быть эпистемологии без онтологии. (Прим. ред.)

оспаривать действия совокупной системы, поскольку все мы в равной мере являемся отдельными нитями этой паутины. То, что нам кажется злом — это просто нечто, что делает совокупная система, и, таким образом, все этические побуждения растворяются в плоской паутине динамически взаимосвязанных «оно».

Разумеется, многие системные теоретики сразу же пытаются протащить или протолкнуть в свою теорию моральные и нормативные критерии, по существу, заявляя: все, что содействует системе — хорошо, а все, что вредит системе — плохо. Но даже для того, чтобы иметь возможность делать такие заявления, требуется выйти за рамки системы, чтобы прокомментировать ее, а это, согласно теории систем, невозможно. Следовательно, системные теоретики перестают быть таковыми в точности в той мере, в какой они претендуют на моральные или нормативные суждения. Они переходят от описательного языка «оно» к нормативным языкам «я» и «мы» — к понятиям, которые теория систем не понимает и не может понять и которые поэтому приходится контрабандой протаскивать в их общее мировоззрение. И именно в такой степени запрещенные сферы «я» и «мы» снова заявляют о себе как формальные противоречия в плоском и внешнем холизме системного подхода.

Теории систем определенно принадлежит собственное важное, но ограниченное место. И все же сегодня, по причине своего далеко идущего утонченного редукционизма, это — один из главных врагов «я» и «мы», индивидуального жизненного мира и культурного богатства — то, что Хабермас называет «колонизация жизненного мира императивами функциональных систем, которые перекладывают свои издержки на других... слепое принуждение к поддержанию и расширению системы».

У этих подходов удивительно благородные намерения, которые, как я полагаю, все мы должны приветствовать, однако где-то на пути к всеобщему объединению они свернули не в ту сторону и оказались в пустыне утонченного редукционизма, который эффективно поддерживает именно ту раздробленность, которую они так благородно мечтали преодолеть.⁴ Так что мы желаем отдать должное теории систем и ее истине, но включить ее в гораздо более крупный контекст других — и в равной степени уважаемых — истин.

Культурная относительность

Теоретики, которые сосредотачиваются исключительно на Нижнем Левом, склонны впасть в различные виды крайнего релятивизма, который, отрицая другие сектора, в конце концов, приходит к внутренним противоречиям. Культурные релятивисты, крайние плюралисты и поликультуралисты — все подвержены сходному противоречию: они заявляют, что все истины относительны и что нет и не может быть никаких универсальных истин.

К несчастью, само это воззрение провозглашается универсальной истиной. В нем делается ряд *сильных утверждений*, которые объявляются справедливыми для всех культур (относительная природа истины, контекстуальность критериев, социальная относительность всех категорий, историчность истины и т.д.).

Таким образом, это воззрение утверждает, что не существует вообще никаких универсальных истин — кроме его собственных, которые являются универсальными и наивысшими в мире, где, как считается, нет вообще ничего универсального и наивысшего.

Это еще одна попытка сводить всю объективную истину к межличностному соглашению, и она обречена на ту же судьбу: он не может утверждать свою собственную позицию, не противореча себе. Этот подход заявляет, что существует несколько объективно истинных вещей в отношении всех культур — и это верно, но только если мы полностью признаем некоторый аспект объективной

истины. В противном случае отвергнутый сектор опять просочится в систему и взорвет ее изнутри — что мы и видели в случае таких внутренне противоречивых подходов.

Некоторые аспекты культуры определенно сконструированы, и некоторые аспекты как относительны, так и исторически обусловлены. Однако многие особенности психофизики человека одинаково проявляются во всех культурах. Повсюду на Земле у человека 208 костей, одно сердце, две почки. И везде человеческий разум способен порождать образы, символы, понятия и правила. Отсюда вытекает сильный вывод о том, что человеческое тело и разум во всех культурах имеют определенные общие *глубинные структуры*, которые при своем появлении весьма сходны повсюду, однако *поверхностные структуры* — реальные проявления этих общих черт — действительно относительны, культурно обусловлены, характеризуются историчностью и определяются случайным образом. Возможно, в человеческом теле, где бы оно ни появилось на свет, действительно 208 костей, но не все культуры используют эти кости для игры в бейсбол.

Интегральный подход полностью признает и уважает богатство культурного разнообразия в поверхностных структурах, одновременно отмечая общие глубинные структуры человеческой семьи: это ни монолитный универсализм, ни бессвязный плюрализм, а, скорее, подлинно универсальный плюрализм общности-в-различии.

Чистая эстетика

Недавно нас буквально захлестнула волна чисто эстетических теорий истины: все, чему случилось вам понравиться и есть истина в последней инстанции. Все объективные, интеробъективные и интересубъективные истины благодушно сводятся к субъективным склонностям (все секторы сводятся к Верхнему Левому). Один лишь личный вкус служит критерием реальности. Я делаю свое дело, ты — свое. Ницше всегда (незаслуженно) осуждают за защиту этой позиции.

Объединение эстетического суждения (Верхний Левый сектор) с истиной и справедливостью абсолютно необходимо, однако чисто эстетическая теория знания просто невнятна. Она не только не способна иметь дело с интересубъективными добродетелью и справедливостью, она отбрасывает за ненадобностью любые объективные аспекты истин любого рода. И опять же эта эстетическая теория хороша, пока она хранит полное молчание и не пытается выразить свои собственные взгляды. Но как только она попытается объяснить, почему эстетика работает сама по себе, она будет тайком протаскивать в себя другие сектора и закончит внутренними противоречиями. Она будет заявлять, по меньшей мере, косвенно, что всё, что она делает, истинно, и, более того, лучше вашего воззрения — таким образом, протаскивая в себя как объективные, так и интересубъективные суждения, и они взорвут ее изнутри, усеяв все вокруг перформативными* противоречиями.

Заключение

И так далее по всем четырем секторам. Суть в том, что каждое человеческое существо имеет субъективный аспект (искренность, правдивость), объективный аспект (истина, соответствие), интересубъективный аспект (культурно конструируемый смысл, справедливость, уместность) и интеробъективный аспект (системность и функциональное соответствие), и наши различные критерии познания *основываются* на этих в высшей степени реальных сферах. И потому всякий раз, когда мы пытаемся отрицать любую из этих устойчивых сфер, мы рано или поздно заканчиваем тем, что просто протаскиваем их в свою философию в скрытой или непризнанной форме: эмпирики используют

* Перформативный — выражающий выполнение пожелания, приказ, и т.п.

интерпретацию в самом акте отрицания ее важности; крайние конструктивисты и релятивисты используют универсальную истину для того, чтобы универсально отрицать ее существование; крайние эстетика используют одну лишь красоту, чтобы провозглашать моральную добродетель — и т.д., и т.п. Отрицать любую из этих сфер — значит попасть в собственную ловушку и закончить жесткими внутренними противоречиями.

Вместо этого интегральный подход пытается признавать зерно истины в каждом из этих подходов — от эмпиризма до конструктивизма, от релятивизма до эстетизма — однако, лишая их претензий на роль единственно существующей истины, он освобождает их от присущих им противоречий и как бы находит каждому из них свое место в подлинном многоцветном содружестве.

Спектр сознания

Интегральные исследования, в целом, посвящены «всеуровневому, всесекторному» воззрению на человеческое сознание и поведение. Однако, если мы на мгновение сосредоточимся на Верхнем Левом секторе — внутреннем индивидуальном — местопребывании самого сознания, — что же мы обнаружим?

Сегодня биологи и медики находятся в самом разгаре интенсивной работы над проектом «Геном человека», направленным на получение карты всех генов в полной последовательности человеческой ДНК. Этот впечатляющий проект обещает революционизировать наши идеи в области человеческого роста, развития, заболеваний и медицинского лечения, и его завершение, безусловно, станет одним из великих достижений в человеческом познании.

Не столь широко известна, но — берусь доказать — не менее важна работа, которую можно было бы назвать проектом «Человеческое Сознание». На сегодняшний день она проводится уже довольно давно, а ее цель — *составить карту всего спектра различных состояний человеческого сознания* (включая также области человеческого бессознательного). Этот проект «Человеческое Сознание», в котором участвуют сотни исследователей по всему миру, включает в себя ряд междисциплинарных, полимодальных, и межкультурных подходов, которые вместе обещают обеспечить исчерпывающее картирование всего диапазона сознания — как бы полной последовательности «генов» осознания.

Эти различные направления исследований быстро сходятся со всех сторон к «основной матрице» различных стадий, структур и состояний сознания, доступных для мужчин и женщин. Сравнивая и сопоставляя методы, разработанные в разных культурах — от дзен-буддизма до западного психоанализа, от индуизма Веданты до экзистенциальной феноменологии, от шаманизма до измененных состояний — эти подходы быстро складывают из отдельных фрагментов основополагающую матрицу — *спектр сознания* — используя различные модели, чтобы заполнить пробелы, оставленные другими исследователями.

Хотя многие конкретные детали до сих пор интенсивно исследуются, общее количество свидетельств в пользу этого спектра сознания уже настолько значительно, что его существование, по большей части, не вызывает серьезных сомнений. Мы более подробно рассмотрим этот спектр в 1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ. Пока же просто отметим, что этот спектр, по-видимому, простирается от инстинктивных до эготических и духовных модальностей, от доличностного до личного и надличного опыта, от подсознательных до самосознательных и сверхсознательных состояний, от тела до разума и самого духа.

Пожалуй, наиболее внимательно и подробно изучала этот необычайный спектр сознания дисциплина, известная как *трансперсональная психология*. Трансперсональную психологию иногда называют «четвертой силой» после первых трех: поведенческой, психоаналитической и гуманистических школ.

Само слово «трансперсональный» просто означает «надличный». То есть трансперсональная ориентация внимательно и аккуратно учитывает все аспекты индивидуальной психологии и психиатрии, а затем *добавляет* к ним те более глубокие и более высокие аспекты человеческого опыта, которые выходят за пределы обычного и нормального — иными словами, те виды опыта, которые можно назвать «надличными» или «более чем личными» или сверхличными. Таким образом, в своем стремлении более полно и точно отражать весь диапазон человеческого опыта, трансперсональная психология и психиатрия берет в качестве основной исходной точки весь спектр сознания.

Интегральный подход признает и по достоинству оценивает этот всеобъемлющий спектр сознания как лучшую из имеющихся у нас карт Верхнего Левого сектора — карту, ставшую непосредственным результатом выдающегося проекта «Человеческое Сознание».

Однако интегральный подход на этом не останавливается. Суть, конечно, в том, что *если признавать и принимать в расчет весь спектр сознания, то он коренным образом меняет любую и каждую дисциплину, с которой он соприкасается* — от антропологии до экологии, от философии до искусства, от этики до социологии и от психологии до политики.

Вот почему мы говорим, что интегральные исследования, в целом, ориентированы на «всеуровневое, всесекторное» представление о человеческом сознании и поведении — охватывающее не просто все сектора, но и все различные уровни и измерения в каждом из этих секторов — весь спектр уровней в интенциональном, культурном и социальном аспектах человеческих существ.

В последующих главах мы рассмотрим конкретные примеры каждой из этих ветвей интегральных исследований, включая интегральную психологию (Главы 1, 9, 10), интегральную антропологию (Глава 2), интегральную философию (Глава 3), интегральную теорию искусства и литературы (Глава 4, 5), интегральный феминизм (Глава 8) и интегральную духовность (Глава 9, 10, 11).

Все это отдельные части, которые мы будем соединять в целостное интегральное видение, таким образом, завершая, по крайней мере на данном этапе, этот необычайный круг понимания.

Великие традиции мудрости

Как любят говорить христианские мистики, у мужчин и женщин есть (по меньшей мере) три ока познания: глаз плоти, который познает физические события; глаз ума, который познает образы и желания, понятия и идеи; и око созерцания, которое познает духовные переживания и состояния. И это, конечно, упрощенная версия спектра сознания, простирающегося от тела через разум к духу.

Действительно, Верхний Левый сектор исторически изучался как *Великая Цепь Бытия* — концепция, которая, согласно Артуру Лавджою, «была господствующей официальной философией большей части цивилизованного человечества в течение большей части его истории». Хьюстон Смит в своей замечательной книге «Забытая истина» продемонстрировал, что все великие мировые традиции мудрости от даосизма до Веданты, от Дзен до суфизма, от неоплатонизма до конфуцианства, основаны на этой Великой Цепи — то есть основаны на той или иной версии всеобъемлющего спектра сознания с его уровнями бытия и познания.

Однако, некоторые постмодернистские критики заявляли, что само понятие Великой Цепи, поскольку оно имеет иерархический характер, в определенном смысле деспотично; предполагается, что оно основано на неприятном «ранжировании», а не на сочувственном «связывании». Но это очень наивное возражение. Во-первых, критики иерархии и ранжирования сами прибегают к ранжирующим иерархическим суждениям — а именно: они заявляют, что их взгляды *лучше*, чем альтернативные. Другими словами, у них самих имеется очень мощная система ранжирования. Просто она скрыта и

неявно выражена (и в высшей степени внутренне противоречива).

Во-вторых, в действительности, Великая Цепь представляет собой то, что Артур Кестлер называл *холархией* — последовательностью концентрических кругов или вложенных друг в друга сфер, где каждый последующий уровень превосходит предыдущие, но включает их в себя. Это, несомненно, ранжирование — но ранжирование по возрастающей степени всесторонности и охвата, при котором каждый старший уровень включает в себя все большую и большую часть мира и его обитателей, так что высшие или духовные области спектра сознания охватывают и включают в себя абсолютно все. Как мы говорили, это своего рода радикальный универсальный плюрализм.

Конечно, любую иерархию — включая феминистскую иерархию, которая ставит «связывание» выше, чем «ранжирование» — можно сделать орудием жестокого злоупотребления — подавления или маргинализации определенных ценностей. Однако в этом следует винить не иерархии вообще, а лишь патологические иерархии или иерархии господства. Как напомнил нам Раин Айслер, существует огромная разница между иерархиями актуализации и иерархиями господства; а Великая Цепь с самого начала была глубокой холархией актуализации, совершенно независимо от тех злоупотреблений, орудием которых она порой становилась. (В Главе 1 мы вернемся к Великой Цепи и более подробно рассмотрим ее значение.)

Но помимо этих злоупотреблений великие традиции мудрости, *даже в своих лучших проявлениях*, все же оставляли без внимания некоторые существенные вопросы — вопросы, о которых эти ранние исследователи спектра сознания, быть может, не могли знать или, в любом случае, не знали. Особого упоминания заслуживают два вопиющих недостатка традиций мудрости, поскольку интегральные исследования, чтобы быть подлинно интегральными, должны прямо и открыто говорить об этих уродливых несоответствиях.

Первый из них касается признания того факта, что во всем последующем человеческом развитии решающую роль могут играть его самые ранние стадии — возьмем, к примеру, новаторские работы Фрейда. Великие созерцательные традиции достигли непревзойденных успехов в изучении развития человеческого сознания от ментальной и эготической стадий до трансментальной и духовной стадий*, однако они крайне слабо понимали предшествующие стадии, которые приводят к формированию самого ментального эго. Здесь вспоминается фраза Джека Энглера: «Нужно быть кем-то, прежде чем ты сможешь быть никем». То есть вы должны развить сильное и зрелое эго, прежде чем вы сможете его превзойти; и хотя великие традиции превосходно решали последнюю задачу, они были совершенно беспомощны в отношении первой. В то же время действительно всеобъемлющий, «полноспектральный» подход к психологии и психиатрии обязан строго учитывать и то, и другое: как движение от инстинкта к эго, так и переход от эго к духу.

Именно потому, что спектр сознания развивается, сегодняшние исследователи могут использовать огромный арсенал методов изучения человеческого развития для прояснения разнообразных путей развития самого сознания. Иными словами, теперь мы можем начать проследивать в процессе индивидуального развития развертывание таких линий как познание, аффект, моральное чувство, объектные отношения, самотождественность, восприятие пространства и времени, мотивации и потребности и т.д. — и не только от доэготических к эготическим стадиям, но и от эготических до трансеэготических стадий. Это дает интегральным исследованиям исторический шанс стать первой

* Ментальная и эготическая стадии развития сознания — соответственно, стадии абстрактного (вербального) мышления и формирования абстрактного образа самого себя (Эго), выступающего в качестве субъекта всех мыслей, желаний и действий человека. Трансментальная стадия знаменует преодоление ограничений абстрактного мышления и переход от Эго к Самости, или подлинному «Я» человека. (Прим. ред.)

подлинной «полноспектральной» моделью человеческого роста и развития.

То же самое касается и интегральной психотерапии. Именно потому, что спектр сознания развивается, на каждой стадии этого развертывания могут случаться различные «нарушения развития». Как и в случае любого живого существа патология может иметь место на любом этапе роста. Таким образом, спектр сознания — это также и спектр различных типов возможных патологий: психотических, невротических, когнитивных, экзистенциальных, духовных. И «полноспектральный» подход к психологии и психиатрии должен быть ориентирован на весь диапазон методов лечения, имеющих дело с этими различными видами патологий (мы вернемся к этой теме в Главах 6 и 7).

Второй главной слабостью великих традиций было то, что они не отдавали себе ясного отчета в существовании *коррелятов* разнообразных уровней внутреннего сознания *в других секторах*. Иными словами, человеческие существа не просто обладают разными уровнями — например, телом, умом, душой и духом, как полагают великие традиции, но *каждый* из этих уровней *также* имеет четыре аспекта: интенциональный, поведенческий, культурный и социальный. И эта многомерная решетка не просто «всеуровневая», но «всеуровневая, всесекторная» — создает волнующие и беспрецедентные возможности для изучения человеческих существ. И в этом, разумеется, и состоит суть интегральных исследований.

Теперь мы можем, например, начать проводить параллели между состояниями медитативного осознания и некоторыми паттернами электрической активности мозга (не пытаюсь сводить одно к другому). Мы можем отслеживать физиологические сдвиги, сопутствующие духовному опыту. Мы можем наблюдать за уровнями нейромедиаторов во время психотерапевтического лечения. Мы можем исследовать влияние психоактивных препаратов на картину распределения крови в мозге. Мы можем проследить общественные способы производства и видеть соответствующие изменения в культурных мировоззрениях. Мы сможем проследить историческое развитие культурных мировоззрений и выяснять статус мужчин и женщин в каждый период. Мы можем выявлять формы самости, которые соответствуют различным видам техноэкономической инфраструктуры. И так по всем секторам — не просто «всеуровневый», но «всеуровневый, всесекторный» подход.

Таким образом, сегодняшние интегральные исследования могут делать нечто такое, в чем не преуспели великие традиции: они могут изучать спектр сознания не только в его интенциональных, но также в поведенческих, социальных и культурных проявлениях, тем самым подчеркивая важность многомерного подхода для подлинно всеобъемлющего описания человеческого сознания и поведения.

И, наконец, обладая этими более универсальными и совершенными инструментами исследования поведения, развития и культуры, мы также сможем с большей ясностью обозначить те области, где великие традиции оказались слишком прочно спаяны разнообразными современными формами социальной несправедливости — от сексизма до антропоцентризма, от милитаризма до национализма.

Короче говоря, сегодняшние интегральные исследования воссоединились с великими мировыми традициями мудрости, по достоинству оценивая и включая в себя многие из их важных и новаторских открытий, и в то же время добавляя к ним ранее не доступные новые методологии и технологии. Это в лучшем и глубочайшем смысле межкультурный подход, который дорожит культурными различиями, но помещает их в подлинно универсальный контекст.

Заключение

Интегральный подход ориентирован на «всеуровневую, всесекторную» программу, которая отдает должное всему спектру сознания — не только сфере «я», но и сферам «мы» и «оно» — и тем самым *связывает воедино* искусство, мораль и науку; самость, этику и окружающую среду; сознание,

культуру и природу; Будду, Сангху и Дхарму; красоту, добро и истину.

В последующих главах мы увидим очень конкретные примеры каждой из этих многочисленных граней Космоса по мере того, как мы будем пытаться соткать из них многоцветное одеяло.

И кто знает, быть может, у верхних пределов самого спектра сознания мы — вы и я — сумеем напрямую интуитивно постичь разум некоего вечного Духа — Духа, который светится в каждом «я», в каждом «мы» и в каждом «оно», который поет, как ветер, и танцует, как дождь. Духа, которого мы всей душой славим каждым произнесенным словом, Духа, который говорит твоими устами и смотрит на мир твоими глазами, который осязает этими руками и жалуется этим голосом. Духа, который всегда любовно нашептывал нам на ухо: «Никогда не забывай Добро, никогда не забывай Истину, никогда не забывай Красоту».

И интегральное видение — попытка следовать именно этому завету сейчас и в будущем.

1. СПЕКТР СОЗНАНИЯ

Интегральная психология и вечная философия

Сегодня биологи и медики находятся в самом разгаре интенсивной работы над проектом «Геном человека», направленным на получение карты всех генов в полной последовательности человеческой ДНК. Этот впечатляющий проект обещает революционизировать наши идеи в области человеческого роста, развития, заболеваний и медицинского лечения, и его завершение, безусловно, станет одним из великих достижений в человеческом познании.

Не столь широко известна, но — берусь доказать — не менее важна работа, которую можно было бы назвать проектом «Человеческое Сознание». На сегодняшний день она проводится уже довольно давно, а ее цель — составить карту всего спектра различных состояний человеческого сознания (включая также области человеческого бессознательного). Этот проект «Человеческое Сознание», в котором участвуют сотни исследователей по всему миру, включает в себя ряд междисциплинарных, полимодальных, и межкультурных подходов, которые вместе обещают обеспечить исчерпывающее картирование всего диапазона сознания — как бы полной последовательности «генов» осознания.

Эти различные направления исследований быстро сходятся со всех сторон к «основной матрице» различных стадий, структур и состояний сознания, доступных для мужчин и женщин. Сравнивая и сопоставляя методы, разработанные в разных культурах — от дзен-буддизма до западного психоанализа, от индуизма Веданты до экзистенциальной феноменологии, от шаманизма тундры до измененных состояний — эти подходы быстро складывают из отдельных фрагментов основополагающую матрицу — спектр сознания — используя различные модели, чтобы заполнить пробелы, оставленные другими исследователями.

Хотя многие конкретные детали до сих пор интенсивно исследуются, общее количество свидетельств в пользу этого спектра сознания уже настолько значительно, что его существование, по большей части, не вызывает серьезных сомнений.

Более того, совершенно поразительным образом становится все более очевидно, что этот всеобъемлющий спектр полностью согласуется с основным содержанием великих мировых традиций мудрости.

Поэтому «фундаментальная матрица», формирующаяся в результате современных исследований, способна по достоинству оценивать главное в этих великих традициях и объединяться с ними, в то же время стараясь, там где это необходимо, обновлять и дополнять их догадки. Таким образом, цель интегрального подхода — продуманное и целесообразное соединение древней мудрости и современного знания.

Давайте начнем с самого основного — с тех положений великих традиций, которые, судя по всему, с честью выдержали испытание временем настолько, что теперь они заметно возвращаются во многие современные научные дисциплины.

И все они опираются на этот поразительный спектр сознания.

Что это за мировоззрение, которое, как отметил Артур Лавджой, «было господствующей официальной философией большей части цивилизованного человечества на протяжении большей части его истории»? Мировоззрение, «которое, в той или иной форме, разделяло большее число тончайших

аналитических умов и великих религиозных учителей (как на Востоке, так и на Западе)»? Что это за мировоззрение, которое привело Алана Уоттса к категорическому утверждению: «мы почти не осознаем крайнего своеобразия своей собственной позиции, и затрудняемся понять тот очевидный факт, что в остальном всегда существовал единый и всеобщий философский консенсус. Его всегда придерживались те (мужчины и женщины), кто сообщают об одних и тех же прозрениях и проповедуют одно и то же основное учение, живут ли они сейчас или шесть тысяч лет назад, в Нью-Мексико на Дальнем Западе или в Токио на Дальнем Востоке».

И почему это мировоззрение представляет интерес для интегральных исследований?

Это мировоззрение, известное как «вечная философия» — «вечная» именно потому, что она проявляется во многих сходных чертах разных культур в разные периоды истории — действительно служило основой не только для великих мировых традиций от христианства до буддизма и даосизма, но и для многих величайших философов, ученых и психологов на Востоке и на Западе, на Севере и на Юге. Необычайная распространенность вечной философии — ее особенности я объясню чуть ниже — наводит на мысль, что это либо величайшая интеллектуальная ошибка в истории человечества (настолько повсеместная, что буквально поражает ум), либо наиболее точное отражение реальности из всех, что до сих пор появлялись.

Центральное место в вечной философии занимает понятие *Великой Цепи Бытия*. Сама идея достаточно проста. Согласно вечной философии, реальность не одномерна; это не плоский мир однородной субстанции, монотонно простирающийся перед глазами. Напротив, реальность состоит из нескольких разных, но *непрерывных* измерений. То есть явленная реальность состоит из различных ступеней или уровней, тянущихся от наинизших, наиболее плотных и наименее сознательных, до наивысших, наиболее тонких и наиболее сознательных. На одном конце этого континуума бытия или спектра сознания находится то, что мы на Западе назвали бы «материей» или неодушевленным и не обладающим сознанием, а на другом конце — «дух», или «божество», или «сверхсознание» (которое, как мы увидим ниже, также считается всепроникающей основой всей последовательности). Между двумя этими полюсами располагаются другие измерения бытия, выстроенные в порядке их индивидуальных степеней реальности (Платон), актуальности (Аристотель), содержательности (Гегель), сознания (Ауробиндо), ясности (Лейбниц), охвата (Плотин) или осмысленности (Гараб Дордже).

Иногда считают, что Великая Цепь состоит всего из трех основных уровней: материи, разума и духа. Другие варианты предполагают пять уровней: материя, тело, разум, душа и дух, тогда как третьи предлагают весьма исчерпывающие деления Великой Цепи; так, некоторые из систем йоги перечисляют буквально десятки дискретных и в то же время непрерывных измерений. Пока что нас вполне удовлетворит простая иерархия «материя-тело-ум-душа-дух».

Центральное утверждение вечной философии состоит в том, что *мужчины и женщины могут расти и развиваться (или эволюционировать), проходя по всем ступеням иерархии вплоть до самого Духа*, таким образом реализуя «высшую тождественность» с Божеством — *ens perfectissimum* — высшее совершенство, к которому стремится вся эволюция.

Но прежде чем мы подойдем к этому, мы не можем не заметить, что Великая Цепь — это действительно «иерархия» — слово, которому пришлось пережить очень трудные времена. Первоначально введенное в употребление великим христианским мистиком Святым Дионисием оно, по существу, означало «руководствоваться в своей жизни духовными принципами» (*иеро-* означает священное или святое, а *арх* — правление или господство). Однако вскоре это понятие было переведено на язык политической и военной власти, где «духовное руководство» стало означать «руководство Католической церкви» — духовный принцип был извращенно истолкован как деспотизм.

Тем не менее, понятие иерархии в том смысле как оно используется в вечной философии — и, конечно, в современной психологии, эволюционной теории и теории систем — означает просто ранжирование порядков событий *в соответствии с их холистической емкостью*. В любой эволюционной последовательности то, что является целым на одной стадии, становится всего лишь частью более крупного целого на следующей стадии. Буква — это часть целого слова, которое, в свою очередь, является частью целого предложения, которое входит в состав целого абзаца и т.д. Артур Кёстлер ввел в оборот термин «холоны», который обозначает то, что будучи целым в одном контексте, является частью более обширного целого в другом. Например, в предложении «нашла коса на камень» слово «коса» является целым по отношению к составляющим его отдельным буквам, но частью — по отношению к самой фразе. И целое (или контекст) может определять значение и функцию части — значение слова «коса» различно во фразах «нашла коса на камень» и «коса расплелась». Другими словами, целое больше суммы своих частей и целое во многих случаях может влиять на функцию своих частей и определять их значение.

В таком случае, иерархия — это просто порядок увеличения холонов, отображающий возрастание целостности и интегративной емкости. Именно поэтому понятие иерархии столь важно для теории систем — теории целостности или холизма. И оно абсолютно важно для вечной философии. Каждое последующее звено в Великой Цепи Бытия олицетворяет рост единства и более всеобъемлющую тождественность — от изолированной тождественности тела, через социальную и коллективную тождественность разума, к высшей тождественности Духа — тождественности буквально всему явленному Космосу. Вот почему великая иерархия бытия часто изображается в виде ряда концентрических кругов или сфер, или «гнезд в гнездах». Как мы увидим далее, Великая Цепь — это, на самом деле, Великое Гнездо Бытия.

И, наконец, иерархия асимметрична (это «выше-архия»), поскольку процесс не идет в обратном направлении. Например, сначала идут буквы, потом — слова, потом — абзацы, но никак не наоборот. И это «не наоборот» составляет неизбежную иерархию, или ранжирование, или асимметричный порядок возрастания целостности.

Все известные нам последовательности развития и эволюции, в значительной мере, идут по пути иерархизации или в порядке возрастания целостности — к примеру, от молекул к клеткам, затем к органам, системам органов, организмам и сообществам организмов. В когнитивном развитии мы наблюдаем расширение осознания от простых образов, которые представляют лишь одну вещь или событие, к символам и понятиям, которые представляют целые группы или классы вещей и событий, и далее к правилам, которые организуют и объединяют многочисленные классы и группы в целые сети. В моральном развитии (как мужчин, так и женщин) мы видим, как суждение переходит от изолированного субъекта к группе или роду связанных объектов и к целой сети групп вне пределов любого изолированного элемента. И так далее.

Эти иерархические сети неизбежно развертываются последовательно или ступенчато, потому что у вас сначала должны быть молекулы, *потом* — клетки, *потом* — органы, *потом* — сложные организмы — они не появляются на сцене все разом. Другими словами, рост, как правило, происходит *постадийно* и стадии, безусловно, *ранжируются* как в логическом, так и в хронологическом порядке. *Более целостные* паттерны появляются *позже* в процессе развития, поскольку им приходится дожидаться возникновения частей, которые они будут объединять точно так же, как целые предложения появляются только *после* целых слов.

А некоторые иерархии действительно включают в себя своего рода управляющую сеть — нижележащие (менее целостные уровни) могут влиять на вышележащие (или более целостные) через посредство так называемой *восходящей причинности*. Однако, что не менее важно, вышележащие уровни могут оказывать мощное управляющее влияние на нижележащие — это называется *нисходящей*

причинностью. Например, когда вы решаете пошевелить рукой и делаете это, все атомы, молекулы и клетки в вашей руке двигаются вместе с ней — это пример нисходящей причинности.

В любой последовательности развития или роста, как только появляется более объемлющая стадия или холон, она/он *включает в себя* возможности, и паттерны, и функции предыдущей стадии (то есть предыдущих холонов), а затем добавляет к ним свои собственные уникальные (и более широкие) возможности. В этом, и только в этом смысле, о новом и более объемлющем холоне можно говорить как о «более высоком» или «более широком». Как бы ни была важна предыдущая стадия, в новой стадии есть все от нее плюс некоторое дополнение (к примеру, большая способность интеграции), и это «некоторое дополнение» означает «добавочную ценность» *по отношению* к предыдущей (и менее объемлющей) стадии. Это важнейшее определение «более высокой стадии» впервые было введено Аристотелем на Западе и Шанкарой и Ле-Цзы на Востоке; с тех пор оно занимает центральное место в вечной философии.

Позвольте привести один пример. В когнитивном и моральном развитии (как у девочек, так и у мальчиков) стадия дооперационного или доконвенционального мышления касается, главным образом, собственной точки зрения индивида («нарциссизм»). Следующая стадия — операционная или конвенциональная — по-прежнему учитывает индивидуальную точку зрения, но *добавляет* к этому способность принимать во внимание точки зрения других людей. Ничто не утрачивается; что-то добавляется. Так что в этом смысле правильно говорить, что эта стадия выше или шире, то есть она более ценна и полезна для более широкого диапазона взаимодействий. Конвенциональное мышление *более ценно*, чем доконвенциональное, для выработки сбалансированной моральной реакции (а постконвенциональное еще более ценно и т.д.). Гегель впервые сформулировал правило, которое с тех пор постоянно повторяли исследователи развития: каждая стадия адекватна и ценна, но каждая более высокая стадия более адекватна и, только в этом смысле, более ценна (что всегда означает более целостна). Именно по всем этим причинам, Кёстлер, заметив, что все сложные иерархии состоят из холонов или порядков возрастания Целостности, указал, что на самом деле, иерархию вернее называть *холархией*. Он абсолютно прав, и в дальнейшем я буду говорить об иерархии вообще и о Великой Цепи — Великом Гнезде — в частности, как о холархии.

Итак, это нормальная или естественная холархия — постадийное развертывание более крупных сетей возрастающей целостности, в которых более крупные или более широкие целые способны оказывать влияние на целые низших порядков. И в той мере, в какой это естественно, желательно и неизбежно, вы уже можете начать понимать, каким образом холархии способны становиться *патологическими*. Если вышележащие уровни могут осуществлять контроль над нижележащими уровнями, они также могут чрезмерно подчинять себе или даже подавлять и отчуждать эти нижележащие уровни. Это приводит к множеству патологических затруднений как в индивиде, так и в обществе в целом.

Именно *потому*, что мир устроен холархически, именно потому, что он содержит области внутри областей, дела могут пойти настолько плохо, что нарушение или патология в одной области способны вызвать резонанс во всей системе. И «лечение» для этой патологии во всех случаях, по существу, одно и то же: ликвидировать патологические холоны, чтобы сама холархия смогла вернуться к гармонии. Лечение состоит не в том, чтобы по рецепту редуccionистов избавиться от холархии как таковой, поскольку даже если бы это и было возможно, результатом бы стал однородный плоский мир, лишенный каких бы то ни было ценностных различий. (Вот почему те критики, которые отбрасывают иерархию вообще, сразу же заменяют ее новой собственной шкалой ценностей, то есть своей собственной частной иерархией.)

В действительности, «лечение» любой нездоровой системы состоит в искоренении любых холонов, которые узурпировали свое положение в общей системе, злоупотребив своей властью восходящей или нисходящей причинности. Именно такое «лечение» мы можем наблюдать в психоанализе (когда

холоны «тени» отвергают интеграцию), в демократических социальных революциях (когда холоны монархии или фашизма угнетают государство), в клинической медицине (когда раковые холоны захватывают доброкачественную систему), в критической социальной теории (когда темная идеология узурпирует свободу коммуникации), в радикальной феминистской критике (когда холоны патриархата господствуют в общественной сфере) и т. д. Дело не в том, чтобы избавиться от холархии как таковой, а в том, чтобы остановить (и интегрировать) ее заносчивые холоны.

Как я уже говорил, все великие мировые традиции мудрости, по существу, представляют собой вариации вечной философии, Великой Холархии Бытия. В своей замечательной книге «Забытая истина» Хьюстон Смит подытоживает суть главных мировых религий в одной фразе: «иерархия бытия и познания». Чогьям Трунгпа Ринпоче в своей книге «Шамбала: священный путь воина» указывает, что главная фундаментальная идея, пронизывающая все философии Востока от Индии до Тибета и Китая, стоящая за всем от синтоизма до даосизма — это «иерархия земли, человека, небес»; он, кроме того, отмечает, что эта иерархия эквивалентна западной иерархии «тела, ума, духа». А Кумарасвами замечал, что все без исключения великие мировые религии «каждая в своей степени представляют непрерывную иерархию типов или уровней сознания от животного до божества, в соответствии с которой один и тот же индивид может функционировать в различных условиях».

Это подводит нас к самому знаменитому парадоксу вечной философии. Как мы уже видели, традиции мудрости придерживаются понятия, что реальность проявляется в виде многих уровней или измерений, причем каждое более высокое измерение более содержательно и, следовательно, «ближе» к абсолютной всеобщности Божества или Духа. В этом смысле Дух — это вершина бытия, наивысшая ступень эволюционной лестницы. Но столь же истинно, что Дух — это *дерево, из которого сделана лестница в целом и все ее ступени*. Дух — это таковость, бытование и суть любой и каждой существующей.

Первый аспект, аспект наивысшей ступени — это *трансцендентная* природа Духа. Он далеко превосходит все «дольнее», тварное или конечное. Дух сохранился бы даже после уничтожения всей Земли (или даже всей вселенной). Второй аспект, аспект дерева, это *имманентная* природа Духа — Дух в равной степени и полностью безраздельно присутствует во всех явленных вещах и событиях: в природе, в культуре, на небесах и на земле. С этой точки зрения ни один феномен не может быть ближе к Духу, нежели другой, ведь все они в равной степени «сделаны» из Духа. Таким образом, Дух, представляет собой как высочайшую *цель* всего развития и эволюции, так и *основу* всей последовательности, в полной мере присутствуя как в начале, так и в конце. Дух предшествует этому миру, но не чужд ему.

Неспособность учитывать оба этих парадоксальных аспекта исторически приводила к некоторым весьма однобоким (и политически опасным) представлениям о Духе. Религии патриархата традиционно были склонны переоценивать трансцендентную природу Духа, тем самым обрекая землю, природу, тело и женщину на подчиненный статус. Предшествовавшие им религии матриархата, напротив, были склонны подчеркивать одну лишь имманентную природу Духа, что в итоге приводило к пантеистическому мировоззрению, которое уравнивало конечную и сотворенную Землю с бесконечным и несотворенным Духом. Вы вольны отождествлять себя с конечной и ограниченной Землей; но вы не можете называть ее бесконечной и неограниченной.

Оба этих односторонних взгляда на мир — религии патриархата и религии матриархата — имели весьма ужасные исторические последствия: от жестоких и массовых человеческих жертвоприношений Богине плодородия до широкомасштабных войн во имя Бога-Отца. Однако в самой гуще этих внешних искажений вечная философия — эзотерическое или внутреннее ядро религий мудрости — всегда избегала любого из этих дуализмов — Небес и Земли, мужского и женского, бесконечного и конечного, аскетического и праздничного — и вместо этого сосредоточивалась на их союзе или

интеграции («недвойственности»). И действительно, этот союз Небес и Земли, мужского и женского, бесконечного и конечного, восходящего и нисходящего, мудрости и сострадания, отчетливо проявлялся в «тантрических» учениях разнообразных традиций мудрости, от неоплатонизма на Западе до Ваджрайаны на Востоке. И именно этому недвойственному ядру традиций мудрости более всего соответствует термин «вечная философия».

Значит дело в том, что если мы пытаемся осмысливать Дух в ментальных понятиях (что неизбежно связано с некоторыми затруднениями), нам следует, по крайней мере, помнить об этом парадоксе трансцендентного/имманентного. Парадокс — это просто то как недвойственность выглядит на ментальном уровне. Сам Дух не парадоксален; строго говоря, его вообще невозможно как-либо охарактеризовать.

Это вдвойне справедливо для иерархии (холархии). Мы уже говорили, что когда трансцендентальный Дух проявляет себя, это происходит через последовательность стадий или уровней — Великую Холархию Бытия. Однако я не говорю, что Дух или сама реальность иерархичны. Абсолютный Дух, как высшая реальность, не иерархичен. Его вообще невозможно определить с точки зрения ментального (холонов более низкого уровня) — это *шуньята* или *нирвана* — *апофатическое*, то есть неопределимое, полностью лишённое каких бы то ни было конкретных и ограничивающих характеристик. Но оно проявляет себя в последовательности ступеней слоев, измерений, оболочек, уровней или степеней — какой бы термин вы ни выбрали — и это холархия. В Веданте это *коши* — оболочки или покровы, скрывающие Брахман; в буддизме это восемь *виджнян* — восемь уровней осознания, каждый из которых представляет собой ослабленный или более ограниченный вариант вышележащего уровня, в Каббале это *сефироты* и т.д.

Все дело в том, что это уровни явленного мира — *майи*. Когда в майе не распознают игру Божественного, она — не более чем иллюзия. Иерархия — это иллюзия. Существуют уровни иллюзии, но не уровни реальности. Но, согласно традициям, именно (и только) посредством понимания иерархической природы сансары мы действительно можем из нее выбраться. Лестница отбрасывается только, когда она отслужила свою особую службу.

Теперь мы можем взглянуть на некоторые актуальные уровни или сферы холархии, Великого Гнезда Бытия, как она проявляется в трех крупнейших традициях мудрости: иудео-христиано-мусульманской, буддизме и индуизме, хотя это можно было бы сделать на примере любой зрелой традиции.

(Позвольте мне напомнить вам, что это уровни Верхнего Левого сектора, уровни в спектре самого сознания. В последующих главах мы увидим, как этот спектр проявляется и в других секторах — культурном, социальном и поведенческом — от антропологии до философии, искусства и литературы. Однако пока мы сосредоточимся на проявлении спектра сознания в индивидуальном человеческом существе, то есть в Верхнем Левом секторе.)

Христианские понятия наиболее просты, поскольку они знакомы большинству из нас: материя, тело, разум, душа и дух. *Материя* означает физическую Вселенную, как она проявляется в наших собственных физических телах (то есть в тех аспектах нашего бытия, которые подчиняются законам физики); и что бы еще мы ни назвали словом «материя», в данном случае это означает измерение с наименьшей степенью сознания (некоторые сказали бы — вообще без сознания, и вы можете выбрать то, что вам больше нравится). *Тело* в этом случае означает эмоциональное тело, «животное» тело — секс, голод, жизненную силу и т.д. (то есть те аспекты бытия, которые изучает биология). *Разум* — это рациональный, рассуждающий, лингвистический и образный ум (изучаемый психологией). *Душа* — это высший, или тонкий ум, архетипический ум, интуитивный ум — неразрушимая основа нашего существа (изучаемая теологией). А *дух* — это трансцендентная вершина нашего бытия, наше Божество (изучаемое созерцательным мистицизмом).

Согласно индуизму Веданты, каждый отдельный человек состоит из пяти «оболочек», или уровней, или сфер бытия (*кош*); это нередко сравнивают с луковицей, потому что последовательно снимая внешние слои, мы находим все больше сути*. Низший (или самый внешний) слой называется аннамайякоша, что означает «оболочка из пищи». Это физическая сфера. Затем следует пранамайякоша — оболочка из праны. *Прана* означает жизненную силу, биоэнергию, *elan vital*, либидо, эмоционально-сексуальную энергию вообще — сферу эмоционального тела (как мы используем этот термин). Далее идет маномайякоша — оболочка из манаса, или ума — рационального, абстрактного, лингвистического. Выше располагается виджнянамайякоша — оболочка из интуиции, высшего разума, тонкого разума. И, наконец, имеется анандамайякоша — оболочка, состоящая из ананда, или духовного и трансцендентального блаженства.

Далее — и это важно — Веданта группирует эти пять оболочек в виде трех основных сфер: грубой, тонкой и каузальной. Грубая сфера соответствует низшему уровню холархии — физическому телу (аннамайякоше). Тонкая сфера соответствует трем промежуточными уровням: эмоционально-сексуальному телу (пранамайякоше), уму (маномайякоше) и высшему или тонкому разуму (виджнянамайякоше). А каузальная сфера соответствует самому высшему уровню — анандамайякоше, или архетипическому духу, который иногда называют по большей части непроявленным или бесформенным. Далее Веданта связывает эти три основные *сферы бытия* с тремя основными *состояниями сознания*: бодрствованием, сновидением и глубоким сном без сновидений. Над всеми этими состояниями располагается абсолютный Дух, иногда называемый турийя, или «четвертый», поскольку он превосходит (и включает в себя) три состояния проявления; он находится за пределами грубого, тонкого и каузального (и объединяет их).¹

Таким образом, версия пяти оболочек, принятая в Веданте, почти идентична иудео-христианско-мусульманской версии материи, тела, ума, души и духа, коль скоро под «душой» мы подразумеваем не просто высшее «Я» или высшую самотождественность, но более высокие или тонкие разум и познание. Кроме того, во всех высших мистических традициях душа также означает «узел» или «спазм» (то, что индуисты и буддисты называют ахамкарой), которые следует развязать или расслабить, прежде чем душа сможет превзойти себя, умереть для себя и, таким образом, найти высшую тождественность с абсолютным Духом и в качестве этого Духа (как сказал Христос, «воистину, не может быть учеником тот, кто не возненавидел собственную душу»).

Итак, с одной стороны, «душа» — это наивысший уровень индивидуального роста, которого мы способны достичь, а с другой — это последний барьер, последний узел, на пути к полному просветлению или высшей тождественности просто потому, что в качестве трансцендентального свидетеля она отстраняется от всего, что свидетельствует. Как только мы преодолеваем позицию свидетельствования, душа, или свидетель, сама растворяется, и остается лишь игра недвойственного осознания — осознания, которое не наблюдает объекты, но полностью едино со всеми объектами (дзен говорит: «Это все равно, что вкушать небеса»). Разрыв между субъектом и объектом исчезает, душа преодолевается или растворяется, и возникает чистое духовное или недвойственное осознание — очень простое, очевидное и ясное. Ты понимаешь, что твое неотъемлемое существо беспредельно и открыто, пусто и ясно, и все, возникающее повсюду, спонтанно возникает в тебе, как подлинном духе.

Центральная психологическая модель буддизма Махаяны — это восемь виджнян, или восемь уровней сознания. Первые пять из них составляют пять чувств. За ними идет мановиджняна — ум, который оперирует чувственным опытом. Следующий уровень — это манас, который означает как высший ум, так и центр иллюзии изолированного «я». Именно манас смотрит на алаявиджняну (следующий,

* Непереводаемая игра слов — имеется в виду, что более глубокие слои луковицы содержат больше сока. (*Прим. ред.*)

более высокий уровень — уровень сверхиндивидуального сознания) и ошибочно принимает ее за изолированное «я» или субстанциальную душу как мы ее определили. И над всеми этими восемью уровнями в качестве их источника и основы находится чистая алая или чистый пустой Дух.

Я не собираюсь умалять некоторые весьма существенные различия между этими традициями. Я просто указываю на то, что они обладают определенным сходством глубинной структуры, которое красноречиво свидетельствует о подлинно универсальной природе многих из их интуитивных догадок.

Итак, мы можем закончить на радостной ноте: после временного отторжения в XIX веке некоторыми формами материалистического редукционизма — от научного материализма до бихевиоризма и позитивизма — Великая Цепь Бытия, Великая Холархия Бытия торжественно возвращается. Это временное отторжение — попытка свести холархию бытия к ее самому низкому уровню, материи — было в особенности удручающим в психологии, которая сперва утратила свой дух, затем — свою душу, затем — ум, и была низведена до изучения одного лишь эмпирического поведения или телесных влечений. В другие времена или в других местах подобное ограничение сочли бы точным определением безумия.

Однако сегодня эволюционная холархия — целостное изучение развития и самоорганизации областей внутри областей — снова стало доминирующей темой во многих научных и поведенческих дисциплинах (как мы увидим далее), хотя ей и дают разные названия (к примеру, аристотелевскую «энтелехию» теперь называют «морфогенетическими полями» или «самоорганизующимися системами»). Это не означает, что современные варианты Великой Холархии и принципов ее самоорганизации не содержат в себе ничего нового — это вовсе не так, особенно в том, что касается реального эволюционного развертывания самой Великой Цепи. Каждая приблизительная картина Великой Холархии неплоха сама по себе; каждое следующее приближение дает еще лучшую картину...

Но ее основные черты ясно различимы. Людвиг фон Бергаланфи, основатель общей теории систем, дал прекрасное резюме: «В современном понимании реальность предстает как необъятный иерархический порядок организованных сущностей, ведущий путем взаимного наложения множества уровней от физических и химических систем к биологическим и социальным. Подобная иерархическая структура и объединение в системы все более высокого порядка *характерны для реальности в целом*, и имеют фундаментальное значение, особенно, в биологии, психологии и социологии».

Так, например, в современной психологии холархия выступает в качестве преобладающей *структурной и процессуальной* парадигмы, идущей вразрез с действительным (и, зачастую, совершенно различным) содержанием разнообразных школ. Каждая школа психологии развития признает тот или иной вариант иерархии или последовательности дискретных (но непрерывных) необратимых стадий роста и развертывания. Это относится к фрейдистам, юнгианцам и последователям Пиаже, к Лоуренсу Кольбергу, Кэрл Джиллиган и когнитивным бихевиористам. Маслоу, представляющий как гуманистическую, так и трансперсональную психологию, поставил «иерархию потребностей» в центр своей системы — это лишь небольшая часть из множества примеров.

От Руперта Шелдрейка и его «вложенной иерархии морфогенетических полей» до «иерархии эмерджентных* качеств» Сэра Карла Поппера и «экологической модели реальности» Берча и Кобба, основанной на «иерархической ценности» иерархии; от революционной работы Франциско Варелы по

* Эмерджентные (непредсказуемые) качества — целостные свойства крупных систем, не выводимые из свойств их отдельных компонентов. (Прим. ред.)

аутопоэтическим системам («по-видимому, способность порождать иерархию уровни — это общее отражение богатства природных систем») до исследований мозга Роджером Сперри, Сэром Джоном Экклзом и Уайлдером Пенфилдом («иерархия несводимых эмерджентных образований») и до теории социальной критики Юргена Хабермаса («иерархия коммуникативной компетенции») — все это говорит о возвращении Великой Цепи.

И единственная причина, по которой еще не *все* это осознают, состоит в том, что она скрывается под множеством разнообразных имен.

Однако не важно, осознают ли это возвращение — оно уже всюду происходит. И поистине замечательно в этом возвращении то, что современная теория теперь может воссоединиться со своими богатыми корнями, уходящими в вечную философию — воссоединиться не только с Платоном и Аристотелем, с Плагинном, Маймонидами и Спинозой, с Гегелем и Св. Терезой на Западе, но также с Шанкарой и Падмасамбхавой, с Цзи-И и Фа-Цзаном, с Абинавагуптой и Леди Цогьял на Востоке. Все это становится возможным в силу того факта, что многие аспекты вечной философии действительно оказываются вечными — или в значительной мере универсальными, где бы они ни появлялись — и пробивают себе дорогу сквозь времена и культуры к сердцу, душе и духу человечества (а, в действительности, всех чувствующих существ как таковых).

По существу, остается сделать только одну важную вещь, выполнить один фундаментальный пункт этой программы возвращения.

Хотя и верно, что эволюционная холархия, как я говорил, является одной из объединительных парадигм в современной мысли, от физики и биологии до психологии и социологии (см., например, Ласло, Янтч, Хабермас, Ленски, Деннетт), тем не менее большинство ортодоксальных исследовательских школ признают только существование материи, тела и разума.² Более высоким измерениям души и духа пока еще не предоставлен точно такой же статус. Мы могли бы сказать, что современный Запад пока что признал лишь три пятых Великой Холархии Бытия. Дальнейшая программа очень проста: восстановить статус других двух пятых (души и духа).

Коль скоро мы признаем и по достоинству оцениваем все уровни и измерения Великой Цепи, мы одновременно признаем и все соответствующие виды познания — не только глаз плоти, который познает физический и чувственный мир, или только глаз ума, познающий лингвистический и символический мир, но также и око созерцания, которое познает душу и дух. (Мы еще вернемся к этому важному вопросу в Главе 3)

Итак, вот наша задача: давайте сделаем последний шаг и восстановим статус ока созерцания, которое в качестве научной и воспроизводимой методологии познает душу и дух. И это интегральное видение, смею утверждать, будет окончательным возвращением домой, восстановлением связи нашей современной души с душой самого человечества — поликультурой в истинном смысле этого слова — когда, стоя на плечах гигантов, мы превосходим, но учитываем — что всегда означает уважаем — их непреходящее присутствие. Объединение древней мудрости с современным знанием — лозунг интегрального видения, маяк в пустыне постмодернизма.

Признание полного спектра сознания должно в корне изменить ход развития всех без исключения современных дисциплин, которых оно коснется — и это, конечно, важнейший аспект интегральных исследований.

Но, по существу, в первую очередь, и наиболее непосредственно оно отразится на самой области психологии. Я уже исследовал эту психологию полного спектра в нескольких книгах (включая «Спектр сознания», «Никаких границ», «Проект Атман», «Трансформацию сознания» и «Краткую историю

всего»).

В этих книгах представлена обобщающая точка зрения на человеческое развитие, которая пытается учитывать весь спектр сознания от инстинкта до эго и духа, от доличностного до личностного и надличностного, от подсознания до самосознания и сверхсознания. Если ничто животное, человеческое или божественное мне не чуждо, тогда ни одно состояние сознания не может быть исключено из щедрого охвата подлинно интегральной психологии. В предисловии к новому изданию «Проекта Атман» я пытаюсь показать, почему столь важна такая интегральная и всеобъемлющая позиция.

Насколько можно судить, «Проект Атман» стал первой психологией, которая предложила путь объединения Востока и Запада, обыденного и созерцательного, ортодоксального и мистического, в единую, непротиворечивую и приемлемую систему. Эта система включала в себя множество подходов — от Фрейда до Будды, от гештальт-психологии до Шанкары, от Пиаже до Йогачары, от Кольберга до Кришнамурти.

Я начинал писать «Проект Атман» в 1976 году одновременно с родственной ему книгой «Ввысь из Эдема» — одно из этих исследований касалось онтогенеза, а другое — филогенеза. За почти двадцать лет, прошедшие после написания «Атмана», я обнаружил, что его принципиальная основа по-прежнему остается прочной и целостной, и потому я полагаю, что его главные положения, с незначительными уточнениями там, где это необходимо, будут иметь силу еще в течение долгих и плодотворных лет. Некоторые критики выражали недовольство, утверждая, что я предложил просто литературное обобщение разнообразных источников, и что мой подход не основывался на клинических или экспериментальных данных. Но это, пожалуй, довольно нечестные увертки: подавляющее большинство теоретиков, на работы которых я опирался, были как раз теми, кто впервые предоставил прямые клинические и экспериментальные доказательства — от *methode clinique* Жана Пиаже до исчерпывающих, записанных на видеопленку наблюдений Лоренса Кольберга и революционных исследований морали, выполненных Кэрол Джиллиган — не говоря уже об огромном количестве феноменологических данных, накопленных самими созерцательными традициями. «Проект Атман» был непосредственно основан на свидетельствах более чем шестидесяти исследователей многочисленных направлений и косвенно — на данных сотен других.

(Мы еще вернемся к этой интегральной психологии и тщательно исследуем ее в Главах 6, 9, 10 и 11.)

Кроме того, «Проект Атман» положил конец моим заигрываниям с романтизмом и его попытками превратить возврат к доличностному уровню в источник спасения. Фактически я начал писать и «Атман», и «Эдем» в качестве обоснования романтической точки зрения: как онтогенетически, так и филогенетически мужчины и женщины начинают свой путь в бессознательном единстве с Божественным — в состоянии бездумной погруженности в своего рода земной рай, сад Эдема; затем они вырываются из этого союза за счет процесса отчуждения и размежевания (превращаясь в изолированное и аналитическое эго); а затем возвращаются к Божественному в великолепном сознательном союзе.

Таким образом, человеческое развитие проходит, так сказать, от бессознательного Раю через сознательный Ад к сознательному Раю. Я начал писать обе книги, чтобы обосновать это романтическое представление.

Но чем больше я работал над книгами, тем более очевидным становилось, что романтический взгляд безнадежно запутан. Одна или две очень важные истины в нем сочетались с какой-то возмутительной чепухой, и в результате выходил теоретический кошмар. Я несколько лет — по сути, почти целое десятилетие — непрерывно разбирался в этой чудовищной путанице, и этот период моей жизни

ознаменовался самыми беспорядочными теоретическими блужданиями. Причина, по которой я так много эссе посвятил софизмам — в частности, софизму «до-транс» и софизму единственной границы — состоит в том, что ими часто грешили романтики, и я, будучи хорошим романтиком, сам их царственно порождал. Поэтому, понимая эти софизмы изнутри, вплотную и очень личным образом, я мог написать несколько посвященных им сильных критических работ. Ни к какой другой теории не бываешь столь жесток, как к той, которую сам еще недавно разделял.

Однако, решающую ошибку романтической точки зрения очень легко понять. Как мы уже говорили, с этой точки зрения, жизнь ребенка начинается в состоянии *бессознательного рая*. То есть поскольку самость ребенка пока еще не дифференцирована от окружающей среды (или от матери), она действительно едина с динамической Основой Бытия — однако в бессознательной (или «бес-самосознательной») форме. Отсюда бессознательный Рай — блаженное, прекрасное, мистическое, «небесное» состояние, из которого она (самость) скоро выпадет, и к которому она будет всегда стремиться.

И действительно — рассуждают дальше сторонники романтической точки зрения — в какой-то момент в первые несколько лет жизни самость дифференцируется от окружения, союз с динамической Основой утрачивается, субъект и объект разделяются, и самость переходит из бессознательного Рая в сознательный Ад — мир эготического отчуждения, подавления, террора, трагедии.

Однако — счастливо продолжают они — самость может совершить в своем развитии своеобразный поворот на 180 градусов — вернуться в предыдущее состояние инфантильного единства и воссоединиться с великой Основой Бытия — только теперь полностью сознательным и самоактуализированным образом — и, следовательно, обрести сознательный Рай.

Отсюда общая романтическая точка зрения: человек начинает свою жизнь в бессознательном раю, в бессознательном единстве с Божественным; затем он *утрачивает* это бессознательное единство и, таким образом, погружается в сознательный Ад; затем человек может восстановить Божественное единство, но теперь в более высокой и сознательной форме.

Единственная проблема этой точки зрения состоит в том, что первый шаг — утрата бессознательного единства с Божественным — абсолютно невозможен. Все сущее едино с Божественной Основой — ведь это, в конце концов, Основа всего бытия! Утрата единства с этой Основой равносильна прекращению существования.

Обратите внимание: существуют лишь две общие позиции, которые вы можете занимать по отношению к Божественной Основе; поскольку все сущее едино с Основой, вы можете либо осознавать это единство, либо не осознавать его. То есть у вас есть лишь два варианта: ваше единство с Божественной Основой может быть сознательным или бессознательным.

И раз уж вы, согласно романтической точке зрения, начинаете свою жизнь, как ребенок, в состоянии бессознательного единства с Основой, то *вы в дальнейшем не можете утратить это единство!* Вы уже утратили осознание этого единства; вы не можете далее утратить и само это единство, иначе вы прекратите существовать! Так что, если вы не осознаете своего единства с онтологической точки зрения, хуже быть не может. Это уже бездна отчуждения. Вы уже живете как бы в Аду; вы уже погружены в сансару, только не отдаете себе в этом отчета — вам недостает осознания, чтобы признать этот жгучий факт. И, значит, вот какво, на самом деле, состояние инфантильной самости: бессознательный Ад.

Однако кое что все же начинает происходить: вы начинаете пробуждаться к отчужденному миру внутри и вокруг вас. Вы движетесь от бессознательного Ада к Аду *сознательному*, и именно осознание

Ада, сансары, мучительного существования делает взросление и взрослую жизнь таким кошмаром страдания и отчуждения. Самость ребенка пребывает в относительном покое не потому, что она живет в Раю, а потому, что ей недостает осознания, чтобы заметить окружающее ее пламя Ада. Ребенок, несомненно, погружен в сансару — просто он об этом не знает, ему недостает осознания, чтобы понять это. Просветление — это, определенно, невозвращение в подобное инфантильное состояние! Равно как и не какой бы то ни было «зрелый вариант» этого состояния! Ни самость ребенка, ни моя собака, не терзаются виной, страхом или страданием, однако просветление не состоит в возврате к собачьему сознанию (или к «зрелому варианту» собачьего сознания!).

По мере роста сознания и осведомленности самость ребенка медленно осознает неизбежную боль существования, мучение, присущее сансаре, механизм безумия изначально вплетенный в явленный мир — она начинает страдать. Происходит ее знакомство с первой Благородной Истиной, потрясающее посвящение в мир восприятий, единственная математика которого — мучительный огонь неутоленного и неутолимого желания. Это не какой-то новый, одержимый желаниями мир, который отсутствовал в предыдущем «блаженном» состоянии погруженности — это просто мир, который бессознательно господствовал над этим состоянием — мир, который самость теперь начинает медленно, болезненно, трагически осознавать.

Итак, по мере роста осознания, самость переходит из бессознательного Ада в сознательный Ад и там она может провести всю свою жизнь, превыше всего стремясь к оупляющим утешениям, которые смягчат ее грубые и несдержанные чувства и залечат раны отчаяния. Она живет как морфинист, кутаясь в обезболивающее тепло своих компенсаций, и ей, возможно, даже удастся убедить себя — по крайней мере на первых порах, когда все еще видится в милом розовом цвете — что дуалистический мир, в конце концов, совсем не плох.

Однако есть альтернатива. Самость может продолжать расти и развиваться, достигая подлинно духовных областей, преодолевая ощущения изолированного «я», она разворачивается в само Божественное. Единение с Божественным — единство или тождество, которое, хотя и бессознательно, уже имело место с самого начала, теперь загорается в сознании ослепительной вспышкой озарения и шока невыразимо обыденного: самость постигает свою высшую тождественность с самим Духом — быть может, столь же вопиюще очевидную, как прохладный ветерок в ясный весенний день.

И, значит, вот каков, в действительности, онтогенез человека: из бессознательного Ада в сознательный Ад и далее в сознательный Рай. *Ни на одном этапе самость не утрачивает своего единства с Основой*, иначе она полностью прекратила бы существовать! Иными словами, романтическая парадигма права в отношении второго и третьего шагов (сознательного Ада, сознательного Рая), но полностью заблуждается в том, что касается самого инфантильного состояния, которое представляет собой не бессознательный Рай, а бессознательный Ад.

Таким образом, инфантильное состояние — это не бессознательное надличностное; оно по самой своей основе доличностно. Оно не трансвербально, оно довербально. Это не трансэго, а доэго.³ И человеческое развитие — равно как *эволюция в целом* — направлены от подсознания к самосознанию и к сверхсознанию; от доличностного к личностному и к надличностному; от субментального к ментальному и к сверхментальному; от довременного к временному и к трансвременному — или, как его ни называй — вечному.

Романтики просто перепутали «до» с «транс» и, тем самым, возвели «досостояния» до высшего статуса «трансстояний» (точно так же, как редуccionисты игнорируют «трансстояния», объявляя их регрессией к «досостояниям»). Эти два заблуждения — *возведение* низшего к высшему и *сведение* высшего к низшему представляют собой две основные разновидности «до-/ транссофизма», который впервые выявлен и определен на последующих страницах. Самое важное заключается в том, что

развитие — это не регрессия на службе эго, а эволюция в трансценденции эго.

И на этом кончилось мое очарование романтизмом.

Однако, *отпадение* от Божества, от Духа, от изначальной Основы, действительно происходит, и это та истина, которую пытаются постичь романтики перед тем, как они сползают к своим до-/транссофизмам. Это отпадение называется *инволюцией* — движением, в котором все вещи отпадают от осознания своего единства с Божественным и, таким образом, воображают себя отдельными и изолированными монадами, отчужденными и отчуждающими. И коль скоро произошла инволюция и Дух становится бессознательно вовлеченным во все более и более низкие формы своего собственного проявления, тогда может произойти *эволюция*: Дух разворачивается в великий *спектр сознания* — от Большого Взрыва к материи, к ощущению, восприятию и побуждению, к образу, символу и понятию, к рассудку и психике, к тонким, к каузальным событиям — по пути к собственному шокирующему самоузнаванию, самореализации и самовоскрешению Духа. И на каждой из этих стадий — от матери к телу, разуму, душе и духу — эволюция становится все более сознательной, все более осведомленной, более осуществившейся, более пробужденной — со всеми радостями и всеми ужасами, неизбежно присущими этой диалектике пробуждения.

Тем не менее на каждой стадии этого процесса возвращения Духа к себе самому, мы с вами помним — быть может, смутно, быть может, отчетливо — что когда-то мы осознанно были едины с самим Божественным. Именно это воспоминание, скрытое на задворках нашего осознания, тянет и толкает нас понять, пробудиться, вспомнить, кем и чем мы уже были и всегда остаемся.

Фактически можно предположить, что все сущее, в той или иной степени интуитивно догадывается, что в самой его Основе кроется Дух. Все сущее побуждают, принуждают, тянут и подталкивают к проявлению этого понимания. И в то же время, до этого божественного пробуждения все сущее ищет Дух таким образом, который, в действительности, препятствует пониманию: иначе понимание пришло бы к нам сразу! Мы ищем Дух способами, которые этому препятствуют.

Мы ищем Дух в мире времени; но там его невозможно найти, поскольку Дух вечен. Мы ищем Дух в мире пространства; но Дух вне пространства, и его нельзя там найти. Мы ищем Дух в том или ином объекте — сияющем, соблазнительном, полном славы или богатства; однако Дух — не объект, его невозможно увидеть или ухватить в мире предметов потребления и суеты.

Иными словами, мы ищем Дух такими способами, которые препятствуют его постижению и вынуждают нас довольствоваться подменными вознаграждениями, движущими нами и замыкающими нас в убогом мире времени и ужаса, пространства и смерти, греха и разделения, одиночества и утешения. И это проект Атман.

Проект Атман — это попытка найти Дух такими способами, которые препятствуют этому и навязывают подменные вознаграждения. Как вы увидите на последующих страницах, именно проект Атман приводит в движение всю структуру явленной вселенной — проект, который продолжается до тех пор, пока мы — вы и я — не пробудимся к Духу, заменители которому мы ищем в мире пространства и времени, алчности и отчаяния. Кошмар истории — это кошмар проекта Атман, бесплодные поиски во времени того, что, в конечном счете, вне времени, поиски, которые неизбежно порождают страх и страдание — самость, опустошенную вытеснением, парализованную виной, осаждаемую холодом и горячкой уродливого отчуждения. Эти мучения прекращаются лишь в сияющем Сердце, когда разворачивается сам великий поиск, когда самоограничение отказывается от своих попыток найти Бога — реального или замену: движение во времени аннулируется великим Нерожденным, великим Несотворенным, великой Пустотой в Сердце самого Космоса.

Поэтому, читая эту книгу, постарайтесь вспомнить: великое событие, когда вы своим дуновением создали весь этот Космос; вспомните великое опустошение, когда вы извергли себя вовне как целый Мир, просто чтобы посмотреть, что из этого получится. Вспомните те формы и силы, в которых и через которые вы путешествовали до сих пор: от галактик до планет и до зеленых деревьев, тянущихся к солнцу, и животных, день и ночь выслеживающих добычу и неутомных в своих утомительных поисках, от первобытных мужчин и женщин, стремящихся к свету, до того самого человека, который сейчас держит эту книгу; вспомните, кем и чем вы были, что вы сделали, что вы видели, и кто вы на самом деле под всеми этими личинами, масками Бога и Богини, масками вашего собственного Подлинного Лица.

Пусть уляжется великий поиск; пусть самоограничение развернется в непосредственность осознания настоящего; пусть весь Космос ворвется в ваше бытие, ведь вы — сама его Основа; и тогда вы вспомните, что проект Атман никогда не происходил, и вы никогда никуда не двигались, и все это в точности так, как должно быть, когда малиновка поет чудесным утром, и капли дождя стучат по крыше храма.

2. В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Интегральная антропология и эволюция культур

Интегральный подход имеет дело с полным спектром сознания, как он проявляется во всем своем невероятном разнообразии. Благодаря этому интегральный подход способен признавать и по достоинству оценивать Великую Холархию Бытия, которую впервые объяснили вечная философия и великие традиции мудрости.

В то же время Дух не стоит на месте. Эволюция продолжает разворачиваться, не оставляя нетронутым ничто в явленном мире. То же относится и к великим традициям, некоторые догадки которых выдержали проверку временем, а некоторые — безусловно, нет.

Поэтому интегральные исследования должны как бы вести борьбу на два фронта: против современности, которая медлит признавать полный спектр сознания, и против традиционализма, который отказывается признавать любые значительные достижения современности.

В предыдущей главе мы выступали на стороне великих традиций против современности и призывали к признанию полного спектра сознания, Великой Холархии Бытия. В этой главе мы встанем на сторону современности против традиционализма и будем утверждать, что по мере того как продолжается эволюция, появляются новые истины, выдвигаются новые догадки, возникает новое понимание, и потому великие традиции также отчаянно нуждаются в контакте с современностью.

Интегральное видение воплощает в себе попытку взять лучшее из обоих миров: древнего и современного. Но для этого требуется критическая позиция, готовая решительно отвергать худшее из этих миров.

На протяжении столетия мыслящие мужчины и женщины всегда считали вечную философию обосновывающим и уравнивающим фактором — чем-то, что подобно доктору Ватсону у Конан Дойля, «оставалось неизменным в меняющемся мире». Поэтому в нынешние времена быстрых переходов и неопределенных перемен нам особенно уместно обращаться к древней мудрости в поисках стабильности и руководства, поскольку по своей сути она всегда стремилась представлять вечные и неизменные истины, неподвластные хаосу и разрушениям пространства и времени. «Я приду как Время, расточитель народов, готовый к часу, когда они созреют для гибели». А вечная философия придет как противоядие, бальзам для истерзанной души, готовая к часу, который провозгласит ее великое спасение.

Но, разумеется, соединение «древней» мудрости с «современностью» всегда представляло из себя определенную проблему — даже сами термины «древний» и «современный» кажутся взаимно несовместимыми. Поэтому мне хотелось бы рассмотреть, что же именно мы подразумеваем, говоря о «древнем» или «вечном», и каким образом можно, по существу, примирить эти «древние» учения с «современным» или «прогрессивным» обществом.

Начнем с того, что когда мы говорим о «Древней Мудрости» как о *вечной философии*, здесь, собственно, может быть лишь один верный смысл — а именно: эти истины или, точнее, Эта Истина — которая в самой своей основе *безвременна* или *вечна*, будучи единичным и целым, единственным и всеобщим. Эта Истина — говоря об «Истине» в самом широком смысле как о предельной Реальности

или самом Духе — составляет суть вечной философии. Иными словами, вечная философия в своей основе не является набором доктрин, убеждений, учений или идей, поскольку все они принадлежат миру формы, пространства и времени и непрерывного изменения, тогда как Истина в принципе бесформенна и лежит вне времени и пространства, охватывая все пространство и все время, но не будучи ограничена ни тем, ни другим. Это Единое — предельная Истина — не пребывает в мире пространства и времени, кроме как в качестве *всего* пространства и времени, и потому ее никогда нельзя было бы изложить в виде формальной доктрины. Мы не можем высказывать никаких утверждений о Реальности *в целом*, поскольку любое мыслимое утверждение само по себе просто *часть* этой Реальности, и, следовательно, вечная философия как непосредственное прозрение-единение с самой этой Реальностью, никогда нельзя было бы адекватно выразить любым множеством доктрин или идей, которые носят частичный, конечный и ограниченный характер. Предельную Истину можно *показать* (в созерцательном осознании), но никогда невозможно до конца *высказать* (на языке дискурса).

Иными словами, существует важное различие между Истиной и *формами* Истины. Сама предельная Истина неизменна, бесформенна и пребывает вне времени и пространства; однако ее разнообразные формы — различные идеи, символы, образы и мысли, которые мы используем для ее представления — непрерывно меняются и эволюционируют. Предельная истина безвременна; ее разнообразные формы существуют в мире времени и подчиняются законам времени. Предельная Истина пребывает вне пространства, тогда как ее разнообразные формы носят пространственно-ограниченный, конечный и обусловленный характер. Предельная Истина — это не одно условие среди всех прочих условий, но Условие всех условий, Природа всех природ, таковость или бытование всех явлений и всех форм и потому сама не может быть никакими отдельно взятыми явлением или формой.

Мы, никогда не можем познать *все* формы Истины — психологическую истину, социологическую истину, экономическую истину, биологическую истину и т.д. Эти формы непрерывно совершенствуются и эволюционируют, меняются и усложняются. И хотя мы никогда не сможем познать все эти формы Истины, мы можем познать саму Истину, или абсолютную реальность, частичными или приблизительными отражениями которой служат все эти формы. Другими словами, хотя мы никогда не сможем познать все факты существования, мы можем познать абсолютный Факт Существования, который лежит в основе всех возможных относительных фактов, точно так же как если мы знаем, что океан мокрый, мы знаем, что все волны мокрые, даже хотя мы, возможно, никогда не познаем каждую и всякую волну.

Так что одно из значений слов *древняя мудрость* или *вечная философия* — это абсолютная Истина вне времени, формы и пространства, радикально целостная и полная, вне которой не существует ничего — Истина, которую можно познать (через бесформенную интуицию-тождественность), но которую никогда нельзя адекватно или полностью выразить в каких бы то ни было форме, доктрине, системе, философии, высказывании, мысли или идее (все из которых — просто частичные, временные и конечные отражения).

Но еще одно значение слова *древний* — это «старый», «архаичный», «примитивный». И действительно, многие, кто пылко рассуждают о «древней мудрости», имеют в виду «мудрость прошлых веков». Причем предполагается, что именно эту «мудрость прошлого» нам следует привносить в современную культуру в качестве источника смысла, стабильности и спасения.

Но здесь, как вы можете заметить, уже имеет место ошибочное отождествление *прежних форм* Истины с самой Истиной. Как только делается такое отождествление, «безвременная Истина» начинает означать «как говорили старики». Существует целая тенденция превозносить вчерашний день; видеть больше «мудрости» в прошлом, чем в настоящем; прославлять древний Египет, Китай, Индию; романтизировать наших предков и чернить наших современников; и вообще видеть в явленном мире не

эволюцию возрастающей мудрости, а *регресс* к все большему невежеству. Я считаю все это глубочайшей тупостью.

Я утверждаю, что, когда мы говорим «наша современная культура нуждается в древней мудрости», мы должны очень тщательно определять, что именно мы понимаем под «древней мудростью». Если под «древней» мы подразумеваем «вне времени», тогда, конечно, наша культура отчаянно нуждается в такой мудрости (как нуждались в ней все культуры). Однако, если под «древним» мы имеем в виду «прошлые формы Истины», то я убежден, что такое заимствование не сможет принести ничего, кроме реакционной, антипрогрессивной, антилиберальной и антиэволюционной позиции.

Разумеется, те, кто утверждает, что наша современная культура нуждается в «мудрости прошлых веков», могут иметь в виду одно из двух: либо, что *прошлые формы Истины* были более адекватны, нежели современные; либо, что люди в прошлые века интуитивно представляли себе саму Истину более ясно, чем это делаем или даже можем делать мы сегодня — и я полагаю, что оба эти предположения полностью и абсолютно неверны.

Я полагаю, что это подтвердит простейшее изучение духовной и культурной антропологии. Если мы думаем, что во всех первобытных культурах существовали в равной мере адекватные формы «вечной» философии, нас ждет неприятный сюрприз. Например, почти нет доказательств, что в культурах палеолита имелся сколько-либо сложный вариант вечной философии. Даже Центральное (и простейшее) понятие о том, что за многочисленными феноменами существует только одна реальность, было доступно ничтожному числу людей — если вообще кому-либо. В любом случае практически все ученые согласны с тем, что при переходе от палеолита и мезолита к неолиту и бронзовому веку происходит невиданный взрыв духовного и культурного понимания, бесконечно более богатого и утонченного, чем в любую из предшествующих эпох. А затем, начиная примерно с VI в. до н. э., мы видим удивительную последовательность появления «осевых мудрецов» — Заратустры, Гаутамы Будды, Платона, Лао-Цзы, Конфуция, Моисея, Сократа — чьи прозрения ясно указывали на все более глубокое понимание духовной Истины и Реальности.

Среди романтиков (поклонников «древней мудрости» в смысле «как говорили старики») существует тенденция считать, что после осевого периода духовное развитие пошло, что, в конце концов, привело к современному обществу декадентско-светско-научного толка. Но опять же, я считаю, что это романтическое заблуждение напрямую вытекает из путаницы между Истиной и прошлыми формами Истины, и что более тщательное изучение исторических данных указывает, по меньшей мере, на продолжение эволюции и углубление духовного понимания после осевого периода и вплоть до наших дней.

Вот лишь несколько свидетельств — пышный расцвет буддизма Махаяны в Индии, начиная примерно со II–III века н.э.; необычайный рост буддизма (Чань, Тьен Тай и Хуа-Йень) в Китае, особенно начиная с VI, VII и VIII веков; утонченная Ваджраяна в Тибете, которая даже не начиналась до VIII в.; тантрический буддизм в Индии, который развивался в период между VIII и XI веками; и дзен в Японии, где великий Хакуин родился лишь в 1685 году! Что касается Веданты, то Шанкара появился на исторической сцене не раньше 800 г.н.э., Рамануджа — в 1175 г., Рамакришна — в 1836, а величайший из мудрецов Веданты Шри Рамана Махарши и величайший из ее философов Шри Ауробиндо умерли лишь несколько десятилетий тому назад!

Я мог бы продолжать в том же духе, выстраивая, как мне кажется, абсолютно неопровержимое доказательство: как *качество* духовного понимания человечества, так и *форма* его представления в современную эпоху становятся *более*, а не менее глубокими и адекватными.

Есть один момент, который мне хотелось бы особо выделить и подчеркнуть — а именно: понятие

эволюции. Принято считать, что одна из доктрин вечной философии (то есть одна из наиболее общих форм предельной Истины) заключается в идее инволюции-эволюции. То есть что явленный мир был создан как «падение» или «отделение» от Абсолюта (инволюция), однако теперь все сущее возвращается к Абсолюту (путем эволюции). Фактически, по мнению таких ученых как Джозеф Кэмпбелл, доктрина ускоряющегося во времени возвращения к Источнику (эволюции) появляется не раньше осевого периода (то есть всего лишь две тысячи лет назад). И даже тогда эта идея была несколько запутанной и извращенной. К примеру, согласно доктрине «юг», мир проходит через разнообразные стадии развития, однако движение направлено в *обратную* сторону: когда-то был Золотой Век, и с тех пор происходило только регрессивное сползание под уклон, что привело к современной Кали-Юге. Действительно, это понятие *исторического* падения из Эдема было общепринятым в течение осевого периода; идея о том, что мы в данный период, в действительности, *эволюционируем в направлении* Духа, не пользовалась сколько-либо заметным влиянием.

Но в какой-то момент *современной* эры — его почти невозможно точно определить — идее истории как регресса (или отпадения от Бога) медленно пришла на смену идея истории как эволюции (или роста в направлении Бога). Мы ясно видим ее у Шеллинга (1775–1854); с непревзойденным талантом эту доктрину выдвигал Гегель (1770–1831); Герберт Спенсер (1820–1903) придал эволюции статус универсального закона, а его друг Чарльз Дарвин (1809–1882) применил его в биологии. Далее мы находим ее у Ауробиндо (1872–1950), который придал ей, пожалуй, наиболее точный и глубокий духовный смысл, и у Пьера Тейяра-де-Шардена (1881–1955), сделавшего ее популярной на Западе.

Но как раз это я и хочу доказать: мы могли бы сказать, что идея эволюции как возвращения к Духу — это часть вечной философии, но самой этой идее (в любой адекватной форме) не более нескольких сотен лет. Ее можно считать «древней» в смысле «вневременности», но она определенно не является древней в смысле «старой».

В результате этого радикального сдвига в понимании эволюции, форма вечной философии приняла совершенно новый вид: по-прежнему существует Единое или абсолютный вневременной Дух, всего лишь проявлением которого оказывается вся Вселенная, однако этот явленный мир теперь не регрессирует, отдаляясь от Духа — он эволюционирует в направлении Духа. Бог — не в нашем коллективном прошлом, а в нашем коллективном будущем; Сад Эдема — это завтра, а не вчера; Золотой Век лежит впереди, а не позади на нашем пути.

Этот фундаментальный сдвиг в понимании смысла или формы вечной философии — как он представлен, скажем, в трудах Ауробиндо, Гегеля, Ади Да, Шеллинга, Тейяра де Шардена, Радхакришнана (и многих других) — я бы назвал «нео-вечной философией». И именно в этой «нео-вечной философии» — а не в «старой мудрости» — так отчаянно нуждается наша современная культура.

Так ядро «нео-вечной» философии составляет та же самая Предельная и Бесформенная Истина, которую удалось мельком увидеть традициям мудрости прошлого (и которой они дали такие культурно-специфические и преходящие имена как Дао, Разум Будды, Брахман, Богиня, Кетер и т. д.); однако ее внешняя *форма*, «покрой ее одежды» в относительном и явленном мире, естественным образом изменилась и эволюционировала, чтобы не отстать от ускоряющейся эволюции самого явленного мира — и это, безусловно, касается и самой идеи эволюции. И в то время как «древняя мудрость», в данном случае — внешние доктрины, идеи и символы, использовавшиеся в прошлые века для метафорического представления внутренне постигаемой и Предельной Истины — по большей части, оказываются устаревшими, старомодными, анахроничными или просто неверными (хотя в свое более раннее время и на своем месте они идеально удовлетворяли требованиям культуры и фазы развития), форма «нео-вечной» философии гораздо точнее настроена на сегодняшние потребности, идеи и научные открытия. Вот новый коан для нашего века, и лишь «нео-вечная» философия способна

его решить: обладает ли компьютер природой Будды?

Итак, мы пришли к следующему: «Вечная» или «изначальная», или «древняя» мудрость может иметь два разных смысла. Во-первых, она может означать предельную Истину вне времени, пространства и формы, Основу всего Бытия, первичную Пустоту, чистый непроявленный Дух, Условие всех условий, Состояние всех состояний, Природу всех природ — ноумен, трансцендентный (и имманентный) всем феноменам, познаваемый или постигаемый во вневременном состоянии созерцательного единства или тождества со всем явленным. Когда мы спускаемся с этого плана бесформенного, безобразного, вневременного единства-самадхи, мы естественным образом облачаем это Постижение бесформенной Истины в разнообразные формы и символы истины, имеющиеся в нашей конкретной социокультурной среде. Конкретные внешние формы и символы, использовавшиеся прошлыми традициями мудрости, привели к появлению второго широко распространенного значения «древней мудрости» — понимаемой в качестве реальных доктрин, слов, теорий, метафор, символов и моделей, служивших древним или прошлым культурам для выражения и воплощения из собственного понимания этой Предельной Истины. И хотя предельная и бесформенная Истина, в той мере, в какой она ясно распознается, с необходимостью едина и тождественна во все времена и во всех местах, тем не менее, о формах ее выражения можно и должно судить лишь с позиции их соответствия конкретному социокультурному контексту, в котором они существуют и из которого выводятся сами их метафоры и модели.

Теперь, если мы будем использовать термины «Древняя» (с заглавной буквы) для обозначения предельной, вневременной и бесформенной Истины и «древняя» (со строчной буквы) для обозначения конкретных прошлых форм и выражений предельной Истины, мы сможем так подытожить наш главный вывод: современная культура нуждается в Древней мудрости, а не в древней мудрости. И вот его прямое следствие: сегодня лучшая и самая подходящая форма Древней Истины — это «нео-вечная философия», а не слепая приверженность тому, «что говорили старики». Современная культура, по большей части, несовместима с древней культурой, и от их насильственной пригонки могла бы выиграть не более чем кучка ностальгирующих личностей. Все мы согласимся, что Бесформенная или Древняя Истина — совершенное единство-тождество со всем явленным миром; однако наш *сегодняшний* явленный мир включает в себя компьютеры, глобальную политику, идею эволюции, молекулярную технологию, системы «человек-машина», передовые медицинские достижения и т. д. Короче говоря, *форма* Древней Мудрости уже не может быть древней. Нео-вечная философия с ее приспособляемостью к современным потребностям и желаниям может и должна свидетельствовать о Боге новой и растущей культуре мудрости.

Мы говорили, что прошлые формы Истины возникали в ответ на потребности и желания прошлых культур, и что они, по большей части, были в те времена совершенно адекватными. Конечно, некоторые из этих прошлых форм все еще могут найти частичное и ограниченное применение в нашем современном обществе (точно так же, как мы до сих пор используем колесо) — но тогда они, по определению, становятся просто частью наших *современных* форм Истины, приспособленной и пригнанной к более всесторонней структуре (как, например, Ауробиндо совместил духовность и эволюцию, а Вивекананда инициировал диалог между физикой и духовностью). Дело в том, что в эволюции *форм* Истины ясно прослеживается последовательность все *более адекватных* и *более всеобъемлющих* структур для выражения и представления истины. (Понятие о том, что каждая стадия развития адекватна, но каждая последующая еще *более адекватна*, впервые было выдвинуто Гегелем, одним из первых великих «нео-вечных» философов.) У прошлого были Великие Религии. У будущего будут Более Великие Религии.

Я отдаю себе отчет в том, что это прямо противоположно тому, как мы привыкли думать; но что если бы я высказал это утверждение, скажем, в 500000 году до н.э.? Очевидно, что оно было бы истиной. Разве эволюция остановилась на нас, предоставив нам, а не нашим потомкам, привилегированный

статус? Дело в том, что будущая духовная революция низведет наши так называемые Великие Религии до подстрочных примечаний на страницах истории развития Духа — до того же статуса, который мы сегодня отводим, например, вуду или белой магии. Более великие и более адекватные формы Древней Мудрости появятся *завтра*, и завтра, и завтра, и снова завтра точно так же, как это всегда происходило в прошлом.

Все выше сказанное отнюдь не означает, что отдельные люди для достижения трансценденции должны ждать будущей эволюции. Каждый человек сейчас, как и в прошлом, совершенно свободен в своем отдельном случае добиваться трансценденции посредством созерцательно-медитативной практики. Предельной Истине, в силу ее бесформенности, нет нужды ждать прихода новых форм или сетовать на утерю прошлых форм. Наши исключительные надежды на будущее или на прошлое просто продлевают ошибочное отождествление Истины с ее преходящими формами. Предельная Истина как всегда целиком и полностью доступна только во вневременное мгновение настоящего. Просто дело в том, что по мере того как сознание в целом продолжает развиваться и эволюционировать, теперь уже в планетарных масштабах, глобальное осознание (которое трансцендирует любую узость взглядов) становится все более простым, более очевидным, более привлекательным — и потому, я полагаю, более вероятным. Мы могли бы вместе с Шелдрейком предположить, что это результат действия морфического поля; в любом случае, похоже, что кумулятивное действие эволюции невозможно отрицать.

На мой взгляд, идея о том, что сегодняшнее рационально-светское общество в некотором роде антидуховно, происходит, по большей части, от непонимания реальной природы эволюции, которая, согласно нео-вечной философии, есть не что иное, как Дух в действии, или стадии возвращения Духа к Духу-как-Духу. Одна из этих стадий — согласно нео-вечным философам от Ауробиндо до Гегеля и Ади Да — это именно гуманистически-научно-рациональная стадия, которая отнюдь не будучи антидуховной, просто служит необходимой и промежуточной формой Духа в движении. Только не поняв этого и ностальгически сравнивая теперешнюю форму Духа в действии с его старыми и прежними формами, можно прийти к романтически печальному выводу, что современная эра в духовном отношении — это жалкое подобие, скажем, Месопотамии (где большинство религиозных практик, в действительности, принадлежали к самой варварской разновидности, какую только можно вообразить).

Значит настало время покончить с нашей сентиментальной тоской по давно минувшим дням, с нашей болезненной фиксацией на «материнской фигуре» прошлого*, с нашим абсурдным преклонением перед любой доктриной, весь авторитет которой происходит лишь от того факта, что ее высказал очень-очень древний мудрец сотни, а лучше тысячи лет тому назад. Ведь по иронии судьбы наше помешательство на прошлом обусловлено лишь нашим страхом смерти в настоящем: неспособные умереть для своих эго, мы замыкаемся в постоянстве и устойчивости прошлого как заменителя проекта бессмертия. Труп «давно минувшего» становится нашим болезненным убежищем, нашим горьким бессмертием.

Давайте вместо этого будем ценить прошлое, почитать его, испытывать благодарность за те его достижения, на которые опирается наше современное сознание — но давайте освободимся от его власти. Когда мы смотрим на мудрецов прошлого, восхищаемся их прозрениями и влюбляемся в того или иного из них, что мы видим и чувствуем на самом деле? Что это может быть как не наша высшая Самость или Дух, поскольку Дух един и пребывает вне времени? Наша приверженность к прошлому — это как раз и есть неверно истолкованное интуитивное восприятие абсолютного Духа, которое наша нынешняя неспособность к вневременной трансценденции уводит от Постижения в настоящем к

* Термин из лексикона психоанализа. (Прим. ред.)

обожещению, типичному для прошлого. Так что давайте перестанем цепляться мертвой хваткой за древнюю мудрость, чтобы могла взойти заря вечно новой и вечно обновляющейся Древней Мудрости, освещающая нам дорогу к дому, который ждет впереди.

Духовная эволюция, культурная эволюция эволюция, как таковая: традиции мудрости прошлого редко признают какой-либо из аспектов этого либерального, прогрессивного и эволюционного воззрения. Однако кому дано их за это осуждать? Как может любой из нас всерьез соглашаться с идеей духовной эволюции перед лицом опаляющих образов Освенцима, Хиросимы, Вундед-Ни, ГУЛАГа, Чернобыля; когда имена Гитлера, Муссолини, Сталина, Пол Пота, Амина каленым железом выжжены на плоти современности, и до сих пор видны незажившие шрамы?

В книге под названием «Ввысь из Эдема: трансперсональный взгляд на человеческую эволюцию» я попытался разобраться с этими сложнейшими из проблем. Хотя книга неизменно завоевывает все более широкое признание, поначалу она вызвала массу споров по причинам, которых я касаюсь в предисловии к новому изданию, посвященном, в первую очередь, одной из важнейших проблем (и главных кошмаров) современной социологии и антропологии: как можно говорить о культурной эволюции, когда на горизонте маячит Освенцим?

Этот вопрос имеет решающее значение, так как пока мы не сможем дать на него приемлемый ответ, не существует вообще никакого способа примирить древнее и современное мировоззрения (поскольку первое отрицает эволюцию, а последнее — принимает ее). И, значит, нам необходимо научиться видеть эволюцию в радикально новом свете, который позволит нам в полной мере признавать и по достоинству оценивать как взлеты, так и падения движения Духа во времени.

Но для того, чтобы увидеть эволюцию как Дух в действии, следует ответить на некоторые суровые возражения, поскольку, фактически, ни традиционалисты, ни либеральные модернисты не примирились в полной мере с фундаментальным смыслом эволюции как таковой. Если эволюция действует во всей остальной вселенной, то она должна действовать и в человеческих существах, а это означает, что человеческие культуры также должны эволюционировать. Отсюда следует, что должны возникать все более развитые формы отношений между людьми — а это наталкивается на противоречие известное как «Освенцим». Другими словами, будущее интегральных исследований решающим образом зависит от того, какую именно позицию мы займем по отношению к самой эволюции: в каких областях действует эволюция и что она означает на самом деле? И, если мы хотим понимать эволюцию как Дух в действии, то как мы можем ответить на вопрос о ГУЛАГе?

Я написал «Ввысь из Эдема» в 1977 году, когда было весьма модно считать, что эволюция затрагивает все сферы Вселенной, кроме человеческой. То есть примерно двенадцать миллиардов лет продолжались родовые потуги Космоса, в ходе которых все в нем подчинялось эволюционным принципам, и этот экстраординарный и всеобъемлющий процесс, в конце концов, породил первых людей, после чего тут же прекратил действовать.

Создавалось впечатление, что эволюция действует во всей остальной вселенной, но только не в людях! Этого весьма необычного мнения придерживались традиционные религиозные мыслители, ретроромантики и либеральные социальные теоретики — практически весь пантеон влиятельных авторов и теоретиков из всех областей социальных исследований.

Большинство религиозных традиционалистов допускали, что развитие присуще индивидуальным человеческим существам, но не коллективному и культурному человечеству. Традиционалисты проявляли такую острую антипатию к культурной эволюции, главным образом потому, что современная история почти полностью отвергла традиционные религиозные мифы, и, значит, если история действительно направлялась эволюцией, то эволюция очень грубо обошлась с ними и их

убеждениями.

Несомненно, современность, в целом, основательно отвергла религию: либеральная современность не приемлет руководящую и политическую роли традиционной мифологической религии, не приемлет религиозно-мифологические объяснения научных фактов и истин и не приемлет специфически религиозные принципы в общественном дискурсе и общественной морали.

И потому традиционалисты — как и можно было ожидать — рассматривают современность как мощное антидуховное движение, ужасное движение секуляризации и рационализации: современность — это великий Сатана. И если *это* породила эволюция, тогда пусть ее будет поменьше. Выражаясь более сильно, эволюция не действует в человеческой сфере!

Ретроромантики и неоязычники полностью соглашались с тем, что эволюция действует во всей остальной вселенной, но не в человеческой сфере. На самом деле — добавляли романтики — в случае людей эволюция пошла *вспять*! По общему убеждению романтиков, люди как филогенетически, так и онтогенетически, зародились в некотором первобытном Эдеме, великом раю, изначальном Царствии Небесном на земле, а потом все резко пошло под уклон. Могучие силы, действующие в Космосе миллиарды и миллиарды лет — силы, которые создали муравьев из атомов и обезьян из амёб, колоссальные силы, которые сдвигали галактики и квазары в планетарные конфигурации, которые порождали клетки, обладающие ощущениями, организмы, наделенные восприятием, и животных, которые могли видеть, чувствовать и даже мыслить — все эти силы с появлением людей внезапно и резко застопорились — они просто перестали работать! И ни по какой другой очевидной причине, за исключением того, что эти силы не сопрягались с идеями ретроромантиков о том, как должен развиваться мир. Эволюция — для всего остального Космоса; упадок — для человечества. Какой странный и порочный пример дуализма!

Эту массовую враждебность по отношению к культурной эволюции разделяли и либеральные социальные теоретики — причем по некоторым вполне понятным и даже благородным причинам. Социальный дарвинизм в своих наиболее распространенных формах был таким грубым и таким жестоким — не говоря о том, что он основывался на наиболее сомнительных аспектах теории Дарвина — что стал означать не больше, не меньше, как полное отсутствие сострадания к своим собратьям по виду. И потому либеральные социальные теоретики практически всех направлений приняли коллективное решение: вместо того, чтобы пытаться отделить здравые аспекты культурной эволюции от абсурдных, лучше избегать этой темы и даже вовсе отрицать ее существование.

Таким образом, положения, которые я выдвигал в своей книге, в то время были довольно смелыми и, определенно, спорными. Различные великие теоретики от Тейяра-де-Шардена до Ауробиндо и Гегеля уже высказывали идею о том, что сама эволюция, в действительности, представляет собой *духовное развертывание*, в котором каждая последующая стадия трансцендирует, но включает в себя предыдущую. Однако ни один из них не соединил это философское представление с реальным анализом антропологических данных и никто не предложил объяснения той или иной конкретной стадии этой эволюции, основанного на каких-либо детальнейших эмпирических и антропологических свидетельствах. В этом отношении, я полагаю, «Эдем» стал значительным достижением.

Как раз в то время, когда я писал эту книгу, у англоязычных читателей только что появилась возможность познакомиться с исследованиями двух других теоретиков, работающих примерно в той же общей области — Жана Гебсера и Юргена Хабермаса. То, что мне было известно о Гебсере, я почерпнул из одной длинной статьи, опубликованной в «Мэйн Каррентс» (в то время это была единственная такая статья, опубликованная на английском), но этого хватило, чтобы безошибочно показать мне, что мы с Гебсером обнаружили практически одни и те же стадии в общей последовательности эволюции человеческого сознания. Из уважения к новаторской работе Гебсера (он

занимался этим еще за десятилетия до моего рождения) я немедленно присоединил его терминологию к своей, так что различные культурные стадии получили такие названия, как «магически-тифоническая» или «ментально-эготическая».

Другими словами, это были *стадии эволюции культурных мировоззрений* (стадии эволюции Нижнего Левого сектора) — стадии, которые Гибсер в своих революционных исследованиях уже идентифицировал как архаическую, магическую, мифическую, ментальную и интегрально-аперспективную. Мои собственные исследования привели меня к сходным, почти идентичным стадиям, которые я назвал уроборической, тифонической, членской, эгоической и экзистенциальной. (И, значит, когда я присоединял к этому термины Гибсера, я зачастую говорил о магически-тифонической или мифически-членской стадиях и т.д.)

Однако в моем подходе за интегрально-экзистенциальной стадией — высшей у Гибсера — следовали дальнейшие, или более глубокие, стадии самого духовного и надличностного развития — от психической до тонкой, каузальной и недуральной — которые Гибсер ясно не распознает. Но до этого момента Гибсер остается непревзойденным мастером и одним из главных новаторов в понимании эволюции культурных мировоззрений.

(Интегральные исследования (как дисциплина) включают в себя подробное изучение всего спектра культурных мировоззрений в процессе их развития и эволюции. Ведь то, что проявляется в индивидах как спектр сознания (Верхний Левый сектор), в культурах проявляется как спектр мировоззрений (Нижний Левый сектор). Таким образом, главная задача интегральной антропологии состоит в отслеживании корреляций между онтогенетическим и филогенетическим формированием человечества как вида.)

Это непосредственно связано с работой Юргена Хабермаса и его коллег. Хабермас приобрел шумную известность своей работой «Познание и человеческие интересы», которая представляла собой опустошительную атаку на чистый позитивизм и эмпиризм. К 1976 году он выпустил «Коммуникацию и эволюцию общества» — краткий, но, в целом, блестящий набросок того, что ему представлялось универсальными стадиями развития сознания. Когда работа Хабермаса попала мне на глаза, я как раз заканчивал «Эдем» и потому смог лишь кратко его отметить, но было вполне очевидно, что Хабермас, двигаясь с совершенно иной исходной позиции, натолкнулся на те же общие стадии, что и мы с Гибсером. Хабермас стал тем, кого многие люди, включая и меня самого, считают величайшим из живущих в мире философов, и в последующих книгах я буду часто и с благодарностью пользоваться плодами его неисчерпаемого гения.

Однако и Гибсеру, и Хабермасу не доставало подлинно духовного измерения. Гибсер предпринимал энергичные попытки включить в свою работу духовную сферу, но вскоре стало очевидно, что он просто не знал или недостаточно глубоко понимал созерцательные традиции, которые только одни способны проникать в суть Божественного. Как я уже говорил, за высшей, интегрально-аперспективной стадией Гибсера, в действительности, следуют еще несколько стадий надличностного или духовного развития, которые Гибсер неуклюже запихивает в свою интегральную стадию. А Хабермас, будучи по сути немецким рационалистом, не понимал (и до сих пор не понимает) никакого Бога выше Рассудка.

Поэтому требовался некий гибрид Ауробиндо, Тейяра-де-Шардена, Гибсера и Хабермаса — иными словами такая концептуальная схема, которая могла бы реально совмещать в себе сильные стороны их подходов. Оглядываясь назад, я полагаю, что как раз это мне и удалось сделать в книге «Ввысь из Эдема». С тех пор я уточнил категории, введенные в «Эдеме», и расширил секторы анализа (заинтересованные читатели могут обратиться к книгам «Пол, экология, духовность» и «Краткая история всего»). Однако основная схема приводится здесь, и я полагаю, она все еще не утратила своей

актуальности. В действительности недавние исследовательские данные и теоретические результаты как минимум существенно повысили обоснованность общей концепции и основных выводов «Эдема».

Решающая проблема заключалась вот в чем: попытка принять культурную эволюцию в качестве объяснительного принципа человеческой истории наталкивается как раз на те фундаментальные возражения, которые заставили традиционалистов, романтиков и либеральных социальных теоретиков яростно и последовательно отвергать ее. Иными словами, если эволюция действует в человеческой сфере, как нам объяснить Освенцим? И как мы смеем выносить суждения о том, что одни продукты культуры эволюционировали в большей степени, чем другие? Как мы смеем выстраивать такие классификации ценности? Что это за самонадеянность!

Таким образом, хотя я и начал упомянутое предисловие с упреков в адрес теоретиков-антиэволюционистов, в действительности они выдвигают несколько глубоких и значимых возражений, к которым необходимо подходить со всей серьезностью и как можно более беспристрастно.

К примеру, традиционалисты не могут поверить в культурную эволюцию из-за таких ужасов современности, как Освенцим, Хиросима, Чернобыль. Как мы можем говорить, что эволюция действует в людях, когда она порождает таких монстров? Лучше вообще отрицать эволюцию, чем оказаться перед необходимостью объяснения этого бесстыдства.

А романтики реагируют на почти всеобщую человеческую симпатию к времени, которое предшествовало сегодняшнему смятению. В целом, первобытные мужчины и женщины не страдали от бедствий современности — никакого промышленного загрязнения, совсем немного рабства, мало споров о собственности и т. д. Разве мы действительно не скатились вниз по любой качественной шкале? Не пора ли вернуться к природе, к благородному варварству и, тем самым, найти более подлинную самость, более честное сообщество, более богатую жизнь?

Точно так же у либеральных социальных теоретиков есть все причины в ужасе отшатнуться от понятия культурной эволюции. Ее невообразимо грубые формы, наподобие социального дарвинизма, не просто страдают недостатком сострадания. Гораздо пагубнее то, что подобного рода невежественный «эволюционизм» в руках нравственных кретинов породил бы именно ту разновидность разрушительных и варварских понятий сверхчеловека, господствующей расы и грядущих людей-полубогов, которые леденящим гусиным шагом промаршируют в историю, которые каленым железом выжгут свои убеждения на измученной плоти миллионов, воплотят свою идеологию в газовые камеры и сделают их универсальным средством разрешения споров. Естественно, что либеральные социальные теоретики, реагируя на подобные ужасы, естественно, склонны видеть в любой разновидности «социальной иерархии» прелюдию к Освенциму.

Очевидно, что попытка использования эволюции сознания в качестве объяснительного принципа какого бы то ни было рода сталкивается с несколькими серьезными трудностями. Поэтому нам требуется не что иное, как набор принципов, которые могли бы объяснить *и* прогресс, *и* регресс, хорошее *и* плохое, взлеты и падения движения эволюции, которая, тем не менее, в той же мере действует в людях, как и в остальном Космосе. В ином случае мы сталкиваемся с чрезвычайно странной ситуацией вбивания острого клина в самую середину Космоса: все нечеловеческое управляется эволюцией; все человеческое — нет.

Каковы же принципы, которые могут реабилитировать культурную эволюцию в утонченной форме, таким образом воссоединив человечество с остальным Космосом, и, в то же время, объяснить взлеты и падения в ходе раскрытия сознания? Вот несколько основных объяснительных принципов, которые, на мой взгляд, нам необходимы:

1. *Диалектика прогресса.* В ходе эволюции и раскрытия сознания, каждая стадия разрешает или снимает определенные проблемы предыдущей стадии, но затем прибавляет свои собственные, новые и неподатливые (и порой более сложные и трудные) проблемы. Именно потому, что эволюция во всех сферах (человеческой и прочих) действует посредством процесса дифференциации и интеграции, каждый новый и более сложный уровень с необходимостью сталкивается с проблемами, которых не было у его предшественников. Собаки болеют раком, а атомы — нет. Но за это не следует огульно проклинать эволюцию! Это означает, что в эволюции есть и хорошее, и плохое — такова диалектика прогресса. И чем больше стадий эволюции — чем глубже Космос — тем больше вещей *могут* пойти не так, как надо!

Так что эволюция неизбежно означает появление новых возможностей, новых чудес и новых триумфов на каждой новой стадии, однако они неизменно сопровождаются новыми ужасами, новыми тревогами, новыми проблемами, новыми бедствиями. И «Ввысь из Эдема» — это хроника новых чудес и новых болезней, которые развертываются на безжалостных ветрах эволюции сознания.

2. *Различение между дифференциацией и диссоциацией.* Именно потому, что эволюция идет посредством дифференциации и интеграции, что-то может пойти не так на любой и каждой стадии — как я сказал, чем глубже Космос, тем больше бедствий может случиться. И одна из наиболее распространенных форм эволюционной патологии происходит, когда *дифференциация* заходит слишком далеко и превращается в *диссоциацию*. К примеру, в эволюции человека одно дело — дифференцировать разум и тело, и совершенно другое — диссоциировать, разобщать их. Одно дело дифференцировать культуру и природу, совершенно другое — диссоциировать их. Дифференциация — это прелюдия к интеграции; диссоциация — это прелюдия к катастрофе.

Как мы увидим на следующих страницах, человеческая эволюция (как и любая другая эволюция) отмечена последовательностью важных дифференциаций, которые абсолютно естественны и совершенно необходимы для эволюции и интеграции сознания. Но на каждой стадии эти дифференциации могут зайти слишком далеко в сторону диссоциации, которая превращает глубину в болезнь, рост в раковую опухоль, культуру в кошмар, сознание в агонию. И «Эдем» — это хроника не только необходимых дифференциаций эволюции сознания, но также и патологических диссоциаций и искажений, которые слишком часто следуют за ними по пятам.

3. *Различие между трансценденцией и вытеснением.* Когда мы говорим, что эволюция протекает посредством дифференциации, это означает, что она идет через трансценденцию и включение. То есть каждая стадия эволюции (человеческой и любой другой) трансцендирует и включает в себя предшествующие стадии. Атомы — части молекул, молекулы — части клеток, клетки — части сложных организмов и т.д. Таким образом каждая последующая стадия включает в себя предшествующие, а потом добавляет свои собственные определяющие и целостные (эмерджентные) качества: она трансцендирует и включает в себя.

Однако, как раз по этой причине в случае *патологии* более высокое измерение не трансцендирует и включает в себя более низкие, а трансцендирует и вытесняет, отрицает, искажает, разрушает их. Именно такой выбор предоставляется каждой новой и более высокой стадии: трансцендировать и включать в себя, помогать, интегрировать, почитать; либо трансцендировать и вытеснять, отрицать, отчуждать, угнетать. «Эдем» — это хроника великих трансцендентных событий человеческой эволюции, равно как и абсурдных случаев подавления, угнетения и жестокости. Чем ярче свет, тем глубже тень, и «Эдем» всматривается и в свет, и в темноту.

4. *Различие между естественной иерархией и патологической иерархией.* В ходе эволюционного процесса то, что было целым на одной стадии, становится частью целого на следующей. Таким образом, все и вся в Космосе представляет собой то, что Артур Кестлер назвал «холоном» — целым,

которое одновременно служит частью некоторого другого целого, и так до бесконечности. Целые атомы — это части молекул, целые молекулы — части клеток и т.д. Каждая вещь — это целое/часть, холон, существующая в *естественной иерархии* или порядке возрастания целостности и холизма.

По этой причине Кестлер указывал, что нормальную иерархию, в действительности, следует называть *холархией*, и он был совершенно прав. Все процессы эволюции (человеческой и любой другой), отчасти, происходят путем иерархизации (холархизации) — каждое старшее измерение трансцендирует и включает в себя младшие уровни: каждый уровень — это целое, которое служит частью другого целого, и так до бесконечности. Именно поэтому каждая разворачивающаяся стадия трансцендирует и включает в себя своих предшественников, и таким образом, Космос разворачивается как бесконечная последовательность все более объемлющих целых.

Однако то, что трансцендирует, может вытеснять. И таким образом, нормальные и естественные иерархии могут вырождаться в патологические иерархии, в иерархии господства. В этих случаях заносчивый холон не хочет быть и целым, и частью — он хочет быть целым, и точка. Он не хочет взаимно быть частью чего-то большего, нежели он сам; он не хочет участвовать в сообществах своих братьев-холон; он хочет господствовать над ними по своей воле. Сообщество заменяется властью; общение заменяется господством; взаимность заменяется угнетением. И «Эдем» — это хроника необычайного роста и эволюции нормальных иерархий — роста, который по иронии судьбы допускает вырождение в патологические иерархии, которые оставили свои выжженные клейма на истерзанной плоти несчетных миллионов — шлейф террора, который тянется за животным, способным не только трансцендировать, но и вытеснять.

5. *Высшие структуры могут быть поставлены на службу низшим побуждениям.* Племенное устройство, когда оно предоставлено самому себе, относительно доброкачественно просто потому, что его средства и технологии относительно безвредны. С помощью лука и стрелы не нанесешь большого вреда биосфере и другим людям (и эта ограниченность в средствах не означает присутствия мудрости). Проблема том, что развитые технологии рационального обоснования, будучи поставлены на службу племенным и этноцентрическим побуждениям, могут стать разрушительными.

Освенцим — это не результат рационализма. Это результат того, что многие продукты рационализма используются иррациональным образом. Освенцим — это рациональность, взятая на вооружение идеологией племенного обособления, этноцентристской мифологией крови, почвы и расы, укорененной в земле — романтической по склонностям, варварской по своей этнической сути. Нельзя всерьез пытаться осуществить геноцид с помощью лука и стрелы; но это можно попытаться сделать с помощью стали и угля, двигателей внутреннего сгорания и газовых камер, пулеметов и атомных бомб. С точки зрения любого определения рациональности эти желания невозможно назвать разумными или логически обоснованными — это этноцентристская идеология племенной вражды, берущая на вооружение инструменты развитого сознания и использующая их исключительно для удовлетворения самых низжайших побуждений. Освенцим — это завершающая стадия, но не рассудка, а племенного менталитета.

Таковы некоторые различия, которые, на мой взгляд, необходимы для того, чтобы реконструировать эволюцию человеческого сознания гораздо более удовлетворительным и убедительным образом — так, чтобы можно было четко объяснить неоспоримые Достижения, равно как и неоспоримые катастрофы человеческой истории. И наконец, это позволяет нам дать ответ на возражения теоретиков антиэволюционизма, который до сих пор во многих отношениях настойчиво преобладает в теоретическом дискурсе этой области.

Традиционалистам мы можем сказать: вы не поняли диалектику прогресса. Вы учли все плохие стороны современности, но тщательно обошли стороной все хорошее, и потому вы проклинаете

расцвет современности и ее рационал-секуляризацию, не имея возможности видеть того, что на самом деле современность — это форма развертывания Духа как Присутствия сегодняшнего мира. Поэтому вы преклоняетесь перед предшествующим мифологически-аграрным веком, когда весь мир поклонялся мифическому богу или богине — когда на всей этой благодатной земле процветала религия, и каждая женщина и мужчина благоговейно принимали вашего Возлюбленного Господа, и все было зачаровано и живо духовным знаменем.

И давайте для собственного удобства игнорировать последние данные, из которых совершенно ясно следует, что в 10% кочевых и в 54% аграрных сообществ существовало рабство; в 37% кочевых и в 64% аграрных сообществ выкупали невест; 58% кочевых и, что удивительно, 99% сельскохозяйственных обществ часто или время от времени вели войны. Храмы этих возлюбленных Бога и Богини воздвигались на согбенных спинах миллионов и миллионов поработанных и замученных людей, которым отказывали даже в простейших человеческих достоинствах, и которые кровью и слезами отмечали путь к алтарю этого возлюбленного Бога.

Традиционалисты напомнили нам о кошмарах современности; хорошо бы им не так легко забывать о кошмарах дней минувших. А что касается положительных нововведений современности, о которых традиционалисты столь странно умалчивают, давайте напомним им: великие освободительные движения — освобождение рабов, женщин, неприкасаемых — все эти великие движения освобождения дал миру именно рационализм, который был (можете не сомневаться!) формой развертывания Духа в современном мире. Положительные аспекты современности, включая успехи медицины, которые лишь одни исцелили больше боли и страданий, чем любой другой прогресс в истории, — это и есть Эрос и Агапе теперешнего развертывания Духа: только либеральные демократии представляют собой сострадание Духа не на каких-то бессердечно обещанных мифических небесах, но здесь и сейчас, на земле, в реальной жизни огромного множества людей, которые до этого жили на этой милой земле как рабы, как собственность других, и почти всегда как собственность тех, кто искренне верил в славу великого и чудесного Бога.

Итак, мы говорим традиционалистам: Вы не увидели диалектики прогресса, вы не увидели, что высшее может быть поставлено на службу низшему, вы не увидели, что форма Духа в теперешнем мире — это и есть положительные стороны современности. По этим и многим другим причинам вы перестали ощущать пульс продолжающейся эволюции и развертывания Духа, вы утратили связь с чудом эволюции как самореализации через самотрансценденцию.

Ретроромантикам мы говорим: Вы спутали дифференциацию с диссоциацией, вы спутали трансценденцию с вытеснением. И поэтому всякий раз, когда эволюция приводит к новой и необходимой дифференциации, вы кричите: упадок! кошмар! бесконечный ужас! регресс! — утрата Эдема, отчуждение человечества, цепь несчастий, запечатленная на страницах истории.

Желудю приходится дифференцироваться, чтобы из него мог вырасти дуб. Однако, если в каждой дифференциации вы видите диссоциацию — если вы последовательно путаете эти два понятия — тогда вы вынуждены рассматривать дуб как ужасное насилие над желудем. И потому ваше решение любой проблемы, с которой сталкивается дуб, состоит в следующем: мы должны вернуться назад в нашу прекрасную «желудевость».

Решение, разумеется, должно быть прямо противоположным: найти те факторы, которые мешают желудю самоактуализироваться в качестве дуба, и устранить эти препятствия, чтобы могли естественным образом происходить дифференциация и интеграция, а не сдвиг в направлении диссоциации и фрагментации. Мы можем согласиться с романтиками, что в непрерывный ход развития и эволюции нередко вкрадывались ужасные патологии (с этим никто не спорит!), однако решение заключается не в идеализации «желудевости», а в устранении препятствий, которые не дают желудю

вырасти и достичь самоактуализированной «дубовости». Либеральным социальным теоретикам мы говорим: Вы не поняли различия между естественной иерархией и патологической иерархией, и потому в своем понятном рвении устранить последнюю вы разрушили первую: вместе с водой вы выплеснули ребенка.

Построение шкал ценностей — иерархий в самом широком смысле — неизбежно при любой человеческой деятельности просто потому, что все мы — холоны: бесконечные контексты внутри контекстов, и каждый более обширный контекст выносит суждение по поводу своих менее объемлющих контекстов. И, значит, даже когда теоретики социального равноправия заявляют о своем неприятии иерархии, они используют для этого иерархические суждения — они утверждают, что отсутствие ранжирования *лучше*, чем ранжирование. И это иерархическое суждение ставит их в неудобное положение, заставляя противоречить самим себе — тайно принимать то, что они громогласно осуждают. Их иерархия отрицает иерархию, их ранжирование ненавидит ранжирование.

Разумеется, они делают все это, пытаясь избавиться от патологических иерархий, и, на мой взгляд, эту цель все мы можем только приветствовать. Однако единственный способ избавиться от патологических иерархий состоит в том, чтобы принять нормальную и естественную иерархию — то есть принять нормальную холархию, которая возвращает заносчивый холон на его законное место в обоюдной взаимности любви, общности и сострадания. Но без холархии у вас получаются скопления, а не целостности, и никакая интеграция вообще невозможна.

Таким образом, используя этот подход и эти пять различий, мы можем воссоединить человечество со всем остальным Космосом и сбросить с себя бремя воистину странного и косного дуализма: человечество — здесь, а все остальное — там. Подобное антропоцентристское высокомерие ужасно — и исповедуют ли его традиционалисты, реакционные экотеоретики или романтики — это позиция, которую нам нет нужды принимать.

Еще более абсурдно отрицать эволюцию в человеческой и культурной сферах, поскольку это значит — отрицать, что в коллективном человеческом осознании происходит или может происходить научение. Это то же самое, что сказать, что человечество с самого первого дня знало все, что можно знать обо всем; ничто не росло и не развивалось, ничто не эволюционировало, не возникали новые истины, эволюция вообще бездействовала.

Нет, мы — неотъемлемая часть единого и всеобъемлющего эволюционного потока, который сам и является Духом в действии, формой и способом созидания Духа, и, следовательно, всегда стремится за пределы всего, что было прежде — который скачком, а не ползком взбирается на новые ступени истины, чтобы совершить новый скачок, умирая и возрождаясь с каждым новым квантовым колебанием — зачастую, спотыкаясь и ушибая свои метафизические колени, и все же поднимаясь на ноги, чтобы совершить очередной скачок.

А помните ли вы Автора этой Игры? Когда вы вглядываетесь в глубины собственного осознания, перестаете замыкаться в себе и растворяетесь в пустой основе собственного изначального опыта, в простом ощущении Бытия — здесь и сейчас — разве это сразу же не становится очевидным? Разве вы не были здесь в самом начале? Разве вы не причастны ко всему, что было потом? Разве сам сон не начался, когда вам надоело быть богом? Разве не было забавно потеряться в порождениях своего чудесного воображения и притвориться, что это все другое? Разве вы не писали эту книгу и бесконечное множество подобных ей просто для того, чтобы напомнить себе, кто вы есть?

Итак, оглядываясь назад, можно сказать, что «Эдем» был одной из первых упорных попыток, основываясь на реальных антропологических данных, воссоединить человечество с остальным Космосом, увидеть одни и те же потоки, которые текут по нашей кровеносной системе и пронизывают

вращающиеся галактики и гигантские солнечные системы, вздымают волны великих океанов и наполняют наши вены, которые движут и громаднейшими из гор, и прекраснейшими из наших моральных устремлений. Один и тот же поток пронизывает все сущее и движет всем Космосом во всех его мельчайших проявлениях и отказывается уступать, пока вы не вспомните, кто вы и что вы, и что к этому постижению вас привел тот же единый поток всепроникающей Любви... «и вот пришло исполнение в сиянии света, и сила пала перед возвышенной фантазией, но теперь моя воля и мои устремления вращались равномерно, как колесо, Любовью, которая движет солнцем и другими звездами».

3. ГЛАЗА В ГЛАЗА

Интегральная философия и поиски реального

Признание полного спектра сознания должно в корне изменить ход развития всех без исключения современных дисциплин, которых оно коснется — и это, конечно, важнейший аспект интегральных исследований.

Мы уже видели применение этого «полноспектрального» подхода в антропологии и социологии. Вскоре мы увидим, как он применим к искусству и литературе, теории феминизма, культурным исследованиям и духовности. Однако сейчас мы кратко взглянем на философию, которая традиционно считалась королевой умственных наук, просто потому что ее определяющая суть — любовь к мудрости во всех ее удивительных формах.

«Полноспектральный» подход к человеческому сознанию и поведению означает, что мужчинам и женщинам доступен весь спектр познания — спектр, который включает в себя, самое малое, глаз плоти, глаз ума и око духа. Что если бы мы попытались применить это интегральное видение в философии? В книге «Глаза в глаза» избран именно этот подход, и в предисловии к ее новому изданию я кратко излагаю причины, которые дают основание считать этот интегральный подход чрезвычайно важным.

Подавляющее большинство великих философов Запада считали, что действительно существует некий Абсолют — будь то Благо, Бог или Дух (Geist). Это положение никто и никогда всерьез не подвергал сомнению. Жгучий вопрос скорее всегда заключался в том, каково отношение абсолютного Единого к миру относительных Многих?

И этот решающий вопрос, как и многие наиболее глубокие вопросы в западной философии, породил целый ряд почти непреодолимых затруднений, парадоксов и нелепостей. Подобно проблеме разума/тела и спорам о свободе воли в противовес детерминизму вопрос соотношения абсолютного и относительного был бельмом на глазу западной традиции — досадной помехой, которую никак не удавалось ни убрать, ни разрешить по-доброму.

И, что еще интереснее, все эти главные спорные вопросы — разум/тело, разум/мозг, свободная воля/судьба, абсолютное/относительное, ноумен/феномены — как мы увидим, представляют собой, по существу, одну и ту же проблему.

И все они имеют в точности один и тот же ответ.

Но где же Бог?

Аристотель дал классическое определение Бога, которому, в сущности, нет никакого дела до относительного мира. Бог Аристотеля — это Бог чистого Совершенства, и для такого Бога мараить свои руки в относительном мире — связываться с относительными и конечными созданиями — непременно означало бы отсутствие полноты, отсутствие завершенности и, следовательно, утрату самодостаточного совершенства. Поскольку Богу ничего не нужно, у него определенно нет причин создавать относительный мир. Фактически, если бы Бог действительно сотворил относительный мир, это указывало бы на то, что ему недостает чего-то в собственном бытии, что, очевидно, невозможно (Богу не положено испытывать недостаток в чем бы то ни было!). Таким образом, Бог пребывает «в» относительном мире лишь как конечная причина — Благо, к которому стремятся, но которого никогда,

никогда не достигают все относительные создания.

Некоторые аспекты работ Платона, безусловно, можно интерпретировать в поддержку понятия Аристотеля о неприкасаемом, невовлеченном, полностью самодостаточном Боге. В конце концов, этот мир можно рассматривать как всего лишь мимолетное и смутное отражение реального мира — мира, в высшей степени трансцендентного по отношению к относительному миру ощущений и спутанных мнений.

Но это, так сказать, лишь половина Платона. Другая (гораздо реже упоминаемая) половина сильнейшим образом подтверждает, что весь относительный мир есть произведение, эманация, знак Полноты Блага. Так в «Тимее» — чуть ли не самой влиятельной книге западной космологии — Абсолют, который не может сотворить мир, описывается как решительно низший по отношению к Абсолюту, которому это под силу. В противовес выводу Аристотеля — что Бог, дабы быть совершенным, должен быть полностью самодостаточным — вывод «Тимея» заключается в том, что Бог, который не может творить, — это вообще не Бог. (При этом даже подразумевается, что Бог, не способный творить, завидует Богу, который на это способен!) Таким образом, весь явленный мир возникает через *созидательное истечение* Абсолюта, так что все сущее, по сути, есть Полнота Блага. Вот почему Платон описывает сам земной мир как «видимого, ощутимого Бога».

Должно быть, таковы истоки этого варианта наиболее трудноразрешимого дуализма Запада: Абсолют в противовес относительному, и как именно они соотносятся друг с другом?

Огромное затруднение позиции Аристотеля состоит в том, что она просто оставляет дуализм как он есть. Бог Аристотеля ничего не создает; всем сущим движет желание возвыситься до этого Бога, но никому и ничему это не удастся. И сколь бы «чистым» это ни было в логическом отношении, эта позиция насильственно вбивает разделительный клин в самую сердцевину Космоса. Бог — там, мы — здесь, и две стороны встречаются лишь в вечно неразделенной любви.

Однако и другая сторона предлагавшегося решения — Бог присутствует в мире как Полнота — также была не лишена серьезных затруднений, по крайней мере, в том виде как ее обычно проповедовали. А именно, если мы мысленно представляем себе Абсолют как в существенной мере ответственный за создание относительного мира, тогда как мы объясним существование зла? Если Бог принимает участие в этом мире, то не следует ли осуждать Бога за Освенцим? Если так, то что это за гротескное чудовище — этот Бог?

Этот дуализм между Абсолютом и относительным — и проблема их взаимоотношения — должны были расколоть всю традицию западной философии и теологии на два воюющих и совершенно непримиримых лагеря — на тех, кто видели Бога преимущественно (или даже полностью) находящимся в этом мире, против тех, кто считали, что Бог преимущественно (или даже полностью) пребывает вне этого мира. Посюстороннее против потустороннего, нисхождение против восхождения, имманентность против трансцендентности, эмпиризм против рационализма — все это варианты одного и того же разногласия.

Аристотелевская традиция просто отстранялась от суеты относительного мира и не позволяла, чтобы ее Бог пачкал свои руки. Бог — это самодостаточное и единое совершенство, и потому этому Богу нет нужды создавать мир или что бы то ни было еще. Как может что-то столь абсолютно Совершенное продвинуться хоть на шаг, не изменив Совершенству? Созидание предполагает отсутствие чего-либо, а Богу достало всего; следовательно, Бог не создает. Таким образом, вопрос о том, откуда и зачем взялся мир, буквально повисает в воздухе, хотя глубоко в сердце относительного мира скрывается жгучее желание достичь состояния высшего богосовершенства, что, в действительности, для этого аутичного Бога означало бы перестать существовать для всех своих соседей и скрыться в своей собственной

самодостаточной абсолютности, наслаждаясь чудесами своей нескончаемой неподражаемости.

Однако альтернативная интеллектуальная позиция — что Совершенное Единое, тем не менее, вовлечено в контакт с несовершенными созданиями — навряд ли более привлекательна. Если Совершенное Единое опускается до несовершенного зла, значит что-то где-то пошло ужасно неправильно, и винить в этом можно лишь само Единое.

Христианские теологи по большей части утверждали, что мир сотворен Божьей Волей так, что он содержит в себе неотъемлемый компонент свободы — поэтому Бог допускает, но не создает зло. Гностики придерживались прямо противоположного мнения — весь этот мир столь очевидно порочен (как говорится в знаменитой гностической строке «Что же это за Бог?»), что это доказывает — он сотворен не настоящим Абсолютом, а Демиургом — злым или, по меньшей мере, низшим духом. Что за ловкая попытка держать Бога вне мира! Потому что, если мы допускаем присутствие Бога в мире, значит произошла какая-то ужасная, злостная ошибка.

Подобный интеллектуальный подход к дуализму несколько не улучшает ситуацию. Если, как утверждают гностики, этот феноменальный, иллюзорный и порочный мир — порождение Демиурга, а не настоящего Божества, тогда сам Демиург оказывается в опасной близости от абсолютного статуса. И действительно, некоторые гностики просто заявляют, что Демиург не сотворен, но сам творит, а это, фактически, определение Абсолюта. Так что теперь у нас два абсолюта: абсолютное Благо и абсолютное Зло. Мы заново ввели/в точности тот же дуализм, который собирались преодолеть.

Я считаю, что этот неразрешимый дуализм занимает центральное место в западной традиции и появляется в ней снова и снова под разными личинами: как дуализм между ноуменом и феноменами, между разумом и телом, между свободой воли и детерминизмом, моралью и природой, трансцендентным и имманентным, субъектом и объектом, восходящим и нисходящим. По существу, это именно те формы дуализма, которые я подробно исследовал в своей книге «Пол, Экология, Духовность» (и в ее популярной версии, озаглавленной «Краткая история всего»), и заинтересованный читатель может обратиться к этим источникам, чтобы получить более полное представление.

Но здесь мне бы хотелось просто подчеркнуть тот факт, что в недрах западной традиции — и в восточной традиции — существует *радикальное и необратимое решение этих важнейших форм дуализма*, буквальное разрешение самых неразрешимых философских проблем Запада, от абсолютного/относительного до дилеммы разума/тела. Однако это решение — соответственно известное как «недуализм» — обладает одной невероятно неудобной особенностью, а именно: ее в высшей степени убедительный ответ невозможно выразить в словах — это своего рода метафизическая «уловка-22», которая абсолютно гарантирует решение всех ваших проблем, пока вы ее об этом не просите.

И именно здесь вступает тема книги «Глаза в глаза».

Глаза познания

Исходная посылка книги «Глаза в глаза» состоит в том, что существует огромный спектр человеческого сознания; и это означает, что мужчинам и женщинам доступен целый *спектр различных видов познания*, каждый из которых раскрывает свой тип мира (другое мировое пространство с другими объектами и субъектами, другими формами пространства-времени, другими мотивациями и т.д.).

Если выразить это в простейшей форме, существуют, как минимум, глаз плоти, глаз ума и око созерцания. Исключительная или преобладающая опора на один из этих видов познания порождает, к

примеру, эмпиризм, рационализм и мистицизм.

Книга «Глаза в глаза» заявляет, что каждая из этих форм познания имеет свой специфический и совершенно обоснованный набор референтов: *sensibilia*, *intelligibilia* и *transcendelia* — соответственно, *чувственно постигаемое, умопостигаемое, и постигаемое трансцендентальным созерцанием**. Таким образом, все эти три формы познания можно обосновать с близкой степенью достоверности, и, следовательно, все три формы представляют собой совершенно законные виды познания. Соответственно, любая попытка всестороннего и элегантного понимания Космоса совершенно определено будет включать в себя все три типа познания; и что-либо менее всеобъемлющее должно быть по самой сути весьма, *весьма сомнительным*.

Если мы допускаем, что Космос — это нечто совершенно огромное и удивительное, и допускаем, что для того, чтобы как следует распробовать вкус этого чуда бытия, необходимы по меньшей мере эти три вида познания, то мы вполне можем обнаружить, что некоторые из наших наиболее трудноразрешимых философских проблем, в конце концов, не так уж и сложны. И это, конечно же, относится и к самому досадному дуализму абсолютного/относительного — и примерно к десятку его незаконных отпрысков, таких, например, как проблемы разум/тело, судьба/свобода воли или сознание/мозг.

Проблема доказательства

Но является ли знание, добытое этими тремя видами познания, достоверным знанием? Как мы можем подтвердить или узаконить это знание? Откуда мы знаем, что не ошибаемся, не запутались или даже не галлюцинируем?

«Глаза в глаза» предполагает, что все достоверное познание (на любом уровне и в любом секторе) характеризуется следующими ступенями:

1. *Инструментальная инъюнкция (предписание)*. Всегда имеет форму «Если хочешь узнать то-то, сделай то-то».
2. *Интуитивное понимание*. Это непосредственный опыт сферы, раскрываемой инъюнкцией; то есть непосредственное восприятие или постижение данных (даже если данные опосредованы, в момент опыта они постигаются непосредственно). Другими словами, это непосредственное понимание данных, полученных конкретной инъюнкцией, будь то сенсорный опыт, ментальный опыт или духовный опыт.
3. *Коллективное подтверждение (или опровержение)*. Это сверка полученных результатов — данных, свидетельств — с другими, *адекватно выполнившими* стадии инъюнкции и понимания.

Чтобы увидеть спутники Юпитера, нужен телескоп. Чтобы понять «Гамлета», нужно научиться читать. Чтобы убедиться в истинности теоремы Пифагора, следует выучить геометрию. Другими словами, все достоверные формы познания в качестве одного из важных компонентов включают в себя *инъюнкцию* — если вы хотите *узнать* то-то, вы должны *сделать* то-то.

* Здесь необходимо отдавать себе отчет в различии между *трансцендентным* и *трансцендентальным*. Речь идет не о самом запредельном, которое, по определению, недоступно любому познанию, а о реалиях, открывающиеся трансцендентальному созерцанию — точно так же, как органы чувств познают не сам мир, а реалии (то есть специфические *конструкции*), доступные чувственному познанию в силу того, что они, в некотором смысле, им же и создаются. (Прим. ред.)

Инъюнктивная ступень любого достоверного познания ведет к *постижению* или *озарению* — непосредственному открытию данных или референтов в мировом пространстве, созданном инъюнкцией, и это озарение затем *проверяется* (подтверждается или опровергается) всеми теми, кто адекватно выполнил инъюнкцию и, таким образом, открыл данные.

Разумеется, *образцом* подлинного познания зачастую считают науку; а в философии науки сегодня господствуют три основных подхода, которые обычно рассматривают как взаимоисключающие — эмпиризм, подход Томаса Куна и подход Сэра Карла Поппера.

Сильная сторона эмпиризма заключается в его требовании, чтобы все подлинное знание основывалось на эмпирических данных, и я полностью согласен с этим требованием. Однако существует не только чувственный опыт — есть еще опыт умственный и духовный. Иначе говоря, существуют непосредственные данные, непосредственный опыт в сферах *чувственно постигаемых*, *умопостигаемых* и *трансцендентально созерцаемых* реалий. И, потому, если мы используем термин «опыт» в его правильном смысле непосредственного постижения, мы можем решительно одобрить требование эмпириков, чтобы *все подлинное знание основывалось на опыте*, на данных и фактах. Другими словами, эмпирики выдвигают на первый план важность ступени *постижения* или *озарения* во всем достоверном познании.

Но данные и факты не просто валяются вокруг, ожидая, чтобы их воспринимали все подряд. И здесь на сцене появляется Кун.

Томас Кун высказал идею, которая до сих пор остается по большей части непонятой и зачастую истолковывается совершенно неверно. Он указал, что нормальная наука в самой своей основе развивается посредством того, что он назвал *парадигмами* или *образцами*. Парадигма — это не просто концепция, это *реальная практика*, инъюнкция, метод, взятый в качестве образца для порождения данных. Кун утверждал, что подлинное научное познание основано на парадигмах, образцах, инъюнкциях, которые порождают новые данные. Новые инъюнкции раскрывают новые данные, и именно поэтому Кун утверждал, что наука, с одной стороны, развивается путем постепенного накопления данных, но, с другой стороны, в ней встречаются и определенные прорывы или скачки (новые инъюнкции порождают новые данные). Другими словами, Кун выдвигает на первый план важность *инъюнктивной ступени* в поисках знания, а именно, что данные не валяются вокруг в ожидании, чтобы их кто-то заметил — они порождаются обоснованными инъюнкциями*.

Знание, порождаемое обоснованными инъюнкциями — это действительно подлинное знание, именно потому, что парадигмы раскрывают данные, а не просто изобретают их. И достоверность этих данных

* Как все философы, Уилбер опускает то, что кажется ему само собой разумеющимся, и, в результате, несколько подтасовывает факты, чрезмерно упрощая ситуацию. Он говорит об *обоснованной инъюнкции*, умалчивая о том, чем она обосновывается, а именно, о *теории* — а последняя есть плод *интуитивного познания*, а не эксперимента или логического рассуждения. Теория предшествует инъюнкции — любая обоснованная инъюнкция *теоретически нагружена*. Парадигма — это не столько *образцовая практика* инъюнкции, сколько *образец теоретического мышления*, вся совокупность теорий некоторой области вместе с *правилами их построения*. Смена парадигм происходит прежде всего потому, что новые теории обосновывают новые инъюнкции и уже потом последние порождают новые данные. Заслуга Куна как философа науки состоит в том, что он поставил вопрос: «Почему наука делает то-то, чтобы узнать то-то?» — и дал на него убедительный ответ. Если считать саму новую теорию результатом эксперимента, результатом выполнения некоторой инъюнкции в сфере ума, то чем обосновывается эта инъюнкция? Другой теорией в русле той же парадигмы? Тогда мы получим порочный круг или дурную бесконечность. Кун показал, что разрывность научного познания обусловлена именно тем, что инъюнкция в сфере ума не может быть обоснована в русле текущей парадигмы; ее обоснование приходит в виде «нисходящей причинности» откуда-то «сверху», из сферы интуиции или, если угодно, «трансцендентального созерцания». Последовательный «интегральный подход» состоит в признании того, что в науке действуют те же законы эволюции, что и в остальном Космосе (Прим. ред.)

демонстрируется тем фактом, что неверные данные могут быть опровергнуты. И здесь на сцене появляется Поппер.

Подход Сэра Карла Поппера подчеркивает важность фальсифицируемости (опровержимости) знания — подлинное знание должно быть открыто для опровержения, иначе это просто замаскированная догма. Иначе говоря, Поппер выдвигает на первый план важность *ступени подтверждения/опровержения* во всем достоверном познании; и, как мы увидим, этот принцип открытости для опровержения действует в любой сфере: от чувственно постигаемого до умопостигаемого и постигаемого в трансцендентальном созерцании.

Таким образом, интегральный подход признает и включает в себя моменты истины каждого из этих важных вкладов в человеческий поиск истины (эмпиризма, Куна и Поппера), однако без необходимости сводить эти истины к одним лишь чувственно постигаемым реалиям. Ошибка эмпириков состоит в неспособности видеть, что помимо чувственного опыта есть также умственный и духовный опыт. Ошибка последователей Куна состоит в неспособности видеть, что инъюнкции приложимы ко всем формам достоверного познания, а не только к сенсомоторной науке. А ошибку последователей Поппера составляет попытка ограничить фальсифицируемость одной лишь сферой чувственно постигаемого и тем самым сделать «фальсифицируемость чувственными данными» критерием умственного и духовного познания — в то время как неверные данные в этих сферах действительно открыты для опровержения, но только дальнейшими данными *в этих же сферах*, а не данными из более низких сфер! Попперианцы правы в отношении открытости для опровержения, но ошибаются, ограничивая ее лишь чувственной сферой.

Например, плохая интерпретация «Гамлета» открыта для опровержения, но не эмпирически-научными данными, а последующими интерпретациями, новыми умственными данными, порождаемыми в сообществе интерпретаторов. В «Гамлете» не рассказывается о поисках затонувших сокровищ в глубинах Тихого океана. Это плохая интерпретация, ложная интерпретация, и здесь открытость для опровержения может быть легко продемонстрирована сообществом исследователей, которые выполнили две первые ступени (прочитать пьесу, понять ее различные смыслы).

Сегодня попперовский принцип открытости для опровержения имеет одно широко распространенное и совершенно извращенное употребление: он негласно ограничивается *только сферой чувственно постигаемого*, что невероятно скрытым и подлым образом *автоматически лишает весь умственный и духовный опыт статуса подлинного познания*. Это необоснованное ограничение принципа фальсифицируемости претендует на отделение подлинного знания от догматического, хотя все, чего он достигает в такой куцей форме — это молчаливый, но пагубный редуционизм — редуционизм, который не может привлечь в свою поддержку даже собственный принцип открытости для опровержения!

С другой стороны, когда мы освобождаем принцип фальсифицируемости от этого ограничения чувственной сферой и позволяем ему в той же мере контролировать сферы умопостигаемого и созерцательного, тогда он, безусловно, становится важным аспектом поиска знания во всех сферах: от чувственной до умственной и духовной. И в каждой из этих сфер он действительно помогает нам отделять истинное от ложного, доказуемое от догматического, достоверное от мнимого.

Привлекать духовную инъюнкцию

Короче говоря, все достоверные формы познания включают в себя *инъюнкцию, озарение и подтверждение*; и это справедливо независимо от того, рассматриваем ли мы спутники Юпитера, теорему Пифагора, смысл «Гамлета» или... природу Абсолюта.

И в то время, как спутники Юпитера могут быть открыты глазом плоти (чувствами или их расширениями — чувственно постигаемыми реалиями), а теорема Пифагора — глазом ума и его внутренними умопостигаемыми реалиями, природа Абсолюта может быть раскрыта лишь *оком созерцания* и его непосредственно постигаемыми референтами — его духовными данными, реальными фактами духовного мирового пространства.

Но чтобы получить доступ к любой из этих достоверных форм познания, я должен быть *адекватен* инъюнкции — я должен успешно осуществить стадию инъюнкции. Это справедливо как для физических наук, так и для умственных и духовных наук. Если мы хотим *знать* то-то, мы должны *сделать* то-то. И в то время как в физических науках образцом может быть телескоп, а в гуманитарных науках — словесная интерпретация, в духовных науках образец, инъюнкция, парадигма, практика — это медитация или созерцание. Здесь тоже есть свои инъюнкции, свои озарения и свои подтверждения, и все они полностью воспроизводимы, верифицируемы или фальсифицируемы — и, следовательно, все представляют собой совершенно законную форму приобретения знания.

Однако во всех случаях мы должны привлекать инъюнкцию. Мы должны применять типовую практику, и это определено справедливо и для духовных наук. Если мы не примем практику инъюнкции, то у нас не будет подлинной парадигмы, и потому мы никогда не увидим данных духовного мирового пространства. Мы, в конечном счете, уподобимся церковникам, которые отказывались следовать инъюнкции Галилея и смотреть в телескоп.

И вот тут появляется «уловка-22».

Око созерцания

Как я буду доказывать на последующих страницах, *мы не можем решить проблему абсолютного/относительного, используя глаз плоти или глаз ума*. Эта глубочайшая из проблем и тайн прямо поддается решению только через посредство ока созерцания. И, как убедительно продемонстрировали и Кант, и Нагарджуна, если вы попытаетесь выразить это решение в интеллектуальных или рациональных терминах, вы не породите ничего, кроме антиномий, парадокса и противоречия.

Другими словами, мы не можем разрешить проблему абсолютного/относительного эмпирически, используя глаз плоти и его чувственно постигаемые реалии; точно так же мы не можем разрешить ее рационально, используя глаз ума и его умопостигаемые реалии. Искомое решение скорее связано с непосредственным постижением трансцендентальных реалий, которые открываются только оку созерцания и, безусловно, являются верифицируемыми или фальсифицируемыми в этой сфере с помощью вполне публичных процедур — то есть публичных для всех, кто выполнил инъюнкцию и получил озарение.

И это в той же мере относится к проблемам судьбы и свободной воли, единичного и всеобщего, ноумена и феноменов, разума и мозга. Книга «Глаза в глаза» доказывает, что решение этих дилемм становится очевидным только на высших стадиях развития сознания — неотъемлемой части медитативного и созерцательного раскрытия. Но это не эмпирическое открытие и не рациональный вывод; это — созерцательное постижение.

К числу типичных западных ответов на вопрос о взаимоотношении разума и тела принадлежат *постулат тождественности* (это два разных аспекта одного и того же), *дуализм* (это две разные вещи), *интеракционизм* (они различны, но связаны взаимным двусторонним отношением причинности), *параллелизм* (это две различные вещи, которые никогда не взаимодействуют друг с другом) и *эпифеноменализм* (одно из них является побочным продуктом другого). И вопреки

заявлениям их приверженцев ни одному из этих направлений не удалось одержать победу, поскольку все они в том или ином отношении глубоко ущербны. Как утверждала бы более интегральная философия, причина, по которой все они неадекватны, состоит в том, что проблема разума/тела не может быть удовлетворительно решена ни глазом плоти, ни глазом ума, поскольку это именно те две формы познания, которые требуется интегрировать — с чем ни одна из них не может справиться самостоятельно.

Таким образом, единственно приемлемый ответ на вопрос «каково отношение между разумом и телом?» состоит в том, чтобы *подробно объяснить реальные созерцательные инъюнкции* — созерцательные практики, или парадигмы, или образцы — и предложить задающим вопрос заняться практикой и увидеть самим. Если вы хотите *узнать* вот это, вы должны *сделать* вот это. Хотя, как эмпирики, так и рационалисты не сочтут этот ответ удовлетворительным: они желают применять лишь свои собственные парадигмы и образцы — но, тем не менее, это единственный технически приемлемый ответ и образ действий.

Как рационалисты, так и эмпирики давят на нас: они хотят, чтобы мы сформулировали свои созерцательные выводы и позволили им проверять эти выводы *их собственными инъюнкциями*. То есть им нужны наши слова в отрыве и вне зависимости от реальных и специфических инъюнкций. Они хотят попытаться следовать нашим словам, не утруждая себя следованием нашим образцам. И поэтому мы должны напомнить им: Слова без инъюнкций бессмысленны. Слова без инъюнкций вообще не имеют никаких средств подтверждения. Слова без инъюнкций относятся к сфере бессмыслиц, догм и заблуждений. Наши слова и наши выводы действительно можно тщательно проверить, подтвердить или опровергнуть, но только с привлечением инъюнкций.

И потому когда эмпирики и рационалисты требуют от нас выводов без инъюнкций, они гарантируют *бессмысленный* ответ — и они осуждают нас за бессмысленность! Наши данные не могут быть порождены их частными парадигмами и образцами, вот они и чешут затылки. Они не будут *делать* это и, следовательно, они не будут *знать* это. Они кружат по орбите своей добровольной слепоты и называют эту слепоту реальностью.

Духовное обучение и трансцендентальные данные

На Востоке дзен подходит к проблеме единичного и всеобщего следующим образом. Перефразируя знаменитый дзенский коан, вопрос можно было бы сформулировать так: «Если все возвращается к Одному, то к чему возвращается Одно?» Это, конечно, все та же неразрешимая дилемма: как соотносятся между собой абсолютное и относительное, единичное и всеобщее, Пустота и Форма?

Но дзен, разумеется, отвергнет любой интеллектуальный ответ. Умный ученик мог бы ответить: «К множеству!». И это совершенно замечательный интеллектуальный ответ, но он был бы вознагражден лишь крепкой затрещиной от Мастера. Любой интеллектуальный ответ будет радикально отвергнут, каково бы ни было его содержание!

Вместо этого ученик должен выполнить *инъюнкцию*, парадигму, образец, практику, каковой в данном случае будет дзадзен, сидячая медитация. И — если грубо сократить эту очень длинную и сложную историю — примерно через пять–шесть лет такого образцового обучения, ученик, возможно, начнет получать ряд глубоких озарений. И вам придется просто поверить мне на слово, что никто не стал бы проходить через этот продолжительный ад лишь для того, чтобы получить в награду эпилептический припадок или шизофреническую галлюцинацию.

Нет, это — аспирантура в сфере трансцендентальных реалий. И как только это обучение инъюнкциями

начинает приносить плоды, в непосредственном осознании начинает вспыхивать ряд озарений, обычно именуемых «кеншо» или «сатори», и эти данные затем проверяются (подтверждаются или опровергаются) сообществом тех, кто выполнил ступени иньюнкции и озарения. В этот момент ответ на вопрос «К чему возвращается Одно?» станет предельно ясным и прямым — и через мгновение я дам этот ответ.

Однако дело в том, что действительный *ответ* на вопрос «как соотносятся единичное и всеобщее, абсолютное и относительное, свободная воля и судьба, сознание и форма, разум и тело?» — технически правильный и точный ответ таков: сатори. Технически правильный ответ таков: примите иньюнкцию, выполните эксперимент, соберите данные (переживания) и проверьте их с сообществом адекватных в этой области.

Мы не можем сформулировать какой бы то ни было ответ помимо этого, поскольку, если бы мы предприняли такую попытку, мы получили бы одни лишь слова без иньюнкции, и они действительно были бы совершенно бессмысленными. Это очень похоже на выпечку пирога: вы следуете рецепту (иньюнциям), печете пирог, а потом реально его пробуете. В ответ на вопрос «Каков вкус пирога?» мы можем лишь дать человеку рецепт, позволить ему испечь его и попробовать самому. Мы *не можем* теоретически или вербально, или философски, или рационально описать ответ сколько-либо удовлетворительным образом: если ты хочешь *знать* это, ты должен *сделать* вот это.

И значит — примите иньюнкцию, или парадигму медитации; практикуйте и совершенствуйте этот познавательный инструмент, пока ваше осознание не научится распознавать невероятно тонкие феномены трансцендентальной сферы; проверьте свои наблюдения с теми, кто уже проделал это — так же как математики проверяют свои выводы в кругу тех, кто выполнил иньюнкции — и, таким образом, подтвердите или опровергните свои результаты. И в процессе верификации этих трансцендентальных данных взаимоотношение единичного и всеобщего станет совершенно ясным — по крайней мере, столь же ясным, как скалы для глаза плоти и геометрия для глаза ума — так что эти самые неразрешимые из дуализмов в буквальном смысле расплзутся по швам.

Следовательно, ответом на вопрос о взаимоотношении Абсолюта и относительного решительно *не* является: «Абсолют сотворил мир». Им определенно *не* может быть: «Мир иллюзорен, и лишь Абсолют реален». Это «нет» относится и к идеям, что «мы воспринимаем только феноменальное отражение ноуменальной реальности», что «судьба и свободная воля — это два аспекта одного и того же процесса» и что «все вещи и события — это различные аспекты единой переплетенной паутины жизни». Это отрицание в равной мере справедливо в отношении того, что «лишь тело реально, а разум — отражение этой единственной реальности», что «разум и тело — два различных аспекта организма в целом» или что «разум возникает из иерархической структуры мозга». Фактически *не так* даже то, что «ноумен и феномены недвойственны».

Все это — просто *интеллектуальные символы*, которые якобы дают ответ, однако действительный ответ нельзя найти в сферах чувственно постигаемых и умопостигаемых реалий — он лежит в сфере трансцендентального, а эта сфера раскрывается лишь после того, как задействован медитативный образец, и тогда любой из этих интеллектуальных ответов видится крайне неадекватным и совершенно неверным; каждый из них не порождает ничего, кроме дополнительных неразрешимых и непреодолимых затруднений, абсурдных дилемм и возмутительных противоречий. Ответ — не «больше рассуждений», ответ — сатори, какое бы имя мы ни использовали, чтобы выразить достоверное созерцательное осознание.

И, что гораздо более важно, даже если бы этот ответ можно было выразить в словах — а фактически его определенно можно выразить в словах, поскольку мастера дзен все время говорят об этом! — тем не менее, он был бы полностью лишен смысла для любого, кто сам не выполнил иньюнкцию — точно

так же как математические символы может видеть любой, но способен понять лишь тот, кто прошел обучение.

Но откройте око созерцания, и ответ будет столь же очевидным, столь же совершенным и безошибочным, как игра солнечного света на кристально чистой поверхности пруда ранним весенним утром.

Понимаете, это и был ответ.

Заключение

Мы увидели, что западная традиция с самого начала была поражена несколькими вариантами вопиющего дуализма, и к сегодняшнему дню практически все формы западной философии, в конце концов, остановились на той или иной разновидности этого дуализма (разум/тело, истинное/кажущееся, ноумен/феномен, трансцендентное/имманентное, восходящее/нисходящее, субъект/объект, означаемое/означающее, сознание/мозг).

Однако эти виды дуализма и связанные с ними коренные вопросы не могут быть окончательно разрешены ни глазом плоти, с его эмпиризмом, ни глазом ума, с его рационализмом — но, в конечном счете, только оком созерцания и его радикальным эмпирическим мистицизмом (сатори под каким угодно именем).

После Канта на Западе для метафизики настали трудные времена. Я утверждаю, что это произошло именно потому, что она пыталась сделать глазом ума то, что можно сделать лишь оком созерцания. Поскольку ум не мог реально поставлять метафизические товары и все же продолжал громогласно заявлять, что ему это под силу, рано или поздно кто-то должен был положить этому конец и потребовать реальных доказательств. Кант потребовал этого, и метафизика, в том виде как она существовала, рухнула — и поделом.

Ни эмпиризм, ни чистый разум, ни практический разум, равно как и никакое их сочетание не могли проникнуть взглядом в царство Духа (и в «реальную метафизику»). На дымящихся руинах, оставленных Кантом, возможен единственный вывод — любая будущая метафизика, чтобы быть подлинной, должна предлагать непосредственные эмпирические данные и факты из самой духовной сферы. И это означает, что к чувственному опыту, с его эмпиризмом (научным и прагматическим) и умственному опыту, с его рационализмом (чистым и практическим), необходимо добавить духовный опыт и его мистицизм (духовную практику и ее эмпирические данные).

Возможность непосредственного опыта чувственно постигаемых, умопостигаемых и трансцендентальных реалий полностью снимает возражения Канта и ставит познание на твердую дорогу фактов со всеми критериями достоверности (истина, правда, справедливость, функциональное соответствие), с тремя ступенями накопления подлинного знания (инъюнкция, постижение, подтверждение) на каждом уровне (сенсорном, ментальном, духовном — по всему спектру сознания сколько бы уровней мы ни захотели в нем выделить).

Короче говоря, три ступени накопления подлинного знания Действуют на всех уровнях, во всех секторах. Применение трех этих ступеней (с встроенным в них требованием наличия образцов, эмпирических фактов и открытости к опровержению) действительно помогает нам в наших поисках отделять зерна от плевел, истину от лжи, доказуемое от догматического, достоверное от мнимого. Руководствуясь этими тремя ступенями, можно действительно удовлетворять критериям достоверности всех секторов. Они обладают наличной ценностью. А наличность — это эмпирические данные от чувственных до умственных и духовных.

Используя этот подход, метафизика вновь обретает должное обоснование, которое оказывается не чувственным или умственным, но, в конечном счете, созерцательным. Оком Духа можно видеть Бога. Под взглядом ока Духа Вселенная раскрывается в своих самых сокровенных очертаниях. Оку Духа ноумен являет свое чистое Присутствие. Оку Духа Космос раскрывает свои глубочайшие секреты. И перед оком Духа неразрешимые кошмары чувственных и умственных дилемм меркнут в сиянии великой Пустоты.

Интегральная философия не может заменить ни одну из форм или функций познания — она не может заменить эмпирическую науку или созерцательную медитацию, или даже другие умственные формы от литературы до поэзии, от истории до психоанализа, от математики до лингвистики.

Однако интегральная философия находится здесь, в самой сердцевине мира ума, координируя и поясняя все эти виды познания, измерения ценности, уровни бытия. Сама интегральная философия принадлежит сфере ума и не способна самостоятельно, используя лишь свои умственные инструменты, выйти за пределы этой сферы. Но она твердо признает роль созерцания в порождении данных и учитывает эти данные в своей координирующей и объяснительной деятельности. И хотя сама она не дает медитативных данных, она решительно признает существование и важность этих данных.¹ Это разум мандалы в его самой утонченной и содержательной форме. Он знает различие между относительной истиной, которую он может провозглашать, и абсолютной истиной, за которой он должен обращаться к оку созерцания.

Таким образом, интегральная философия умственно координирует Благо, Истину и Красоту, сплетая мандалу из множества ипостасей Духа, а затем предлагает нам заняться самой духовной практикой и, наконец, встретиться с Духом лицом к лицу.

А как насчет окончательного ответа на великий западный дуализм? Окончательного решения проблемы разума и тела? Единичного и всеобщего? Бога и творения? Был ли Бог в Освенциме? Обречены ли мы судьбой или обладаем свободной волей? Вы понимаете, что все это один и тот же вопрос, и, потому, вот вам еще один абсолютно полный ответ:

Как печально это медленно плывущее облако!
 Как все мы спим наяву!
 Пробуждение — одна великая истина:
 Черный дождь на крыше храма.

Я полагаю, что интегральное видение более чем радо приветствовать эмпирическую науку в качестве части — и очень важной части — стараний подружиться с Космосом, настроиться на многообразие его проявлений, оттенков, граней и форм. Однако более интегральной философии этого недостаточно. Она пытается учитывать и координировать множество граней Блага («мы»), Истины («оно») и Прекрасного («я»), в их эволюции по всему спектру — от чувственных форм (видимых глазом плоти) до умственных форм (видимых глазом ума) и духовных форм (видимых оком созерцания) — в многомерной космической мандале бесконечного охвата.

Посредством науки мы прикасаемся к Истине, «оно» Духа. Посредством морали мы прикасаемся к Благому, «мы» Духа. Что же в таком случае может сказать интегральный подход о Прекрасном, «я» Духа? Что такое Прекрасное, как оно видится глазу Свидетеля? Что мы, в конце концов, видим, пребывая в оке Духа, «Я» Духа?

4. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ

Часть 1

В процессе понимания и интерпретации между частью и целым устанавливается круговая взаимосвязь: чтобы понять целое, необходимо понять части, в то время как для того, чтобы понять части, необходимо иметь некоторое представление о целом.

Дэвид Кузенс Хой

Таким образом, движение понимания постоянно идет от целого к части и обратно к целому. Наша задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понимаемого смысла. Гармония всех частных с целым — это критерий верного понимания. Неспособность достижения этой гармонии означает, что понимания не случилось.

Ганс-Георг Гадамер

Введение

Со смертью авангарда и триумфом иронии искусству похоже уже не сказать ничего искреннего. Нарциссизм и нигилизм воюют за главную сцену, которой, по существу, вовсе нет; кич и халтура наползают друг на друга в борьбе за представительство, которое все равно уже ничего не значит; судя по всему, процветает лишь дружный эгоизм художников и критиков, затерявшихся в зеркальных лабиринтах и восхищающихся своим отражением в мире, которому оно когда-то было небезразлично.

Цель этого эссе — выбраться из нарциссического и нигилистического эндшпиля, в котором так основательно увяз мир постмодернистского искусства и литературы, и взамен предложить основные принципы подлинно интегральной теории искусства и литературы — то, что можно было бы назвать интегральной *герменевтикой*.

Я буду говорить как об искусстве, так и о литературе, но основной акцент сделаю на визуальном искусстве, которое, в действительности, оказывается более «хитроумным» и в чем-то более трудным, поскольку в нем обычно отсутствует повествовательная структура, помогающая движению интерпретации. (Последующее эссе посвящено конкретно «всеуровневому, всесекторному» анализу литературного значения и семиотике вообще.)¹

Не секрет, что мир искусства и литературы зашел в своеобразный тупик. Постмодернистская теория литературы представляет собой совершенный и совершенно типичный пример «гомона интерпретаций», который овладел миром искусства. Когда-то она заключалась в том, что «смысл» — это нечто такое, что автор создает и просто вкладывает в текст, а читатель просто извлекает. Сегодня все стороны считают этот взгляд безнадежно наивным.

С возникновением психоанализа начали признавать, что некоторый смысл может быть бессознательным или порождаться бессознательным, и этот бессознательный смысл проникает в текст, даже если автор этого не осознает. Следовательно, извлекать этот скрытый смысл — работа психоаналитика, а не наивного читателя.

Таким образом, «герменевтика подозрения» во всех ее многочисленных формах стала рассматривать художественные произведения как хранилища скрытого смысла, который может быть расшифрован

лишь знающим критиком. Дескать, в искусстве в замаскированной форме проявляются всевозможные вытесненные, подавленные или иным способом оттесненные на задний план контексты, и потому искусство — это свидетельство вытеснения, подавления, оттеснения на задний план. Вытесненный контекст считался скрытым подтекстом произведения.

Марксистский вариант подобного подхода состоял в том, что критики сами существуют в контексте промышленно-капиталистических социальных отношений негласного господства, и эти скрытые контексты и смыслы можно выявить в любом произведении искусства, созданном человеком, который существует в *этом* контексте. Подобным же образом искусство следовало интерпретировать в контексте расизма, сексизма, элитаризма, антропоцентризма, шовинизма, империализма, фаллоцентризма, фаллологоцентризма (и множества других «измов», которые тут не упомянуты).

Разнообразные формы структурализма и герменевтики энергично сражались за то, чтобы отыскать «реальный» контекст, который, следовательно, давал бы реальный и окончательный *смысл*, обесценивающий (или заменяющий) все другие интерпретации. Фуко в свой археологический период превзошел оба эти направления, поместив и структурализм, и герменевтику в *эпистему*, которая сама по себе служила основанием и контекстом для тех людей, которые вообще захотели бы заниматься герменевтикой и структурализмом.

Отчасти, в качестве реакции на кое-что из этого, Новая Критика, по сути, заявила: не будем обращать внимания на все эти интерпретации. На самом деле, важно только само по себе произведение искусства как таковое. Игнорируйте личность автора (сознательную и бессознательную), игнорируйте историческую обстановку, время, место и смотрите исключительно на структурную целостность самого произведения искусства (его строй, его шифр, его внутренний рисунок). Теория «аффективной стилистики» и «читателя-реакции» резко возражала против этого и утверждала — коль скоро смысл порождается лишь при чтении (или рассмотрении) произведения искусства, значит, в действительности, *смысл* произведения можно найти лишь в *реакции* читателя/зрителя. Феноменологи (например, Айзер, Ингарден) пытались сочетать оба эти подхода: в тексте есть разрывы («точки неопределенности»), и *смысл разрывов* можно найти в читателе.

Но тут появилась теория деконструкции и, по существу, заявила: вы все не правы. (Тут уж вовсе нечем крыть.) Теория деконструкции утверждала, что любой смысл зависит от контекста, а контексты безграничны. То есть невозможно контролировать или даже окончательно определить смысл — и потому, и искусство, и критика бесконечно крутятся на месте без руля и без ветрил, дрейфуя в пространстве неумолимой неопределенности, где и пропадают навеки.

Постмодернистская деконструкция, как это, наконец, поняли, неизбежно ведет прямо к нигилизму: нигде нет подлинного смысла, есть лишь многослойные заблуждения. И в результате этого вместо искусства как искреннего высказывания, остается искусство, как анархия, цепляющееся лишь за эгоистическую прихоть и нарциссическое хвастовство. В вакуум, созданный постмодернистским взрывом как победитель врывается эго. Смысл зависим от контекста, а контексты безграничны — и это оставляет и искусство, и художника, и критику одинаково потерянными в пространстве без перспектив, полагающимися лишь на мурлыканье эгоцентричного мотора, который в одиночку приводит в движение все это представление.

Жалобы звучат громко и общеизвестны. Художник и критик Питер Фуллер:

«Я ощущаю, что мы переживаем эпилог европейской традиции профессиональных изящных искусств — эпилог, в котором контекст и предмет большей части искусства — это само искусство».²

Историк искусства Барбара Роуз:

«Искусство, в настоящее время заполняющее музеи и галереи, в целом такого низкого качества, что ни один по-настоящему критический интеллект, вероятно, не мог бы почувствовать побуждения его анализировать... Среди художников и критиков неизбежно возникает ощущение, что в культурном смысле мы оказались в безвыходном положении».³

Но как знать? Возможно, смысл действительно зависим от контекста, и, возможно, контексты действительно безграничны. Есть ли какой-то способ смотреть на это положение дел так, чтобы действительно восстановить подлинное чувство смысла искусства и его интерпретации? Возможно ли обосновать гомон интерпретаций, который, в конце концов, сам себя деконструировал? Есть ли какой-то способ, чтобы многослойные заблуждения, провозглашенные постмодернизмом, на самом деле могли быть многослойными истинами? И сможет ли это остановить эндшпиль нарциссизма и нигилизма, которые с такой гордостью провозгласили свое господство?

Короче говоря, может ли интегральная ориентация спасти искусство и литературную теорию от самих себя?

Контексты внутри контекстов без конца

Мы живем в мире холонов. «Холоны» — это слово, которое предложил Артур Кестлер для обозначения *целых*, которые одновременно являются *частями* других целых: целостный кварк — это часть целостного атома; целостный атом — часть целостной молекулы; целостная молекула — часть целостной клетки; целостная клетка — часть целостного организма... В лингвистике целостная буква — это часть целостного слова, которое является частью целостного предложения, которое представляет собой часть целостного абзаца... и так далее.

Другими словами, мы живем во вселенной, которая состоит не из целых и не из частей, а из целостностей/частей, или холонов. Ни целые, ни части не существуют сами по себе. Каждое целое одновременно существует как часть некоторого другого целого, и, насколько нам известно, это действительно бесконечно. Даже целостность вселенной прямо сейчас — это просто часть целостности следующего момента. Нигде во вселенной нет целых и частей; есть только целостности/части.

Как я уже попытался предположить в «Краткой истории всего», это верно для физической, эмоциональной, ментальной и духовной сфер. Мы существуем в полях внутри полей, паттернах внутри паттернов, контекстах внутри контекстов... и так до бесконечности. Есть старый анекдот о короле, который приходит к мудрецу и спрашивает: «Как получается так, что Земля не падает?» Мудрец отвечает: «Земля покоится на льве.» «А на чем тогда покоится лев?» «Лев покоится на слоне.» «На чем покоится слон?» «Слон покоится на черепахе.» «А на чем...?» «На этом вы можете остановиться, Ваше Величество. Дальше вниз идут одни черепахи.»

Дальше идут одни холоны, головокружительной чередой «матрешек», никогда не достигающей центра. «Постмодернистский постструктурализм», обычно ассоциирующийся с именами Жака Дерриды, Мишеля Фуко, Жана-Франсуа Лиотара и восходящий к Жоржу Батаю и Фридриху Ницше, всегда был величайшим врагом любого рода систематической теории или «великого повествования», так что от него можно было бы ожидать яростных возражений против любой общей теории «холонов». Однако более внимательное рассмотрение их собственных работ показывает, что в их основе лежит именно концепция холонов внутри холонов внутри холонов, текстов внутри текстов внутри текстов (или контекстов внутри контекстов внутри контекстов), и именно эта ускользающая игра текстов внутри текстов образует «бесосновную» платформу, с которой они проводят свои атаки.

Вот что пишет, например, Жорж Батай. «В самом общем виде (далее курсив его) *каждый изолируемый элемент вселенной всегда выступает как частица, которая может входить в соединение с превосходящим ее целым. Бытие обнаруживается лишь как целое, состоящее из частиц, постоянно сохраняющих свою относительную автономию* [часть, которая также является целым]. Эти два принципа [одновременная целостность и частичность] довлеют над изменчивым присутствием существа, как такового, в пространственных масштабах, которые никогда не перестают всё подвергать сомнению».⁴

Всё подвергается сомнению, потому что всё — это бесконечная череда контекстов внутри контекстов. А *подвергать все сомнению* — это именно то, чем известен постмодернистский постструктурализм. И вот языком, который вскоре станет вполне типичным (пока оставаясь вполне комичным), Батай продолжает, указывая, что «постановка всего под сомнение» противостоит человеческой потребности насильственно организовывать все в рамках подходящей целостности и самодовольной универсальности: «С крайним ужасом, властно переходящим в потребность в универсальности, доводимое до головокружения движением, которое его составляет, существо, как таковое, представляющее себя универсальным — это только вызов расплывчатой необъятности, которая избегает его случайного насилия, трагическое отрицание всего, что не является шансом его собственного озадаченного призрака. Однако как человек, это существо попадает в извилины знания своих собратьев, которые поглощают его субстанцию, чтобы свести ее к составляющей того, что выходит за рамки опасного безумия его автономии в тотальной тьме мира».⁵ Ох, и так далее.

Дело *не* в том, что у самого Батая не было какой-либо системы, но просто в том, что *система ускользает* — холоны внутри холонов навсегда. Поэтому заявление «просто не иметь системы» звучит немного лукаво. Вот почему Андре Бретон, в то время лидер сюрреалистов, начал контратаку на эту сторону работы Батая тоже в терминах, находящих отклик у сегодняшних критиков-постмодернистов: «Беда Батая в рассуждениях: конечно, он рассуждает как некто, у кого «на носу муха», что ставит его ближе к мертвым, чем к живым, но *он все же рассуждает*. Он пытается, с помощью крошечного внутреннего механизма (который еще не полностью вышел из строя), поделиться своими навязчивыми идеями: сам этот факт доказывает, что он не может заявлять (чтобы он ни говорил), что находится в оппозиции к любой системе, как тупая скотина».⁶

В некотором смысле, правы обе стороны. Система есть, но она ускользает. Она бесконечно, до головокружения «холонична». Именно поэтому Джонатан Куллер — возможно, самый выдающийся интерпретатор деконструкции Жака Дерриды — может указывать на то, что Деррида *не* отрицает истину как таковую, но лишь настаивает на том, что истина и смысл *ограничены контекстом* (каждый контекст — это целое, которое также служит частью другого целостного контекста, который сам...). «Поэтому можно, — говорит Куллер, — отождествлять деконструкцию с двойным принципом *контекстуальной детерминации смысла и бесконечной растяжимости контекста*».⁷

Дальше — одни черепахи, что вверх, что вниз. Что деконструкция ставит под сомнение, так это желание найти окончательное место успокоения, будь то целостность, частичность или что-то посередине. Каждый раз, когда кто-то находит окончательную интерпретацию или основополагающую интерпретацию текста или произведения искусства (или жизни, или истории, или космоса), деконструкция не преминет сказать, что окончательного контекста не существует, потому что он также бесконечно и навсегда служит частью другого контекста. По словам Куллера, окончательный контекст любого сорта «недостижим как в принципе, так и на практике. *Смысл ограничен контекстом, но контекст безграничен*».⁸

Даже Юрген Хабермас, который, в общем, занимает позицию Бретона в отношении Батая, согласен с этим конкретным пунктом. По словам Хабермаса, «эти вариации контекста, изменяющие смысл, в принципе невозможно приостановить или поставить под контроль, поскольку контексты

неисчерпаемы, то есть их нельзя раз и навсегда теоретически освоить».⁹

То что система скользит *не* означает, что невозможно установить смысл, что истины не существует, или что контексты не остаются в покое даже настолько, чтобы можно было высказать простое утверждение. Многие адепты постмодернистского постструктурализма не только обнаружили холоническое пространство, но и основательно в нем заблудились. Жорж Батай, к примеру, как следует долго и пристально взгляделся в холоническое пространство и буквально сошел с ума — хотя трудно сказать, что здесь причина, а что — следствие.

Что до нашей главной темы, то нам нужно лишь отметить — система действительно существует, но она ускользает: Вселенная состоит из холонов — контекстов внутри контекстов внутри контекстов — от самого верха до самого низа.

Смысл зависит от контекста

Слово «коса» означает нечто совершенно разное во фразах «нашла коса на камень» и «коса расплелась». Именно поэтому любой смысл ограничен контекстом; идентичное слово имеет различные значения в зависимости от контекста, в котором мы его находим.

Эта зависимость, похоже, пронизывает каждый аспект вселенной и нашей жизни в ней. Возьмите, например, единственную мысль, скажем мысль о том, чтобы отправиться в бакалейную лавку. Когда у меня появляется эта мысль, я, на самом деле, переживаю саму мысль, внутреннюю мысль и ее смысл — символы, образы, идею о том, чтобы пойти в бакалейную лавку. (Это Верхний Левый сектор, интенциональный.)

Но внутренняя мысль имеет смысл лишь в рамках моего культурного фона. Если бы я говорил на другом языке, мысль состояла бы из других символов и имела бы совершенно другие значения. Если бы я существовал в первобытном племенном обществе миллион лет назад, мне и в голову не могла бы прийти мысль «пойти в бакалейную лавку». Это могло бы быть «пора убить медведя». Дело в том, что сами мои мысли возникают на *культурном фоне*, который придает структуру, смысл и контекст моим индивидуальным мыслям, и, разумеется, я не мог бы даже «разговаривать с собой», если бы не существовал в сообществе индивидов, которые тоже разговаривают со мной. (Это Нижний Левый сектор, культурный.)

Таким образом, культурное сообщество служит *внутренним фоном* и *контекстом* для любых индивидуальных мыслей, которые могут прийти мне в голову. Мои мысли не залетают в голову просто из ниоткуда; они залетают мне в голову из культурного фона, и как бы далеко я не выходил за пределы этого фона, я никогда не смогу просто полностью избежать его, и без него у меня вообще никогда не смогло бы развиваться мышление. Отдельные случаи «маугли» — людей, выращенных Дикими животными — показывают, что человеческий мозг, оставленный без культуры, сам не порождает лингвистического мышления.

Короче говоря, мои индивидуальные мысли существуют только на обширном фоне культурных практик, языков, смыслов и контекстов, без которых я вообще не смог бы сформировать практически ни одной индивидуальной мысли. Однако сама моя культура отнюдь не бестелесна и не болтается в идеалистическом пространстве между небом и землей. У нее есть *материальные компоненты*, точно так же, как у моих индивидуальных мыслей есть материальные мозговые компоненты. Все *культурные* события имеют *социальные* корреляты. К этим конкретным социальным компонентам относятся виды технологии, производительные силы (садоводческие, аграрные, индустриальные и т.д.), конкретные институты, писанные правила и образцы, геополитические положения и так далее (Нижний Правый сектор). И эти конкретные материальные компоненты — актуальная *социальная* система — играют

решающую роль, помогая определять типы культурного мировоззрения, в рамках которого будут возникать мои собственные мысли.

Итак, моя предположительно «индивидуальная мысль», на самом деле, представляет собой холон, который содержит в себе все эти разнообразные аспекты — интенциональные, поведенческие, культурные и социальные. И мы движемся по холоническому кругу: социальная система будет сильно влиять на культурное мировоззрение, которое будет устанавливать границы для индивидуальных мыслей, которые могут прийти мне в голову, что будет отражаться в физиологии мозга. И мы можем идти по этому кругу в любом направлении. Они все взаимно переплетены, они все взаимно определяют друг друга. Все они причинно воздействуют на другие холоны, а те воздействуют на них в концентрических сферах контекстов внутри контекстов без конца.

И этот факт имеет прямое отношение к природе и смыслу самого искусства.

Что такое искусство?

Простейший и, вероятно, самый ранний взгляд на природу и смысл искусства (и, следовательно, на его интерпретацию) состоит в том, что искусство *подражательно* или *репрезентативно*: оно копирует нечто в реальном мире. Картина ландшафта копирует или представляет реальный ландшафт. Платон придерживается этого взгляда в «Республике», где он использует пример кровати: рисунок кровати — это копия конкретной кровати (которая сама есть копия идеальной Формы кровати). В глазах Платона это заведомо ставит искусство в весьма незавидное положение — оно делает копии копий Идеала и потому вдвое дальше от него и вдвое менее ценно. Более поздние теоретики «улучшили» эту платоновскую концепцию, утверждая, что истинный художник, на самом деле, копирует непосредственно Идеальные Формы, видимые глазом разума, и, следовательно, создает «совершенное» художественное произведение — как сказал Микеланджело: «Красоту, которая волнует и возносит к небесам каждый глубокий ум».

Аристотель аналогичным образом считал искусство подражательным или копирующим реальный мир, и в той или иной форме это понятие искусства как *мимесиса* обладало длительным и глубоким влиянием — *смысл* искусства в том, что оно представляет.

Серьезное затруднение этого подхода, взятого в отдельности и как такового, состоит в том, что он явно предполагает — чем лучше имитация, тем лучше искусство, так что совершенная копия будет совершенным искусством, что недвусмысленно помещает искусство в область *trompe l'oeil** и документальной фотографии: хорошая степень похожести на фотографии для водительских прав будет хорошим искусством. Кроме того, не все искусство репрезентативно или подражательно — сюрреализм, минимализм, экспрессионизм, концептуализм и т. д. Даже если некоторые виды искусства имеют репрезентативные аспекты, одним лишь *мимесисом* нельзя объяснить ни природу, ни ценность искусства.

С расцветом Просвещения в Европе выходят на первый план две другие основные теории природы и смысла искусства, и обе они все еще достаточно влиятельны и поныне. Неудивительно, что эти теории должны были произойти, соответственно, от великого рационалистического и великого романтического течений, которые получили распространение в семнадцатом и восемнадцатом

* Букв. «обман глаз» (*франц.*) По-видимому, речь идет о том, что называют искусством «гиперреализма» (в свое время — весьма модное направление в США). Сюда относятся картины, изображающие натуру с фотографической точностью, всевозможные муляжи, восковые (и пластмассовые) фигуры людей, чучела, и т.п. (*Прим. ред.*)

столетиях, и, будучи транслированы в художественную сферу, стали известны в общем виде как формализм и экспрессионизм (рациональное и романтическое!).

И с этого момента вопросом стало не столько то, что такое искусство, сколько *где* искусство?

Искусство — в творце

Если природа, смысл и ценность искусства обусловлены не просто подражательной способностью искусства, то, быть может, суть искусства заключается в его власти *выражать*, а не просто *копировать* что-то. И действительно, как в теории, так и в практике искусства акцент часто начинал все больше смещаться от правдивого копирования, репрезентации и имитации — религиозных икон или реалистической природы — к выразительной стороне искусства. Это происходило под широким влиянием основных течений романтизма. Это воззрение на искусство и его ценность наделили сильным и влиятельным голосом такие теоретики, как Бенедетто Кроче («Эстетика»), Р.Дж. Коллингвуд («Принципы искусства») и Лев Толстой («Что такое искусство?»).

Вот основное заключение этих романтических теоретиков: искусство — это прежде всего *выражение* чувств или намерений художника. Это не просто имитация внешней реальности, но выражение внутренней реальности. Поэтому мы можем наилучшим образом *интерпретировать* искусство, пытаясь понять *изначальный замысел* творца самого произведения искусства (будь то художник, писатель или композитор).

Так, Лев Толстой называл искусство «инфекцией души». То есть художник выражает чувство в своем произведении, которое затем пробуждает это чувство в нас, зрителях/читателях, и качество искусства наилучшим образом интерпретируется качеством тех чувств, которые оно выражает и которыми «заражает» нас. Для Кроче — несомненно, самого влиятельного эстетика 1900-х — искусство представляет собой выражение эмоции, которая сама по себе является весьма реальным и фундаментальным видом познания, часто космическим по своей мощи, в особенности, когда эмоция выражается и побуждается великими произведениями искусства. А Коллингвуд придал изначальному замыслу творца столь первостепенное значение, что действительным искусством должно было считаться само внутреннее, психологическое видение художника, независимо от того, было это видение переведено в публичные формы или нет.

Этот взгляд на искусство как выражение изначального намерения, чувства или видения художника положил начало тому, что, возможно, до сих пор остается самой распространенной школой *интерпретации* искусства. Современная «герменевтика» — искусство и наука интерпретации — началась с определенных, воодушевленных романтиками философских тенденций, особенно у Фридриха Шлейермахера, а затем у Вильгельма Дильтея, и продолжается по сей день в работах таких влиятельных теоретиков, как Эмилио Бетти и Э. Д. Хирш. Этот подход — одна из старейших и, в некотором смысле, самых главных школ герменевтики — утверждает, что ключом к верной интерпретации текста (рассматривая «текст» в самом широком смысле как любой символ, требующий интерпретации, будь то художественный, лингвистический или поэтический символ) служит *восстановление изначального намерения творца*, психологическая реконструкция замыслов автора (или художника) в исходной исторической обстановке.

Короче говоря, как утверждают эти подходы, поскольку *смысл* искусства — изначальный замысел творца, *достоверная* интерпретация связана с психологической реконструкцией и восстановлением этого изначального замысла. Герменевтический разрыв между художником и зрителем перекрывается в той степени, в которой существует «сходство во взглядах» с изначальным смыслом, вкладываемым в произведение художником, и это происходит через процедуры обоснованной интерпретации, базирующейся на восстановлении и реконструкции оригинала.

Не случайно, что исторически параллельно *теории* искусства как выражения развивались обширные течения экспрессионизма в *практике* самого искусства. Экспрессионисты девятнадцатого века и постмодернисты, включая Ван-Гога, Гогена и Мюнха, напрямую противостояли реалистической и импрессионистской имитации натуры (Ван-Гог: «Вместо того, чтобы пытаться точно воспроизвести то, что у меня перед глазами, я использую цвет более произвольно, с тем чтобы выразить себя более убедительно»); далее следовали кубисты и фовисты (Матисс: «Я стремлюсь, прежде всего, к выражению (экспрессии)); далее Кандинский и Клее и абстрактный экспрессионизм Поллока, Клайна и де Коонинга. В своих разнообразных проявлениях экспрессионизм был не просто стилистической или идеализированной перестройкой внешней репрезентации (образности), но являл почти полный и тотальный разрыв с традицией имитации.

Не успела появиться эта теория (и практика) искусства как выражения, как психоанализ — еще одно ответвление обширного романтического движения — указал, что многие человеческие *намерения* (интенции) фактически *бессознательны*. И далее эти намерения, хотя и бессознательные, тем не менее, могут в скрытых формах пробиваться в повседневную жизнь, возможно, как невротические симптомы, символические сновидения, оговорки или, в общем, как компромиссные образования, выражающие конфликт между запрещенным желанием и силой, осуществляющей цензуру или вытеснение. Поэтому психоаналитик, обученный распознавать символическое выражение этих скрытых желаний, мог интерпретировать эти символы и симптомы индивиду, который, как мыслилось, в свою очередь, получал бы некоторое понимание и облегчение своего болезненного состояния.

В сфере искусства и литературы это неизбежно означало, что у первоначального творца (художника, писателя, поэта), как и у любого другого, должны быть разнообразные бессознательные намерения, и эти намерения в скрытой форме будут *оставлять свои следы в самом произведении искусства*. Тогда из этого с математической точностью следует: (1) если смысл искусства — это изначальное намерение, выраженное в произведении, и (2) если правильная интерпретация, потому, является реконструкцией этого намерения, но (3) если некоторые намерения бессознательны и оставляют в художественном произведении лишь символические следы, тогда (4) важную часть правильной интерпретации произведения составляет обнаружение и интерпретация этих бессознательных порывов, намерений, желаний. Художественный критик, чтобы быть подлинным критиком, должен также быть и психоаналитиком.

Искусство — в скрытом намерении: симптоматические теории

Это вскоре открыло ящик Пандоры «бессознательных намерений». Если произведение искусства выражает бессознательные фрейдистские желания художника, почему нужно ограничивать его фрейдистскими темами? В конце концов, в человеке существует несколько различных типов бессознательных структур, перечень которых вскоре произвел эффект взрыва. Марксисты указывали, что художник существует в окружении технико-экономических структур, и конкретное произведение искусства будет неизбежно отражать «базовые» экономические реалии — и, следовательно, верная интерпретация текста или произведения искусства включает в себя выведение на первый план классовых структур, в которых искусство создается. Вскоре горячка охватила феминистов, и они активно пытались доказать, что фундаментальные и скрытые структуры — это, в первую очередь, структуры пола, так что даже марксистами двигают бессознательные или слегка замаскированные намерения патриархальной власти. Вуменисты (цветные феминисты) очень быстро обошли с фланга основное течение феминизма, используя критику, которая, по сути, открывалась словами: «Мы не можем все сваливать на патриархат, белая девочка...» Итак, список пополнялся: расизм, сексизм, элитизм, спесицизм, антропоцентризм, андроцентризм, империализм, экологизм, логоцентризм, фаллоцентризм.

Все эти теории лучше всего было бы назвать *симптоматическими теориями*: они рассматривают конкретное произведение искусства как симптоматическое проявление более крупномасштабных течений, которых художник зачастую не осознает — сексуальных, экономических, культурных, идеологических. В общем они допускают, что смысл искусства — это выражение исходного чувства, намерения или видения художника. Однако они сразу же добавляют, что художник может иметь структуры бессознательного намерения (или существовать в таких структурах), и эти бессознательные структуры, обычно недоступные осознанию самих художников, будут, тем не менее, оставлять символические следы в их произведениях искусства, и эти следы могут быть опознаны, расшифрованы и проинтерпретированы знающим критиком. Таким образом, *достоверная* интерпретация — это та, которая расшифровывает и выявляет скрытые намерения, будь они индивидуальными или культурными.

Искусство — в производстве искусства

Хотя в каждой из этих позиций может содержаться значительная доля истины — и мы вскоре возвратимся к их оценке — тем не менее немногие критики согласятся с тем, что лишь одни намерения, сознательные или бессознательные, определяют природу и ценность искусства.

Отчасти в качестве реакции на эти изначально романтические и экспрессионистские версии искусства, появились разнообразные более «формальные» интерпретации искусства и литературы; и это, как я предполагал, в значительной мере было наследием более *рациональной* стороны идеологии Просвещения.

Этот рационализм Просвещения глубоко повлиял на теорию и практику искусства в ряде аспектов. Общая атмосфера научного реализма Просвещения вскоре была почти напрямую перенесена в реалистические направления литературы и живописи (Золя, Бальзак, Флобер, Курбе) и оттуда — к импрессионистам, которые отвергали столь многие из романтически-экспрессионистских тенденций и взамен стремились ухватить «непосредственные зрительные впечатления», передаваемые интенсивно и безличностно, причем эмоции художника были в лучшем случае вторичными (Моне, Ренуар, Мане, Писсарро, Дега); это было стремление к объективной передаче текущего и актуального опыта порой на грани документализма и всегда в согласии с реалистической установкой.

Однако рационализм Просвещения также вошел в теорию и практику искусства в весьма строгом и холодном смысле, а именно, в виде воззрения, что природу и ценность искусства следует искать в *форме* самого произведения искусства. По большей части этот *формализм* имел свои современные истоки в исключительно влиятельной «Критике суждения» Канта, однако вскоре ему предстояло быть мощно выраженным в музыкальной теории Эдуарда Ханслика и в визуальном искусстве Роджера Фрая и Клайва Белла. Подобным же образом формализм пробивал себе дорогу в литературной теории, наиболее значимо в лице русских формалистов (Якобсон, Пропп); американских Новых Критиков (Уимсатт и Бердсли); французских структуралистов (Леви-Стросс, Барт), неоструктуралистов (ранний Фуко) и постструктуралистов (Деррида, Поль де Ман, Гартман, Лиотар).

С точки зрения формализма вообще, *смысл* текста или произведения искусства нужно искать в формальных отношениях между элементами самого произведения. Следовательно, достоверная интерпретация произведения связана с прояснением этих формальных структур. Во многих случаях это сочеталось (и сочетается) с агрессивным отрицанием важности или значимости исходного намерения творца. Действительно, художник или автор, или субъект провозглашался «мертвым» — совершенно не имеющим отношения к своей работе — как в знаменитой фразе Барта о «смерти автора» («отсечь искусство от художника»). Автора как производителя текста заменил сам язык, а структурный анализ (в своей первоначальной, нео- или постформах) стал единственным верным методом художественной интерпретации. «Смерть субъекта» означала также и смерть исходного намерения субъекта как

источника достоверной интерпретации, и новой объединяющей идеей стало — «Что нам остается после субъекта?».

В весьма влиятельной американской Новой Критике этот взгляд наиболее энергично выражали Монро Бердсли и Уильям Уимсатт мл. В своем ныне знаменитом эссе «Интенциональное заблуждение» они прямо утверждали, что *намерение творца* «и недоступно, и нежелательно в качестве стандарта для суждения об успехе произведения» искусства.¹⁰ Интерпретатор и критик, по существу, должен рассматривать именно само произведение искусства. В конце концов — заявляли они — как можно узнать замысел художественного произведения, если он не выражен в самом искусстве? Куда же еще вам обратить взор? Намерения, которые не входят в произведение искусства, могут быть интересны, но они, по определению, не являются частью произведения искусства. И, следовательно, интерпретации следует сосредоточиваться, в основном и в первую очередь, на элементах, присущих произведению искусства, рассматриваемому как самодостаточное целое.

Сходные формалистские теории искусства выдвигали в музыке Эдуард Ханслик («Прекрасное в музыке»), утверждавший, что смысл музыки заключен в ее внутренних формах (мелодия, ритм, гармония), а в визуальных искусствах — Роджер Фрай («Видение и замысел») и Клайв Белл («Искусство»), которые считали, что природу и смысл искусства следует искать в его «значимой форме» (для обоих великим примером был Сезанн).

Во всех этих версиях формализма средоточие и смысл искусства *не* заключены в намерении автора, а также не лежат в том, что произведение искусства может *представлять* или что оно может *выражать*. Скорее природа и смысл искусства — в формальных или структурных взаимоотношениях элементов, явленных в самом произведении искусства. И, таким образом, достоверная интерпретация состоит, в первую очередь, в объяснении этих форм и структур.

Искусство — в зрителе

По мере того, как модернистский мир Просвещения и его романтического бунта уступал дорогу постмодернистскому миру, начало возникать еще одно исключительно влиятельное течение в искусстве и литературной критике. Подобно тому как формалистские теории убивали художника и сосредоточивались исключительно на произведении искусства, это новое направление пошло еще дальше, убивая само произведение искусство и концентрируясь исключительно на... зрителе искусства.

В соответствии с этими разнообразными теориями «восприятия и реакции» смысл искусства нельзя найти ни в первоначальном намерении автора, ни в каких-либо специфических чертах самого произведения искусства. Скорее — утверждают эти теории — раз уж единственный способ познания произведения искусства состоит в том, чтобы его рассматривать (слушать, смотреть, читать), тогда главное средоточие смысла произведения искусства следует искать лишь в *реакциях* самих зрителей.

Таким образом, согласно этому взгляду, природа и смысл искусства заключены в истории восприятия произведения искусства и реакции на него; и, следовательно, *достоверная* интерпретация произведения искусства состоит в анализе этих реакций (или суммарной истории этих реакций). Вот как эту идею подытоживает Пассмор: «Верная отправная точка в обсуждении произведения искусства — это интерпретация, которую оно порождает у аудитории; эта интерпретация — или класс таких интерпретаций — и есть произведение искусства, чтобы ни имел в виду художник, создавая его. Поистине, произведение создает интерпретатор, а не художник».¹¹

Во многом эти теории ведут свое происхождение от работ Мартина Хайдеггера, чья герменевтическая философия порвала с традиционной концепцией истины как неизменного и объективного набора фактов и заменила ее понятием *историчности* истины: для человеческих существ более характерна не

постоянная *природа*, а меняющаяся *история*, и потому то, что мы называем «истиной», во многих важных смыслах обусловлено историческими условиями. Более того, мы приходим к пониманию историчности истины отнюдь не через научный эмпиризм, но, скорее, через интерпретацию (через «герменевтику»). Так, если мы с вами хотим понять друг друга, мы должны интерпретировать то, что мы говорим друг другу («Что вы хотите этим сказать? О, понимаю.»). В самой основе историчности истины лежит интерпретация.

Герменевтическая философия Хайдеггера оказала огромное влияние на искусство и литературную теорию, главным образом, через двух главных исследователей его работ: Ганса-Георга Гадамера и Жака Дерриду. Мы кратко упоминали Дерриду в связи со структуралистскими и постструктуралистскими теориями, которые помещают смысл текста в цепочки формальных обозначающих (а согласно «постструктурализму» цепочки обозначителей бесконечно «скользят»). Влияние Гадамера было столь же широко распространено; сегодня он, безусловно, самый выдающийся теоретик эстетики.

По мнению Гадамера, даже «чисто» эстетическое событие, например, разглядывание абстрактной картины — это не просто сенсорное событие. В тот момент, когда мы начинаем задаваться вопросом, что означает эта картина или как она влияет на нас, или о чем она может говорить — в тот момент, когда безмолвное разглядывание уступает дорогу смыслу — мы неизбежно выходим из сферы «чисто сенсорного» в область языка и истории. Мы вступаем в лингвистический мир, который сам может быть понят лишь через *интерпретацию*: что это *означает*? А любое значение существует в истории; то есть любой смысл отмечен историчностью. То, что картина значит для нас сегодня, будет отличаться от того, что она будет значить для людей, скажем, тысячу лет спустя (если вообще будет что-то значить). Другими словами, согласно этим теоретикам, мы не можем изолировать смысл от поступательного движения истории.

Соответственно произведение искусства существует в историческом потоке, который порождает новое восприятие, вызывает новые реакции, дает новые интерпретации, раскрывает новые смыслы в ходе своего протекания. И, согласно этому взгляду, произведение искусства представляет собой, так сказать, итог своей конкретной истории. Произведение искусства — это не что-то существующее само по себе, вне истории, изолированное и эгоистичное — существующее только в силу собственного самолюбования. Напротив, мы познаем искусство единственным образом — смотря на него и интерпретируя его, и именно эти интерпретации, укорененные в истории, составляют искусство в целом.

Итак, где же конкретно находится искусство?

Мы увидели, что главные теории искусства резко расходятся по поводу природы, средоточия и смысла искусства. Интенциональные теории помещают искусство в первоначальное намерение или чувство, или видение творца. Формалистские теории помещают смысл искусства во взаимоотношения между элементами самого произведения искусства. Теории восприятия и реакции ищут природу и смысл искусства в зрителе. А симптоматические теории помещают средоточие искусства в более крупномасштабных течениях, действующих, по большей части бессознательно как в художнике, так и в зрителе.

Фактически всю теорию искусства можно рассматривать как вдохновенную попытку точно решить вопрос о местоположении искусства и понять, где мы можем найти или куда можем поместить *смысл* художественного произведения — и, таким образом, как мы можем, наконец, выработать *достоверную* интерпретацию этого искусства. Короче: что такое искусство и где оно находится?

Я утверждаю: природа и смысл искусства глубоко *холоничны*. Как любая другая сущность во вселенной, искусство холонично по своей природе, своему положению, своей структуре, своему смыслу и своей интерпретации. Любое конкретное произведение искусства — это холон, что означает, что это целое, которое одновременно является частью многочисленных других целостностей. Произведение искусства существует в контекстах внутри контекстов внутри контекстов, и так до бесконечности.

Далее — и это самое главное — *каждый контекст наделяет произведение искусства другим смыслом*, именно потому, что все смыслы, как мы уже видели, связаны с контекстом: изменение контекста выявляет другой смысл.

Таким образом, все теории, которые мы обсуждали — репрезентационные, интенциональные, формалистские, восприятия и реакции, симптоматические — по своей основе верны; все они истинны; все они указывают на *специфический контекст*, в котором живет произведение искусства и без которого это произведение не может существовать. Следовательно, эти контексты подлинно *конститутивны* в отношении самого искусства — то есть составляют часть самого бытия искусства.

И единственная причина, по которой эти теории расходятся между собой, состоит в том, что каждая из них пытается сделать свой собственный контекст единственно реальным или важным — парадигматическим, первичным, центральным, привилегированным. Каждая теория пытается сделать свой контекст единственным, достойным рассмотрения.

Однако холоническая природа реальности — бесконечные контексты внутри контекстов — означает, что каждая из этих теорий служит частью вложенных друг в друга последовательностей истин. Каждая из них истинна, когда она выводит на первый план свой собственный контекст, но ложна, когда пытается отрицать реальность или значимость других существующих контекстов. А интегральная теория искусства и литературы — охватывающая природу, смысл и интерпретацию искусства — по необходимости будет холонической теорией: круги вложенных истин и интерпретаций.

Изучение холонов — это изучение вложенных истин. И теперь мы можем ясно видеть, как постмодернистская деконструкция, подойдя к концепции холонов, свернула не туда и безнадежно, безнадежно заблудилась. Они ясно видели холоническое пространство, а затем, совсем как Батай, буквально сошли с ума: реальность состоит не из вложенных истин, а из вложенных обманов, заблуждений внутри заблуждений до бесконечности — явные признаки психотического срыва. У них все с точностью до наоборот — фотографический негатив реальности, которой они больше не верят. А коль скоро ты шагнул через это переворачивающее зеркало в Страну Чудес Алисы, ничто уже не будет тем, чем кажется — остается лишь эго, навязывающее свою волю, и нет ничего реального, чтобы этому противостоять — остаются лишь тошнотворный нигилизм и нарциссизм, чтобы определять мир, которому уже на все наплевать.

Не вложенные обманы, но вложенные истины. Всеобъемлющая теория искусства и литературы по необходимости будет представлять собой концентрические круги вложенных друг в друга истин и интерпретаций. Теперь мы можем очень кратко проследить историю искусства, начиная с ее первоначального толчка, отдавая должное каждой из истин и включая ее в это развитие, представляющее собой свертывание по мере того, как каждое целое становится частью другого целого, бесконечно, чудесно, неизбежно.

5. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА И ЛИТЕРАТУРЫ

Часть 2

Теперь мы можем очень кратко проследить историю искусства, начиная с ее первоначального толчка, отдавая должное каждой из истин и включая ее в это развитие, представляющее собой свертывание по мере того, как каждое целое становится частью другого целого, бесконечно, чудесно, неизбежно...

(И кто знает? В этом движении в поисках источника искусства, мы, возможно, в итоге, окажемся в оке Духа, Прекрасное — в оке Свидетеля, принесенное в сияющий Космос, который, в своей полноте, предстаёт удивительным произведением искусства нашей высочайшей Самости — так что окончательный смысл Искусства явит свое Подлинное Лицо, изысканное до бесконечности, очевидное в обычном. И весь холст Космоса — его сияющее видение всегда и даже сейчас.)

Первоначальный холон искусства

Никоим образом не игнорируя другие многочисленные контексты, которые будут определять творчество, мы можем во многих важных отношениях связывать его начало с событием в сознании и бытии художника: внутренним восприятием, чувством, импульсом, концепцией, идеей или видением. Никто не знает, откуда, в точности, появляется творческий импульс. Несомненно этому предшествовали многие контексты, и за этим последуют еще многие. Однако давайте начнем историю отсюда, с этого первоначального художественного восприятия или импульса, и давайте назовем это *первичным холоном* искусства.

Этот первичный холон, фактически, может представлять нечто во внешнем мире (основа подражательных или репрезентативных теорий). Однако он также может выражать внутреннее состояние, будь то чувство (экспрессионизм) или идея (концептуализм). Вокруг этого первичного холона, как слои жемчужины, растущей вокруг исходной песчинки, будут развиваться контексты внутри контекстов последующих холонов по мере того, как первичный холон неизбежно входит в исторический поток, который будет весьма сильно влиять на его последующую судьбу.

Сам первичный холон искусства, даже когда он впервые возникает в сознании художника, тем не менее, сразу же попадает в многочисленные контексты, которые уже *существуют* — контексты, в которые первичный холон немедленно включается: быть может, это бессознательные структуры художника; быть может — структуры культуры художника; быть может — более крупномасштабные течения во вселенной в целом, о которых сам художник может мало что знать. И все же эти более крупные холоны оставляют свои отпечатки на первичном холоне с первого мгновения его существования: они отмечают первичный холон неизгладимыми кодами более крупномасштабных течений.

Однако теории, которые сосредоточиваются на первичном холоне — это, конечно же, экспрессионистские теории. В общем и целом, такие теории утверждают, что смысл искусства — это первичный холон — первоначальное намерение художника — и, следовательно, верная *интерпретация* — это дело точной *реконструкции* и *восстановления* этого изначального намерения и смысла, этого первичного холона. Таким образом, чтобы понять произведение искусства, мы должны пытаться точно понять первоначальный смысл, который это произведение имело для художника.

И это имеет смысл для большинства из нас. В конце концов, когда мы читаем «Республику» Платона, мы хотим как можно лучше узнать, что изначально имел в виду Платон. Большинство из нас не хотят знать, что «Республика» значила для моей бабушки; мы хотим знать, что она значила для Платона.

В такой задаче восстановления первоначального смысла эти *традиционные герменевтические* теории все же, до некоторой степени, опираются на другие контексты. Они могут рассматривать другие работы того же творца (в которых нередко обнаруживается общий паттерн, помогающий объяснить индивидуальные работы); другие работы в том же жанре (которые могут выявить оригинальность); и ожидания изначальной аудитории (к примеру, шуты в шекспировских комедиях всегда задираются и каламбурят в манере, которую большинство современных людей находят утомительной и скучной, однако люди елизаветинской эпохи — первоначальная аудитория — наслаждались этим и ожидали, что комедия будет иметь именно такую структуру и, таким образом, это ожидание должно быть частью первоначального замысла автора, помогающей нам понимать и интерпретировать его). Все эти другие контексты будут помогать интерпретатору определить и восстановить изначальный смысл произведения искусства (текста, книги, полотна, композиции). Однако для этих интенциональных теорий все эти контексты в некотором смысле вторичны — и ни один из них не является образующим по отношению к первичному холону.

Несомненно, что попытка «реконструировать» и «восстановить» это первоначальное намерение представляет собой тонкую, трудную и, в некотором смысле, бесконечную задачу. И возможно даже, что эта попытка, в конечном счете, — скорее идеал, чем практическая возможность. Однако это не дает оснований просто отмести это первоначальное намерение как если бы его вообще не существовало, как делала практически любая последующая теория искусства и его интерпретации. Искусство, безусловно, не может быть ограничено и сведено к первичному холону; но и игнорировать его также нельзя. И идеализированная попытка восстанавливать оригинальный, первичный холон, в той мере, в какой это практически возможно, всегда будет частью интегральной теории интерпретации вообще — в том числе, разумеется, интерпретации искусства и литературы.

Тем не менее, именно с попытки сводить искусство только к первичному холону и его выражению начинаются проблемы. Все определения, которые пытаются ограничить искусство изначальным намерением и его выражением, потерпели очень серьезную неудачу. Причина, несомненно, в том, что первичный холон — это целое, которое *также* служит частью других целых, и эта история неизбежно продолжается...

Например, даже если мы согласимся с тем, что искусство, главным образом и прежде всего, заключено в первоначальном намерении художника, как мы уже говорили, в наше время считается общепризнанным, что у художника могут быть бессознательные намерения — определенные паттерны в его работе, которые могут быть ясно прослежены другими, но о которых он сам, возможно, не отдает себе сознательного отчета.

Бессознательные намерения

Несомненно, что когда появляется первичный холон, он пробивается через структуры собственного бытия художника, некоторые из которых имеют бессознательный характер. Первым, кто подробно остановился на этих бессознательных структурах и их влиянии на реальные черты произведения искусства, вероятно, был сам Фрейд. Особую известность получила его работа о Леонардо да Винчи (которую, что интересно, Фрейд всегда называл своим любимым творением). Фрейд указывает на одно наводящее на размышления воспоминание Леонардо да Винчи: «Это отчетливое описание грифа кажется мне судьбой, поскольку в числе моих первых детских воспоминаний было, будто я лежу в своей колыбели, и ко мне прилетает гриф, он открывает мне рот своим хвостом и многократно бьет меня хвостом между губ».¹

В рамках психоаналитической интерпретации эта фантазия служит ключом как к детству Леонардо, так и к истокам его гомосексуальности (фелляцио-фантазия), и, следовательно, ключом к интерпретации большей части его художественного творчества. То есть какие бы творческие первичные холоны ни всплывали в душе Леонардо, они пробиваются через структуры его бессознательных желаний. Поэтому первичный холон неизбежно появляется на сцене уже в обрамлении контекстов этого бессознательного желания. И таким образом, если смысл искусства следует искать в изначальном намерении творца, тогда некоторая часть этого смысла имеет бессознательный характер, поскольку некоторые из этих намерений бессознательны. Следовательно, это задача психоаналитика-интерпретатора — опознавать и разъяснять эти глубинные контексты, эти фоновые холоны, внутри которых возникает первичный холон.

И хотя это, безусловно, вполне верно, и, несомненно, составляет часть всей истории, которую мы хотим рассказать, в равной степени несомненно и то, что это — не вся история, и этим не исчерпывается художественное творчество. Начнем с того, что если мы признаем наличие у художника (а также у зрителя и критика) бессознательных структур, мы сразу же вправе спросить: «Какова реальная природа и мера этого бессознательного?» Разве нет других бессознательных структур помимо узко фрейдистских? Когда мы заглянем в глубины души мужчин и женщин, неужели мы не найдем там ничего, кроме секса и агрессии?

Ответ, конечно, будет отрицательным. Последующие психологические и социологические исследования продемонстрировали изобилие преимущественно бессознательных структур, паттернов, принципов и правил, участвующих в формировании наших сознательных намерений. Мы уже упоминали некоторые из этих фоновых структур, эти более глубокие и обширные холоны: лингвистический, экономический, культурный, исторический и т. д. Именно к этим фоновым холонам, к этим более широким контекстам, обращаются все «симптоматические теории» с тем, чтобы обнаружить более глубокие и обширные смыслы конкретного произведения искусства, так как, еще раз напомним, контекст определяет смысл, и, следовательно, более обширные контексты будут раскрывать более глубокие смыслы, те смыслы и паттерны, которые, возможно, не очевидны в художнике или произведении искусства, взятых в отдельности.

Спектр сознания

Я вскоре вернусь к этим более обширным симптоматическим теориям. Разрешите мне для начала отметить, что даже в «индивидуальной психике», как показали исследования, помимо фрейдистского бессознательного существует несколько *важных* уровней обычно неосознаваемых контекстов. В частности, школы экзистенциально-гуманистической и трансперсональной психологии — так называемые «третья» и «четвертая» силы (помимо бихевиоризма и психоанализа) — обнаружили и подтвердили существование многочисленных «сфер человеческого бессознательного», сфер, которые во многих случаях служат ключом к пониманию сознательной жизни.

Подобно всем существам в природе, человек — это холон, составной индивид, образованный физическим, эмоциональным, ментальным, экзистенциальным и духовным, или надличностным, измерениями. И все эти структуры служат фоновыми контекстами, сквозь которые движется наше поверхностное сознание. И точно так же, как бессознательная «фрейдовская» структура может окрашивать и оформлять наши сознательные намерения, так и любая из этих глубинных сфер может разъезжать, спрятавшись в Троянском коне нашего повседневного осознания.

Нам нет нужды вдаваться в подробные доказательства; для наших более простых целей достаточно отметить, что, согласно трансперсональной психологии, фактически существует спектр *сознания*, простирающийся от изолированного и индивидуального эго на одном конце до состояний «сознания единства» и «духовного единения» — на другом. Этот всеобъемлющий спектр сознания состоит, по

крайней мере, из дюжины уровней осознания, каждый из которых имеет весьма характерную структуру (включая инстинктивный, фрейдистский, лингвистический, когнитивный, экзистенциальный и духовный уровни).

Существенно то, что любое из этих измерений или все они вместе могут вносить свой вклад — сознательный или бессознательный — в суммарное намерение художника, которое, в конечном счете, находит свое выражение в произведении искусства. Таким образом, знакомство со спектром сознания дает пытливому критику палитру интерпретаций, которые выходят за пределы более поверхностного фрейдистского набора, объясняя более глубокие и широкие контексты осознания.

Таким образом, часть интегральной или холонической теории интерпретации искусства и литературной критики должна включать в себя все эти разнообразные сферы человеческого сознания как они проявляются в намерении первичного холона и в его последующем публичном проявлении (произведении искусства и его восприятии). Человеческая интенциональность действительно подобна «луковице»: холоны внутри холонов интенциональности в удивительном спектре сознания. (Позже я вернусь к этому спектру интенциональности и приведу несколько примеров того как он может эффективно направлять интерпретацию.)

Разнообразные школы интенциональности — охватывающие весь спектр сознания — совершенно определенно вышли на след очень важного аспекта природы и смысла искусства. Но снова отмечу, что эти теории — сосредоточиваются ли они на сознательных или на бессознательных сферах — все еще, по самой своей природе, частичны и ограничены. Они склонны игнорировать технические и формальные особенности самого произведения искусства и, следовательно, не могут объяснить, скажем, важность структуры музыкальной гармонии и мелодии или структуры и функции сюжета в повествовании, или технического применения различных типов краски, или структурных условий для различных произведений искусства и т. д.

По всем этим и многим другим причинам многие теоретики начинают более внимательно вглядываться в реальную структуру и функции самого произведения искусства, отделенного как от творца, так и от зрителя. Ведь факт состоит в том, что, когда художник пытается выразить первичный холон в реальном произведении искусства, этот первичный холон с ходу упирается в материальные условия своей среды — в камень скульптуры, в конкретные краску и холст картины, в разнообразные инструменты и исполнителей музыкального произведения, в реальную грамматику и синтаксис повествования — первичный холон немедленно обволакивается средой, которая обладает своей собственной структурой, следует своим законам, налагает свои ограничения, заявляет о своей собственной природе. Теперь первичный холон служит частью другого целого — всего произведения искусства.

Холон произведения искусства

Исторически теории искусства качались на волне действия и противодействия между двумя крайностями: то пытались определить первоначальный смысл художника, то, устав от этой по-видимому *бесконечной* задачи, искали какой-то другой способ интерпретации смысла искусства. Наиболее принято сосредоточиваться на самом произведении искусства, то есть на *публичной стороне художественного творчества* (картине, книге, исполняемой пьесе, мюзикле), которую мы будем называть просто *холонем произведения искусства*.

Великая сила — и великая слабость — этого подхода состоит в том, что он напряженно сосредоточивается только на одном контексте: непосредственном восприятии публичной стороны художественного творчества. Все другие контексты выносятся за скобки или вообще игнорируются — намерения творца (сознательные или бессознательные), историческая обстановка и окружение, ожидания первоначальной аудитории, история восприятия и реакции — все это выносятся за скобки,

изымается из истории, удаляется из зала суда, когда дело доходит до суждения об успехе или провале произведения искусства.

У этих теоретиков есть свои основания для подобных исключений. Как мы можем узнать, спрашивают они, каковы первоначальные намерения художника в отношении произведения искусства, если только не взглянем на само это произведение? Если у художника были намерения, которые не воплотились в произведении искусства, что ж, тогда художник, в этом отношении, просто потерпел неудачу — намерения, которые не претворяются в произведении искусства, по определению, не являются частью произведения искусства, и, потому, их можно и должно игнорировать (предполагать обратное — значит впасть в «интенциональное заблуждение»). И зачем нам даже спрашивать художника, что он имел в виду *на самом деле*? Точно так же, как вы и я — не всегда лучшие интерпретаторы наших собственных действий (что подтвердят наши друзья), так и художники не всегда бывают лучшими интерпретаторами своих собственных произведений. Таким образом, мы во всех случаях должны просто смотреть на само произведение искусства и судить о нем по его собственным законам как о целом: холоне произведения искусства.

И именно так и поступают все теории художественного творчества. Они судят об искусстве как о реальном целом, и смысл произведения искусства, согласно им, следует искать во взаимоотношениях между элементами или особенностями самого произведения (то есть в отношениях между «субхолонами», составляющими произведение искусства). Мы уже кратко рассматривали несколько вариаций на эту тему: формализм, структурализм, неоструктурализм, постструктурализм, Новая критика — в приложении к музыке, изобразительным искусствам, поэзии, лингвистике и литературной теории.

Несмотря на ограниченность этого подхода, его достоинства, тем не менее, вполне очевидны. Действительно, существуют элементы произведения искусства, которые относительно самостоятельны. Правда, что произведение искусства, на самом деле, является целым, которое *также* служит частью других целых. Однако аспекту «целостности» любого холона действительно можно уделять основное внимание; аспект целостности очень реален, очень подлинен. Различные формалистские и структуралистские теории по праву нашли постоянную опору в репертуаре признанных инструментов интерпретации именно благодаря акценту на аспекте целостности любого холона. Придерживаясь такой позиции, эти теоретики предложили ряд качеств, которые многие находят ценными в произведении искусства: такие критерии как связность, завершенность, гармония элементов внутри целого; но также уникальность, сложность, неоднозначность, глубина.

Каждый из этих критериев говорит нам нечто интересное о самом холоне произведения искусства; ни один из них не следует исключать. И все же, в конечном итоге, мы не можем забывать, что каждое целое также является частью; оно существует в контекстах внутри контекстов внутри контекстов, каждый из которых будет присваивать новый и отличный смысл первоначальному целому — смысл, который *не* очевиден и *не может* быть обнаружен путем рассмотрения самого индивидуального холона.

Вообразите, к примеру, что вы наблюдаете карточную игру, скажем, покер. Все карты используются в соответствии с правилами, однако интересно, что ни одно из этих правил не написано на самих картах — ни одно из этих правил нельзя найти на поверхности карт. На самом деле, каждая из карт помещена в более крупный контекст, который управляет ее поведением и смыслом, и, следовательно, лишь более широкий взгляд может обнаружить и верно интерпретировать реальные правила и смыслы карты в этой игре. Сосредоточение лишь на самой карте приводит к полной потере правил и смыслов, которым карта подчиняется.

Точно так же само *содержание* произведения искусства будет отчасти определяться различными

контекстами, в которых возникает первичный холон, и в которых существует холон произведения искусства. Вот живой пример, который точно указывает на неадекватность сосредоточения лишь на одном холоне произведения искусства.

Пара изношенных башмаков

В своей статье «Происхождение произведения искусства» Хайдеггер интерпретирует картину Ван Гога «Башмаки», чтобы показать, что искусство может раскрывать истину. И в какой бы степени мы ни соглашались с этим общим выводом, путь Хайдеггера в данном конкретном случае являет собой замечательный пример того, как можно жестоко ошибаться, если игнорировать холонические контексты.

На картине, к которой обращается Хайдеггер, изображена пара совершенно изношенных башмаков с развязанными шнурками, повернутая к зрителю. И это практически все; там больше нет никаких различимых объектов или предметов. Хайдеггер предполагает, что это пара крестьянских башмаков, и сообщает нам, что он может, обращаясь лишь к самой картине, вникнуть в суть ее послания:

«Вокруг этой пары нет ничего, что могло бы сказать, с чем они связаны, лишь неопределенное пространство. На них нет даже прилипших комков земли с поля или сельской дороги, которые могли бы, по крайней мере, намекать на их использование. Пара крестьянских башмаков и больше ничего. И все же.»

И все же Хайдеггер глубоко проникает в форму произведения искусства, как такового, и передает суть его смысла:

«Из темноты изношенного нутра башмаков выступает утомленная походка труженицы. В грубой, плотной тяжести башмаков скопилось упорство ее медленного продвижения по простирающимся вдаль, бесконечно однообразным бороздам поля, продуваемого промозглым ветром. На коже башмаков осела влажность и насыщенность земли. Под подошвами проскальзывает одиночество вечерней дороги среди поля. В этой вещи трепещет безмолвный зов земли, ее тихий дар созревающего зерна и ее загадочное самопожертвование в заброшенности вспаханного под пар зимнего поля. Эта вещь пронизана безропотным беспокойством за судьбу урожая, безмолвной радостью очередного преодоления нужды, трепет перед явлением рождения и озноб от окружающей угрозы смерти. Эта вещь принадлежит земле, она защищена в *мире* крестьянки. Из этой защищенной принадлежности сама эта вещь возвышается до упокоения-в-себе».²

Это красивая интерпретация, красиво выраженная и заботливо погруженная в детали картины. Тем печальнее, что практически каждое высказывание в ней страшно неточно.

Начать с того, что это башмаки самого Ван Гога, а не какой-то крестьянки. К тому времени он был городским жителем, а не сельским тружеником. Под подошвами башмаков нет ни пшеничных полей, ни медленного продвижения по неизменным бороздам, ни влажности земли, ни одиночества полевой дороги. Нельзя здесь найти ни капли, ни единого следа таинственного самопожертвования в заброшенности вспаханного под пар зимнего поля. «Картина Ван Гога есть раскрытие того, чем вещь, пара крестьянских башмаков, *является* в истине», — восклицает Хайдеггер.

Может быть и так, однако сам Хайдеггер и близко не подошел к истине. В отличие от него мы должны — никоим образом не игнорируя соответствующие особенности самого холона произведения искусства — выйти за его пределы в более обширные контексты, чтобы полнее определить его смысл.

Давайте для начала обратимся к замыслу творца как его описывал Ван Гог или, скорее, к тому, что он рассказывал вообще об обстоятельствах, приведших к созданию этой картины. Поль Гоген, деливший с Ван Гогом комнату в Арле в 1888 году, заметил, что Винсент хранил пару страшно изношенных башмаков, которые, похоже, имели для него очень важное значение. Гоген начинает рассказ:

«В студии хранилась пара подбитых гвоздями башмаков, изношенных и заляпанных грязью; он использовал их в замечательном натюрморте. Не знаю, почему я ощущал, что за этой старой реликвией стоит своя история, и однажды я осмелился спросить его, по какой причине он почтительно хранит рухлядь, место которой в мусорной корзине».³

Итак, Винсент начинает излагать историю этих стоптанных башмаков. «Мой отец, — сказал он, — был пастором, и по его настоянию я занимался теологией, дабы подготовиться к своему будущему призванию. В одно прекрасное утро я, ничего не сказав своей семье, в качестве молодого пастора отправился в Бельгию проповедовать на фабриках евангелие не так как меня учили, но так как я понимал его сам. Эти башмаки, как ты видишь, мужественно выдержали это утомительное путешествие».

Но почему же именно эти башмаки были так важны для Винсента? Почему он так долго возил их с собой, такие стоптанные и изношенные? Оказывается, как продолжает Гоген, что «когда Винсент проповедовал шахтерам в Боринаже, ему пришлось ухаживать за жертвой пожара в шахте. Человек так сильно обгорел и был так изуродован, что у доктора не было надежды на его выздоровление. Лишь чудо, думал он, может его спасти. Ван Гог с любовью ухаживал за ним сорок дней и спас жизнь шахтера».

Должно быть, это были незабываемые сорок дней, которые оставили глубокий след в душе Ван Гога. Шахтер так сильно обгорел и испытывал такие страшные боли, что доктор отказался от него, обрекая его на неминуемую и ужасную смерть. Более месяца Винсент находился у его постели. А потом на него снизошло видение, которое он описал своему другу Гогену, и которое объясняет, почему этот случай был так важен для него.

Гоген начинает с самого начала: «Когда мы вместе жили в Арле, оба безумные, оба в постоянной борьбе за красивый колер, я обожал красный цвет; а где можно было найти идеальную киноварь? Он рисовал на стене своей желтоватой кистью, которая внезапно стала фиолетовой:

Я един в Духе
Я — Святой Дух

«В моей желтой комнате — один маленький натюрморт, тот, фиолетовый. Два огромных изношенных башмака. Это были башмаки Винсента. Те, что он надел в одно прекрасное утро, когда они были еще новыми, чтобы пешком отправиться из Голландии в Бельгию. Молодой проповедник только что закончил свою теологическую учебу, чтобы стать священником, как его отец. Он ушел на шахты к тем, кого называл своими братьями...»

«В противоположность учению своих голландских профессоров, Винсент верил в Иисуса, который любит бедных; и его душа, глубоко пронизанная милосердием, искала утешительных слов и жертвенности для бедным и противостояния богатым. Несомненно, Винсент уже был безумен».

«Винсент уже был безумен», — Гоген повторяет это несколько раз с изрядной иронией: все мы почли бы за честь прикоснуться к такому безумию!

Затем Гоген рассказывает о взрыве в шахте: «Все окрасилось в ярко-желтый цвет, ужасное огненное

сияние... Создания, которые выползали в этот момент наверх... в тот день говорили «adieu» жизни, прощались со своими товарищами... Одного из них, страшно изуродованного, с обгоревшим лицом, подобрал Винсент. «Однако», — сказал врач компании, — «этому парню конец, если только не чудо...»

«Винсент, — продолжает Гоген, — верил в чудеса, в материнскую заботу. Этот сумасшедший (он определенно был безумен) сидел, неся вахту в течение сорока дней, у постели умирающего человека. Он упорно не позволял воздуху проникать в его раны и оплачивал лекарства. Священник-утешитель (он определенно был безумен). Пациент заговорил. Безумное усилие вернуло мертвого христианина к жизни».

Шрамы на лице этого человека — он воскрес благодаря чуду заботы — выглядели для Винсента в точности, как шрамы от тернового венца. Винсент говорит: «В присутствии этого человека, который носил на своем челе несколько шрамов, у меня было видение тернового венца, видение воскресшего Христа».

В этот момент, рассказывая Гогену свою историю, Винсент берет кисть и, имея в виду «воскресшего Христа», говорит: «И я, Винсент, я нарисовал его».

Гоген заканчивает: «Он делал набросок своей желтой кистью, которая внезапно стала фиолетовой. Винсент воскликнул:

Я — Святой Дух
Я един в Духе.

Решительно, этот человек был безумен».

У психоанализа, несомненно, нашлись бы какие-то терапевтические интерпретации всего этого. Однако психоаналитические интерпретации, какими относительно верными они бы ни были, сами по себе не затрагивают таких более глубоких «сфер человеческого бессознательного» как экзистенциальная, духовная или надличностная. И, как я уже отмечал ранее, если мы обратимся к школе трансперсональной психологии, чтобы получить более тонкое и всестороннее представление о более глубоких измерениях человеческого осознания, мы найдем убедительное количество доказательств того, что человеческие существа имеют доступ к более высоким или глубоким состояниям сознания, находящимся далеко за пределами обычных эгоических форм — к спектру сознания.

И на верхнем краю спектра сознания — в высших состояниях сознания — разные люди в один голос говорят об осознании бытия единства со всем сущим, тождественности с духом, целостности в духе и т. д. Попытки более поверхностных психологии, таких как психоанализ, объявлять *все* эти высшие состояния обычной патологией, просто не выдерживают дальнейшей проверки и сопоставления с имеющимися данными. Напротив, вся совокупность межкультурных данных убедительно предполагает, что эти более глубокие или высокие состояния потенциально доступны всем нам, так что «сознание Христа» — духовное осознание и единение — доступно для любого и каждого из нас.

Таким образом, трансперсональный психолог мог бы утверждать, что, какие бы другие интерпретации мы ни желали дать видению Ван Гога, все имеющиеся данные совершенно ясно предполагают, что это, весьма вероятно, было подлинное видение радикального потенциала во всех нас. Эти высшие состояния и видения иногда переплетаются с индивидуальными патологиями или невротами, однако сами они, по своей сути, не патологичны; совсем наоборот, исследователи в один голос называют их состояниями необычайного *благополучия*. Так что само главное видение Винсента, скорее всего, вовсе не было ни патологическим, ни психотическим, ни проявлением безумия — вот почему Гоген

постоянно посмеивается над теми, кто так думает: решительно, он был безумен. Что означает, что он, определенно, был погружен в реальность, о которой мы можем только мечтать.

Так, когда Винсент сказал, что видел воскресшего Христа, это именно то, что он имел в виду, и это, скорее всего, именно то, что он видел. И поэтому он возил с собой как ветхое, но дорогое напоминание, башмаки, в которых он был, когда пришло это видение.

Итак, как вы видите, важная часть первоначального смысла изображения этих башмаков — не единственного смысла, но первоначального смысла — очень проста: это башмаки, в которых Винсент выхаживал Иисуса, Иисуса во всех нас.

Холон зрителя

Какие бы мысли ни возникали в связи с этой интерпретацией, совершенно очевидно одно: чисто формальный подход (или подход, сосредоточивающийся только на произведении искусства) — к примеру, хайдеггеровский — упускает из виду важные смыслы полотна Ван Гога. Многих современников не удовлетворит моя трансперсональная интерпретация — а не было бы лучше, если бы я сказал, что Гоген заканчивает свой рассказ так: «И Винсент снова взял свою палитру; он работал молча. Я начал его портрет. Мне тоже было видение Иисуса, проповедующего доброту и смирение».

Неужели мы, современные люди, слишком пресыщены для этого? Ну хорошо, если мы примем этот надличностный аспект интерпретации, мы можем легко принять и остальную часть рассказа — аварию на шахте, уход за человеком и т. д. — как обеспечивающую некоторые весьма важные контексты, которые придают разнообразные дополнительные смыслы самому холону художественного произведения (поскольку смысл, как всегда, зависит от контекста).

Таким образом, разнообразные подходы, сосредоточивающиеся на самом произведении искусства (которые истинны, но частичны) страдают от того, что не замечают первичный холон (замысел автора на всех его уровнях и во всех измерениях). Но они также пытаются игнорировать и реакцию зрителя. В результате эти теории совершенно не могут объяснить ту роль, которую играет сама интерпретация в формировании совокупной природы искусства.

Художник не десантируется на землю в изолирующей, антисептической и герметичной упаковке. И искусство, и художник существуют лишь в потоке истории, и потому первичный холон *никогда* не возникает на пустом месте, в чистом состоянии, сформированном только изолированным намерением художника. Скорее самому первичному холону *даже в процессе его возникновения* придает форму культурный фон. И этот культурный фон полностью историчен — он сам разворачивается в истории.

Так что нисколько не отрицая ни одного из других смыслов произведения искусства, от первоначального замысла творца до формальных элементов самого произведения, тем не менее, остается факт: когда я смотрю на произведение искусства, оно имеет *смысл для меня*. Каждый раз когда зритель видит произведение и пытается понять его, возникает то, что Гадамер столь точно называет «слиянием горизонтов» — или, как я бы сформулировал это, возникает новый холон, который сам служит новым контекстом и, следовательно, несет новый смысл.

Очевидно, что смысл произведения искусства не пребывает исключительно в моей конкретной реакции на него. У остальных людей могут быть другие реакции. Но главное здесь в том, что смысл произведения искусства нельзя отделить от суммарного воздействия, которое оно оказывает на зрителей. А в более строгой формулировке, «зритель» попросту означает весь культурный фон, без которого смысл вообще не существовал бы и не мог бы существовать. Эта великая межличностная основа, этот культурный фон, предоставляет океан контекстов, в который, с необходимостью,

погружены и искусство, и художник, и зритель.

Даже когда художник только начинает работать над своим произведением, он держит кого-то в уме; какой-то зритель уже вырисовывается в его сознании, пусть даже отрывочно и мимолетно; *интерсубъективный* фон уже служит *контекстом*, в котором возникают его субъективные намерения. Таким образом, реакция зрителя уже участвует в формировании искусства. Культурный фон интерпретаций уже является частью самого склада произведения искусства. И когда произведение выносится на суд общества, оно попадает в поток дальнейших исторических интерпретаций, каждая из которых формирует еще один слой в этой *временной* и исторической жемчужине. И каждый из возникающих новых исторических контекстов будет наделять эту жемчужину новым смыслом, новым слоем, который, по сути, будет неотъемлемой частью самой жемчужины, целого, которое становится частью других целых и при этом меняется само.

Возьмем достаточно грубый пример — те споры, что сегодня окружают экспедицию Колумба в 1492. Если мы на минуту подумаем о его экспедиции как о произведении искусства, тогда в смысл этого искусства? Всего несколько десятилетий назад смысл состоял примерно в следующем: Колумб был отважным человеком, несмотря на некоторые неблагоприятные обстоятельства предпринявшим рискованную экспедицию, которая открыла Америку — Новый Свет — и, тем самым, принесла культуру и цивилизацию довольно примитивным и отсталым народам.

Сегодня многие склонны придавать этому другой смысл — Колумб был сексистом, империалистом, лживым и трусливым подонком, который отправился в Америку с целью грабежа и мародерства, и в ходе своей экспедиции приносил сифилис и другие напасти встречавшимся ему повсюду миролюбивым народам.

Смысл исходного произведения искусства не только выглядит другим, он *действительно* другой и основан на последующей истории восприятия и реакции. Никак невозможно избежать этой *историчности*, этой определяющей природы интерпретаций. Последующие контексты будут придавать искусству новый смысл, поскольку смысл всегда и неизбежно связан со смыслом. И теории зрительской реакции в своих разнообразных формах фокусируются на этой истории реакции как образующей искусства.

Таким образом, теории восприятия и реакции утверждают — как объясняет один критик, — что художественный смысл зависит «не от своего генетического происхождения в душе автора [изначального холона] и не от чисто внутренних отношений между напечатанными на странице знаками [формалистские теории], но от своего восприятия в последовательности прочтений, заставляющих историю его влияния, которая подчеркивает преходящий и исторический характер понимания и интерпретации».⁴

Частичные истины теорий зрительской реакции, безусловно, составляют неотъемлемую часть любой колониальной теории искусства и его интерпретации. Но тем не менее, как и в случае любого из рассмотренных нами подходов, когда истинные, но частичные понятия этих теорий претендуют на роль полной и единственной истины, они становятся не только извращающими факты, но и просто смехотворными.

И именно теории зрительской реакции вкупе с симптоматическими теориями почти полностью господствовали на постмодернистской художественной сцене — и в теории и на практике — тем самым приводя, как мы указывали выше, к все большему нарциссическому и нигилистическому шатанию.

Начнем с теорий «зрительской реакции».

Чудо Я-Бытия

Художественные критики всегда находились в слегка щекотливой ситуации — грубее ее называли «паразитической». Типичным был взгляд Флобера: «Критика занимает самое низкое место в литературной иерархии: почти всегда в том, что касается формы; и неоспоримо — в отношении «моральной ценности». Она идет вслед за буриме и акростихами, которые, по крайней мере, требуют определенной изобретательности».⁵

Прибавьте к этому паразитизму еще один неудобный факт: многие социологи отмечали, что для появления ребенка, рожденного в период демографического взрыва, характерен неистовый нарциссизм, а если что-то и типично для нарциссизма, так это стремление никому ни в чем не уступать.

Из чего следует, что теория искусства и теория литературы в руках этого поколения становилась полным сумасбродством. Когда паразитизм сталкивается с претенциозностью, что-то должно уступить. Критике отчаянно требовалось перебраться с заднего сидения в кресло водителя.

Средства для этого победоносного продвижения были обеспечены теориями зрительской реакции вкупе с симптоматическими теориями, совместно выступающими под общим лозунгом постструктурного постмодернизма. Если природа и смысл искусства пребывают исключительно в зрителе — «интерпретатор, а не художник создает произведение» — и если достоверна лишь сведущая интерпретация, тогда — «вуаля!»: все искусство создается лишь одной критикой.

Итак, все пришло к тому, что реакция зрителя — то есть меня — стала «альфой и омегой» искусства, что поместила критика — то есть меня — в самый центр творческого акта, если не сказать — в самую сердцевину мира искусства. Так, Кэтрин Белей в своей «Критической практике» пишет: «Более не паразитируя на уже данном литературном тексте, критика выстраивает свой объект, создает произведение».⁶

Что, конечно же, оказывается новостью для большинства художников. Частичные истины теорий зрительской реакции стали платформой, которая обеспечивала (и обеспечивает) огромные дивиденды критику как единственному творцу. Затруднительная дилемма для постмодернизма этого сорта состоит в том, что он полностью и окончательно выводит из рассмотрения само произведение искусства, и, следовательно, кладет конец теории зрительской реакции, которой — оп-ля! — на самом деле, уже не на что реагировать.

Если нет произведения искусства, на которое можно реагировать, остается одно лишь эго. Как недавно стали отмечать наиболее внимательные критики, все это вылилось в два почти неприкрытых направления экстремистского постмодернизма — а именно, в нигилизм и его скрытую суть — нарциссизм. Дэвид Кузене Хой замечает, что «освобождение критики от ее объекта» — то есть выведение из рассмотрения произведения искусства посредством подчеркивания реакции зрителя — «может сделать ее открытой для множества всевозможных домыслов; и все же, если... теперь нет никакой истины, которую можно было бы искать, тогда ничто не удерживает критику от того, чтобы уступить болезни навязчивого самосознания современного воображения». Таким образом, критика становится «лишь самоудовлетворением собственного эго критика». Культурой нарциссизма. «За этим следует открытая борьба за власть, и критика становится не скрытым, а явным выражением агрессии», частью «нарастающего нигилизма нового времени».⁷

Эти теории зрительской реакции, как я сказал, были тесно связаны с симптоматическими теориями, наиболее влиятельными из них были марксистская, феминистская, расистская и империалистическая (постколониальные исследования). Как вы помните, их идея состоит в том, что смысл искусства

заклучен в фоновых социальных и экономических контекстах — контекстах, которые часто маскируются под власть и идеологию, и которые, следовательно, придают специфический смысл искусству, созданному в этих контекстах — смысл, который знающий критик может извлекать, подчеркивая и разъясняя конкретные фоновые структуры.

Все это в достаточной мере истинно; и все ужасно частично, однобоко и искажено, когда берется само по себе в отрыве от всего прочего. Эти взгляды способствовали выдвиганию концепции, получившей распространение благодаря ранним работам Фуко — что истина, как таковая, является культурно относительной и произвольной, опирающейся лишь на исторически меняющиеся вкусы или на власть, предубеждение и идеологию. Суть этих рассуждений такова: поскольку истина зависит от контекста, то она полностью соответствует меняющимся контекстам. Следовательно, любая истина — это *культурная конструкция* — социальная конструкция пола, социальная конструкция тела, социальная конструкция практически всего на свете — а поскольку любая истина культурно конструируется, нет и не может быть никаких универсальных истин.

К сожалению, само это воззрение претендует на универсальную истинность. Его сторонники делают ряд сильных утверждений, которые объявляют истинными для *всех* культур (относительная природа истины, контекстуальность утверждений, социальное конструирование всех категорий, историчность истины и т. д.). Таким образом, эта концепция провозглашает, что никакой универсальной истины вообще не существует за исключением ее собственной истины, которая является универсальной и всеобъемлющей в мире, где вообще ничто не может считаться универсальным и всеобъемлющим. Дело не просто в том, что эта позиция насквозь лицемерна и скрывает свои собственные структуры власти и господства; в качестве бесплатного приложения за ней снова поднимает свою чудесную ужасную голову неприкрытый нарциссизм.

Однако *контекстуализм*, на котором базируются все эти симптоматические теории, не подразумевает ни произвола, ни релятивизма. Он подразумевает обусловленность контекстом, который ограничивает смысл. Другими словами, «контекст» означает «ограничения», а не хаос. Эти контексты не являются произвольными, субъективными, своеобразными, просто конструируемыми или радикально относительными в противоположность тем злоупотреблениям, которым подвергли эти теории экстремальные постмодернисты.

Так, даже Фуко отказался от этого «чисто конструктивистского» подхода к познанию; он называл его «самонадеянным». И даже самый передовой интерпретатор весьма сильной версии историчности истины, предложенной Гадамером, мог бы объяснить, что «поскольку ни один контекст не абсолютен, возможны разные линии интерпретации. Но это не радикальный релятивизм, так как не все контексты в равной мере уместны и убедительны... Контекстуализм требует для интерпретации убедительных причин, и предполагается, что эти причины будут действительны и «объективны» в том смысле, как их формулирует любой объективист. [Поэтому] выбор контекста или структуры весьма далек от произвольного»⁸.

Таким образом, смысл действительно зависит от контекста (есть только холоны!), однако это не означает, что смысл произволен или относителен; он прочно укоренен в разнообразных контекстах, которые его *ограничивают*. И, конечно, эти контексты — будь то в художнике, в произведении искусства, в зрителе или в мире в целом — должны сами по себе быть реальными контекстами, актуально существующими контекстами. Нам не разрешается произвольно выдумывать контексты; ни один дутый контекст не допустим. Скорее контекст, который используется для интерпретации, сам должен оправдываться всей взаимосвязанной совокупностью имеющихся данных.

И это ставит многие симптоматические теории в крайне невыгодное положение, поскольку слишком многие из этих подходов выбирают очень специфический и зачастую очень узкий контекст и делают

его единственным, доминирующим, первенствующим контекстом, в рамках которого должны рассматриваться все интерпретации, будь они империалистические, расистские, капиталистические, экологические или феминистские.

Как я уже говорил, когда второстепенные истины раздуваются до космических масштабов, результаты, в большинстве случаев, оказываются смехотворными. Альфред Казин, недавно названный в «Нью Рипаблик» «величайшим литературным критиком в Америке», сообщает о типичной сцене — семинаре, посвященном творчеству Эмили Дикинсон, организованном Ассоциацией современного языка в 1989. Семинар назывался «Муза мастурбации», и, по словам Казина, «на него валили толпой», а обсуждаемая тема состояла в том, «что тайная стратегия поэзии Эмили Дикинсон заключается в использовании ею зашифрованных образов клиторальной мастурбации, чтобы выйти за пределы ограничений сексуальной роли, налагаемых патриархатом девятнадцатого столетия». Казин: «Основная идея состояла в том, что Дикинсон наполняла свои произведения упоминаниями о горохе, хлебных крошках и цветочных бутонах, чтобы передавать тайные послания, связанные с запрещенными онанистическими наслаждениями, другим просвещенным женщинам».⁹

Одно дело — выявлять контекст; совершенно другое — навязывать контекст. И симптоматическая теория, увы, в слишком большой мере представляет собой навязывание излюбленного контекста и идеологии критика при полном отсутствии подтверждающей истины доказательства или оправдания (поскольку, в конечном счете, никакой истины нет, а есть только социальные конструкции, зачем вообще беспокоиться о доказательствах?).

И вот, исходя из бесспорного факта, что любая истина зависит от контекста, а все контексты безграничны, мы, в конце концов, кое-как добрались до головокружительной концепции: все истины чисто субъективны и относительны, произвольны и сконструированы. Истина — это все, что угодно. Это не оставляет нам совсем ничего, кроме нигилистической оболочки, густо напичканной нарциссизмом — постмодернистское пирожное из преисподней.

Заключение

Давайте перестроим постмодернистскую сцену более адекватным образом: контексты — это безграничные возможности; не многослойные обманы и произвольные конструкции, зависящие лишь от эгоической прихоти, но многослойные истины, укорененные в более обширных и глубоких реальностях. Нигилистический и нарцисстический загиб ликвидируется с самого начала, и бессмысленный релятивизм сменяется богато структурированными контекстами ценности и смысла, которые дают основание для внятных интерпретаций. То, что все вещи — холоны, означает, что все вещи — это бесконечные контексты внутри контекстов, и каждый контекст придает новый и подлинный смысл самому первоначальному холону.

Таким образом, определять местонахождение искусства — значит помещать его в его разнообразные контексты. Искусство в своем развитии, которое представляет собой охват, включает в себя:

- первоначальный холон или первоначальный замысел творца, который может быть связан с многочисленными уровнями психики как сознательными, так и бессознательными, простирающимися от индивидуального «я» до надличностных и духовных измерений (спектр сознания)
- сам холон художественного произведения, работу, материализованную в форме и содержании произведения и представленную на суд зрителей.
- историю восприятия и реакции (многочисленные холоны зрителей), которые во многих

отношениях определяют произведение в целом

- более широкие контексты во всем мире (экономические, технические, лингвистические и культурные контексты, без которых вообще нельзя было бы породить специфические смыслы.)

Все это целые, которые служат частями других целых, а целое придает частям смысл, которым сами части не обладают. Каждое более широкое целое, каждый более объемлющий контекст приносит с собой новый смысл, новый свет, в котором видится произведение, и, следовательно, переиначивает его.

Таким образом, любой конкретный смысл произведения искусства — это просто выдвигание на первый план некоего конкретного контекста. *Интерпретация* произведения искусства представляет собой выявление и объяснение этого выделенного контекста. *Оправданная* интерпретация означает подтверждение того, что конкретный контекст действительно реален и значим, это процедура верификации, которая, как и любая другая, включает в себя внимательное рассмотрение всей взаимосвязанной совокупности данных.

А *понять* произведение искусства — значит герменевтически войти, реально войти как можно дальше в контексты, определяющие искусство, в «слияние горизонтов» — возникновение нового холона — в котором понимание произведения искусства одновременно является процессом самопонимания, в конечном счете ведущим к освобождению. Чтобы понимать искусство, я должен, до некоторой степени, входить в его горизонт, расширять свои собственные границы и, таким образом, расти сам: слияние горизонтов — это расширение самости.

Следовательно, критерии достоверности для оправданной интерпретации искусства и литературы основываются, в конечном счете, на том, что критик считает природой и средоточием смысла произведения искусства. И я утверждаю, что это имеет колониальный характер. Не существует единственной правильной интерпретации, поскольку ни один из холонов не имеет единственного контекста. Существует столько же допустимых смыслов, сколько допустимых контекстов, что ведет не к нигилизму, а к рогу изобилия. Это очень далеко от произвола и относительности, ибо хотя не существует единственной правильной интерпретации, существует множество неверных (необходимый и важный критерий опровержимости — это, определенно, часть художественной интерпретации).¹⁰

«Интерпретация зависит от обстоятельств, в которых она происходит... Стратегия нахождения контекста может быть необходимой для любой интерпретации в качестве условия самой возможности интерпретации», — замечает Хой.¹¹ Действительно так, но в качестве условия не просто возможности интерпретации, но, скорее, самого существования есть только холоны.

Таким образом, интегральная теория интерпретации искусства и литературы представляет собой многомерный анализ разнообразных контекстов, в которых — и посредством которых — искусство существует и обращается к нам в художнике, в произведении искусства, в зрителе и в мире в целом.¹² Не предоставляя привилегий ни одному отдельно взятому контексту, она призывает нас быть бесконечно открытыми для постоянно обновляющихся горизонтов, которые при этом расширяют наши собственные горизонты, освобождая нас от узких пут нашей излюбленной идеологии и темницы наших изолированных самостей.

Созерцающая искусство

Позвольте мне вернуться к вопросу о том, что же такое, в конце концов, искусство. Когда я непосредственно созерцаю, скажем, полотно великого Ван Гога, я вспоминаю, что общего у всего высокого искусства: от него просто захватывает дух. Оно буквально, на самом деле, заставляет вас

задержать дыхание, по крайней мере на одну-две секунды, когда произведение впервые поражает вас или, более точно, впервые входит в ваше существо: вы испытываете небольшой обморок, вы слегка ошеломлены, вы открываетесь для восприятий ранее вам неведомых. Иногда, конечно, все происходит спокойнее: произведение мягко просачивается в ваши поры, и все же вы как-то образом меняетесь, быть может, чуть-чуть, быть может, значительно; но вы меняетесь.

Не удивительно, что как на Востоке, так и на Западе искусство до совсем недавнего времени нередко ассоциировалось с глубокой духовной трансформацией. И я имею в виду не только «религиозное» или «иконографическое» искусство.

Некоторые из великих современных философов, от Шеллинга до Шиллера и Шопенгауэра, точно указывали главную причину великой возвышающей способности искусства. Когда мы смотрим на любой прекрасный объект (природный или художественный), мы откладываем всю другую деятельность и просто осознаем, мы хотим лишь созерцать этот объект. Пока мы пребываем в этом созерцательном состоянии, мы ничего не хотим от объекта; мы просто хотим созерцать его; мы хотим, чтобы это длилось вечно. Мы не хотим его съесть или обладать им, или убежать от него, или изменить его: мы хотим лишь смотреть, мы хотим созерцать, мы хотим, чтобы это никогда не кончалось.

В состоянии этого созерцательного осознания контроль нашего собственного эго над восприятием временно прекращается. Мы расслабляемся, переходя к базовому осознанию. Мы пребываем с миром как он есть, а не как мы его желаем видеть. Мы оказываемся лицом к лицу со спокойствием, с «глазом» в центре циклона. Мы не суетимся, пытаемся что-либо изменить; мы созерцаем объект как он есть. Великое искусство обладает этой властью, способностью захватить ваше внимание и зафиксировать его: мы смотрим, порой благоговейно, порой в молчании, но мы прекращаем неугомонное движение, которым в ином случае отмечено каждое мгновение нашего бодрствования.

При этом неважно, каково действительное *содержание* искусства. Великое искусство захватывает вас против вашей воли, а потом отстраняет вашу волю. Вы как бы попадаете на тихую прогалину — свободным от желания, от необходимости схватывать смысл, от эго, от внутреннего напряжения. И через этот просвет или прогалину в вашем собственном осознании могут вспышками приходиться более высокие истины, более тонкие откровения, более глубинные связи. На мгновение вы даже можете прикоснуться к вечности — кто может возражать, когда само время приостановлено на прогалине, которую великое искусство создает в вашем осознании?

Вы хотите лишь созерцать; вы хотите, чтобы это никогда не кончалось; вы забываете о прошлом и будущем; вы забываете о самом себе. Благородный Эмерсон: «Эти розы под моим окном не напоминают ни прошлые розы, ни лучшие розы; они — то, что они есть; сегодня они существуют с Богом. Для них нет времени. Есть просто роза; она совершенна в каждый момент своего существования. Но человек откладывает или вспоминает; он не живет в настоящем, а, оглядываясь назад, горюет о прошлом или, не обращая внимания на окружающие его богатства, встает на цыпочки, чтобы предвидеть будущее. Он не сможет быть счастливым и сильным, пока он тоже не будет жить с природой в настоящем, над временем».¹³

Великое искусство приостанавливает оглядку назад, сожаление о прошлом, предвкушение будущего: вместе с ним мы входим во вневременное настоящее; сегодня мы с Богом совершенны во всем, открытые для богатств и красот царства, забытого временем, о котором нам напоминает великое искусство, не своим содержанием, но тем, что оно делает с нами: приостанавливает желание быть в другом месте. И, тем самым, оно прекращает судорожное цепляние в сердце страдающей самости и освобождает нас — может, на секунду, может, на минуту, может, на целую вечность — освобождает нас от пут нашего собственного «я».

Именно в такое состояние вводит нас великое искусство, независимо от того, каково конкретное содержание самого художественного произведения — будь то насекомые или Будды, ландшафты или абстракции, это не имеет ни малейшего значения. В этом конкретном отношении — в этом конкретном контексте — о великом искусстве судят по его способности перехватывать ваше дыхание, забирать вашу самость, забирать время — все одновременно.

И что бы мы ни подразумевали под словом «дух» — давайте просто скажем, вслед за Тилихом, что для каждого из нас он связан с высшей целью и смыслом жизни — именно в тот ошеломляющий момент, когда великое искусство входит в вас и изменяет вас, дух озаряет этот мир чуть ярче, чем мгновение назад.

Продвинемся еще на один шаг: что если бы мы каким-то образом могли видеть все в целой вселенной столь же необыкновенно красивым, как прекраснейшее из произведений великого искусства? Что если бы мы прямо сейчас увидели каждую отдельную вещь и событие, без исключения, как объект неопикуемой красоты?

Да мы бы тут же оцепенели перед лицом подобного зрелища! Все наше хватание* и избегание моментально прекратились бы — мы бы освободились от замыкания в себе и погрузились в состояние пассивного созерцания всего сущего. Подобно тому как прекрасный объект или произведение искусства на время приостанавливает нашу волю, так и созерцание Вселенной как объекта красоты открыло бы нас к пассивному осознанию вселенной — не такой, какой она могла бы или должна быть, но просто такой как она есть.

Не возможно ли, в таком случае — просто возможно — что, когда воспринимается красота всего без исключения, мы, в действительности, пребываем непосредственно в оке Духа, для которого весь Космос служит объектом Прекрасного, именно потому, что фактически весь Космос — это сияющее Искусство самого Духа?

В этом ослепительном видении весь Космос представляет собой Произведение Искусства вашей собственной высшей Самости во всем ее творческом великолепии. Именно поэтому каждый объект во вселенной — воистину объект сияющей Красоты, когда он воспринимается оком Духа.

И наоборот: если бы вы могли прямо здесь, прямо сейчас реально увидеть каждую отдельную вещь и событие в целой вселенной как объект абсолютной Красоты, вы бы с необходимостью освободились от эго и пребывали в Духе. В этот момент вы бы не хотели от Космоса ничего иного, кроме как созерцать его бесконечную Красоту и Совершенство. Вы бы совершенно не хотели бежать от вселенной или цепляться за нее, или изменять ее: в этот момент созерцания в вас нет ни надежды, ни страха, ни какого бы то ни было стремления. Вы вообще ничего не захотите, кроме как быть ее Очевидцем, созерцать ее бесконечно — вы захотите, чтобы это никогда не кончалось. Вы полностью свободны от воли, свободны от погони за смыслом, свободны от всякого мелочного движения и суеты. Вы — центр чистого и ясного осознания, наполненный в своем Бытии высшей Красотой всего, что он созерцает.

Из этой Красоты не исключается ни единая пылинка; ни один объект, каким бы «безобразным», «ужасающим» или «болезненным» он ни был — ничто не исключается из этого созерцательного объятия, ибо любая и каждая вещь по самой своей основе, в равной мере и бесконечно является

* При всей неудачности такого перевода в литературном отношении, он точно передает суть дела, поскольку этот термин заимствован из экспериментальной психологии развития: маленький ребенок обычно демонстрирует два типа реакции на предъявленный стимул (например, яркую игрушку) — он хватается ее либо отдергивает руку (реакция избегания). (Прим. ред.)

сверкающим сиянием Духа. Когда вы созерцаете изначальную Красоту каждой отдельной вещи во вселенной, вы созерцаете великолепии Космоса в оке Духа, Я Духа, извечное Я — Я всего мироздания. Вы полны до бесконечности, сияете светом тысяч солнц, и все совершенно именно таким, как оно есть, всегда и вовеки — когда вы созерцаете это ваше величайшее Произведение Искусства, целый Космос, эту Красоту, этот объект нескончаемой радости и блаженства, сияющих в Сердце всего, что возникает.

Подумайте о самом красивом человеке, которого вы когда-либо встречали. Подумайте именно о том моменте, когда вы взглянули в его или ее глаза и на краткое мгновение оцепенели: вы не могли отвести взгляд от этого видения. Вы смотрели, застыв во времени, захваченные этой красотой. Теперь представьте себе, что *идентичной* красотой светится каждая отдельная вещь во всей вселенной: каждый камень, растение, животное, каждое облако, каждый человек, каждый объект, каждая гора, каждый ручей — даже мусорные кучи и разбитые мечты — все они излучают эту красоту. Вы безмолвно замираете перед лицом мягкой красоты всего, что возникает вокруг вас. Вы освобождаетесь от хватания и избегания, освобождаетесь от времени, всецело пребывая в оке Духа, где вы созерцаете бесконечную красоту произведения Искусства, каковое представляет собой весь Мир.

Эта всеобщая красота — вовсе не упражнение в творческом воображении. Это реальная структура вселенной. Эта универсальная красота, на самом деле, прямо сейчас составляет саму природу Космоса. Это не что-то такое, что вам приходится воображать, поскольку это реальная структура восприятия во всех сферах. Если вы пребываете в оке Духа, каждый объект — это объект сияющей Красоты. Если двери восприятия очищены, весь Космос становится вашей утерянной и вновь найденной Любовью, Подлинным Ликом изначальной Красоты, вовеки и навсегда, и бесконечно навсегда. И перед лицом этой ошеломляющей Красоты вы окончательно погрузитесь в свою смерть. Вас больше никто не увидит, о вас никто не услышит, кроме как в те ласковые ночи, когда ветер легко пробегает меж холмов и гор, тихо напевая ваше имя.

6. ВОЗВРАЩЕННЫЙ БОГ

Ретроромантическая парадигма и ее роковые недостатки

Трансперсональная психология — это сегодня главная школа в психологии, которая серьезно относится к духовному опыту. Вероятно, в трансперсональной психологии наиболее влиятельны пять главных подходов: теория систем, измененные (или дискретные) состояния сознания, холотропная модель Стэна Грофа, разнообразные формы юнгианской психологии (включая «неоюнгианский» вариант Майкла Уошберна) и мой собственный спектральный или интегральный подход. Я утверждаю, что интегральная модель не только включает в себя основные моменты других моделей, но и содержит много важных областей, игнорируемых другими — и, потому, способна объяснять значительно большее количество данных наблюдений и исследований.

В этой и следующей главе мы будем рассматривать это утверждение, ведя диалог с каждым из главных теоретиков этих альтернативных моделей.

Краткое изложение моей модели сознания

Мы начинаем с работы Майкла Уошберна и его концепции Динамической Основы.¹ Уошберн — очень понятный и вдумчивый автор, чьи формулировки я всегда ценю, даже когда мы расходимся во мнениях. Не было случая, чтобы я не узнавал что-то интересное из его представлений, и я всегда был стойким приверженцем его работ. Поэтому весьма печально, что он склонен неверно изображать мою общую модель. Поскольку такое непонимание достаточно распространено, я постараюсь как можно тщательней изложить свои взгляды.

Как объясняется в книгах «Глаза в глаза» и «Трансформации сознания» (и снова повторяется в «Краткой истории всего»), общая система сознания (Верхний Левый сектор), на мой взгляд, содержит, по крайней мере, *три основных компонента*: базовые структуры, переходные структуры и самость (или систему самости).

Базовые структуры и Великая Цепь

Во-первых, существуют относительно постоянные или *устойчивые структуры* — те свойства, которые, однажды возникнув в процессе развития, как правило, продолжают существовать — к примеру: языковые навыки, познавательные способности, пространственная координация, двигательные навыки и так далее. Эти устойчивые структуры обычно строятся на предшествующих структурах (и включают их себя), образуя более крупный и более интегрированный паттерн.

Наиболее важные из этих устойчивых структур я называю *базовыми структурами*, которые представляют собой основополагающие холоны самого сознания. *Базовые структуры сознания — это, по сути, традиционная Великая Холархия Бытия* (как ее представляли, скажем, Плотин, Асанга или Ауробиндо).²

Другими словами, базовые структуры — это просто основные уровни в спектре сознания — материя-тело-ум-душа-дух. В Главе 1 я объяснял, что этот общий спектр можно делить на уровни и подуровни многими и разными, но обоснованными способами. В «Проекте Атман» я привожу семнадцать основных уровней или базовых структур общего спектра, включая уровни материи, ощущения, восприятия, побуждения, образа, символа, понятия, закона, а также формальный, зрительно-

логический, психический, тонкий, каузальный и недуальный уровни. Обычно я упрощаю эту схему до девяти или десяти самых главных и важных базовых структур, которые, на мой взгляд, составляют необходимый минимум, требующийся нам для адекватной характеристики всего спектра и его развития. Это — сенсомоторная, фантазо-эмоциональная, репрезентационная, нормативно-ролевая, формальная, зрительно-логическая, психическая, тонкая, каузальная и недуальная структуры.

Эти конкретные термины не важны сами по себе (заинтересованные читатели могут обратиться к моим более специальным работам). Важно то, что они представляют — а именно, сам спектр сознания, Великую Холархию Бытия. Как я говорил, этот спектр порой упрощают до материи, тела, разума, души и духа. И даже этот набор иногда сокращается лишь до тела, разума и духа (или грубого, тонкого и каузального). Однако в этом изложении я буду использовать девять или десять базовых структур общего спектра сознания.

Переходные структуры

Это устойчивые базовые структуры; однажды возникнув, они имеют тенденцию продолжать существовать. Но, во-вторых, это те свойства, которые носят относительно *переходный* или временный характер; они возникают, существуют какое-то время, но впоследствии постепенно свертываются или замещаются. Типичным примером могут служить стадии морального развития. Когда возникает моральная стадия 2, она не столько включает в себя моральную стадию 1, сколько замещает ее. К числу некоторых наиболее важных *переходных структур* относятся *мировоззрения* (например, архаическое, магическое, мифическое, ментальное, экзистенциальное, психическое и т. д.; ср. Gebser); *потребности самости* (например, безопасность, принадлежность, самооценка, самоактуализация, самотрансценденция; ср. Maslow); *самотождественность* (например, уроборос, тифон, кентавр, душа; ср. Loevinger); и *моральные стадии* (например, доконвенциональная, конвенциональная, постконвенциональная, постпостконвенциональная; ср. Nucci, Kohlberg, Giligan).³ Конечно, коль скоро налицо конкретная переходная структура, она столь же важна и реальна, как любая устойчивая структура. Дело просто в том, что переходные структуры, по большей части, обречены на уход, а устойчивые — по большей части, на дальнейшее существование.

Важно то, что по мере формирования спектра сознания в любом индивиду, базовые уровни спектра остаются существовать, но кое-что в его развитии носит лишь временный и переходный характер и рано или поздно проходит. Важное различие между устойчивыми и переходными структурами легко видеть, сравнивая, скажем, модели Пиаже и Кольберга. В случае общего когнитивного развития каждая стадия *включается* в последующие стадии, так что младший возраст оказывается необходимой *составной частью* старшего. Например, как только возникают образы, индивид получает полный и постоянный доступ к способности формировать образы. А сами образы будут необходимым компонентом более высокой символической, концептуальной и формальной мысли. Однако при моральном развитии процесс протекает совершенно иначе: более высокие структуры не столько включают в себя, сколько *замещают* предыдущие структуры. Так человек на моральной стадии 3 не имеет открытого доступа к моральной стадии 1, поскольку эти стадии взаимно несовместимы (конформист не может одновременно вести себя как эгоцентричный мятежник). Фактически, человек на моральной стадии 3 не может даже мыслить категориями моральной стадии 1; эти более ранние структуры уже давно растворились и были замещены (исключающая фиксация, вытеснение и т. д.).⁴

С тех пор как я впервые опубликовал статью об этих двух различных типах развития («Онтогеническое развитие: Два фундаментальных паттерна», 1981), я неоднократно подчеркивал необычайную важность этого различия просто потому, что от него зависит вся концепция *трансценденции*. Действительно, развитие могло бы происходить по образцу «трансцендировать и включать в себя» либо «отвергать и сохранять». Однако, что отвергается и что сохраняется? Что остается и что замещается? Что продолжает существовать и что должно уйти? Будды трансцендируют ощущение изолированного «я»,

но даже Будды должны есть. Кое-что проходит, а кое-что остается! И я утверждаю, что высшее развитие (как любое развитие) принимает и включает в себя базовые структуры, но замещает и демонтирует переходные структуры, и смешивать два эти аспекта — верный путь к прекращению развития.

Самость и ее осевые точки

Посредником между базовыми структурами и переходными структурами служит *система самости* или *самоощущение* (или просто *самость*), которая является третьим, главным, компонентом. Система самости во многих отношениях наиболее важная из трех, поскольку именно здесь «пребывает действие». Я предположил, что система самости является центром или средоточием нескольких важнейших способностей и операций, включая *отождествление* (центр самотождественности), *организацию* (то, что обеспечивает связность психики), *волю* (центр выбора в рамках ограничений текущего уровня развития), *защиту* (центр защитных механизмов, иерархически организованных, специфичных и характерных для данной фазы), *метаболизм* («переваривание» опыта) и *ориентирование* (выбор направлений развития).⁵

Далее я предположил, что самость выступает посредником между базовыми структурами и переходными структурами, и это происходит следующим образом: поскольку самость является центром отождествления, всякий раз, когда самость в ходе развития отождествляется с развертывающейся базовой структурой, это исключительное отождествление порождает (или поддерживает) соответствующий набор переходных структур. Так, например, когда самость отождествляется с дооперациональной мыслью (символы и понятия), это поддерживает доконвенциональную моральную позицию (Кольберг), набор потребностей в безопасности (Маслоу) и защитное самоощущение (Левинджер). Когда возникают более высокие базовые структуры (скажем, правила конкретных операций), самость (исключительная фиксация), в конце концов, перенесет свой фокус отождествления на эту более высокую и обширную организацию, и это породит новую моральную позицию (конвенциональную), новый набор Я-потребностей (принадлежность) и новое самоощущение (конформистская маска) — и так далее.⁶

На этой новой и более высокой стадии самость будет иметь свободный и полный доступ к предыдущим базовым структурам, таким как символы и понятия, но *не* к предыдущим переходным структурам, поскольку те были порождены именно тогда, когда самость исключительно отождествляла себя с более низкими стадиями, а теперь переросла это отождествление. Таким образом, базовые структуры сохраняются, а переходные структуры отвергаются именно потому, что сознание и самотождественность расширяются и отбрасывают свои более мелкие и поверхностные орбиты.

Когда система самости осваивает очередную развертывающуюся базовую структуру (или базовый уровень спектра сознания), она переходит от более узкой к более широкой идентичности, и, таким образом, проходит поворотный пункт или точку переключения в своем развитии. То есть каждый раз, когда самость вступает на новый уровень сознания (каждый раз, когда она отождествляется с новой и более широкой базовой структурой), она претерпевает процесс (1) объединения или слияния или внедрения, (2) дифференциации или превосходения или разъединения и (3) включения или интеграции. Этот 1-2-3-процесс представляет собой поворотный пункт в развитии самости, и существует столько поворотных пунктов, сколько базовых структур для освоения.

Таким образом, на любом данном уровне развития самость начинает процесс в состоянии отождествления (или слияния) с базовой структурой этого уровня. Ее фокус отождествления — или ее «центр тяжести» — вращается вокруг этой базовой структуры: она отождествляется с ней. Но если развитие продолжается, самость начинает разотождествляться или дифференцироваться с этой структурой, «отцепляться» от нее или трансцендировать ее, а затем отождествляться со следующей

более высокой стадией, одновременно интегрируя предыдущую базовую структуру в новую организацию. *Исключительная* тождественность с более низкой структурой разрушается (трансцендируется или отвергается), но способности и умения самой этой базовой структуры интегрируются (включаются в состав и сохраняются) в новой более высокой организации. Центр тяжести самости теперь преимущественно *отождествлен* с более высокой базовой структурой сознания, и это отождествление и внедрение будет порождать переходные структуры *этой* стадии (моральную позицию, Я-потребности, самоощущение и т. д.). Таким образом, для каждой базовой структуры развития существует соответствующий поворотный пункт развития самости, процесс (1) слияния-отождествления-внедрения, (2) дифференциации—разотождествления-разъединения-трансценденции и (3) интеграции-включения.

Конечно, мы можем делить и подразделять развитие многочисленными и практически бесконечными способами, но, как уже говорилось, я обнаружил, что нам требуется, по меньшей мере, девять или десять базовых структур или уровней спектра сознания, чтобы объяснить наиболее важные факты общего развития. Каждой из этих десяти базовых структур соответствует поворотный пункт или осевая точка развития самости, а именно, процесс (1-2-3) слияния/дифференциации/интеграции, который происходит каждый раз, когда система самости переходит на новую ступень расширяющихся сфер сознания.

Я также предположил, что преобладающее количество клинических данных позволяет связывать нарушение каждого поворотного пункта с порождением специфического уровня патологии — психотической, пограничной, невротической, сценарной, личностной, экзистенциальной, психической, тонкой и каузальной.⁷ В нескольких публикациях я приводил многочисленные примеры таких уровней патологии развития, а также предложил виды терапии, которые, по-видимому, наиболее подходят для принятия мер в отношении каждого из этих уровней.⁸ «Спектр патологии» имеет соответствующий «спектр модальностей лечения». Этот подход — единственный из известных мне способов, который способен хотя бы смутно начать учитывать огромный объем клинического материала, наряду с данными исследования измененных состояний сознания.

(Кроме того, эта модель включает в себя специфические дискретные *состояния сознания*, о которых я расскажу в примечаниях в конце книги;⁹ и подчеркивает *значение многочисленных различных линий развития*, которые «квази-независимо» эволюционируют через базовые уровни. Мы возвратимся к каждой из этих тем в ходе обсуждения.)

После этого краткого изложения мы теперь можем взглянуть на некоторые распространенные заблуждения, связанные с данной моделью.

*Модель Уилбера жестко линейна,
что приводит к игнорированию
всех аморфных и нелинейных аспектов жизни*

Только базовые структуры линейны в достаточно строгом смысле — последовательность их появления невозможно существенно изменить или обратить вспять. Образы возникают раньше символов, которые возникают раньше концепций, которые возникают раньше правил. Это в равной степени справедливо для обоих полов; мы не знаем ни одного общества, где эта последовательность отсутствует; никакое количество социального обусловливания не способно обратить это порянок вспять; и нам не известно ни одного значимого исключения. Другими словами, исследования убедительно продемонстрировали, что эти базовые структуры, коль скоро они возникают, не зависят от пола и культуры, инвариантны и холархичны («холархия» означает «вложенную иерархию» — см. Главу 1).

Подобно тому, как желудь вырастает в дуб через последовательность линейных, необратимых стадий

развития, так и основные компоненты (базовые структуры) человеческой психики развертываются в холархическую последовательность дифференциации-и-интеграции. Буквы следуют перед словами, которые следуют перед предложениями, потому что все они включают в себя своих предшественников и надстраиваются над ними. Предшественники становятся компонентами их собственного бытия (каждый старший холон охватывает или заключает в себя младшие холоны). И, конечно, вы не можете получить предложения до того как у вас появятся буквы. Более высокие и широкие холоны появятся позже, в процессе развития, потому что они будут интегрировать и объединять более ранние и более частичные элементы.

Слово «линейный» нередко используют в очень пренебрежительном смысле, по контрасту с изящной холистической альтернативой, которая почему-то считается «не линейной». Однако большинство органических и целостных систем, на самом деле, развертываются через последовательность необратимых стадий возрастающей способности заключать в себя другие элементы — от желудя к дубу, от семени к розе — и это неизбежно происходит в линейном потоке, определяемом стрелой времени (Пригожин всегда подчеркивает это в отношении диссипативных структур).

Таково значение слова «линейный» в эволюционных исследованиях (необратимое расширение вложенных друг в друга сфер охвата), и некоторые аспекты человеческого развития действительно линейны, как более чем очевидно показывают огромные объемы экспериментальных и клинических данных. Фактически, теории, которые не способны учитывать эти линейные аспекты, в высшей степени недостаточны и неадекватны.

Тем не менее, в самоощущении нет ничего линейного. На самом деле, самость может странствовать по всему спектру сознания (спектру базовых структур). Вот почему самость там, «где пребывает действие». Она может прыгать вперед, отступать, двигаться по спирали, уходить в сторону или как-то еще диалектически метаться из стороны в сторону. Как давным-давно указывал Плотин, *именно потому, что сами базовые структуры не имеют присущего им самоощущения, самость может отождествлять себя с любой из них.*¹⁰ И, согласно моей модели, каждый раз когда самость это делает, она порождает переходные структуры. Она будет видеть мир из базовой структуры, с которой она в настоящее время отождествляется (которая служит ее центром тяжести), и основные ограничивающие принципы этого измерения будут влиять на то, что она видит и что может видеть с этой позиции наблюдения. Рост будет связан отказом от более узкого и поверхностного уровня осознания ради расширения в направлении более глубоких и широких модальностей.

Таким образом, хотя базовые структуры разворачиваются линейным (но все же вполне холархическим) образом, с каждым последующим измерением охватывая и включая в себя предшествующие структуры, странствие самости через эти расширяющиеся сферы даже отдаленно нельзя назвать «линейным». Самость может быть (и обычно бывает) повсюду. Это означает, что в дальней перспективе будет заметно прогрессивное развитие самости от более узкого к более широкому, от поверхностного к глубинному — общее расширение самоидентификации от материи к телу, к разуму, к душе и к духу. Тем не менее в близкой перспективе движение самости выглядит полностью беспорядочным, больше напоминая американские горки, чем линейную лестницу.

Вот почему переходные структуры, как правило, довольно нестабильны — хотя в дальней перспективе они тоже демонстрируют определенное, прогрессивное развитие. К примеру, исследования показывают, что некто, пребывающий, скажем, на моральной стадии 3, реально проявляет лишь 50 процентов реакций с этого уровня. Двадцать пять процентов его реакций происходят с *более высоких* уровней, а еще двадцать пять — с *более низких*. Иными словами, его центр тяжести располагается на моральной стадии 3, но самость все еще пребывает «повсюду сразу».

Я полагаю, что лишь принимая в расчет все эти три составляющие — «линейные» базовые структуры,

распределенность системы самости по спектру и нестабильные, но в общем развивающиеся переходные структуры — мы можем, хотя бы смутно, начать признавать, оценивать по достоинству и обобщать огромные объемы данных, полученных в клинических, медитативных, феноменологических, эмпирических исследованиях, и при изучении измененных состояний сознания, как на Востоке, так и на Западе. И я обнаружил, что любые модели, которые не выполняют всех этих условий, в высшей степени недостаточны.

*Уилбер не уделяет должного внимания
конфликту на доэгоических стадиях*

Это заявление Уошберна мне представляется невразумительным. «Для Уилбера основная тема доэгоического периода — это Развитие базовых структур низшего уровня».¹¹ На самом деле, как мы только что видели, это лишь треть всей истории. Остальные две трети касаются переходных структур и системы самости с ее осевыми точками, которая находится там, где «пробывает действие».

На доэгоический период приходится примерно четыре первые осевые точки развития самости (точка-0, или до- и околородовый период; точка-1, примерно первые восемнадцать месяцев-точка-2, в общем случае от одного до трех лет; и точка-3, примерно от трех до шести лет). Эти осевые точки, вероятно, имеют наиболее решающее значение в развитии самости, поскольку они создают основу для всего, что следует дальше. Кроме того, они являются значимыми этиологическими осевыми точками для некоторых действительно тяжелых патологий (психотических, пограничных, невротических).

Именно система самости, как уже говорилось выше, является центром локализации защитных механизмов (включая интроекцию, проекцию, расщепление, отрицание, формирование реакции, собственно вытеснение и т.д., выстроенные в иерархическом порядке). Так, любые *специфические* аспекты любых структур сознания могут, в той или иной форме, быть изъяты из безостановочного развертывания сознания, если они ощущаются как угроза системе самости.¹²

Эти заблокированные (или как-то иначе изолированные) компоненты действуют как *повреждения осознания*, которые затем имеют тенденцию мешать сознанию симптоматическими проявлениями (то есть различными патологиями). Самость не может по-настоящему вычлнить и трансцендировать эти отчужденные аспекты своего собственного бытия, поскольку теперь они скрыты и заблокированы — они остаются в качестве зон бессознательной привязанности, бессознательного отождествления, бессознательной включенности, бессознательной интенциональности — они не «изжиты» и не «отброшены». Это «маленькие субъекты», которые отказываются быть дифференцированными, трансцендированными и, вследствие этого, *по-настоящему интегрированными*, и вместо этого продолжают свои террористические вылазки из подвала, из центра локализации своей бессознательной привязанности и фиксации. Это самоотчуждение, вытеснение и патология.

Поскольку большинство защитных механизмов вполне обычны и нормальны (и специфичны для данной фазы), практически никто не проходит раннюю фазу развития без повреждений; в этой части мы с Уошберном, в общем и целом, согласны. *Наше несогласие касается лишь природы того, что именно вытесняется или диссоциируется на этих ранних стадиях.*

По мнению Уошберна, это не что иное, как Динамическая Основа, которая фундаментально подавляется или *вытесняется из сознания* ребенка. На мой взгляд, действительно вытесняются, в основном, различные аффекты, эмоции, рассеянные телесные тушения, чувственность и вообще эмоционально-сексуальные формы энергии — вся сфера праны или жизненной силы.

Уошберн полагает, что определенные доэгоические способности и сама Динамическая Основа *непрерывно* утрачиваются, и что необходимой *предпосылкой* надличностного развития является

возвращение этих утерянных способностей. Индивид должен регрессировать к самым ранним детским стадиям, двигаясь по спирали назад, чтобы установить контакт с утраченной Динамической Основой, а потом развиваться вперед в трансценденцию. Практически во всех случаях для надличностного роста необходима существенная регрессия.

Я полагаю, что регрессия — обычное и *иногда* необходимое явление, но не потому что Динамическая Основа была утеряна в годовалом возрасте, а потому что само вытеснение, в любом случае, имеет тенденцию препятствовать дальнейшему росту. Чем интенсивнее вытеснение на ранних стадиях, тем больше страдает последующий рост. Так что «регрессия на службе эго» — это, на мой взгляд, возвращение и восстановление контакта с отчужденными чувствами, эмоциями, аффектами или эмоционально-сексуальными формами энергии, которые были диссоциированы в ранних осевых точках. Как только они интегрируются в систему самости, облегчается рост в более высокие и надэгоические сферы. Таким образом, регрессия на службе эго иногда служит предпосылкой трансценденции эго, но ее нельзя считать действительным механизмом самого надличностного роста.

Таким образом, главное различие заключается в том, действительно ли нечто вроде Динамической Основы вытесняется из сознания ребенка в первый год жизни, как утверждает Уошберн. Я докажу, что эта позиция не согласуется со своими собственными предпосылками (даже если принимать в расчет бардо, или «промежуточные» сферы, которые я включаю в свою модель и о которых я расскажу ниже). В то же время моя модель дает более чем достаточное объяснение серьезных конфликтов в самые ранние годы жизни.

*Модель Уилбера полностью отвергает самость
вместо того, чтобы ее учитывать*

Некоторые критики утверждали, что я не придаю почти никакого значения самости или даже приписываю ей относительное существование. Это утверждение трудно доказать, поскольку я перечисляю по меньшей мере шесть характеристик системы самости (от отождествления до защиты и воли). Это довольно много для чего-то не существующего. Фактически, система самости присутствует в каждой переходной структуре; она сама не является переходной структурой (она их порождает!). Система самости — это неотъемлемая функциональная способность психики, которая, когда она отождествляется с базовыми структурами, порождает различные переходные стадии; именно самость развивает и развертывает свою самотождественность от материи к телу, к разуму, к душе, к духу в великой холархии все возрастающего охвата.

Это неверное понимание, по большей части, проистекает из колоссальной семантической путаницы. Вопрос состоит в следующем: «Существует ли какая-либо форма эго на более высоких стадиях развития?» А ответ таков: «Это целиком зависит от того, что подразумевается под «эго». Если под «эго» подразумевается *исключительное* отождествление с индивидуальной системой тело-ум, тогда ясно, что эго по большей части демонтируется с возникновением Высшей Самотождественности, где центр тяжести переносится с индивидуального организма на Все сущее. Система самости более не отождествляется исключительно с базовыми структурами разума (тем самым порождая переходное самоощущение, известное как эго), но отождествляет себя со структурами Космоса в целом (чему соответствует самоощущение Высшей Самотождественности Божественной Самости). Другими словами, система самости переключается с индивидуального эго на Божественную Самость, или Дух, которая можно описывать как не-самость или Большую Самость, в зависимости от ваших предпочтений. Однако *исключительное* отождествление, узкое «эго», по существу, утрачивается.

Но если под «эго» подразумевать тот аспект самоосознания, который развивается для того, чтобы иметь дело с грубым обусловленным миром и его сенсомоторной реальностью, то это эго, безусловно, продолжает существовать. «Эго», используемое в этом смысле, означает не переходную структуру,

которая будет заменяться высшими самостями, пока не останется лишь одна Самость, но, скорее, функциональную способность, которая относится к числу устойчивых структур психики. В этом случае эго, очевидно, сохраняется при более высоком развитии.

С первой до последней из своих книг я последовательно отстаивал обе эти позиции — а именно, что эго как способность сохраняется на более высоких уровнях развития, но эго как исключительное ощущение самотождественности сменяется более высокими и более широкими формами тождественности. И то, и другое верно. И мне постоянно приходится спорить с людьми, которые отстаивают только один из этих взглядов и обвиняют меня в том, что я придерживаюсь только другого.

Уошберн — просто последний в череде подобных критиков, который в данном случае говорит, будто я отрицаю, что эго в какой бы то ни было форме сохраняется на высших ступенях развития. Поскольку он при этом ссылается на точку зрения, изложенную в «Проекте Атман», я напомню, что, в действительности говорилось в этой книге:

«Самость должна дифференцироваться от эго, разотождествиться с ним, трансцендировать его, а затем интегрировать его со вновь возникающими более высокими структурами. Однако, пожалуйста, не забывайте, что эго остается в целостности и сохранности, когда самость разотождествляется с ним — так же, как тело осталось в целостности после того, как его трансцендировало эго. Трансценденция не подразумевает демонтажа. У человека по-прежнему есть эго — просто его самотождественность уже не привязана исключительно к эго.» (Стр. 166.)

Уошберн приводит пять, по его мнению, главных расхождений между нашими моделями. Он полагает, что это как раз те особенности, которые не учитывает моя модель, и которые, как он думает, говорят в пользу его подхода как лучшей альтернативы. Однако, если действительно использовать мою общую модель, а не ту урезанную версию, которую приводит Уошберн, мы обнаружим, что все эти возражения немедленно рушатся, оставляя позицию Уошберна полностью несостоятельной.¹³

Однако все еще остается один вопрос, а именно, какова природа доэгоического потенциала? Какова реальная природа «Динамической Основы», которая якобы «в полной мере присутствует» у младенца и затем утрачивается при последующем развитии? Лишь по этому единственному пункту модель Уошберна содержит что-то такое, чего нет в моей. Следовательно, если модель Уошберна окажется несостоятельной и в этом вопросе, в ней не останется ничего, что бы можно было рекомендовать в качестве альтернативы. Именно к этой теме мы теперь можем обратиться.

Романтическая парадигма

Я сам некогда был сторонником романтической модели. Согласно этому общему воззрению, младенец при рождении (и человечество на заре своего существования) — это благородный дикарь, находящийся в полном контакте с идеально целостной и единой Основой, «в гармоничном единстве со всем миром». Но затем в результате деятельности аналитического и разделяющего эго, эта Основа исторически утрачивается — фактически вытесняется или отчуждается, как прошлое историческое событие (в противоположность инволюционному событию, происходящему сейчас). Согласно романтическому воззрению, эта историческая утрата — утрата *актуального прошлого* — тем не менее необходима для того, чтобы эго развило свои собственные силы зрелой независимости. А затем, на третьем великом шаге (после изначального союза и последующей фрагментации), эго и Основа *воссоединяются* в возрождающей встрече и духовном союзе, так что Основа вновь обретается, но теперь на «более высоком уровне» или «в зрелой форме».

Таково общее романтическое воззрение. И, действительно, я начинал писать как «Проект Атман», так и «Ввысь из Эдема», пытаясь подтвердить справедливость этого воззрения онтогенетически («Проект

Атман») и филогенетически («Эдем»). Я даже предполагаю, что привнес несколько новых идей в эту старую концепцию. Хотя эту романтическую модель горячо поддерживали Юнг и его последователи (особенно Эдингер и Нойманн), и хотя я решительно соглашался с их общими формулировками, меня также привлекали некоторые более смелые теоретики психоаналитического направления (такие как Рохайм, Ференчи и Норман О. Браун), которые, фактически, вполне соответствовали этой романтической модели.

Работы этих теоретиков психоанализа позволили мне — или мне так казалось — сделать очень точный набросок специфических стадий этой утраты изначальной Основы, или утраты истинной Самости, или утраты самого Атмана. Обобщая все эти разнообразные источники, я, к примеру, в онтогенетическом развитии, постулировал следующее: дитя начинает свое бытие в состоянии почти чистого недуализма, в полном контакте с изначальной Основой и истинной Самостью (Атман), так что объект и субъект составляют единое целое; самость и «весь мир» объединены. Затем в результате того, что я называю «первичным вытеснением», объект и объект расщепляются, самость и мир (как Великая Мать) отделяются и отчуждаются друг от друга, и мир дуальности без приглашения врывается на сцену со всеми трагедиями и ужасами, присущими этому разделяющему кошмару.

Но ущерб развитию этим не ограничивается. Как только тело-ум отщепляется от мира и Великой Матери, у тела-эго появляются два фундаментальных, но противоречивых желания. Есть желание воссоединиться с Великой Матерью и, тем самым, вернуть себе это чистое единство и райское состояние, которое оно знало до того, как субъект и объект были безжалостно расщеплены. Но для того, чтобы воссоединиться с Великой Матерью, самости тела-эго пришлось бы умереть для собственного изолированного существования (то есть перестать существовать в таком качестве), и это приводит ее в ужас. Поэтому она хочет воссоединения, но одновременно страшится его, и эти конфликтующие желания дают ход последующему развитию. Я назвал смесь двух этих влечений «проект Атман» — желание обрести единство (Атман), но, в то же время, интенсивный страх этого — что заставляет самость искать вознаграждения-заменители и объекты-заменители.

(Я твердо верю, что «Проект Атман» — весьма реальный проект и весьма обоснованная концепция, однако желанное единство — это не состояние младенца у груди матери, а состояние самости в изначальной Пустоте. Как мы увидим, я необоснованно «возвысил» природу ранней младенческой и доличностной структуры до некоей надличностной основы и благодати, и, таким образом, ошибочно считал тягу к единству стремлением вернуть себе эту младенческую структуру, но, разумеется, «в зрелой форме», вместо того, чтобы понять, что тяга к единству — это попытка вернуть нечто утраченное в предыдущей инволюции — что я вскоре объясню.)

Как только тело-эго отделяется от Великой Матери или Великой Среды — в соответствии с моим ранним романтическим объяснением увлечения — то из-за этого первичного вытеснения оно начинает страдать от первичного отчуждения. Я предполагал, что в течение трех первых лет жизни это первичное отчуждение запускает в самом теле-эго некоторые очень специфические события, которые начинают происходить в рамках распределения эмоционально-сексуальной энергии, либидо, *elan vital* или праны (и именно здесь я непосредственно включил в свою модель формулировки более смелых психоаналитических мыслителей). А именно, Движимое попыткой восстановить единство с миром (и Великой Матерью) тело-эго организует распределение своего либидо вокруг разных телесных зон, где пребывают фантазии этого союза (от оральной зоны с фантазиями единения с миром через пищу, до генитальной зоны с фантазиями единения с миром в сексуальном смысле). Таким образом, все либидинозные организации — это просто сокращенные и ограниченные версии сознания, которое некогда было действительно «едино со всем миром». Поэтому я заканчивал одну из этих ранних опубликованных работ следующим выводом: «Бого-сознание не есть сублимированная сексуальность; сексуальность — это вытесненное Бого-сознание».¹⁴

Это воззрение имеет немалый смысл применительно к развитию, но лишь в том случае, если тело-ум младенца действительно пребывает в *полном* Богосознании или сознании Основы. Поскольку суть, как вы помните, в том, что это романтическое воззрение зависит от концепции, что младенец погружен в актуальное Богосознание или в *полностью наличную* Основу, которая затем буквально вытесняется где-то в первые один-два года жизни. *Однако эта точка зрения не имеет вообще никакого смысла* и не применима к развитию, если сама доэгоическая структура представляет собой что-то меньшее, чем Бог, поскольку предполагается, что именно актуальное вытеснение Богосознание к двухлетнему возрасту становится движущим началом последующей схемы развития. Если «изначальная внедренность» самости младенца не пребывает в полном контакте с Богосознанием или сознанием Основы, то это представление о развитии полностью рушится.

И именно эта проблема окончательно развенчивает романтическую позицию — как я быстро выяснил, пытаясь привести эту точку зрения в рабочее состояние. Мы с Джеком Криттенденом только что основали «Ревижн Джорнэл», и, отчаявшись в поисках материала, я начал из номера в номер публиковать ранние наброски «Проекта Атман», нагруженные романтическими представлениями и многочисленными до/транс заблуждениями.¹⁵

Однако, чем больше я старался привести романтическую модель в рабочее состояние — и, поверьте, я очень, очень старался — тем больше я понимал ее главные несоответствия и заблуждения, которые я вскоре опишу. Так что я спешно перерабатывал ранние наброски «Проекта Атман» и «Ввысь из Эдема» — ни одна из этих работ еще не была опубликована в виде книги — объясняя этот сдвиг в моем мышлении, который я также подробно объяснял в «Одиссее».¹⁶ Кстати, когда я писал «До-/трансзаблуждение»,¹⁷ я, по сути дела, каталогизировал все ошибки, которые сам допустил в этом отношении. Наверное, именно поэтому они казались мне такими понятными и пугающе знакомыми.

Как бы то ни было, будем называть мою раннюю модель «Романтико-юнгианской или Уилбер-1», а более позднюю модель — «Уилбер-2».

При этом забавно, что «Уилбер-1» и «Уилбер-2», в действительности, не так уж и сильно различаются. Обе эти модели идут от доэгоического к эгоическому и надэгоическому. Обе они согласны в отношении великих сфер доличностного, личностного и надличностного (трансперсонального). Обе признают, что движущим началом развития, в конечном счете, являются попытка вновь обрести Дух; обе рассматривают как эволюцию, так и инволюцию. Вот почему и «Уилбер-1», и «Уилбер-2» способны оперировать практически теми же типами и объемами имеющихся клинических и экспериментальных данных. Большое различие — решающее различие — заключается в том, что романтическая модель «Уилбер-1» *должна* рассматривать младенческую доэгоическую структуру как, в некотором смысле, первичную Основу, совершенную целостность, непосредственный союз с Богом, полное погружение в Самость, единство со всем миром. Поскольку совершенство просветления — это *восстановление контакта* с чем-то присутствующим в младенческой структуре, тогда эта младенческая структура должна в полной мере обладать этим предельным Совершенством (пусть даже и бессознательно). Таким образом, если Бог *полностью* не присутствует в младенческой структуре, вся схема сходит на нет.

И здесь конечно романтическая модель Уилбер-1 сталкивается с рядом абсолютно роковых затруднений, что, вероятно, вполне очевидно. Однако давайте пройдемся по ней шаг за шагом. Традиционное романтическое воззрение состоит в том, что младенческая структура — это структура, пребывающая в единстве со всей Основой или Самостью, но *бессознательно*. Затем Самость разделяется с этой Основой и откалывается от нее — фактически вытесняет эту Основу, отчуждает ее и теряет с ней связь. Далее, на третьем великом шаге (транс- или надэгоическом), Самость и Основа *воссоединяются*, Основа восстанавливается («на более высоком уровне», что бы это ни могло значить на самом деле), и происходит духовное обновление и возрождение.

Таким образом, мы можем назвать *традиционным романтическим взглядом* следующую концепцию: развитие протекает от бессознательного Рая (доэгоического) к сознательному Аду (эгоическое) и к сознательному Раю (трансэгоическое). Самость составляет единое целое с Основой как на первой, так и на третьей стадии, но на первой союз бессознателен, а на третьей — сознателен.

Роковая проблема этого воззрения состоит в том, что вторая ступень (утрата бессознательного союза) абсолютно невозможна. Как вскоре признали сами романтики, все сущее составляет единое целое с Основой; если вы действительно теряете связь с Основой, вы перестаете существовать. Скорее у вас есть лишь один выбор в отношении Основы: вы можете осознать свой союз с Основой или вы можете не осознать его. Сам союз всегда налицо, но он может быть либо сознательным, либо бессознательным.

Далее, как мы видели, согласно традиционному романтическому воззрению, доэгоическое состояние — это единство с Основой, но в бессознательной форме. Однако, если это так, то следующий шаг — движение от доэгоического к эгоическому — *не может*, следовательно, быть *утратой* этого бессознательного союза. Если бы это произошло, вы бы перестали существовать. Вы можете либо осознать, либо не осознать этот союз с Основой; если этот союз *уже* бессознателен, вы не можете опуститься еще ниже! Реальная утрата *уже* произошла. Доэгоическая структура, или изначальная включенность, *уже* разрушена, отчуждена, утрачена. До этого уже произошла инволюция. И романтики очень медленно стали это понимать, что, конечно, фатально подорвало весь их проект.

Необоснованность их позиции становится еще более очевидной при внимательном изучении стандартной романтической концепции «изначальной полноты». Предполагается, что младенческая структура представляет собой, по формулировке Нормана О. Брауна, «единое целое со всем миром в любви и блаженстве». Однако с чем именно новорожденный составляет единое целое? Пребывает ли самость младенца в полной мере с миром поэзии или логики, или экономики, или истории, или математики, или нравственности и этики? Конечно нет, поскольку эти миры еще не возникли: упоминаемый «весь мир» младенческой самости — это до смешного маленький кусочек реальности. Действительно, субъект и объект младенческой структуры в значительной мере предварительно дифференцированы (что соответствует просто океанической фазе или фазе слияния осевой точки 1), но этот слитный мир исключает значительную часть Космоса и не осведомлен о нем. Эта структура, безусловно, не составляет единого Белого со всем миром; она едина с очень маленьким ломтиком всего мира.

Самость одного месяца от роду может явиться «в облаках великолепия» (из бардоперерождения, о котором я расскажу ниже), но она, в действительности, все еще погружена и внедрена, однако не в нирвану, а в сансару. Она уже обильно засеяна семенами привязанности, избегания, игнорирования, голода и жажды. Языки пламени ада сансары *уже* со всех сторон окружают младенческую самость, и если порой это время и бывает относительно спокойным, это спокойствие доличностного неведения, а не трансперсональной мудрости. Младенческая самость полностью погружена в сансару, она даже не обладает достаточным осознанием, чтобы зафиксировать этот жгучий факт. Но по мере того как развивается и обретает сознание эго, она будет все больше *осознавать* свое *уже* падшее состояние — понимать тот факт, что она уже живет в пламени сансары.

Это шокирующее понимание, это сознательное посвящение в тот факт, что феноменальному миру присущи слезы и ужас, грех и страдание, тришна и духкха, наносит глубокую травму самости. Эта *травма пробуждения* в своих самых ранних формах начинается на первом или втором году жизни (в частности, в период осевой точки 2), и именно это спутало романтических теоретиков (и Уилбера-1): они воображают, что в этой точке младенец переходит из нирваны в сансару, тогда как младенец, рожденный в сансаре, просто пробуждается к осознанию этого ошеломляющего факта.

Теперь у эго, осознающего экзистенциальный кошмар сансарической боли, есть две основных возможности выбора жизненного курса: оно может выбирать то, что благоприятствует его продолжающемуся росту и эволюции сознания либо то, что способствует регрессии в попытке заглушить сознание и оцепенеть в духкхе. Если оно выбирает первое и ускоряет этот эволюционный рост с помощью соответствующих духовных дисциплин, оно может даже вновь открыть собственную изначальную и вневременную природу — изначальную природу, которая, в действительности, вовсе не была утрачена в период младенчества, но как раз в этот момент была затемнена преданностью самому миру времени. Это действительно *повторное открытие и припоминание* — не того, что в полной мере присутствовало в месячном возрасте, но того, что в полной мере присутствует во вневременном сейчас — полностью присутствует, то есть предшествует инволюции, но не предшествует в эволюции.

Таким образом, реальный курс исторически обозримого человеческого развития идет не от бессознательного Рая к сознательному Аду и затем к сознательному Раю, но, скорее, от бессознательного Ада к сознательному Аду, а затем к сознательному Раю. И в этом состоял переход от Уилбера-I к Уилберу-II.

Изначальная внедренность и Динамическая Основа

Уошберн во многих существенных аспектах вторит модели Уилбер-I. Он использует те же общие стадии, употребляя ту же общую терминологию. Многие из его выводов непосредственно вторят моей ранней модели, и он великодушно это признает — как он сам говорит: «Уилбер (1979) когда-то придерживался сходного воззрения, но потом отказался от него».¹⁸

В то же самое время Уошберн, исходя из этого воззрения, непомерно расширил и усложнил его. В конце концов, он построил на нем две большие книги. Кроме того, Уошберн, по крайней мере, осознал кое-какие фундаментальные проблемы *традиционной* романтической версии и попытался обойти некоторые из ее главных и роковых затруднений. Но от этого он, на мой взгляд, просто попадает «из огня да в полымя».

Начнем с того, что Уошберн рано понял — если доэгоическая структура (конкретнее говоря, «изначальная внедренность») составляет единое целое с Основой, то для младенца союз с Основой должен быть *в полной мере сознательным*. Как вы помните, согласно традиционному воззрению, исходное состояние представляет собой слияние с Основой, но на *бессознательном уровне*, однако Уошберн понимает, что если это так, то исходное состояние — это уже падение, оно уже ниже некуда (фактически, это не бессознательный Рай, а бессознательный Ад). Поэтому Уошберн вынужден утверждать, что месячный младенец полностью открыт неограниченной Динамической Основе и полностью осознает ее. Основа «безгранично властвует в теле новорожденного», о чем свидетельствуют «динамические характеристики изобилия и блаженного благополучия, присущие первоначальной внедренности», отмеченной «целостностью, полнотой и блаженством... безраздельной, безграничной полнотой».¹⁹ Уошберн признает, что сама Основа *не может* быть утрачена, иначе эго прекратит свое существование. Итак, единственное, что может быть *утрачено* — это осознание Основы, и это означает, что месячный младенец должен *в полной мере обладать* таким осознанием безграничной Основы, иначе вся схема разваливается.

Короче говоря, раз уж именно *вытеснение* осознания Основы, начинающееся в один-два года, приводит в движение эволюционную схему Уошберна, тогда, если сознание Основы не присутствует в полной мере и неограниченно в самости младенца еще до прохождения этой точки, то его там нет вовсе, и вытеснять нечего, а потому модель Уошберна в одночасье рушится (или, как я понял, «Уилбер-I» превращается в «Уилбер-II»).

Более последовательное воззрение на инволюцию-эволюцию (которое можно найти, скажем, у Плотина, Асанги, Шеллинга, Ауробиндо, Гараба Дордже, в «Ланкаватара Сутре» или, как мне верится, в модели «Уилбер-II») могло бы состоять примерно в следующем: Дух проявляет себя как мир в последовательности все более целостных и холархических сфер, покрывающих диапазон от материи до тела, разума, души и самого духа. Но все эти различные измерения на самом деле служат лишь формами духа в различных степенях самореализации и самоактуализации. Таким образом, в действительности существуют дух-как-материя, дух-как-прана, дух-как-разум, дух-как-душа и дух-как-дух.

Далее, согласно этому общему воззрению, инволюция (или истечение) представляет собой процесс, посредством которого эти измерения проявляются как формы духа, а *эволюция* (или обратный поток) — это процесс вспоминания, идущий от духа-как-материи к окончательному вспоминанию духа-как-духа — к узнаванию духом духа в качестве духа, традиционной реализации просветления.

Согласно этой схеме, самость младенца может действительно витать в облаках великолепия (о чем мы вскоре поговорим), но она, в первую очередь, адаптируется к измерениям духа-как-материи и духа-как-праны (чувственности, эмоционально-сексуальных энергий, *elan vital* — рассеянной полиморфной жизни и жизненной силы), равно как и к очень ранним формам духа-как-разума (образам, символам, первичным понятиям). Эволюционное развитие продолжается с дальнейшим разворачиванием ментальных измерений (духа-как-разума) и последующим зарождением осознанно духовных измерений (духа-как-души), достигая кульминации в просветлении или непосредственном узнавании духа-как-духа, который, трансцендируя все, заключает в себе все.

Итак, младенец действительно погружен в дух и составляет единое целое с Основой — как и все сущее! — но это, в основном дух-как-материя и дух-как-прана, а не дух-как-дух. (Как мы увидим, даже согласно концепции бардо, самость младенца или новорожденного не пребывает в контакте с духом-как-духом!) Таким образом, согласно всем этим представлениям, младенческая самость не осознает дух-как-дух или состояние чистой нирваны, полностью свободное от кармических тенденций, желаний, голода и жажды.

Но это общее воззрение полностью недоступно для Уошберна (и модели «Уилбер-I»), поскольку, по убеждению Уошберна, Основа должна в *полной мере осознаваться и неограниченно присутствовать* в структуре самости одномесячного младенца. Это вынуждает Уошберна к ряду все более несостоятельных позиций в попытке защитить это неуклюжее утверждение.

Начнем с того, что Уошберн должен сперва разделить Основу и дух. (Поскольку дух *не полностью проявляется* в младенческой структуре — что Уошберн, похоже, понимает, то в качестве движущей силы его схемы там должно в полной мере присутствовать *что-то еще*, и этим что-то будет Динамическая Основа.) Таким образом, для Уошберна Основа и дух — это не одно и то же. Основа, говорит он, может появляться как либидо, как свободная психическая энергия, и как дух. Сам я буду называть эти различные формы организации Основы по Уошберну сокращенно — Основа-как-прана, Основа-как-душа и Основа-как-дух (Уошберн использует такие термины, как, например, «способность Основы как духа»). Заметьте, что Основа — это нечто большее, чем дух, так как она может выступать в формах, которые явно недоступны для духа.

Но есть одна вещь, которой Основа не является. Основа — это не ментальное эго. Как это ни странно Основа может выступать как либидо, как свободная психика, как всеохватывающий дух, но Основа недостаточно сильна для того, чтобы выступать как жалкое эго. Фактически, по словам Уошберна, эго и Основа — это принципиально отдельные сущности. Однако на высших стадиях развития Основа неким образом выступает как дух (что я называю «Основа-как-дух»), а затем, согласно Уошберну, Основа-как-дух и эго объединяются и, таким образом, возникает *сверхсущность* (которую он, в

действительности, так и не называет и не определяет): Основа-как-дух единая с эго.

«Но, — говорит Уошберн, — это вовсе не новое состояние: это, в некотором смысле, *воссоединение* с Основой, которая была непосредственно вытеснена в двухлетнем возрасте.» Это, конечно, абсолютно решающий пункт, согласно Уошберну, Основа, обретаемая при духовной реализации — это, по сути, та же Основа, что была вытеснена эго младенца. Именно поэтому Уошберн *вынужден* постулировать, что эта основа *в полной мере присутствует и осознана* в младенческой структуре.

Именно здесь приобретает решающее значение очень скользкое определение «Основы», которое дает Уошберн. Как мы видели, Основа может выступать как либидо, как психика и как дух. Поэтому Уошберн может заявлять, что ребенок вытесняет Основу, *вовсе не утверждая, что ребенок вытесняет дух* (поскольку Основа и дух — это не одно и то же). Но, чтобы схема Уошберна *действительно* работала, Основа, которая вытесняется молодым эго, *обязана* быть Основой-как-духом, поскольку, как дает понять Уошберн, более высокое объединение — это объединение *именно с Основой-как-духом*.

Однако, Уошберн, судя по всему, понимает, что она просто не будет работать, и потому никогда *прямо* не утверждает, что самость младенца действительно пребывает в контакте с Основой-как-духом, или что молодое эго вытесняет Основу-как-дух. На самом деле, он последовательно утверждает (в тексте и своих таблицах), что Основа-как-дух появляется *лишь* на трансэгоических стадиях.

На этом этапе модель Уошберна начинает подозрительно напоминать модель «Уилбер-II». Но Уошберн хочет и того, и другого сразу: он хочет признавать, что дух актуализируется *только* на трансэгоических стадиях, но он также хочет говорить, что *эта же самая* реальность неким образом *в полной мере* присутствовала в младенческой структуре и затем была действительно вытеснена эго.

Единственный способ, каким он может это делать, состоит в том, чтобы создать понятие «Динамической Основы», одновременно обладающей силой *всех трех великих сфер* (либидо доперсонального, психической энергией персонального и духом трансперсонального), и тогда он может использовать «Основу» практически как угодно. Так когда молодое эго вытесняет Основу в форме праны или жизненной телесной энергии, Уошберн просто говорит, что была вытеснена *вся* Основа, тем самым *неявно* заявляя о вытеснении духа без какой-либо необходимости утверждать это *открыто*, что, как он понимает, не пройдет. Затем, когда эго вступает в надличностную сферу, Уошберн *просто начинает называть Основу именем «дух»* никак не объясняя, почему это Динамическая Основа вдруг становится явно духовной — несмотря на то, что это, несомненно, главная проблема, которой следует заняться. Вместо этого на надличностных стадиях Основа теперь просто называется «способностью Основы как духа», которая затем *объявляется той же самой*, что и Основа, вытесненная ребенком, хотя фактически (и даже согласно реальным доказательствам, которые приводит Уошберн) ребенок вытеснял, по существу, Основу-как-прану, а не Основу-как-дух.

Однако Уошберн хочет, чтобы были «и волки сыты, и овцы целы», и, потому, в тех редких случаях, когда он действительно пытается определить Основу, он вынужден определять ее так, чтобы это не угрожало его редуccionизму. Так, он просто определяет Основу как «физико-динамические процессы» (не давая никаких дальнейших объяснений этого термина). Коль скоро Уошберн неопределенно отождествляет Основу с «физико-динамикой», он может прятать свой редуccionизм и свои до-/трансзаблуждения в свою весьма туманную концепцию и одновременно иметь свой доэгоический духовный пирожок и есть его*.

* Обыгрывание английской пословицы: «Нельзя иметь пирожок и съесть его», то есть нельзя хотеть двух взаимоисключающих вещей одновременно. (Прим. ред.)

Существует, полагаю, вполне простая причина того, что Уошберн пытается отождествлять всю Динамическую Основу с «физико-динамическими» процессами, и она непосредственно связана с до-/трансзаблуждением в его мировоззрении (дтз-2). Как отмечает Чонгьям Трунгпа в книге «Шамбала: священный путь воина» и подтверждает Хьюстон Смит в «Забывтой истине», все великие традиции мудрости без исключения — от шаманизма до Веданты, как на Востоке, так и на Западе — утверждают, что реальность состоит по меньшей мере из трех великих сфер: земной, человеческой и небесной, соотносящихся с телом, разумом и духом (грубым, тонким и каузальным), а эти последние, в свою очередь, соотносятся с тремя великими состояниями человеческого сознания: бодрствованием (грубое, тело), сновидениями (тонкое, разум) и глубоким сном (каузальное, дух).²⁰

Это, разумеется, три великих сферы доличностного, личностного и надличностного (трансперсонального). Но Уошберн отказывается ясно признавать эти три сферы. Под бременем своего до-/трансбанкротства он сохраняет эго-ум как одну сферу, но затем соединяет «грубое-тело» с «каузальным-духом». Эту мешанину он называет «Основой», которую затем противопоставляет эго-уму. Таким образом, вместо трех великих сфер тела, разума и духа, у него есть просто «два полюса — эго-ум и Основа. И поскольку он свел «каузальное-дух» в «грубое-тело» и его жизненную энергию, то он, разумеется, будет отождествлять всю Основу с физиологической энергией или «физико-динамическими процессами», тем самым завершая свой до-/транснырок. Сводя Основу Бытия к физиологии, он может возвысить младенческое состояние до уровня Бога.

На этом этапе Уошберн далее будет осуждать мою модель за то, что она не так проста и «скупа», как его модель. Это все равно что утверждать, будто у нас будет гораздо более простая модель солнечной системы, если мы просто не будем учитывать этот досадный Юпитер.²¹

В то же время именно на этих высших стадиях модель Уошберна-романтическая модель Уилбер-1 сталкивается с еще худшими затруднениями. Согласно Уошберну, коль скоро это с необходимостью и практически полностью вытесняло Основу, тогда оно может воссоединиться с Основой. Поскольку Динамическая Основа «изначально утрачивается путем вытеснения, она может быть восстановлена только посредством регрессии».²² Ни один критик ломал голову над тем, что бы это могло значить. Должен ли взрослый регрессировать к довербальному лепету? Если нет, то что?

Тем не менее, согласно Уошберну, эго должно регрессировать назад к Основе, которая присутствовала, но была вытеснена в младенческий период, а затем эти «два полюса психики» — а именно: Основа и эго — «могут быть объединены, образуя единое, совершенное психическое целое».²³ Это означает — весьма причудливый образ, — что Основа теперь становится *подразделом* всей психики (полностью несостоятельная концепция, к которой я вернусь ниже).

Однако с чем же, согласно Уошберну, действительно *восстанавливается контакт*? Это не Основа-как-дух, поскольку, по его словам, она проявляется только в надэгоическом. Так как это не может быть восстановлением контакта с духом, Уошберн возвращается к своей всеобъемлющей концепции: контакт восстанавливается с физико-динамическими потенциалами: «Первичное вытеснение снимается, и физико-динамические потенциалы вновь пробуждаются».²⁴ Это неким образом означает, что дух теперь проявлен. В любом случае именно в этой надэгоической точке Основа может проявиться как дух.

Но это означает, что в результате такого пробуждения на свет появляется *совершенно новая сущность*, а именно, «единое, совершенное, психическое целое» — соединение эго и Основы. Реальный вывод очевиден: *это целое никогда не вытеснялось и не утрачивалось, потому что оно никогда раньше не существовало*. Это эмерджентная (вновь возникающая), вновь реализуемая сущность.

Таким образом, согласно собственным доводам Уошберна, младенческая самость, на самом деле, не

пребывает в контакте *ни* с Основой-как-духом, *ни* с объединенным состоянием Основы-и-эго, откуда следует, что просветление или духовное пробуждение *ни* в каком существенном смысле не является восстановлением контакта с чем-то полностью или актуально присутствующим в младенческой структуре, но впоследствии утерянным. Коль скоро это так, модель Уошберна/Уилбер-І сразу же переходит в модель Уилбер-ІІ. На мой взгляд, одно из главных теоретических затруднений Уошберна состоит в его неспособности понять различие между дифференциацией и диссоциацией. Как я старался показать в «Поле, Экологии, Духовности», это смешение понятий — отличительная черта общего романтического мировоззрения. В действительности, развитие происходит посредством дифференциации-и-диссоциации, неудача которой связана либо со слиянием (когда не происходит дифференциации), либо с диссоциацией (когда дифференциация заходит слишком далеко, превращаясь в отчуждение и раздробленность).

Однако для Уошберна, как и для романтиков, по существу, существует либо слияние, либо диссоциация без какого-либо места посередине для самой дифференциации. Как говорит Уошберн: «Нет никакой промежуточной области. Телесное эго может либо сдаться Великой Матери и, тем самым, покориться непрерывному обратному внедрению {слиянию}..., либо оно может отделиться от Великой Матери и, тем самым, увековечить вытеснение [диссоциацию]...». ²⁵ Что он, в конечном счете, совершенно неспособен увидеть — так это то, что дифференциация самости и «другого» — это ни слияние, ни диссоциация, но необходимый процесс дифференциации-и-интеграции (трансценденции-и-включения), что, собственно, и представляет собой сам процесс роста.

Однако, если вы решили в каждой дифференциации видеть диссоциацию, то развитие должно рассматриваться, в первую очередь, как прискорбное скольжение вниз по наклонной плоскости, поскольку любая нормальная дифференциация будет истолковываться как ужасающая диссоциация, фрагментация, отчуждение. Дуб неким образом оказывается ужасным насилием над желудем.

Тогда нужно считать, что при человеческом развитии происходит то, чего никогда не бывает с другими органическими системами: согласно этому романтизированному воззрению каждая стадия растет и развивается, в первую очередь, за счет огрубления и уродования предыдущих стадий. (Как же это вообще могло происходить? Каким образом естественный отбор должен был отбирать *такое*? Не случающееся время от времени вытеснение, но реальное разрушение всей Основы Бытия? Может, природа... сошла с ума?)

Я полагаю, что именно из-за этого неверного понимания дифференциации и диссоциации Уошберн вынужден утверждать, будто развитие самости связано с *необходимым* вытеснением Основы (неограниченно присутствующей в младенческой структуре), и точно так же вынужден читать, что для того, чтобы произошло духовное пробуждение, практически все без исключения должны полностью регрессировать к этим потенциям, в полной мере присутствующим у месячного младенца. Без этой глубокой регрессии, практически во всех случаях, не может быть никакого просветления и духовного пробуждения.

В соответствии с моделью «Уилбер-ІІ», разнообразные типы вытеснения (или диссоциации и патологии) могут происходить в каждой из девяти или десяти осевых точек развития самости, и это, безусловно, относится и к первым двум точкам. Однако, как я указывал, в этих ранних осевых точках, как правило, вытесняется дух-как-прана, а не дух-как-дух. У разных людей это вытеснение бывает более или менее глубоким; в тяжелых случаях оно может приводить к мучительной остановке развития. Однако, в большинстве случаев, индивиды справляются относительно хорошо, и развитие продолжается, пока не произойдет его остановка, которая тоже варьирует от человека к человеку.

Таким образом, для Уошберна/Уилбера-І первичное вытеснение Основы — это *необходимая* предпосылка продолжения развития, и потому духовное пробуждение требует возвращения чего-то,

реально и в полной мере присутствовавшего в младенческой структуре. Здесь вытеснение — это часть реального механизма развития. Для Уилбера-II вытеснение — это нечто такое, что может произойти или не произойти, но это, в любом случае, не механизм роста, и когда оно все же происходит на этих ранних стадиях — это, по существу, вытеснение духа-как-праны, а не духа-как-духа. Однако, если степень вытеснения варьирует от умеренной до сильной, возможно, что на более высоких стадиях роста должна происходить регрессия для того, чтобы реинтегрировать эти низшие потенциалы. Происходит ли эта регрессия на самом деле, будет зависеть от конкретного человека, и ее степень будет разной у разных людей, но это не массовая необходимость для всех случаев, и это не восстановление контакта с младенческим, но вытесненным духом-как-духом.

Короче говоря, согласно модели Уошберна/Уилбера-I во всяком духовном развитии *должна* происходить глубокая регрессия как восстановление контакта с Основой, неограниченно присутствующей в младенческой структуре. По модели «Уилбер-II» регрессия *может* происходить, как правило, если это необходимо для восстановления контакта с Основой-как-праной или с какими-то потенциальными, диссоциациями, патологиями и т.п., утерянными на более ранней осевой точке (Регрессия на службе эго, предшествующая трансценденции эго).

Разумеется, есть множество случаев, когда просветление происходит без полной младенческой регрессии, что *prima facie* выносит приговор модели Уошберна. В одном тщательно проведенном исследовании достоинств модели Уошберна по сравнению с моделью Уилбера, Л. Юджин Томас и др. пришли к выводу, что среди индивидов, достигших надличностных стадий развития «лишь примерно у половины имелись указания на то, что они пережили переходный период регрессии. Эти и другие свидетельства, вытекающие из сути дела, говорят в поддержку теории Уилбера».²⁶

7. РОЖДЕННЫЙ ЗАНОВО

Стэн Гроф и холотропный разум

Станислав Гроф — несомненно величайший из живущих ныне психологов. Он, безусловно, первопроходец во всех смыслах этого слова и один из наиболее разносторонних мыслителей психологии нашей эры. К счастью, мы со Стэном в значительной мере согласны в отношении многих центральных вопросов человеческой психологии, спектра сознания и сфер человеческого бессознательного.

Но здесь мы, конечно, будем обсуждать наши различия. В своей книге «Пол, экология и духовность» я предлагаю последовательную критику позиции Грофа, выдвигая на первый план кое-что представляющееся мне серьезными слабостями его модели. Я кратко опишу здесь эти слабые места, а потом в общем виде отвечу на критику Стэна в адрес моей собственной работы.

Монологическая наука

Гроф последовательно утверждал, что «западная наука приближается к беспрецедентной по масштабу смене парадигмы».¹ Возможно это и так, но новая парадигма и те подходы, которые он обсуждает, монологичны — что означает, что они сводят мир к языку «оно». Он ссылается на квантовую физику и теорию относительности, кибернетику, теорию систем, М-поля, теории хаоса и сложности, юнговскую теорию процесса и так далее, которые все неумолимо монологичны. Они сводят Космос просто к терминам Правой Стороны; в самой своей основе они воплощают *утонченный редукционизм*, который представляет собой одно из плачевных наследий картезианской традиции.

Как «механистические», так и «системные» науки монологичны. Монологичны и теории «причинности», и теории «хаоса», и «материализм», и «органицизм». «Детерминистские теории» и теории «сложности», «механистические» теории и теории «процесса» — все они монологичны. Неважно какие преимущества последние имеют перед первыми (а их множество!) — все они, по сути, предлагают двумерный мир.

Гроф и склонные к монологизму теоретики, которых он цитирует в поддержку «новой парадигмы», постоянно сетуют на раздробленность современного мира и того будущего, что приходит ему на смену; они подчеркивают насущную потребность в объединяющем видении. Я полностью согласен с этим, однако их монологическая «новая парадигма», фактически, представляет собой симптом самой исходной фрагментации, а не лекарство от нее. Как таковая, она является частью причины, а не исцеления современной раздробленности.

Так, например, когда Джоанна Мэйси пытается критиковать «Пол, экологию, духовность», говоря, что эта работа не учитывает механизмы обратной связи и, таким образом, не представляет в полной мере теорию систем, она совершенно упускает из виду самое главное. Разумеется, я принимаю в расчет обратную связь и открыто говорю об этом; кроме того, теория обратной связи — это просто часть первой волны системных наук, которая была дополнена теориями хаоса и сложности. Но все они в равной степени совершенно монологичны и могут быть полностью описаны на процессуальном оно-языке, который является отличительной чертой утонченного редукционизма и жестоким отпечатком колонизации мира жизни монологическим империализмом, как раз и способствующим той фрагментации, которую он желает исцелить. Таким образом, Мэйси и другие сходно мыслящие теоретики продолжают упускать решающий факт, который, перефразируя Карла Краусса, можно сформулировать так: теория систем — это болезнь, лекарством от которой она себя объявляет.

На мой взгляд, Гроф, к несчастью, довольно основательно погрузил свои философские основы в этот губительный монологический цемент, и это наделяет его психологическую модель несколькими серьезными недостатками.

Монологическое сознание

Одно из великих открытий постмодернистского Запада состоит в следующем. То, что мы раньше принимали за несомненное сознание, отражающее мир в целом («зеркало природы»), фактически укоренено в сети неочевидных интересубъективных структур (в том числе лингвистических, этических, культурных, эстетических и синтаксических). Как субъективный, так и объективный миры возникают, в значительной мере, благодаря дифференцирующим силам и способностям этих интересубъективных структур, которые *сами не выступают как объекты или феномены непосредственного осознания*, а скорее образуют фоновый контекст, который и обеспечивает саму возможность существования субъектов и объектов.

По этой причине, открытие таких интересубъективных структур не было непосредственно доступно феноменологии в любой из ее традиционных форм, но должно было ожидать новых веяний в контекстном анализе, структурализме, постструктурализме, лингвистике и семиотике, то есть общего перехода от модернизма к постмодернизму в самом широком смысле.

Обычно я привожу в качестве простого примера карточную игру — скажем, покер. В покере каждая карта подчиняется специфическому набору правил, но действительные правила игры нельзя найти ни на одной из карт. Таким образом, если вы просто описываете каждую карту — неважно, насколько тщательно — то есть если вы занимаетесь чистой феноменологией, вы никогда не откроете правил, которым подчиняется каждая карта, вы никогда не обнаружите «межкарточные паттерны» («интерсубъективные» паттерны), которые, фактически управляют каждой картой. Здесь феноменология терпит жалкую неудачу, и лишь некая форма структурализма раскроет эти паттерны.

Вот как это замечательное историческое развитие подытожил Фуко: «Итак, появилась проблема языка, и было ясно, что феноменология не может сравниться со структурным анализом в объяснении оттенков значения, которые способна породить структура лингвистического типа. И вполне естественно, что, когда феноменологическая супруга оказалась лишенной прав из-за своей неспособности иметь дело с языком, структурализм стал новой невестой».² Здесь подразумевается «структурализм» в самом широком смысле, который включал в себя семиологию (Соссюр), семиотику (Пирс), собственно структурализм (Леви-Стросс, Барт, Лакан), структурализм развития (Пиаже, некоторые аспекты Хабермаса, Кольберг, Левинджер), неоструктурализм (Фуко) и постструктурализм (Деррида, Лиотар). Несмотря на свои многочисленные различия все они участвовали в движении от философии субъекта, монологически оценивающей заранее данный мир, к диалогическому исследованию интересубъективных структур, которые обеспечивают саму возможность дифференциации и отдельного существования субъектов и объектов.

Это далее соединялось с растущим пониманием *историчности* многих из таких интересубъективных и диалогических структур (Ницше, Хайдеггер, Витгенштейн, Дюи, Рорти) — и мы внезапно из современности оказались в постмодерне, где неважно насколько расходятся друг с другом эти разнообразные теоретики. Все они объединились в решительной демонстрации того, что монологическое сознание и монологическая методология — это чрезвычайно ограниченные модели, если не полное искажение человеческого опыта и реальности.

Важнейшая особенность этих нововведений заключается в том, что большинство наиболее передовых теоретиков современной западной психологии — включая Фрейда, Юнга, Адлера, Ранка, Джеймса, Уотсона, Тиченера, Вундта — уютно чувствовали себя в доинтерсубъективной эре. То есть все они без

исключения были укоренены в глубоко монологической системе. Все они считали, что испытуемый описывает феномены сознания, и брали эти феноменологические описания за основу, даже если они, в конечном счете, уводили не туда. Таким образом, несмотря на разные методы, будь то интроспекция (Вундт), свободные ассоциации (Фрейд), психоделики (Джеймс), активное воображение (Юнг) или поток сознания (Джеймс), ни один из них никогда не подвергал серьезному сомнению базовую адекватность феноменологии.³ Каждый из них резко расширял *содержание* допустимой феноменологии, распространяя ее от типичных рационально-эгоических содержаний до таких областей как первичный процесс, магическое познание, коллективные мифические образы и архетипы, религиозный опыт и т.д.; но ни один из них не пытался изучить или хотя бы ясно осознать интерсубъективные структуры, которые создают саму возможность функционирования этой феноменологии. Короче говоря, все они открывали новые карты в феноменологической игре, но ни один не заметил нефеноменологических правил самой игры.

И поныне большинство исследователей-психологов, включая Грофа, остаются в рамках этой концептуальной системы монологического сознания, даже когда они продолжают расширять феноменологию сознания в области необычных состояний (НСС). Другими словами, никакие количества ЛСД, холотропного дыхания, гипноза, шаманского опыта, ритуалов, обрядов перехода или интенсивной работы с телом не могут раскрыть моральные, культурные, лингвистические и синтаксические структуры, в которых (и через которые) возникает этот субъективный опыт. И потому вы не найдете ни одного из этих важнейших интерсубъективных паттернов ни в одной из карт, картографии или космологии модели Грофа (а также ни в одной из традиций, на которые он ссылается в своих работах). Эти образующие паттерны невидимы для используемой Грофом методологии исследования, и, на мой взгляд, именно в этой области его система недостаточно проработана и неадекватна.

Таким образом, в общей модели Грофа монологическая наука сочетается с монологическим сознанием, и это, как я полагаю, серьезно вредит нашему пониманию человеческого сознания вообще. Это делает практически невозможным осмысление того, каким образом временные *состояния* сознания могут быть преобразованы в устойчивые *структуры* сознания, поскольку эти структуры, в значительной мере, строятся интерсубъективно и потому не будут обнаружены ни одной из феноменологии сознания, включая и ту, что предлагает Гроф.

Точно так же применение модели Грофа в более широких областях (исторической, культурной, социологической, эстетической) просто воспроизводит эту неадекватность. Так, например, когда Тарнас использует модель Грофа для интерпретации зарождения современной эпохи (в книге «Страсть западного ума»), несоответствия этой модели напрямую переходят в несоответствия объяснений Тарнаса. На мой взгляд, именно поэтому он, похоже, упускает из виду столь многое из того, что действительно имело решающее значение для исторического возникновения современной эпохи. Кроме того, Тарнас твердо придерживается романтического воззрения, соответствующего модели Уошберна/Уилбера-I, что, по моему мнению, еще больше ослабляет его работу.

Эта монологическая гегемония достаточно прискорбна. По моему мнению, она еще больше склоняет Грофа к тому, что я считаю главным заблуждением его модели — к идее о природе и значении околородового уровня.

Перинатальный возврат

Гроф определяет слово «перинатальный» следующим образом: «Префикс *пери-* буквально означает «около» или «рядом», а *наталис* переводится как «относящийся к родам». Это предполагает события, непосредственно предшествующие биологическому рождению, связанные с ним или следующие за ним».⁴ В своих ранних психоделических исследованиях Гроф неизменно обнаруживал, что в ходе

типичного сеанса, испытуемые, в некотором смысле, последовательно соприкасались со все более ранними стадиями своего собственного развития, двигаясь сперва от поверхностных абстрактных или эстетических паттернов к более раннему биографическому (и фрейдистскому) материалу и, в конце концов, к тому, что выглядело реальным повторным переживанием биологического рождения. Гроф назвал «околородовым» спектр опыта, казавшегося организованным вокруг импринтов реального процесса родов. Как только достигался этот околородовый уровень, он зачастую служил вратами к надличностному и духовному опыту.

Дальнейшие наблюдения предполагали, что околородовый опыт в целом, хотя и не будучи просто повторным переживанием биологического рождения, тем не менее, организуется в виде четырех достаточно отчетливых классов, которые во многих важных отношениях оказывались параллельными клиническим стадиям рождения ребенка. Поэтому Гроф постулировал, что во время реальных биологических родов закладываются «базовые перинатальные матрицы» (БПМ). Хотя не весь околородовый опыт можно сводить к реальному повторному переживанию биологического рождения, тем не менее эти матрицы, как структуры, глубоко запечатленные в теле/уме, действуют как формирующие образцы для такого рода опыта.

«Связь между биологическим рождением и околородовым опытом достаточно глубока и специфична», — говорит Гроф. «Это дает возможность использования клинических стадий родов для построения концептуальной модели, которая помогает понимать динамику околородового уровня сознания». Общие стадии клинических родов скрепляют схемы четырех базовых перинатальных матриц: БПМ I, океанической или амниотической вселенной; БПМ II, космического поглощения и безысходности; БПМ III, битвы смерти-возрождения; и БПМ IV, переживания смерти-возрождения. Эти схемы, шаблоны или матрицы «глубоко укоренены в биологических аспектах рождения».⁵

Тем не менее, Гроф отмечает, что околородовый опыт редко включает в себя простое повторное переживание травмы рождения. Вместо этого околородовый опыт, как правило, служит *вратами к надличностному опыту вообще*. Таким образом, Гроф изо всех сил старается указать, что «несмотря на тесную связь с родами, околородовый процесс выходит за рамки биологии и имеет важные психологические, философские и духовные измерения... Определенные важные характеристики околородового процесса ясно предполагают, что он является более обширным феноменом, нежели повторное переживание биологического рождения».⁶

Вполне возможно, что это так, но, тем не менее, именно здесь, как я полагаю, Гроф начал путаться в своих определениях. Он преднамеренно ввел термин *перинатальный*, поскольку он относится именно к переживаниям, окружающим реальный процесс биологического рождения. Но когда аспекты этих переживаний «ясно предполагают, что это более обширный феномен, нежели повторное проживание биологического рождения», он открыто отвергает сведение этих переживаний к биологическому рождению, *но сохраняет термин «перинатальный»*.

Таким образом, каждый раз когда происходит интенсивная борьба смерти-возрождения любого типа, в любом возрасте, при любых обстоятельствах, Гроф склонен проводить двойственный анализ, что отражает его скрыто двойственное определение околородового. Сначала он заявляет, что повторное переживание травмы реального рождения — это центральное ядро феномена смерти-возрождения; затем он отрекается от сведения всего к этой конкретной травме и распространяет свой анализ на все виды других уровней, факторов и измерений. Поступая так, он отрицает редукцию к биологическому рождению, но сохраняет термин «перинатальный» для описания любых интенсивных переживаний смерти-возрождения — переживаний, которые, как он продолжает настаивать, привязаны (если не сводятся) к схемам, заложенным во время реальных родов.

Вот типичное для него высказывание: «На этом [околородовом] уровне бессознательного аспект

смерти универсален и полностью доминирует над всей картиной». ⁷ Пока что это показывает, что все глубокие околородовые переживания связаны с острыми вопросами жизни и смерти; но это ни в малейшей степени не показывает, что все проблемы жизни и смерти являются околородовыми. Поэтому Грофу необходимо перейти от этого широкого и общего описания околородового, как связанного со смертью, к околородовому в специфическом смысле непосредственного отношения к рождению ребенка. Он делает это на следующем шаге: «Связь между биологическим рождением и околородовым опытом весьма глубока и специфична». ⁸ «Эмпирическое столкновение со смертью на этой глубине самоисследования, как правило, тесно переплетено с разнообразными феноменами, относящимися к процессу рождения... Испытуемые нередко ощущают себя плодом в утробе матери и могут повторно проживать различные аспекты своего биологического рождения... многие из наблюдаемых при этом физиологических изменений место, похожи на типичные явления, сопутствующие рождению». ⁹

Возможно, Гроф и прав в том, что в сердцевине острых проблем жизни и смерти кроется биологический шаблон рождения, однако его данные никоим образом этого не подтверждают. Скорее эти отдельные наблюдения проистекают, главным образом, из интенсивных ЛСД-сеансов, где индивиды могут действительно регрессировать к реальному повторному переживанию клинического процесса родов. Однако, судя по всему, эти наблюдения никоим образом не объясняют, например, надличностные стадии медитации випассаны, когда человек входит в *нирвикальпа самадхи* (ни в одном из традиционных текстов не упоминается о *необходимости* сперва ощущать себя плодом в утробе). Гроф ссылается на специфическую цепь феноменов, которые имеют место на интенсивных ЛСД-сеансах, и, порой, при других видах острого физиологического стресса.

Я не отрицаю данных Грофа; они вполне могут быть достаточно точными. Я подвергаю сомнению лишь поспешное и массовое обобщение этой весьма специфической и ограниченной ситуации, в которой острые вопросы жизни и смерти оказываются организованными вокруг рождения ребенка, на проблемы смерти и возрождения вообще, не всегда связанные с повторным переживанием клинических родов.

Я вскоре вернусь к этому вопросу, поскольку он имеет решающее значение. Но пока что отметьте, что Гроф сразу же делает этот неоправданный и обобщенный скачок (и он делает его, используя свое скрыто двойственное определение околородового). Так, он говорит: «По-видимому, центральным элементом в сложной динамике процесса смерти-возрождения является повторное переживание травмы биологического рождения». Он всегда добавляет, что смерть-возрождение — это нечто большее, нежели чем просто повторное переживание травмы рождения, но, тем не менее, ядром и *необходимым элементом* служит переживание биологического рождения: «Хотя весь спектр опыта на этом уровне нельзя сводить к повторному переживанию биологического рождения, травма рождения, судя по всему, представляет собой важное ядро этого процесса. По этой причине я называю данную сферу бессознательного *околородовой*». ¹⁰

И именно здесь мы имеем скрыто двойственное определение. Что же на самом деле представляет собой «этот уровень самоисследования»? Это встреча со смертью и возрождением. Что составляет важное *ядро* этой встречи — то есть ее *необходимый* ингредиент? Это повторное переживание биологического рождения, отчего оно и названо околородовым. Но из чего состоит сам *околородовый уровень*? Это интенсивные переживания смерти-возрождения. Но это составляет переход от первого определения (биологическое рождение) ко второму (любой интенсивный экзистенциальный кризис вообще), и этот переход никоим образом не подкрепляется данными или аргументами Грофа. По его формулировке, существует «целый спектр опыта, переживаемого на этом уровне [жизни-смерти]», и существует «процесс биологического рождения», но его двойственное определение называет *оба* этих феномена околородовыми.

Здесь определение «околородового», которое дает Гроф, полностью срывается со своего первоначального якоря и без разбора распространяется на весь экзистенциальный мир. «Глубинная эмпирическая встреча с рождением и смертью, как правило, ассоциируется с экзистенциальным кризисом беспрецедентного масштаба, во время которого индивид подвергает серьезному сомнению смысл собственной жизни и существования вообще».¹¹

Однако из тех данных, которые реально приводит Гроф, всего лишь следует, что околородовый опыт может быть глубоко экзистенциальным; из них отнюдь не следует, что все экзистенциальные кризисы должны быть околородовыми. Но исходя из этого изначального смешения понятий, Гроф обращается к своему двойственному определению и непосредственно увязывает все *экзистенциальные* феномены смерти-возрождения с шаблоном реального *рождения* до такой степени, что начинает говорить о любом опыте смерти-возрождения как об Опыте Смерти-Возрождения, и этим универсальным шаблоном смерти-возрождения, разумеется, служит биологическое рождение: «Переживания процесса смерти-возрождения... могут проистекать из определенных анатомических, физиологических и биохимических аспектов соответствующих стадий родов, с которыми они ассоциируются».¹²

Когда Грофу необходимо использовать свое двойственное определение, чтобы расширить роль травмы рождения за рамки того, что подтверждаются его данными, он переключается с биологического рождения на «околородовый уровень», поскольку, как мы видели, по его двойственному определению, они теперь вовсе не одно и то же. Это двойственное определение (роды/ экзистенциальное) позволяют ему в неявном виде сохранять свой редукционизм, в то же время открыто отрицая его.

Таким образом, говорит Гроф, околородовый уровень бессознательного находится на перекрестке личностного и надличностного. Однако, на самом деле, все это означает, что *экзистенциальная смерть-возрождение лежит между личностным и надличностным развитием*. Гроф никак не продемонстрировал, что повторное переживание биологического рождения во всех (или хотя бы в большинстве) случаев необходимо для того, чтобы это развитие имело место. Интенсивные сеансы холотропного дыхания и ЛСД-терапии действительно могут включать в себя реальное повторное переживание рождения; однако в попытке проводить обобщение за рамки этих достаточно специфических ситуаций, распространяя его на экзистенциальные и надличностные измерения в целом, Гроф шагнул далеко за пределы того, что оправдывают его данные.

По моему собственному мнению, Гроф своим неявным, двойственным определением околородового (означающего как экзистенциальное, так и связанное с родами), целиком и полностью смешал хронологию с онтологией. На интенсивных ЛСД-сеансах — которые формировали и до сих пор формируют ядро модели Грофа — индивиды могли регрессировать в хронологической последовательности от настоящего времени к раннему детству (фрейдизм) и к травме рождения (ранкианство), после чего, если индивид отказывался от исключительного отождествления с грубым телом-умом, ему действительно мог открываться подлинный надличностный опыт.

Однако, смешивая эту хронологию с действительной онтологией измерений осознания, Гроф вынужден вставлять между личностной и надличностной сферами реальное биологическое рождение, и это единственный способ, который позволяет ему расширить свою модель за рамки специфических и довольно ограниченных условий, в которых она была разработана. И потому он вынужден постулировать в общем виде, что повторное переживание специфического биологического рождения в той или иной форме в большинстве случаев необходимо для надличностного развития.

На мой взгляд, в этом пункте модель Грофа полностью расходится с подавляющим большинством свидетельств медитативных и созерцательных традиций, западной глубинной психологии (в том, числе юнгианской) и значительной части исследований необычных состояний сознания. Дело, грубо говоря, не в том, существует ли экзистенциальный уровень между личностной и надличностной сферами.

Практически все стороны (включая меня) согласны, что это именно так. Скорее вопрос в том, обязательно ли экзистенциальный уровень отчасти включает в себя реальное повторное переживание клинических родов? И не от случая к случаю, но в качестве общего правила? Гроф, в основном, говорит «да», а практически все остальные говорят «нет».

Вы не найдете упоминания о *необходимости* повторного переживания клинического рождения ни в одном из основных руководств и методов духовного развития. Оно исключительно редко (если вообще) встречается в любой из аскетических практик, шаманских техник или созерцательных школ йоги. Вы не найдете его ни в великой классике вечной философии, ни в каком-либо из текстов главных традиций мудрости. Его нельзя встретить и у подавляющего большинства западных глубинных психологов включая Джеймса, Юнга и общую юнгианскую традицию. (Вы не найдете его даже у Уошберна, который придает столь большое значение регрессии; от него можно было бы ожидать согласия с этой точкой зрения, однако это не так.)

До сих пор самой исчерпывающей критикой модели Грофа, пожалуй, остается та, с которой выступил Хьюстон Смит с точки зрения великих традиций мудрости. Из множества важных замечаний, которые делает Смит — и я в значительной мере согласен со всеми из них — в особенности уместны обвинения в том, что (1) Гроф смешивает хронологическую регрессию с онтологическими формами бытия и сознания, тем самым фундаментально заблуждаясь в отношении их реального происхождения; (2) это ведет Грофа к неправильному пониманию действительной роли биологического рождения в экзистенциальной и духовной сферах, поскольку они «лишь подвержены влиянию, но не вызываются» таковым; (3) в результате Гроф не способен понять значение того, что «рождение и смерть — не только физические феномены».¹³

С другой стороны, Хьюстон всегда признавал, что холархия базовых структур, которую я обрисовал, существенно согласуется с вечными традициями, как он описывает их в «Забывтой истине» Огромные количества медитативных и феноменологических данных из великих традиций ясно и недвусмысленно поддерживают эту точку зрения, с которой модель Грофа просто не может иметь дело в своей теперешней, довольно ограниченной форме.

Гроф склонен отвечать на такого рода критику, говоря, что все эти традиции мудрости, в действительности, признают феномены смерти-возрождения, и все они согласны с тем, что такие экзистенциальные кризисы служат решающим переходом от личностного рабства к надличностному освобождению. Это вполне верно, но Гроф идет дальше и на одном дыхании приравнивает экзистенциальные смерть-возрождение к околородовому/рождению, а именно для такого приравнивания совершенно не дает оснований подавляющее большинство, имеющих данные — на него работает *только* скрыто двойственное определение околородового. Гроф заранее допускает именно то, что он, по идее, должен показать — а именно, не то, что существует экзистенциальный уровень, располагающийся между личностным и надличностным развитием (все стороны согласны с этим), а то, что необходимым ядром этого экзистенциального уровня служит шаблон биологического рождения (как практически никто, кроме самого Грофа, не считает, и в подтверждение чего он не представил никаких обобщенных данных).

Таким образом, то, что может быть типичным для интенсивных холотропных и ЛСД-сеансов, было, на мой взгляд, неоправданно сделано образцом для всех видов надличностного развития; для подобного обобщения не существует никаких обоснованных доказательств. По моему мнению (и я отнюдь не одинок в этой оценке), матрицы биологического рождения стали для Стэна чем-то вроде *идеи фикс*, крайне ограниченным и ограничивающим ситом, через которое он просеивает все данные. При этом его подход обесценивает и игнорирует другие в равной мере важные компоненты человеческой психики, в особенности, конституирующую природу обширных интересусубъективных сетей моральных, культурных, лингвистических и синтаксических структур, в результате чего он, по моему мнению,

остаётся чрезвычайно важной и плодотворной, но весьма ограниченной моделью сознания и его развития в целом.

Осевая точка-0 и осевая точка-6

Я не отрицаю ни существования базовых перинатальных матриц, ни того, что они, возможно, играют формирующую роль в определенных аспектах психодуховного развития. Теперь я кратко покажу, как данные Грофа, освобожденные от своих скрытых двойственных определений, на мой взгляд, могут стать созвучными моей собственной модели.

Позвольте мне начать с того, что я называю реальным *экзистенциальным уровнем*. В моей модели базовая структура этого уровня называется «зрительно-логической», потребность самости — «самоактуализацией», моральное чувство имеет постконвенциональный характер, а самоощущение или самоотжествленность называется «кентаврической» или «экзистенциальной» (осевая точка-6).

Со своей первой книги до последней, я неизменно утверждал, что подавляющее большинство свидетельств, отобранных из сотен источников Востока и Запада (которые я цитировал), ясно предполагают, что экзистенциальный уровень (под каким угодно именем) — это великие врата в духовные и надличностные измерения. *Экзистенциальный уровень находится как бы на пересечении личностного и надличностного* (или, на более специальном языке, грубо-ориентированного тела-ума, и трансэгоических тонкой и каузальной сфер). Соответственно для того, чтобы развитие продолжалось за пределы индивидуального и экзистенциального уровней, самость (или сознание) должно разрушить или демонтировать свое исключительное отождествление с грубым телом-умом и всеми его связями.¹⁴

Несомненно, это — «смерть», но в моей модели, как признает Стэн, каждая осевая точка отмечена печатью борьбы смерти-возрождения. Каждое смещение центра тяжести в процессе развития означает, что самость перестала отождествляться с базовой структурой этой стадии — реально умерла для *этого* уровня, разотождествилась с этим уровнем, трансцендировала этот уровень — и возрождается в новой, более глубокой и обширной сфере сознания следующей стадии. Каждая осевая точка воплощает в себе смерть для одного базового уровня и возрождение на следующем уровне. Так по ступеням своих мертвых самостей мы, в конце концов, достигаем Бессмертного.¹⁵

Специфический рисунок каждой трансформации смерти-возрождения зависит от базового уровня той осевой точки, в которой она происходит: существует смерть для (исключительной) плеромы, смерть для уробороса, смерть для тифона, смерть для персоны, смерть для эго, смерть для кентавра, смерть для души (которые все являются формами самоощущения в некоторых важных базовых структурах). *Каждая смерть трудна по-своему*; для каждого дня достаточно своей смерти*.

Тем не менее, битва смерти-возрождения кентаврического/экзистенциального уровня, в некоторых отношениях, наиболее драматична, просто потому что это, как мы отмечали, — великий переход из личностной в надличностные сферы. И, как мы также отмечали, экзистенциальная смерть — это разрушение обширных сетей биологически-ориентированных отождествлений (смерть для исключительного отождествления с грубоориентированным телом-умом в целом). Как таковая битва смерти-перерождения экзистенциального уровня фундаментально значима и в целом интенсивна.

Соответственно, реальный вопрос состоит в том, действительно ли великий переход смерть-возрождение обязательно включает в себя повторное переживание биологических родов? Я, в

* Парафраз библейского изречения «довлеет дневи злоба его», или «для каждого дня хватает своих забот». (Прим. ред.)

противоположность Грофу, утверждаю, что в *некоторых* случаях это действительно *может* случаться, но это *не является необходимостью*, и не будучи необходимым, это *не может быть действительным механизмом великого перехода к надличностному*.

Вспомним, что в моей собственной модели биологическое рождение — реальный процесс родов — это осевая точка-0. Как и для всех точек, для нее характерен тот же общий 1-2-3-процесс слияния/дифференциации/интеграции. Эти широкие подфазы точ-ки-0 очень напоминают БПМ Грофа.¹⁶

Я считаю, что эти родовые матрицы точки-0 действительно запечатлены в грубом теле-уме человеческого существа. Однако то, насколько большое значение они приобретают, просто невозможно установить на основе всей совокупности имеющихся в настоящее время данных. По моему, Гроф преувеличивает значение своих данных в пользу существования этих матриц и их влияния и, в любом случае, я считаю, что он заступает за черту реальных доказательств, обобщая их значение для экзистенциальной и надличностных областей. Я полагаю, что на основе достаточно обширных и достоверных данных можно сказать следующее.

Общий экзистенциальный уровень (как бы его ни называли) лежит между личностным и надличностным развитием. По поводу этого согласны Уошберн, Гроф, великие традиции и я сам. В моей модели это осевая точка-6. Это не значит, что надличностные переживания не могут иметь место до точки-6; они могут и часто случаются, но только как временные неординарные состояния сознания (НСС) или пиковые переживания, или в качестве части «облаков великолепия» (как я объясню ниже). Однако, чтобы такие *состояния* превратились в *характерные черты* (то есть чтобы временные и исключительные состояния сознания превратились в устойчивые и объединяющие структуры и паттерны, постоянно доступные для сознания), индивиду придется развиваться и вращаться в них. В случае продолжения роста, он на определенном этапе столкнется с общей экзистенциальной сферой, за пределами которой можно найти более устойчивые надличностные паттерны.

Уошберн, Гроф и я также согласны с тем, что этот экзистенциальный переход представляет собой нечто из области тотального противостояния жизни и смерти (или ряда таких противостояний), зачастую трудных и жестоких, но во всех случаях глубоко преобразующих.

На этом, этапе наши взгляды расходятся. Как Уошберн, так и Гроф рассматривают это (отчасти) как буквальную и необходимую регрессию: по Уошберну — к осевой точке-1; по Грофу — еще дальше назад, во внутриутробное состояние точки-0. Сам я считаю, что подобная регрессия *может* происходить, но она *не* является определяющей или необходимой основой и вратами к надличностному.

В таком случае, при каких обстоятельствах могла бы происходить реальная регрессия? Согласно моей общей модели, всякий раз, когда появляются искажения развития в любой из осевых точек, возникают «тупики» или «повреждения» сознания. Эти искажения (расщепление, отчуждение, вытеснение, фрагментация, фиксация, диссоциация и т. д.) будут тем или иным образом, в той или иной мере, саботировать последующее развитие. Если это серьезные диссоциации, более высокое развитие не сможет беспрепятственно продолжаться без восстановления контакта и, в некоторой степени, воссоединения с диссоциированными аспектами («непереваренным опытом», поскольку одна из характеристик самости состоит в том, что она играет роль центра эмпирического «метаболизма»).

Кроме того, на самом экзистенциальном уровне, когда сознание начинает разрушать свое исключительное отождествление с грубым телом-умом, оно так же начинает разрушать и *барьер вытеснения*, который во многом обуславливал диссоциацию различных аспектов этого грубого и витального тела-ума, и, следовательно, любые особо серьезные прошлые вытеснения/фиксации как раз

в этой области особенно склонны перескакивать в сознание (или как-то по-другому действовать в качестве регрессивного магнита, с которым надо справиться, чтобы развитие продолжалось). Таким образом, в особенности на экзистенциальном уровне (осевая точка-6), любые серьезные искажения в любой из более ранних точек — включая точку-0 и точку-1 — могут снова всплывать на поверхность, агрессивно захватывая внимание.¹⁷

На мой взгляд, решающее значение имеет то, что эта модель способна объяснять все свидетельства и данные моделей Грофа и Уошберна, но противоположное невозможно. Если в любом индивидуальном случае действительно происходит регрессия либо в точку-1 (Уошберн), либо в точку-0 (Гроф), в моей модели найдется достаточно места для таких феноменов. Но если в некоторых случаях такой мощной регрессии *не* происходит, обе их модели с треском рушатся. И поскольку вся совокупность межкультурных данных ясно показывает, что регрессия и непосредственное восстановление контакта с младенческим состоянием просто не служат необходимой предпосылкой, например, сахаджа самадхи, то эти модели уже явно и основательно потерпели крах.

Фронтальная и психическая линии развития

Теперь я выскажу предположение о том, что в действительности — как я подозреваю — стоит за данными Грофа и его околородовой ориентацией.

Тот факт, что осевая точка-0 служит «исходным пунктом» в рамках этой жизни, отнюдь не означает, что это начало пути для самого сознания. Мы должны оставлять открытой возможность того, что до точки-0 существуют целые сферы бардо (и прошлой жизни). Я широко обсуждал эту возможность в «Проекте Атман» — фактически, я посвятил ей всю последнюю главу.

Как я отмечаю в этой главе, до зачатия в грубом теле-уме сознание уже прошло через каузальную Дхармакайю, затем через тонкую Самбхогакайю и, наконец, с зачатием в утробе (где оно позже начинает с точки-0), принимает грубую форму. Вот почему, начиная с «Проекта Атман», я при описании этой ситуации всегда приводил строки Вордсворта: «Не в полном забытьи... Но облаках великолепия приходим мы на этот свет». И именно поэтому я никогда не отрицал, что разнообразные надличностные переживания доступны в доэгоический период; я просто отрицал, что они обусловлены доэгоическими структурами.

В модели тибетского буддизма (о которой я рассказывал в «Проекте Атман») индивидуальная психика или сознание состоит из двух отчетливых сущностей или капель {*тигле*). В сердечном центре * каждого человека пребывает пустая сущность (тигле) сознания, разделенная на два слоя или две капли: (1) «неразрушимую каплю жизненного периода», которая развивается во время отдельной жизни, но исчезает после биологической смерти, и (2) внутреннюю по отношению к этой капле «вечную неразрушимую каплю», которая сохраняется до Буддовости и, таким образом, кочует из жизни в жизнь, пока не наступает предельное Просветление. Эта внутренняя капля представляет собой, по моей терминологии, психическое/тонкое существо — которое я также намеренно называю «душой», поскольку та тоже сохраняется вплоть до реального духовного воскресения в каузальной/недуальной Божественной Сфере чистой Пустоты. (Это, как мы увидим, также очень похоже на проводимое Ауробиндо различие между фронтальным сознанием, которое развивается в этой жизни, и глубинным/психическим существом, которое переселяется.)¹⁸

* В тибетском буддизме (и во многих других, в том числе западных, мистических традициях) сознание (в отличие от ума) считается локализованным не в мозгу, а в особом центре в области солнечного сплетения. (*Прим. ред.*)

Вообще в этой модели Тибетского буддизма/Ауробиндо/Уилбера-II, высший уровень устойчивой эволюции, достигнутый в любой отдельной жизни, пронизывает вечную неразрушимую каплю и, таким образом, переносится в следующую жизнь — обычно не в виде конкретных воспоминаний, но как стиль адаптации. Как я объяснял в «Проекте Атман», чем больше степень эволюции души, тем меньше степень ее инволюции (то есть тем меньше она забывает о своих высших источнике и таковости), и так продолжается вплоть до окончательного Просветления, после которого душа полностью аннулируется или растворяется (отрицается и сохраняется) в первичном Нерожденном Духе или предельной Пустоте, которая представляет собой просто сияющую прозрачность этого и каждого момента.

В «Проекте Атман» я тщательно описываю прошлые сферы бардо, через которые эта душа-капля проходит на пути к возрождению в грубом теле-уме (это *инволюционное* движение от каузального к тонкому, потом — к грубому тело-уму), где она заканчивает свой путь в пренатальном состоянии. Другими словами, это пренатальное состояние затем становится началом осевой точки-0, или *началом развития и эволюции фронтального сознания* (началом неразрушимой капли жизненного периода) — развития или эволюции, которая происходит через девять или десять структур (фронтального) сознания и связанные с ними осевые точки развития самости.

Следует отметить несколько моментов в отношении этой «двухисточниковой» фронтальной/душевной) модели Тибетского буддизма/Ауробиндо/Уилбера-II.

1. По мере развития фронтального сознания психическая/ душевная способность свидетельствования все более забывается. В «Проекте Атман» я конкретно описываю это как *амнезис*, забывание, в разделе «Амнезия и промежуточное состояние» (бардо — это «промежуточное состояние» между смертью и возрождением).
2. Традиции расходятся по поводу того, за какой период времени в младенчестве угасают «облака великолепия» психического/душевного свидетельствования. Учителя, с которыми я разговаривал (и разнообразные тексты) полагают, что этот период, по-видимому, варьирует от нескольких недель до нескольких лет, в первую очередь, в зависимости от «силы» переселяющейся души-капли.
3. Любые подлинные воспоминания пренатального, перинатального и раннего младенческого периода, если они оказываются достоверными — и здесь я имею в виду данные Стэна — должны переноситься этим психическим/душевым сознанием, а *не* другими структурами или сознанием фронтальной личности, поскольку эти структуры и их нейронный субстрат (миелиновые оболочки) очень слабо развиты. В моей модели это предлагается в качестве объяснения субъективного носителя околородовых воспоминаний, о которых пишет Гроф (если имеющиеся данные продолжают подтверждать их существование).¹⁹
4. И опять же, это также означает, что любые надличностные эпизоды во время доэгоического периода обусловлены *не* какими-то из самих доэгоических фронтальных структур, а, скорее, глубинным психическим/душевым существом, которое все в большей степени подвергается забвению (амнезии) в ходе фронтального развития. Таким образом, установление контакта с психическим/душевым уровнем — это не возвращение какой бы то ни было доэгоической или младенческой структуры во фронтальной линии развития (которое, в действительности, затуманивает это сознание). Другими словами, надличностное психическое/душевное *доэгоического периода* никоим образом не является *доэгоической структурой*, заложенной или развитой во время самого доэгоического или младенческого периода.
5. Когда само развитие фронтального сознания проходит экзистенциальный уровень (осевую точку-6) и достигает реально го психического уровня (осевой точки-7), психическое/душевное измерение

начинает входить во фронтальное осознание.

6. Как раз по этой причине именно здесь *могло* бы происходить повторное переживание травмы рождения, поскольку это перинатальное осознание/воспоминание переносится не эго, которого в то время не существовало, а психическим/душевым, которое теперь появляется во фронтальном сознании.

7. Поэтому повторное переживание травмы рождения никоим образом не является *необходимым* для духовного роста и развития; решающее значение здесь имеет просто возникновение психического уровня во фронтальном осознании, и оно может включать или не включать в себя вспышку воспоминания о вхождении в грубую сферу.

8. В любом случае этот психический/душевный свидетель, купается ли он в облаках великолепия пренатального и перинатального состояния или появляется на стадии 7 фронтального развития — отнюдь не предельное или в чем-то высшее место пребывания сознания; это уже привязанное к сансаре и переселяющееся существо. Поэтому оно ни в коем случае не имеет отношения к окончательному Просветлению: это именно то, что Должно быть деконструировано (отвергнуто и сохранено), чтобы могло воссиять Просветление.

Таким образом, в модели Уилбер-1 я воображал, что любые надличностные переживания в период от перинатального состояния до раннего детства обусловлены тем, что *сами* доэгоические структуры надличностны *по своей реальной структуре*. Это было до-/трансаблуждением. В модели Уилбер-2 я утверждаю, что любое из каждого из надличностных переживаний младенчества обусловлено *не* доэгоическими фронтальными структурами, но (1) этими облаками великолепия психической/душевной капли; (2) непрерывным циклом *состояний* бодрствования/сновидений/глубокого сна, который погружает каждую самость в грубую/тонкую/каузальную сферы каждые двадцать четыре часа (не говоря уже о происходящем каждую секунду микрогенетическом инволюционном цикле, о котором можно прочитать в последней главе «Проекта Атман»); и (3) временными пиковыми переживаниями.

До-/трансаблуждение имеет место, когда любую подлинно трансэгоическую структуру или состояние — включая психическое/душевное сознание, где бы оно ни проявлялось — *отождествляют с теми же самыми* структурами, которые имеют доэгоическую природу (такими как эмоциональная энергия, полиморфная порочность, распределение свободного либидо, младенческий недуализм и т. д.) — что, разумеется, является ошибкой романтической модели Уолшберна/Уилбера-1. Другими словами, надличностные состояния, возникающие в доэгоический период, не обусловлены никакими доэгоическими структурами.

Кроме того, до-/трансаблуждение полностью относится к событиям как во фронтальном сознании, так и на психической/душевной линии. На мой взгляд, причина, по которой Гроф и другие порой находят понятие до-/трансаблуждения «не вполне корректным», состоит в том, что они смешивают две эти линии развития. Иными словами, то, что относится к *подлинным* «трансфеноменам» на одной (психической/душевной) линии развития, проявляется в «до-период» другой (фронтальной линии). Если четко различать две эти линии и отдавать себе отчет, что до-/трансаблуждение *относится к каждой из них в отдельности*, то эта путаница, как я полагаю, почти мгновенно проясняется.

Например, мы уже видели, как до-/трансаблуждение возникает при рассмотрении фронтального развития или фронтальной эволюции (то есть доэгоические фронтальные структуры не следует путать с трансэгоическими фронтальными структурами; это приводит к редукционизму или к элевационизму (неоправданному возвеличиванию). *Но в точности тот же до-/транспринцип полностью применим и к инволюционной дуге* — в этой последовательности также не следует путать до- и транс-

Фактически, в «Тибетской книге мертвых» дается основная и главная причина того, что душа отпадает от Лучезарной Пустоты и, таким образом, оказывается во все более низких состояниях (от каузального до тонкого и грубого), а именно: душа-капля путает низшие, или досостояния, с высшими или транссостояниями и под влиянием этого до-/трансзаблуждения, в действительности *выбирает низшее, думая, что это высшее!* Тяжелый случай элевационизма — вот именно тот механизм, который приземляет ее в сансаре! (Учтите это, ретроромантики.) Это прекрасное описание до-/трансзаблуждения, действующего в сферах бардо и в инволюционном движении точно так же, как оно действует в эволюции (хотя здесь оно, разумеется, направлено в «противоположную» сторону).

Я всегда описывал до-/трансзаблуждение как смешение собственно инволюции с чем-то, что происходит в ходе эволюции, и это просто другой способ сказать: «Не путайте эти эволюционную и инволюционную линии, потому что перекрещивание этих линий неизбежно приводит к до-/транспутанице того или иного сорта».

И наконец, именно поэтому я всегда утверждал, что регрессивные терапии, такие как ребефинг и работа с дыханием, входят в надличностное «с черного хода». Это не означает, что я как-то их принижаю. Вовсе нет; я просто описываю несомненную *хронологическую последовательность* некоторых из этих переживаний. Когда Стэн описывает типичный ЛСД-сеанс как движение от сегодняшних забот к прошлым биологическим событиям и фрейдистским проблемам, а потом — к ранкианской травме рождения (которая в этом случае нередко бывает вратами к надличностному), в отношении этого хронологического порядка просто невозможно ошибиться: он бесспорно имеет регрессивный характер (вот почему я называю эти врата к надличностному «черным ходом»).

Однако то, с чем устанавливается контакт в этих регрессивных терапиях — это, *в основном*, не тяжкое испытание биологического рождения, а психическое/душевное сознание, *присутствующее при этом испытании*. И, что самое важное, с психическим/душевым сознанием можно *столь же легко войти в контакт без регрессии*; и фактически, почти во всех видах дисциплины сознания этот контакт совершенно определенно достигается *без регрессии*. В конечном счете, психическое/душевное сознание — это просто то же самое сознание, которое возникает на стадии 7 после преодоления экзистенциального кризиса (в осевой точке 6). Когда психическое/душевное выходит на первый план, оно действительно может припоминать свое биологическое рождение, но обычно оно этого не делает, и ему, безусловно, *не обязательно* это делать для дальнейшего роста, поскольку оно уже справилось с экзистенциальным кризисом жизни и смерти в осевой точке-6. И в любом случае самому этому психическому/душевному существу суждено пройти, сменившись нерожденным Духом каузальных и недуральных аспектов.

Теперь, я полагаю, мы можем видеть, что двойственное определение перинатального, которое дает Гроф, обусловлено путаницей между психическим/душевым сознанием, присутствующим в осевой точке-0 и действительными шаблонами этой осевой точки рождения. Осевая точка-0 — это начало доэгоических сфер, но конец сфер бардо, и этот перекресток — перекресток на пути к *началу фронтальной эволюции* и к *концу психической/душевной инволюции* — порождает странные дуальные переживания, которые Стэн назвал перинатальными.

Но поскольку он не проводит четкого различия между этими двумя линиями (эволюцией и инволюцией), то в результате порой просто некритично *отождествляет* их друг с другом в точке их пересечения (биологическое рождение = врата в надличностное). Затем он, по понятным причинам, отрицает редуционизм, хотя само это отождествление, фактически, имеет крайне редуционистский характер (и просто неверно). Но если мы берем эти две линии по отдельности, не только *до-/трансзаблуждение по-прежнему направляет нас в движении по ним обоим*, но и данные Стэна сразу же приходят в более полное соответствие с великими мировыми традициями мудрости, не говоря уже о моей собственной модели и большом количестве свидетельств, подтверждающих ее. На сегодняшний

день существует огромное множество клинических, экспериментальных, феноменологических, интерсубъективных, медитативных и психотерапевтических свидетельств и данных (как из вечных, так и из современных источников), которые модель Грофа сама по себе не способна учитывать.

На самом деле у Стэна есть досадная тенденция описывать свои исследования как «клинические данные». Он постоянно говорит, что необходимо «проверять теоретическую состоятельность клиническими данными». Я полностью с ним согласен. Но под «клиническими данными» Гроф подразумевает, в основном, *свои* данные (галлюциногены и гипервентиляция), тогда как подавляющее большинство исследований, на которые я опирался, — это именно новые прямые клинические и экспериментальные методы от революционного *methode clinique* (клинического метода) Жана Пиаже до исчерпывающих видеонаблюдений Маргарет Малер, от тестов Левинджер на развитие самости до новаторских моральных исследований Кольберга и Джиллиган, основанных на эмпирическом материале — не говоря уже о многочисленных феноменологических свидетельствах, предоставленных самими созерцательными традициями мудрости. К примеру, «Проект Атман» основывался на непосредственно цитируемых эмпирических, феноменологических и клинических данных более чем шестидесяти исследователей многочисленной ориентации (и сотен других, которые я прямо не упоминал) — с такой массой материала невозможно адекватно справиться в рамках модели Грофа. И несмотря на это Стэн продолжает утверждать, что мой подход не способен иметь дело с «клиническими данными» — поистине странная позиция!

Тем не менее, я полностью согласен с Грофом в том, что модели должны основываться на подробных данных и на соответствии фактам. Я завершаю эту главу подтверждением того, что я страстно желаю, чтобы это суждение соответствовало истине.²⁰

Тем не менее, мне хотелось бы закончить на той же ноте, с которой я начал: в контексте общей «большой картины» спектра сознания и сфер человеческого бессознательного существует чрезвычайно много совпадений и согласия между Уошберном, Грофом и мной. Я предпочитаю мыслить в рамках этого замечательного сходства, даже когда мы продолжаем спорить о деталях.

8. ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ФЕМИНИЗМ

Пол и род на моральном и духовном пути

Проявляется ли Дух как мужской и женский? Существуют ли Бог и Богиня? Обладают ли поэтому мужчины и женщины разными, пусть и дополняющими друг друга, типами духовности? На каком этапе — если вообще — мы перестаем быть мужчинами и женщинами, становимся просто людьми? Пережил ли феминизм свою полезность? Или ему просто требуется более интегральный подход?

Феминистская перспектива

Пегги Райт опубликовала два феминистских эссе, посвященных моей работе. Оба эссе содержат несколько замечательных положений, но оба они склонны исказить мои общие воззрения. (Я думаю, очевидно, она не слишком хорошо знакома с моей работой.)¹ Однако ее заблуждения (надеюсь, вызванные благими намерениями), тем не менее, типичны для определенной плачевной тенденции, характерной для многих феминистских авторов, и прояснение этих вопросов, на мой взгляд, имеет решающее значение, если суждено возникнуть подлинно интегральному феминизму, который действительно сможет завоевать расположение у теоретиков и мужского, и женского пола.

Я верю, что именно более интегральный феминизм с готовностью примут оба пола.

Кэрол Джиллиган

Мы можем начать с некоторых типичных заблуждений в отношении работы Кэрол Джиллиган и понятия иерархии. Я полагаю, что многие феминистские авторы (включая Райт) весьма плохо понимают природу иерархии, что приводит к неверному истолкованию моей модели и модели Кэрол Джиллиган, которая глубоко иерархична.

Джиллиган считает, что и мужчины, и женщины проходят через три широкие иерархические стадии морального развития, однако мужчины склонны продвигаться по этим стадиям, в большей степени основываясь на суждениях о правах и справедливости, тогда как женщины, как правило, преодолевают иерархические стадии, основываясь на суждениях о заботе и ответственности. Таким образом, ошибка Кольберга состояла *не* в самом понятии широкой иерархической стадии (которое Джиллиган принимает),² а в убеждении, что *в рамках* этих стадий мужская тенденция ранжирования по степени важности представляет собой более высокую стадию, чем женская тенденция связывания. (Это смешение проницаемого с доличностным — заблуждение, которого мы, несомненно, хотим избежать.) Однако заметьте: каждая последующая стадия женского суждения действительно выше по своей способности выражать и проявлять заботу. Каждая женская стадия иерархически ранжирована, но в рамках каждой стадии суждения осуществляются путем связывания и соединения. Таким образом, одно и то же вертикальное, иерархическое, эволюционное ранжирование стадий имеет место и у мужчин, и у женщин, однако мужчины проходят эти стадии, вынося суждения о правах и справедливости, а женщины строят свои суждения на заботе и ответственности.

Я подытожил большой объем исследований в этой области, сказав, что и мужчины, и женщины существуют как «действующее начало в сообществе» (как и все холоны), однако мужчины склонны *транслировать* эту основополагающую (глубинную) структуру с акцентом на *действующем начале*, а

женщины — с акцентом на *сообществе**. Но и те, и другие претерпевают *трансформации*, проходя через одни и те же, нейтральные по отношению к полу, холархические стадии развертывания сознания.

Так в концепции Джиллиган женщины проходят три общие стадии развития: эгоизм, забота и вселенская забота (которые она также называет эгоистической, конвенционально-этической и постконвенционально метаэтической стадиями). Это три широкие стадии доконвенционального, конвенционального и постконвенционального, которые я назвал *эгоцентрической*, *социоцентрической* и *мироцентрической* (и в моей модели мироцентрическая или глобальная стадия — это трамплин и врата к более высоким духовным сферам). Для Джиллиган каждая из этих последующих стадий *выше и ценнее* предыдущей именно потому, что женщина — как я бы это сформулировал — может расширять *круг заботы* на все большее число людей (точно так же, как мужчины, проходя через эти стадии, расширяют *круг справедливости* на все большее число людей, от эгоцентрической к этноцентрической и к мироцентрической модальности).

Джиллиган предположила, что «эти две различные моральные ориентации... могут далее объединяться на иерархической моральной стадии за пределами уровня формальных операций».³

Заметьте также, что модель Джиллиган, будучи иерархичной, вдобавок линейна в том смысле, как это понимают идеологи психологии развития. То есть ее три (или четыре) главные стадии развертываются в линейной последовательности, которую невозможно обойти или обратить вспять, поскольку каждая стадия зависит от определенных умений и способностей, обеспечиваемых предыдущими стадиями (например, нельзя прийти к вселенской заботе без предыдущей стадии заботы). Тогда первые две вещи, которые следует отметить в модели Джиллиган — это то, что она *линейна* и *иерархична* как для мужчин, так и для женщин.⁴

К несчастью, все это, как правило, игнорируют или не замечают многие феминистки, которые неким образом воображают, будто Джиллиган говорит, что женщины в целом свободны от этого мерзкого «ранжирования». Я полагаю, что это типично для определенного феминистского подхода, который склонен игнорировать и отрицать любую женскую ранжирующую иерархию из-за опасности ее противоречия «чисто сетевым» моделям. Сосредоточиваясь, в основном, на гетерархичности женского опыта, сторонники этого подхода игнорируют и обесценивают важные аспекты женского опыта, которые, кроме того, иерархичны — что, как я полагаю, глубоко искажает весь этот подход и делает для него практически невозможным вообще дать сколько-либо состоятельное описание женского развития.

Другими словами, эти «чисто соединительные» модели имеют непосредственное отношение к тому, что я называю патологической гетерархией: не общность, а слияние; не связывание, а сплавление; не соединение, а неразъединение — неспособность вообще ранжировать ценности, что, в действительности, приводит к обесцениванию всех ценностей.

Типичная патологическая форма мужского действующего начала — это «сила прежде всего», или грубое доминирование и жесткая автономия. Такой мужчина не хочет быть *частью* чего бы то ни было другого (общности), он лишь хочет быть *целым* самим собой (отчужденным действующим началом):

* Процессы трансляции и трансформации в ходе развития самости подробно описаны в книге «Проект Атман». На каждом этапе самость отождествляется с новой основополагающей структурой и затем *транслирует* эту «глубинную» структуру в «поверхностные» структуры различных сфер (потребностей, морали, самоощущения и т.п.) в рамках *того же* общего уровня. Разотождествляясь с этой структурой и трансцендируя ее, самость претерпевает *трансформацию* и переходит на *новый* уровень развития, где отождествляется с новой основополагающей структурой, транслирует ее, и так далее. (Прим. ред.)

он опасается взаимоотношений и ценит только самостоятельность и независимость. Это не мужское действующее начало, а патология мужского характера. Сходным образом, типичная патологическая форма женского общения — это слияние: такая женщина боится автономии и растворяется во взаимоотношениях, при этом зачастую разрушая свою собственную самоидентичность. Она хочет быть не *целым* (со своим действующим началом), но всего лишь *частью* чего-то другого (преувеличенной общности). Это не нормальная женская гетерархия, а патологическая гетерархия или растворение: все ранжирование отброшено и царит одно лишь связывание.

И увы, именно патологическая гетерархия служит движущей силой слишком многих из этих «чисто сетевых» и «проницаемых» моделей предполагаемого женского развития. На мой взгляд, правильнее модель, которая признает и приветствует как иерархию, так и гетерархию и у мужчин, и у женщин и, потому, может объяснять как развитие, так и патологию каждого пола. И очевидно одно: патологическую мужественность нельзя преодолеть патологической женственностью.⁵

Проницаемая самость

Многие проповедники феминизма согласны с результатами многочисленных исследований, которые предполагают, что мужчины склонны акцентировать действующее начало (или автономную самость), а женщины — общение (или «соединяющую» и «проницаемую» самость). Однако, на мой взгляд, из-за того, что многие феминисты обесценивают и считают чем-то побочным иерархическую интеграцию у женщин, они не часто способны дать состоятельное объяснение развития проницаемой самости. Мой подход делает или, по меньшей мере, пытается делать это следующим образом.

Мы видели, что и мужчины, и женщины развиваются, проходя через одни и те же нейтральные по отношению к полу базовые структуры или расширяющиеся сферы сознания, однако мужчины склонны проходить через эти сферы с акцентом на деятельном начале, правах, справедливости и автономии, тогда как женщины склонны проходить через те же холархические сферы, более опираясь на общность, ответственность, взаимоотношения, заботу и установление связей.⁶

Таким образом, согласно моей модели, «проницаемая» самость женщин, развиваясь, проходит через те же самые общие стадии эгоцентрической, социцентрической, мироцентрической и духовной областей, что и мужская самость, но с другой расстановкой акцентов («в другой тональности»), с другой системой приоритетов, в другом стиле и с совершенно другим набором духовных дисциплин.

Соответственно, для женщин характерны эгоцентрическое проницаемое (эгоизм), социцентрическое проницаемое (забота), мироцентрическое проницаемое (вселенская забота) и духовное проницаемое (вселенское единение). Аналогичным образом мужчины преодолевают те же общие сферы с несколько большим акцентом на деятельном начале (деятельное эгоцентрическое, деятельное социцентрическое и т.д.). Во обоих случаях задействованы одни и те же базовые стадии — доконвенциональная, конвенциональная, постконвенциональная и пост-постконвенциональная — однако это происходит по-разному.

Поэтому абсолютно не правы некоторые критики, которые предполагают, что в моей модели доличностные стадии попросту приравниваются к «проницаемым» границам, что существенно умаляет значение женской ориентации.⁷ Скорее существует доличностное проницаемое, личностное проницаемое и надличностное (трансперсональное) проницаемое. Таким образом, в ходе общего развития женская самость становится проницаемой для более глубоких и широких сфер сознания вплоть до проницаемости для Духа или Основы, включительно — для тех же базовых сфер, через которые в своем развитии проходит мужская самость, но с более деятельной ориентацией. Поэтому ни одна из половых ориентации никоим образом не наделяется привилегиями и не объявляется парадигматической.

Интегральный феминизм: все уровни, все сектора

Сегодня существует по меньшей мере десяток основных направлений феминизма (либеральное, социалистическое, духовное, экологическое, проженское, радикальное, анархистское, лесбийское, марксистское, культурное, конструктивистское, силовое), и единственное, в чем они все сходятся, — это в том, что женщины существуют. Попросту не существует общепринятого представления о «женском мнении», хотя некоторые идеологи феминизма и утверждают, что выражают таковое.

Я убежден, что мы скорее нуждаемся в более интегральном подходе, который, признавая поистине разные взгляды примерно десятка различных феминистских школ, смог бы действительно найти схему, которая была бы более приемлема для каждой из них. По существу, этот более интегральный подход составляет часть того, что я пытался разработать в книге «Пол, экология, духовность», по крайней мере, в приблизительной и схематичной форме. Эта книга — первый том трилогии Космоса; в готовящемся к выпуску втором томе (предварительно названном «Пол, Бог и род: Экология мужчин и женщин») я расширяю эту общую модель рода и пола и вношу в нее дополнительные детали.

Идея, как я полагаю, состоит в том, чтобы предложить «всесекторный, всеуровневый» подход к вопросам пола и рода — интегральный феминизм. На мой взгляд, этот подход дает нам шанс свести воедино различные школы феминизма, которые, по иронии судьбы, до сих пор противились установлению связей друг с другом, общению и объединению. Например, каждая из различных теорий пола и рода (и ортодоксальных, и феминистских), как правило, сосредоточивалась только на одном секторе (и обычно лишь на одном уровне одного сектора), пытаясь сделать его парадигматическим и исключительным. Я обойду все четыре сектора и приведу примеры для каждого из них, а затем выскажу предположение о том, как их важнейшие открытия, освобожденные от своих претензий на главенствующую и исключительную роль, могут быть оценены по достоинству и учтены в более интегральном видении.

Верхний Правый сектор (поведенческий)

Это объективные аспекты индивидуальных холонов, к числу которых, в случае человеческих существ, относятся биологические и гормональные факторы, например, влияние тестостерона, окситоксина и эстрогена на индивидуальное человеческое поведение. Большинство исследователей согласны с тем, что эти факторы *влияют на* (но в строгом смысле не *вызывают*) порой совершенно разные формы поведения у двух полов (типичный пример — сексуальная распушенность у мужчин). *Радикальные феминистки*, как и их случайные партнеры — социобиологи — особенно рьяно приняли концепцию о том, что существуют радикальные, биологически обусловленные различия между полами. Для них дело иногда выглядит так, будто эстроген — это Богиня, а тестостерон — Дьявол. (В чем, увы, есть немалая доля истины, но, в конечном итоге, обе гормональные предрасположенности играют одинаково важную функциональную роль.) И радикальные феминистки, и социобиологи наткнулись на несколько важных (хотя и ограниченных) аспектов биологической основы некоторых весьма значимых половых различий. Кроме того, этот подход составляет важную часть все более влиятельной школы эволюционной психологии.

Я бы подытожил все их выводы следующим образом: существует *биологическая основа* для того, чтобы мужчины тяготели к деятельности, а женщины — к общности, и эти тенденции, вероятно, являются результатом нескольких миллионов лет естественного отбора. Вот почему мы обнаруживаем их во всех культурах — как совершенно ясно показали многие радикальные феминистки, в этих половых различиях нет ничего «андроцентрического». Тем не менее, реальное значение, придаваемое этим половым различиям, разумеется, варьирует *от культуры к культуре* (об этом рассказывается в следующем разделе).

Кроме того, в число этих факторов Верхнего Правого угла входят макробиологические константы, которые, по общему мнению исследователей, также присутствуют повсеместно и во всех культурах. К примеру, женщины рожают и вскармливают детей, тогда как мужчины, в среднем, обладают преимуществами в физической силе и подвижности. Феминистки второй и третьей волны, а также ортодоксальные исследователи, сходятся в отношении существования и важности большинства этих факторов (например, они имеют решающее значение для объяснения статистически разных ролей мужчин и женщин в производственной и частной сферах, поскольку притеснение, как причинная категория, не выдерживает критики).

Нижний Левый сектор (культурный)

Однако причина, по которой эти биологические факторы являются *тенденциями*, а не *причинами*, состоит в том, что какие бы биологические факторы ни присутствовали, они подхватываются и дополняются мощными культурными факторами, которые во многих случаях могут усиливать, нейтрализовывать или обращать вспять биологические тенденции.

Большинство исследователей называют эти *биологические* различия *полом*, а *культурные* различия — *родом*. Сходным образом, исследователи обычно называют биологические полы *мужским* и *женским*, а культурные различия — относящимися к мужскому или женскому *роду*.

На мой взгляд, есть две вопиющих ошибки, которые постоянно совершаются при изучении пола и рода. Первая (типичная для консерваторов) состоит в допущении, что все проблемы рода полностью определяются половыми различиями (так что биология — это судьба). Вторая (типичная для либералов) — это мнение, что все половые различия представляют собой просто культурные конструкции (так что биологией можно пренебречь). И то, и другое — крайне извращенные позиции, в основе которых почти всегда лежит идеология.

Мне кажется, что вместо этого нам следует признавать и уважать моменты истины, содержащиеся в обеих этих позициях: биологически постоянные половые различия (например, тот факт, что женщины рожают и кормят грудью, а у мужчин более высокий уровень тестостерона) подхватываются и дополняются, нередко очень существенно, культурными факторами и влияниями.

В этой связи я особо сосредоточиваюсь на роли *мировоззрений* в формировании рода. Эти мировоззрения (архаическое, магическое, мифическое, ментальное, экзистенциальное и т.д.) являются, как вы помните, частью *интерсубъективных культурных паттернов*, в рамках которых появляются индивидуальные субъекты и объекты. Как таковые они играют решающую роль, помогая *выбирать, какие составляющие мужской и женской систем Ценностей реально будут почитаться в любом данном обществе.*⁸ Дело в том, что женщины и мужчины совместно создают (порой Преднамеренно, порой — нет) интерсубъективные паттерны, в рамках которых будут проявлены и признаны их собственные субъекты и объекты, и эти культурные паттерны иногда играют решающую роль в вопросах пола и рода.

Конструктивистский феминизм и *культурный феминизм* в огромной степени продвинули наше понимание важной роли этого Нижнего Левого сектора, и общий хор отчаянно нуждается в их голосах. К несчастью, они порой выходят за рамки того, что подтверждается их собственными данными, и заявляют, что этот сектор — единственно важный из всех существующих, что не только заставляет их противоречить самим себе, но и искажает в равной степени важные голоса других секторов (и других направлений феминизма). Тогда происходит так, что *влияние* этих других секторов, поскольку они не в полной мере признаются в качестве равноправных, приходится приписывать *притеснению*, поскольку конструктивисты не могут придумать никакого другого объяснения, как они туда попали. Так, например, биологические различия в функции должны приписываться навязыванию идеологии со

стороны мужчин. Роды и кормление грудью неким образом оказываются результатом мужского заговора патриархата, поскольку все различия культурно конструируются.

Разумеется, этот подход *определяет* женщину как изначально отлитую по шаблону Другим (причем такие феминистки говорят, что хотят освободиться именно от этого определения). И этот подход определяет мужчин как, в основном, притеснителей того или иного сорта. «Все мужчины — насильники» — вот наиболее типичный и просто возмутительный пример. Не все мужчины — насильники; каждый знает, что все мужчины — конокрады.

Но пока мы можем не принимать во внимание эти различия в акцентах и просто отметить, что все эти важные подходы Нижнего Левого сектора объединяет утверждение мощной и решающей роли, которую играют intersубъективные культурные факторы в развертывании пола и рода.

Нижний Правый сектор (социальный)

Как бы то ни было, мировоззрения — это не бестелесные структуры, подвешенные между идеалистическим небом и землей. То есть все мировоззрения — а на самом деле, вообще все культурные факторы — прочно привязаны к таким материальным компонентам общества как производительные силы, виды технологии, архитектурные структуры, экономическая база, геополитические положения и так далее, которые я называю «социальными». Иными словами, все культурные факторы имеют социальные корреляты (все четыре сектора имеют корреляты во всех других, и это также относится к культурному и социальному). Социальная система и культурные мировоззрения тесно переплетены, и это, разумеется, непосредственно относится к вопросам рода.

В частности, сейчас имеются почти исчерпывающие доказательства того, что (как я бы это сформулировал) *мировоззрения вытекают из базиса*, но не в строго марксистском или детерминистском, а в более общем смысле — что технико-экономическая база устанавливает широкие пределы, в рамках которых, как правило, развертываются мировоззрения. Например, аграрные (земледельческие) общества передают средства производства (мощный плуг на животной тяге) почти исключительно в руки мужчин, и, потому, сопутствующие мировоззрения оказываются глубоко андроцентричными. Разумеется, существуют и другие сопутствующие факторы; я просто отмечаю, что технико-экономическая база является одним из решающих факторов.

Таким образом, обсуждение проблем пола и рода в этом пункте обращается к анализу *типов родовых ролей, доступных мужчинам и женщинам на каждой из пяти или шести основных стадий технико-экономического развития в ходе формирования человеческого вида*. В число этих стадий входят фуражная (подбор падали, охота и собирательство), ранняя и поздняя садоводческая, ранняя и поздняя аграрная, ранняя и поздняя индустриальная и ранняя информационная.

Разумеется, эти стадии, как и все эволюционные стадии, асимметричны и необратимы: паровые двигатели никогда не предшествуют плугам. Стрела времени как всегда запускает свои когти в термодинамику материальной сферы, и любые теории социального и технико-экономического развития, игнорирующие эти необратимые и «линейные» процессы, в высшей степени неполноценны, о чем нам постоянно напоминают Пригожий, Янч и Ласло. Как я уже сказал, эти социальные системы взаимодействуют с соответствующими культурными мировоззрениями именно потому, что все четыре сектора взаимодействуют друг с другом. (Пять широких технологических стадий соотносятся с архаическим, магическим, мифическим, ментальным и экзистенциальным мировоззрениями.)

Применяя этот более интегральный подход, мы обнаруживаем, что технико-экономическая база оказывает глубокое влияние на *отбор тех составляющих мужской и женской сфер ценностей, которые будут давать данному обществу наибольшие эволюционные преимущества*.

Например, кочевые и пастушеские сообщества отдают предпочтение физической силе и подвижности, что способствует отбору мужской системы ценностей в общественной и производительной областях (действительно, 97% таких сообществ являются в значительной степени патриархальными, причем притеснение не играет никакой объяснительной *причинной* роли). Сходным образом садоводческие сообщества, где главной производительной силой служит лопата или мотыга, отдают предпочтение женскому труду, поскольку беременная женщина может легко управляться с мотыгой без серьезных побочных эффектов (действительно, 80% пищевых продуктов во всех садоводческих сообществах производится женщинами). Неудивительно, что в трети этих сообществ поклоняются лишь женским божествам (так что везде, где есть религии Великой Матери, вы найдете садоводческую базу, лишь за одним-двумя исключениями, относящимися к морскому побережью).⁹

Марксистский феминизм и социальный феминизм внесли немалый вклад в наше понимание важности этого Нижнего Правого сектора для общего воззрения. Сходным образом вкладом одной из моих любимых авторов, Дженет Шафец, стал блестящий и детальный анализ социальных систем. А *экофеминисты* вывели на первый план Гею как предельную социальную систему.¹⁰

Все эти факторы — поведенческий, культурный и социальный (каждый на своем эволюционном уровне) — будут оказывать серьезное влияние на то, как индивиды — мужчины и женщины — воспринимают свое телесное воплощение, половую принадлежность и родовой статус. Что подводит нас к Верхнему Левому Сектору.

Верхний Левый сектор (интенциональный)

Как вы помните, Верхний левый сектор — это внутренний мир индивида, местоположение самого сознания, которое состоит из (по меньшей мере) трех основных компонентов: базовых структур, системы самости и переходных структур — по мере того, как они разворачиваются, проходя через доконвенциональный, конвенциональный, постконвенциональный и пост-постконвенциональный уровни полного спектра.

В спектре сознания важно рассматривать как горизонтальное измерение (измерение *трансляции*), так и вертикальное (измерение *трансформации*). Трансляция — это процесс деятельности-в-сообществе или соотносительного обмена между любым холонем и его окружением, пронизанном взаимными связями. Трансформация — это переход в более высокую и широкую сферу (на другой уровень деятельности-в-сообществе).

В то время как деятельность и общность действуют горизонтально на каждом уровне, Эрос и Агапе действуют как бы между уровнями. Эрос — это восходящая или эволюционная трансформация, а Агапе — нисходящая или инволюционная трансформация (что я вскоре поясню). Здесь важно просто то, что следует учитывать как горизонтальное или трансляционное измерение, так и вертикальное или трансформативное измерение.

Если последовать этому правилу в отношении пола и рода, мы, как я полагаю, обнаружим следующее: мужчины *транслируют* с акцентом на деятельное начало, а женщины — на общность. Мужчины претерпевают *трансформацию* с акцентом на Эросе, а женщины — на Агапе.

Именно здесь подход Джиллиган/Таннен становится важной (хотя и ограниченной) частью общей картины, и здесь следует принимать во внимание многочисленные исследования мужской деятельности и женской общности. Однако недостаточно просто противопоставлять мужское и женское в *трансляционном* измерении (деятельность/отделение против общности/взаимоотношений), поскольку мужчины и женщины склонны претерпевать *трансформацию* с разными акцентами — а именно: Эрос/восходящее против Агапе/нисходящее.

Как правило это вносит путаницу, поскольку люди воображают, будто это значит, что мужчины движутся только по восходящей, а женщины — только по нисходящей. Однако это, скорее, означает, что на любой стадии вертикального роста и развития мужчины и женщины в ходе преодоления этих стадий, как правило, обращены в разные стороны, и эти направления можно объяснить не просто с точки зрения деятельности и общности, но лишь с Учетом восходящей и нисходящей *ориентации во вложенной холархии их собственного бытия*. Эрос склонен как бы тянуться ввысь и штурмовать небеса, тогда как Агапе склонна тянуться вниз и обнимать землю. Эрос гораздо более трансцендентален, Агапе гораздо более имманентна (и у каждого из них есть собственные Деятельность и общность, которые относятся к горизонтальным, а не к вертикальным ориентациям).

Это не возвышенные абстракции, а довольно точное резюме множества межкультурных исследований форм трансформативной (или эволюционной) ориентации у мужчин и женщин. Приведу лишь один краткий пример. Фил Зимбардо в своих широко известных психологических программах на государственном телевидении так подытоживает культурно-инвариантные различия заметные у мальчиков и девочек уже в юном возрасте, — различия которые проявляются во всем, от диетических предпочтений и манеры есть до типов дружбы и стилей игры: «У девочек — корни, у мальчиков — крылья».

Корни и крылья. Агапе и Эрос. Именно это вертикальное измерение глубины следует добавить к горизонтальному измерению деятельности и общности, чтобы учесть многомерные различия во врожденных стилях мужчин и женщин.

Так что на мой взгляд, мужчины и женщины проходят в своем развитии через одни и те же нейтральные по отношению к полу базовые структуры, однако при этом у них, как правило, несколько разные ценности и стили как в трансляционной, так и в трансформативной сфере: мужчины тяготеют к деятельности и Эросу, а женщины — к общности и Агапе. (Разумеется, для любого конкретного индивида характерно уникальное соотношение этих четырех факторов, и все четыре фактора обязательно действуют и у мужчин и у женщин. Все это просто тенденции и средние вероятности, а не причинные детерминанты!)

Тем не менее, и что важнее всего, эти простые вероятности половой ориентации позволяют нам немедленно отказаться от интерпретации женщин как несовершенных мужчин, или более недавней тенденции интерпретировать мужчин как несовершенных женщин. Ни мужская, ни женская предрасположенность, как таковая, не является более высокой или низкой, более глубокой или широкой во вложенной холархии базовых структур.

Кроме того, этот подход препятствует недавним попыткам духовных феминисток разного толка вообще вывести женскую духовность из-под трансформативных требований любого типа. Подобные попытки просто изображают женщину как «проницаемую» самость (общность), что само по себе неплохо, но затем прямо и непосредственно приравнивают эту проницаемую самость к духовной самости и экологической самости, тем самым отрицая какие бы то ни было требования к иерархической трансформации у женщин. Это катастрофически противоречит не только женской иерархии Джиллиган, но и всем остальным, что с успехом ставит крест на любого рода трансформации женщин.

Этот плоский подход неспособен принимать во внимание тот факт, что сама проницаемая самость (или самость-в-связи) претерпевает рост, развитие и трансформацию. Проницаемая самость холархически развертывается и трансформируется, проходя через те же расширяющиеся сферы сознания, которые приходится по-своему преодолевать мужской деятельной самости (для женщины это эгоцентрическое проницаемое, социоцентрическое проницаемое, мироцентрическое проницаемое и духовное проницаемое). Проницаемая самость сама по себе вовсе не является духовной самостью — таковы

лишь ее высшие и глубочайшие пределы, фактически, более низкие стадии проницаемой самости (доличностные) столь же эгоцентричны, нарциссичны и, в целом, неприятны, как более поверхностные стадии мужской деятельной самости. И те, и другие в равной мере замкнуты в орбите своего собственного бесконечного самолюбования, которое, по определению, служит антитезой всему духовному.

А что касается проницаемой самости и ее замечательной заботы об экологических связях, то нередко бывает совершенно наоборот. Низшие стадии проницаемой самости (как и низшие стадии деятельной самости) характеризуются полностью доличностной, доконвенциональной и эгоцентричной позицией — именно той позицией, что вносит основной вклад в экологическое мародерство в целом. Просто общение или проницаемость сами по себе тут ничем не помогут: проницаемая самость просто расширяет собственный нарциссизм, распространяет собственную эгоцентричность, проницаемо делится собственной болезнью.

Общение, общность — это переплетенная, как паутина, совокупность взаимоотношений всех элементов в данной сфере, но Агапе — это способность охватывать вообще более глубокие сферы. Если мы понимаем, что общность и Агапе — это просто не одно и то же, становится очевидным, что самого обладания проницаемой самостью вовсе не достаточно — как воображают эти феминистки — для того, чтобы принести свет нравственности и спасения в уродливый мир мужской деятельности. Скорее, более поверхностные и эгоцентрические стадии проницаемой самости, наряду с поверхностными и эгоцентрическими стадиями деятельной самости, служат отражением двуликой природы зла в этом мире, и один из этих улыбающихся ликов, несомненно, наделен Женскими чертами.

Женская духовность

Именно эти два базовых, врожденных различия между мужской и женской сферами ценностей (тяготение мужчин к деятельности и Эросу, тяготение женщин к общности и Агапе), когда они развертываются, проходя через базовые структуры сознания под влиянием различных мировоззрений и различных стадий технико-экономического развития, порождают разнообразные формы рода, которые наблюдались в ходе исторического развития мужчин и женщин.

Я полагаю, что этот «всесекторный, всеуровневый» подход дает нам шанс свести воедино огромное число крайне важных, по сути, решающих факторов в обсуждении пола и рода. Так нейтральные по отношению к полу базовые структуры реализуются по-разному у мужчин и женщин в зависимости от факторов всех четырех секторов: от гормональных различий до мировоззрений, от способов производства до трансляционных/трансформативных различий. Поскольку все четыре сектора тесно взаимодействуют, ни один из этих факторов не может быть упущен в подлинно всесторонней теории пола и рода.

И это, на мой взгляд, непосредственно относится и к духовному развитию. Второй том трилогии Космоса — это подробное рассмотрение различных типов духовного развития — во многих случаях решительно отличающиеся от мужских образцов — которые на протяжении столетий открывали чрезвычайно своеобразные женщины-святые, шаманки и йогини. Эти женские практики неизменно и во всех культурах включают в себя яркие формы не только *трансляционной* общности и проницаемости, но и *трансформационной* Агапе (инкарнационного, тело-центрированного, имманентного, нисходящего, инволюционного и глубоко *воплощенного мистицизма*). Они представляют разительный контраст с более традиционными восходящими, трансцендентальными, деятельными и подвижными Эросом формами духовности, типичными для мужчин.

Однако эти более женственно-ориентированные духовные практики — все равно практики *глубокой*

трансформации, а не просто трансляции. Сам факт существования этой женской мистической традиции служит острой критикой в адрес теорий просто «проницаемой» самости, которые объявляют саму по себе проницаемость духовной (как если бы общность и Агапе были одним и тем же).

Другими словами, чтобы проявить подлинное духовное сознание, женщинам приходится столь же тяжело трудиться, как и мужчинам. Как мы уже отмечали, «проницаемое» и «духовное» — то даже отдаленно не одно и то же. Скорее лишь глубочайшие стадии проницаемой самости подлинно духовны («дух-как-дух»), и это более глубокое развитие требует интенсивной и продолжительной духовной практики. Но там, где мужчинам нужно трансформировать свои деятельные самости, женщинам нужно трансформировать свои проницаемые самости (от эгоизма к заботе вселенской заботе и духовному самоузнаванию). Это те же самые расширяющиеся сферы сознания (эгоцентрическое — социоцентрическое — мироцентрическое — подлинно духовное), но преодолеваемые по-разному.

В действительности, очень многие теоретики «проницаемой самости» имеют в виду следующее: «Я женщина и благодаря своей проницаемой самости я уже более духовна, чем мужчина». Женщины-мистики, напротив, показывают, что женщинам, для того, чтобы действительно трансформировать, а не просто по-другому транслировать свои проницаемые самости, требуется огромное количество напряженной и основательной работы (точно так же, как и мужчинам). Эти удивительные женщины-мистики, по сути, говорят своим сестрам: «Прекрасно, у вас есть соотносительная, воплощенная, проницаемая самость. Однако при всем этом, вот что вы все равно должны делать — напряженно, страстно, с непреклонной решимостью — чтобы действительно трансформировать эту самость и сделать ее полностью прозрачной для Глубин Божественного».

Действительно, некоторые трансформативные практики этих замечательных женщин — которые почти всегда включают в себя мучительные телесные испытания, призванные вызывать нисхождение Духа в телесное существо через нисхождение или инкарнацию Агапе с ее неослабным состраданием — настолько интенсивны, что их даже трудно описать. В любом случае они не для малодушных, и они способны посрамить любые теории «прекрасной проницаемой самости» о чисто трансляционной женской Духовности. Эти необычайные женщины-практики служат ярким маяком, указывающим, что нужно реально делать женщине, чтобы воистину трансформироваться в глубину, а не просто заявлять о превосходстве, основанном на трансляционной проницаемости.

В то же время мы просто не можем забывать, что и мужчины, и женщины имеют полный доступ к деятельности и общности, а также к Эросу и Агапе. То, что они могут от природы проявлять большую склонность к тому или другому, вовсе не означает, что они представляют собой совершенно разные виды. Вот почему, на мой взгляд, нам нужно постоянно принимать во внимание как глубинные сходства, так и запутанные различия между мужчинами и женщинами, и противиться желанию утопить наше обсуждение в идеологическом пылу, продвигая одно за счет другого.

Нравственная глубина мужчины и женщины

Это подводит нас к последней и, в некоторой степени деликатной области нашей дискуссии — к теме морального развития. Многие радикальные феминистки и экофеминистки постоянно заявляют — напрямую или косвенно — что общая женская модальность бытия в некотором важном смысле более нравственна или этична, чем мужская. Однако сами феминистские исследования демонстрируют нечто совершенно иное — и гораздо более увлекательное.

Радикальные феминистки и экофеминистки подчеркивают — и на мой взгляд, совершенно правильно, — что женщины действительно склонны акцентировать воплощенное личное взаимоотношение («связанную самость»). И именно этот факт, по-видимому, делает для женщин весьма трудным

достижение третьей, наивысшей стадии морального развития в схеме Джиллиган — то есть переход от стадии, которую Джиллиган называет конвенционально этической» к той, что она называет «постконвенционально метаэтической» (она также называет это переходом от заботы к вселенской заботе).

Другими словами, именно потому что женщины склонны сохранять привязанность к личным и конвенциональным взаимоотношениям, им оказывается труднее достичь постконвенциональной и вселенской стадий в ходе их *собственного женского развития* (основанного на их собственных правилах отношения, а не на мужских правилах деятельности). Так даже если использовать тест Левинджер, изначально разработанный исключительно на женском материале, оказывается, что мужчины чаще достигают более высоких стадий. Мужчинам, которые в меньшей степени лично привязаны к социоцентрическим взаимоотношениям, легче принимать вселенский и постконвенциональный взгляд («большую картину») и, потому больше мужчин, чем женщин, добивается до постконвенциональных моральных стадий (даже когда о женщинах судят на основании их собственных критериев и шкал ценностей).

В общем и целом в моральном развитии мужчин и женщин наблюдается интересное разветвление. Как в тестах на интеллектуальное развитие, где наивысшие и наинизшие показатели показывают больше мужчин, чем женщин (большинство действительно тупых и действительно одаренных — мужчины), так и по большинству шкал обобщенного морального развития мужчины опережают женщин по высшим и низшим показателям. И снова отметим, что женщины, похоже, тяготеют к личным, внедренным, конвенциональным отношениям, и, потому им труднее переходить от *конвенциональной общности* (заботы) к *постконвенциональной общности* (вселенской заботе, «постконвенциональному метаэтическому» по терминологии Джиллиган).

С другой стороны, мужчины, благодаря своему преимущественно деятельному мировоззрению, как правило, тяготеют к *любой из сторон этого конвенционального разделения*: они чаще, чем женщины, достигают постконвенциональной мироцентрической стадии вселенского охвата, но они также чаще, чем женщины, остаются в доконвенциональной и эгоцентрической модальности. На каждого Авраама Линкольна и Махатму Ганди приходится Чарльз Мэнсон и Джек Потрошитель. В историческом плане, это делало мужчин как воистину поразительными образцами нравственности и духовности, так и самыми жестокими и злобными животными, каких только носила земля.

Но опять же суть в том, что простого обладания женской склонностью к общности в противовес мужской склонности к деятельности недостаточно для того, чтобы сделать вас духовной или высоконравственной. Фактически, это может замедлить ваш рост, затруднить переход к универсальной и глобальной сферам (как духовного, так и морального развития), и это способно реально повредить всему, похожему на подлинную глобальную экологическую позицию (что ставит под сомнение один из центральных тезисов экофеминизма, а именно, врожденное превосходство женского на уровне глобальной биосферы).

Но во всех случаях главный вывод заключается в том, что самости, тяготеющей к общности, требуется столько же, а порой и больше работы, чем деятельной самости, чтобы перейти от эгоцентрического себялюбия к социоцентрической заботе, а потом к мироцентрической вселенской заботе, чтобы там открыться сиянию Божественного. Женщинам, как и мужчинам, часто требуются годы, а иногда и десятилетия крови, пота, слез и тяжкого труда, чтобы получить то, что по праву принадлежит им от рождения.

9. НАСКОЛЬКО ПРЯМ ДУХОВНЫЙ ПУТЬ?

Связь психологического и духовного роста

Должен ли быть завершен психологический рост, прежде чем сможет начаться подлинно духовный рост? Какова взаимосвязь психотерапии и медитации? Действительно ли существуют стадии духовного развития? Если существуют стадии духовного развития, то одинаковы ли они для всех? Как можно убедиться в существовании этих стадий? Существует ли какое-то направление, в котором разворачивается Дух? Действительно ли это имеет значение?

Дэвид Бом, Дженни Уэйд и холономическая парадигма

Книга Дженни Уэйд «Перемены ума: холономическая теория эволюции сознания» представляет собой описание эволюции сознания в соответствии с тем, что она называет «холономической парадигмой». Эта в высшей степени компетентная книга, из которой каждый может вынести много ценного, тем не менее, на мой взгляд, несостоятельна именно в своих центральных положениях. Этот труд, насыщенный данными и информацией от разных исследователей, пытается обосновать все эти данные крайне путаными концепциями Бома о неявном/явном (эту путаницу я вскоре объясню), что основательно погружает Уэйд в монологический кошмар, из которого книга так до конца и не выбирается. И все это предлагается в качестве «радикально новой парадигмы», которая наконец-то обеспечит основу для трансперсональной теории.

Сравнительно простое ядро книги составляет стандартная надличностная поэтапная модель развития сознания, состоящая из девяти основных стадий. Этот аспект книги не нов и не вызывает вопросов. В качестве оболочки этой модели Уэйд добавляет «двухисточниковую» теорию сознания (практически неотличимую от модели Тибетского буддизма/Ауробиндо, то есть фронтального/душевного) и концепции неявного/явного, принадлежащие Бому. Таким образом, новизна этой книги состоит в том, что она прицепляет концепции Бома к стандартной поэтапной модели, и именно в этом новаторском аспекте книга с треском проваливается.

Давайте начнем с общей идеи самой *поэтапной модели*, которая вот уже почти двадцать лет остается главной парадигмой в трансперсональных исследованиях развития. То, что Уэйд принимает эту парадигму, не ново и не удивительно. Но, по моему мнению, форма ее ступенчатой модели удивительным образом устарела по причинам, которые, пожалуй, стоит рассмотреть.

В Главе 6-й я упоминал, что в своей собственной теоретической работе я сменил романтическую модель Уилбер-1 на модель Уилбер-2 из-за определенных фундаментальных затруднений в юнгианской и ретроромантической ориентациях. Я указал, что в «Проекте Атман» была впервые представлена модель Уилбер-2, в которой намечены семнадцать стадий от рождения до просветления. Кроме того, в нее входят стадии бардо, соответствующие состояниям после жизни, до зачатия и до рождения (линии фронтального/душевного или эволюции/инволюции). Проводя исследования для этой книги, я столкнулся с трудным выбором: у меня были буквально тысячи страниц заметок, содержащих краткие заметки и перекрестные ссылки на работы сотен теоретиков Востока и Запада. Стоит ли мне публиковать весь этот материал или просто дать краткие наброски?

В то время («Атман» был написан в 1976 и опубликован в форме книги в 1980 году) я не мог найти издателей даже смутно заинтересованных во всем этом исследовательском материале и потому выбрал

единственно приемлемый курс: я привел несколько десятков таблиц, в которых просто перечислялись стадии, предлагаемые этими разными теоретиками, а также представил общие корреляции с семнадцатиступенчатой «принципиальной схемой», которые я отобрал *из всей совокупности имевшихся данных*, используя одни для заполнения пробелов в других.

(Для тех, кто не читал «Проект Атман», отмечу, что в этой принципиальной схеме были учтены и цитировались такие источники как Левинджер, Селмен, Грэйвз, Болдуин, Нойманн, Хартман, Кольберг, Пиаже, Каббала, Берн, Ауробиндо, Бубба Фри Джон (Ади Да), Эддингер, Салливан, буддийские виджняны, Кляйн Эриксон, Гроф, Грин и Грин, Ференчи, Аусубель, Фромм, Успенский, Радхакришнан, Райсман, Бланк и Бланк, Гёбсер, Хорни Маслоу, Ассаджолли, Фэйрберн, Олпорт, Кирпал Сингх, Брафтон Кьеркегор, Ангьял, Велвуд, Арлоу, Бандура, Баттиста, кошки Веданты, Босс, Ариетта, стадии Тьен Таи, Бинсвангер, Вернер, Сарасвати, Тиллер и учение кундалини-йоги о чакрах.)

Я дал очень краткие, но достаточно всесторонние описания каждой из семнадцати стадий. Особое внимание я обратил на изменения мотивации, познавательной способности, самоощущения, восприятия пространства и времени, аффекта, типов целостности, самоконтроля, социализации, морали, страха и вины, ясности восприятия и ужаса смерти в ходе развития всех этих аспектов на протяжении семнадцати стадий. Используя этот резюмирующий подход, я втиснул всю книгу в 200 страниц, и она была достаточно быстро принята для публикации в этой «дружественной» форме.

Публикуя этот сокращенный набросок, я надеялся, что аспиранты разберутся в нем, используют таблицы и наброски, обратятся к оригинальным источникам и сами начнут выяснять подробности, которые, в противном случае, так и останутся чахнуть на тысячах страниц моих исследовательских заметок. Это действительно начало происходить, и многие последующие исследователи обратились к оригинальным источникам и стали заполнять деталями этот семнадцатиступенчатый шаблон. К примеру, Уошберн всегда очень охотно признавал, что он делал именно это, с собственными важными и подробными добавлениями, а именно на такое я и надеялся.

Я ясно показывал, что эти семнадцать стадий имеют дело с эволюцией сознания у воплощенного человеческого индивида (то есть с фронтальной эволюцией). Помимо этих семнадцати стадий эволюции были представлены все сферы бардо (и инволюции) в соответствии с тибетской моделью, которую я более или менее целиком принимал для этих сфер (поскольку это наиболее полная, а в некоторых аспектах — единственная модель таких состояний). Я особо сосредоточивался на трех бардо или «промежуточных» состояниях, которые начинаются сразу после смерти (с непосредственным погружением в высшую Цель и Основу, то есть Дхармакайю) и, в конце концов, заканчиваются при зачатии или в пренатальном состоянии — это общая траектория, которая включает в себя нисхождение от каузального к тонкому, а потом к грубому, в конце концов, завершаясь возрождением в пренатальном грубом теле-уме) — тем самым покрывая всю дугу инволюции (от предельного к каузальному, к тонкому и к грубому).

Согласно тибетской модели, за каждым из этих инволюционных «нисхождений» в бардо следует «забывание» (амнезия) по мере того как самость спускается во все более плотные формы (от каузальной до тонкой и грубой). Таким образом, ранняя самость эмбриона и новорожденного действительно приходит «в облаках великолепия» — но, продолжал я — эти инволюционные сферы и источники все в большей степени забываются по мере того как начинается и проходит через свои семнадцать стадий эволюция в грубой сфере. Каждая из этих эволюционных стадий «разворачивает» то, что было «свернуто» в инволюционном движении, через «вспоминание» (*анамнезис*) высших и трансцендентальных сфер, «утерянных» в процессе инволюции. Это также означает, что вся семнадцатиступенчатая последовательность приводится в движение всеохватывающим желанием вернуть Цель и Основу Дхармакайи, которая непосредственно переживалась не у груди матери, а в изначальной Лучезарной Пустоте. Иными словами, движущей силой всей эволюционной

последовательности является Проект Атман.

Однако, замечал я, эта инволюционная последовательность состояний бардо — не просто что-то происходящее после жизни и до перерождения. Фактически, это *сама структура опыта данного момента*: мы непрерывно замыкаемся от бесконечности в формах схватывания, переживания, познания и воления. В «Проекте Атман» я сформулировал это так: «Вся инволюционная последовательность не только действительно имела место до рождения человека — человек заново разыгрывает всю эту последовательность от момента к моменту. В каждый момент человек *является* Буддой, Атманом, Дхармакайей, — *но* точно так же, в каждый момент он оказывается «мистером Икс», отдельной самостью, изолированным телом, явно ограничиваемым в своих проявлениях другими изолированными телами. В *начале* этого и любого другого момента каждый индивид — это Бог в форме Ясного Света; но к *концу* того же момента — через мгновение ока — он уже оборачивается изолированным эго. И то, что происходит «между» началом и концом этого момента тождественно тому, что происходило «между» смертью и новым рождением как это описано в «Бардо Тодрол» (Тибетской книге мертвых).

Как мы видели в Главе 7-й, эту общую модель также можно сформулировать, используя терминологию Ауробиндо: существует то, что Ауробиндо называет глубинной самостью или психическим существом, которое переселяется, и существует фронтальная самость, которая развивается или эволюционирует в каждой явленной жизни. Семнадцать стадий — это фундаментальные стадии фронтального бытия; они разворачиваются в эволюционную последовательность в ходе явленной индивидуальной жизни (хотя они также отражают устойчивые онтологические уровни бытия — фактически, Великую Цепь Бытия).

За фронтальной самостью и существом, способным к переселению (что бы вы под этим ни подразумевали, от микрогенетики — в настоящий момент — до реального перерождения «из жизни в жизнь»), скрывается глубинное или психическое существо, которое в существенной мере причастно к самому психическому/тонкому уровню и, следовательно, причастно к глубокой (хотя и промежуточной) трансцендентальной способности и способности свидетельствования (которая также является предельной основой системы самости в явленной эволюции). Как мы видели, тибетцы описывают этот глубинный уровень как «неразушимую каплю» (психический/тонкий уровень, как он проявляется в каждом индивиде; кроме того, именно так я использую термин «душа») — сущность или *тигле*, которая переносит карму из рождения в рождение, пока не воссоединится с предельной Лучезарной Пустотой.

Таким образом, любые воспоминания «очевидца» из пренатального и неонатального состояний обусловлены не реальной структурой фронтального сознания, неразрывно связанного с матерью, но «облаками великолепия», которые психическое существо может все еще интуитивно помнить. «Великолепие» этого «припоминания» — это не великолепие сосущего грудь младенца или «динамической основы» единства матери и младенца, но великолепие промежуточного состояния, через которое он только что прошел. Другими словами, любые «облака великолепия» в доэгоический *период* не обусловлены доэгоическими *структурами* (или «физикодинамическими процессами»).

Сходным образом, эта модель (Тибетский буддизм/Ауробиндо/Уилбер-II) помещает *субъекта* этих воспоминаний в психическое существо, а не во фронтальное сознание, для которого на этой стадии, в любом случае, практически не имеется нейрональной основы. Согласно тибетской модели, доступ к этому психическому существу все в большей степени утрачивается по мере разворачивания эволюции в грубом теле-уме (которая, по моей модели, проходит через семнадцать стадий фронтальной эволюции, в ходе которой на реальной психической стадии — в осевой точке-7 — в сознании на первый план начинает выходить глубинное психическое существо, в конечном счете, утверждающееся в качестве каузального Свидетеля, который *неявно* присутствовал на каждой предыдущей стадии как ядро системы самости, ее актуальное сознание на любом конкретном уровне, но не выступает как

устойчивая адаптация, пока не достигнут психический/тонкий уровень развития, и не утверждается в качестве своего собственного условия, пока не достигнут каузальный уровень, который в конечном счете растворяется в Недуальном).

Точно так же предельное Единство, которое утрачивается, и возвращение которого столь страстно желанно — предельное Единство, составляющее единственное и высшее стремление в сердце каждого холона — это Единство представляет собой предшествующее Единство Дхармакайи, а не единство новорожденного у груди матери (который, как мы видели, вовсе не един со «всеми» миром). Проект Атман приводится в движение желанием актуализировать в эволюции то, что было утрачено в инволюции, и эта актуализация через фронтальное сознание разворачивается примерно на семнадцати стадиях — со всеми их взлетами и падениями.

Это краткое описание модели «Уилбер-II», представленной в «Проекте Атман». В этой и последующих книгах я обычно прибегал к упрощению, сводя эти семнадцать стадий примерно к девяти (хотя для общей и всесторонней модели все равно необходимы все семнадцать, и даже их можно подразделять еще дальше). Но именно на этих девяти упрощенных стадиях я делаю акцент, например, в «Трансформациях сознания» и в «Краткой истории всего».

Эти девять стадий — как раз те девять стадий, которые Уэйд приводит в своей модели (фактически они являются девятью осевыми точками развития самости).¹ Как я говорил, введение этих важнейших стадий не представляет собой ничего принципиально нового. Поэтому весьма огорчительно видеть, как она постоянно называет свою девятистадийную модель развития «радикально новой нозтической теорией» — если учесть, что о ней сообщается в литературе уже более пятнадцати лет.

Что я действительно ценю в ее подходе к первым шести или семи стадиям (конвенциональным стадиям от доперсональной до персональной), так это изобилие данных, которыми она подкрепляет свою модель. Это как раз та кропотливая и утомительная работа, которую необходимо проделать, и я считаю эту часть книги достаточно основательной, точной и убедительной. Уэйд обладает исключительным даром сводить неисчислимое количество деталей в согласованную концепцию, что особенно заметно в этих разделах книги.

Помимо всего прочего эта часть работы Уэйд еще раз подчеркивает центральное значение постадийной модели в трансперсональных исследованиях и показывает, почему модель развития так важна в этой области. Как следствие, она демонстрирует, насколько убоги альтернативы. Это великолепный вклад со стороны Уэйд, который, как я полагаю, будет оказывать продолжительное влияние в этой области.

Кроме того, Уэйд принимает концепцию «двух источников» (глубинное психическое бытие и фронтальное развитие), хотя она снова склонна трактовать это как новаторский вклад (за исключением одной сноски, где она признает тибетскую модель). Тем не менее, хотя центральная идея и не нова, она подкрепляет свою работу огромным количеством исследовательских данных, и это тоже очень полезная часть книги. Мне в особенности понравился феноменологический подход к пренатальным и неонатальным переживаниям и ее диаграммы психического осознания «за» или «рядом с» фронтальным. Это еще один замечательный вклад, который обеспечивает дополнительную поддержку фронтальной/ душевной модели.

Неявный порядок

Именно когда мы переходим к новаторским частям книги, дела начинают идти весьма неважно. Я могу лишь сказать, что, по моему личному мнению, «голономическая парадигма» Уэйд — теоретическая оболочка, в которую она вставляет стандартную двухисточниковую, девятистадийную модель — путается почти в каждом пункте. Я попытаюсь очень кратко показать, почему я так считаю.

Ее «парадигма» основана на представлениях Дэвида Бома о неявном и явном порядке. Главное затруднение теории Бома состоит в том, что, будучи основанной на физике, она глубоко и фундаментально монологична. Затем Бом предпринимает типичную попытку распространить эту монологическую концепцию на диалогические и транслогические области. В этой точке монологический подход, уместный в своей собственной сфере, превращается в монологическое безумие, беспощадно искажающее другие сферы, которые теперь рассматриваются через монохромный светофильтр монологических воззрений.

Результаты этого крайне плачевны. Реальность втискивается в двухуровневую иерархию явного и неявного. Примером явного, но словам Уэйд, служит «ньютоновский физический мир», а неявное — это «Абсолют», который также приравнивается к «Не-проявленному», «Пустоте мистицизма» и чистой «Пустоте». Это, конечно, простая двухъярусная монологическая модель, которая допускает лишь физику и дух. Более приемлемая холархия, как мы видели, может включать в себя материю, тело, разум, душу и дух. Однако концепция явного/неявного принуждает любого теоретика, который ее принимает, по сути признавать лишь материю и дух без чего-либо между ними. И значит несчастным биологии, психологии и теологии предстоит ощутить приближение монологической кувалды, призванной раскроить им черепа.

Сам Бом, как правило, отдавал себе отчет в уязвимости своей позиции, и в течение какого-то времени переживал трудный период расширения набора неявных уровней. В его концепции был неявный уровень, потом сверхнеявный уровень, а потом, на одном этапе, сверх-сверхнеявный уровень. И все это, разумеется, объявлялось основанным на эмпирических открытиях в области физики!

Я опубликовал (1982) сильную критику позиции Бома, на которую так и не получил ответа ни от него самого, ни от его последователей. Это было бурное время, и «Бюллетень Мозга и Разума» Мэрилин Фергюсон только что присудил свою четвертую ежегодную премию «За величайшее достижение года» Бому и Прибраму за голографическую парадигму. В то время я был главным редактором «Ревизн», и мы собрали воедино десятки статей об этой новой парадигме, и опубликовали их под вполне подходящим названием «Голографическая парадигма». Я был Редактором этой книги и находился в неловком положении единственного оппонента. Никто не хотел слышать критики новой парадигмы; все принимали меня за грубияна.

В своей критике я указывал, что, согласно теоретикам Великой Холархии, то, что явно на одном уровне, неявно на другом (то есть то, что явным образом целостно на одном уровне, является свернутой частью следующего уровня), и, следовательно, можно конструировать отношение явного/неявного *на каждом из уровней Великой Холархии*, что сохраняет небольшой момент истины Бома но без необходимости прибегать к сплошному редукционизму, я также указывал на фундаментальные самопротиворечия — по терминологии самого Бома — к которым приводили его постоянные попытки определять то, что, как он сам утверждал, не поддается определению. Я полагаю, что пока не появится хотя бы смутная реакция на эту критику, мы должны считать теорию Бома опровергнутой. В любом случае за последние пятнадцать лет она утратила прежнюю широкую популярность (и совсем не встречает поддержки у современных физиков).

Поэтому я был удивлен, увидев, что Уэйд воскрешает эту старую концепцию и пытается впрыснуть трансперсональную теорию (не говоря уже о Боге) в ее монологически суженные вены. Однако именно эту концепцию явного/неявного — «холономическую парадигму» — Уэйд хочет класть в основу стандартной трансперсональной модели развития, что, к сожалению, приводит к ее заражению редукционизмом и монологически плоским подходом Бома. Уэйд просто доводит монологическое безумие до бесконечности, вводя понятие Абсолютной Вечной Самости, которая представляет собой Неявный Порядок всего сущего.

Итак, как это ни тягостно, она прямо утверждает, что «положения новой физики, представленные холономической парадигмой Бом... дают способ объяснения природы сознания». Монологический кошмар будет попросту раздут до абсолютных масштабов, и это, по словам Уэйд, станет новой парадигмой, которая, наконец, предоставит основу для трансперсональной теории.

Путаница в такого рода редукционистских моделях особенно заметна, когда они пытаются разобраться в недуальной сфере (у Уэйд это «Непроявленная Абсолютная Самость» как «Неявный порядок»). Как и все приверженцы скрыто дуалистических моделей, Уэйд вынуждена определять неопределимое (ей приходится определять Пустоту), чтобы оно несло теоретическую нагрузку (как раз то, что попытался сделать Бом).

Другими словами, из-за своего различия явного и неявного, она вынуждена приписывать некие характеристики неявному порядку — порядку, который она также формально отождествляет с абсолютной Пустотой. К числу качеств, которые она приписывает неопределимому, относятся «вечная изменчивость», «слияние и объединение частей в непрерывном потоке», «порядок энергии», «как динамическая, так и голографическая природа», «неделимая целостность» и так далее.

Однако недуальные мистики указывают, что все это — дуалистические концепции, поскольку они имеют смысл только в контексте своих противоположностей. Но Уэйд вынуждена приписывать эти дуалистические качества неявной сфере для того, чтобы обосновать свою теорию. Она сразу же понимает затруднения, связанные с этим шагом, и поэтому вводит концепцию о том, что абсолютное неявное и относительное явное — это, на самом деле, «единое и неделимое целое», таким образом сводя Абсолют к *подсистеме* чего-то еще (с этой же проблемой сталкивается в равной мере дуалистическая модель Уошберна).² Первое, что вы узнаете из Метафизики 101 — это то, что Абсолют не может быть подсистемой чего-то другого. Вам не стать Богом, будучи частью Чего-то Даже Большого.

Эта усеченная, дуалистическая и монологическая метафизика Уэйд, помимо всего прочего, делает ущербным ее описание надличностных сфер (которое, наряду с «холономической парадигмой», является наименее удовлетворительным аспектом ее книги). Там где большинство мистических и трансперсональных моделей включают в себя по меньшей мере от четырех до шести стадий в этой сфере, Уэйд в своей модели совершенно необъяснимо делает в этом пункте шаг назад, отказываясь от стандартной модели (предполагающей 4–6 надличностных стадий) и останавливается на двух стадиях. Она открыто оставляет место для других надличностных стадий, однако это быстро приводит ее описание к завершению. Но, как Дэниел Браун, Джек Энглер и я пытались показать в «Трансформациях сознания», существует масса межкультурного материала, позволяющего строить как минимум шестистадийную модель надличностного развития (которую я, ради простоты, обычно свожу к четырем стадиям — психической, тонкой, каузальной и недуальной).

Таким образом, по сравнению с другими моделями надличностных стадий развития — включая модель Чарльза Александера, которую мы обсудим в Главе 10 — описание Уэйд необоснованно Укорочено. В нем отсутствует богатство деталей, которым она снабжает конвенциональные уровни (возможно потому, что сама она не практикует созерцательную методологию).³ Но какова бы ни была причина, здесь замечательные исследовательские таланты покидают ее, и это один из наименее вдохновляющих разделов ее книги.

Уровни и линии

На мой взгляд, в работе Уэйд есть еще один неудачный аспект. Почти сразу же после опубликования модели Уилбер-II в книге «Проект Атман», я понял, что ее следует усовершенствовать в весьма специфическом направлении. Семнадцать стадий по-прежнему оставались справедливыми, но эта

модель не в полной мере отделяла друг от друга различные линии развития на каждой из этих стадий, равно как и не проводила тщательного различения, например, между устойчивыми структурами и переходными структурами.

Таким образом, менее чем через год после опубликования модели Уилбер-П, я предложил ее уточнение, которое мы вполне могли бы назвать «Уилбер-Ш». В моделях «Уилбер-П» и «Уилбер-Ш» одни и те же общие стадии, но уточненная модель явным образом отличает друг от друга *разные линии развития, последовательно развертывающиеся на этих семнадцати уровнях*. К ним относятся эмоциональная, когнитивная, моральная и межличностная линии, а также линии объектных отношений, самоидентичности и так далее, *каждая из которых развивается квазинезависимым образом, проходя через общие уровни или базовые структуры сознания*. Как я буду объяснять ниже, не существует какой-то единственной, монолитной линии, управляющей всеми этими модальностями развития.

Кроме того, я провел различие между устойчивыми и переходными чертами каждой из этих последовательностей развития; обрисовал шесть главных характеристик системы самости, управляющих этими стадиями в ее собственном фронтальном развитии (помимо «нерушимой капли» ее инволюционной дуги); и добавил к более направленному и структурированному фронтальному развертыванию существование временных *состояний* (например, бодрствования, сновидений и глубокого сна).

Такова модель (Уилбер-Ш), которую я последовательно представлял с момента ее первой публикации (1981).⁴ К тому времени было совершенно очевидно, что монолитный «однолинейный» спектр не выдерживает проверки фактами.

Поэтому было полной неожиданностью видеть, что Уэйд следует модели Уилбер-П, а не Уилбер-Ш. Среди всего прочего (и несмотря на ее утверждения об обратном), модель Уэйд/Уилбер-П действительно тяготеет к концепции однолинейного развития — и именно поэтому я от нее отказался (или, скорее, переработал в Уилбер-Ш).

Позвольте мне привести конкретный пример. Уэйд проводит такое наблюдение: «Поэтическое развитие [сознания] индивидуума не единообразно во всех социальных сферах. Так, в одной социальной среде человек может действовать на одной стадии, а в другой обстановке — на более высокой или низкой стадии». Я считаю это вполне верным, и модель Уэйд/Уилбер-П может легко объяснить этот факт; в разной обстановке индивиды просто смещаются вверх или вниз по отношению к базовым уровням сознания в зависимости, например, от социальных стимулов.

Однако модель Уэйд/Уилбер-П неспособна объяснить тот факт, что у человека, находящегося в *одной и той же* обстановке, есть компоненты сознания, существующие на разных уровнях. К примеру, в *одной и той же* социальной области и в *одном* акте взаимодействия человек может находиться на очень высоком уровне когнитивного развития (скажем, на уровне формальных операций), и *одновременно* быть на крайне низком уровне морального развития (например, на стадии 2) при бессознательной фиксации на еще более ранней аффективной стадии (каком-то аспекте самости, диссоциированном, скажем, в осевой точке-1)*.

* К сожалению, книга Уилбера адресована, в основном, специалистам, что порой делает его изложение практически недоступным для широкой аудитории. Так, в приведенном выше примере речь идет всего лишь об удачливом бизнесмене, который умело проворачивает выгодную сделку, обманывая клиента, но при этом боится за свою репутацию, считая «потерю лица» в деловом мире угрозой целостности своего «Я». (Прим. ред.)

Модель Уэйд/Уилбер-II с треском проваливается, сталкиваясь с подобными фактами — поскольку она, как правило, неспособна провести четкое различие между уровнями и линиями и объяснить, что и почему сохраняется, а что отвергается в процессе эволюции.⁵ Эти различия — всего лишь *минимум* того, что нам требуется для объяснения развития вообще и нелинейных форм развития, в частности.

При публикации модели Уилбер-III я в очередной раз встал перед выбором — издавать несколько тысяч страниц исследовательских заметок или просто сокращенный набросок. На этот раз личные обстоятельства (болезнь жены) вынудили меня опубликовать лишь набросок (сначала как статью в «Журнале трансперсональной психологии», а потом в книге «Трансформации сознания», написанной в соавторстве с Джеком Энглером и Дэниелом П. Брауном).⁶ И снова я сделал это в надежде на то, что какой-нибудь одаренный аспирант или будущий автор поймает мяч и устремится с ним вперед.

И поэтому, как я сказал, было разочарованием видеть, что Уэйд сделала шаг назад, приняв модель Уилбер-II. И, если мне позволено высказать одно последнее личное соображение, я все еще надеюсь, что кто-нибудь сделает для модели Уилбер-III то, что Уошберн, Уэйд и другие сделали для Уилбер-II, а именно, возьмет этот сокращенный набросок и нарастит на нем плоть, добавляя свои собственные свежие взгляды, исправляя несоответствия модели, при необходимости улучшая ее, и вообще продвигая ее вперед. Пока что в этой области, похоже, доминируют модели дискретных состояний — Уилбер-I, Уилбер-II и модель Грофа — и я нахожу глубокие и непреодолимые затруднения в каждой из них. С другой стороны, я уверен, что их основные сильные стороны учтены в модели Уилбер-III, хотя это, конечно, в значительной степени покажет будущее. О моделях Уошберна/Уилбера-I и Уэйд/Уилбера-II сейчас пишут гораздо, гораздо больше, чем о модели Уилбер-III, что сулит неважные перспективы единственной, на мой взгляд, модели, которая сегодня адекватна имеющимся данным.⁷

Дженни Уэйд — прирожденный теоретик развития с острым взглядом и крепкой хваткой во многих важных вопросах, и я убежден, что ее голос может сыграть очень важную роль в области трансперсональной теории развития. Но я призываю ее полностью освободиться от багажа Бома (с внутренне присущим ему монологическим редуционизмом) и от жонглирования каббалистическими числами (серьезно ограничивающего тип и количество стадий, которые вообще можно признавать), и сосредоточиться на самом главном — описании устойчивых и переходных уровней и линий в эволюции сознания, что действительно стало бы великолепным достижением. Теоретик с таким талантом — редкость в любой области, и я верю, что Уэйд предстоит сделать еще очень многое.

Существуют ли стадии духовного развития?

Действительно ли существуют универсальные и неизменные для каждого человека стадии духовного развития? Как соотносятся духовное и психологическое развитие? Должно ли завершиться психологическое развитие человека, прежде чем сможет начаться подлинно духовный рост?

Мой общий взгляд на «стадии» в точности соответствует тому, как его описывает Ротберг: «Развитие не происходит каким-то простым путем через последовательность из нескольких обширных стадий, которые объединяют все аспекты роста... Между [различными] линиями развития временами может возникать напряженность, и в некоторых из них, по мнению Уилбера, не видно признаков согласованных стадий... Может быть высокий уровень когнитивного развития, средний уровень межличностного или морального развития и низкий уровень эмоционального развития. Эти несоответствия в развитии, по видимому, особенно зависят от общих культурных стилей и ценностей».⁸

Как мы могли вкратце убедиться, в моей общей модели (Уилбер-III) в качестве своего рода центрального каркаса имеются базовые структуры сознания (спектр сознания), но через эти базовые

структуры проходит, по меньшей мере, дюжина различных линий развития, включающих в себя как устойчивые, так и переходные структуры. Это линии эмоционального, морального, межличностного, психосексуального, волевого, эстетического, когнитивного и творческого развития, а также линии восприятия пространства и времени, страха смерти, объектных отношений, самотождественности, потребностей самости, интимных отношений, мировоззрения, разнообразных специфических талантов (в музыке, спорте, танце, живописи) и так далее. Разумеется, эти относительно независимые («квазинезависимые») линии развития гибко соединяет и координирует система самости.⁹

Сразу же возникает вопрос: не является ли сама духовность отдельной линией развития? Или духовность — это просто наивысший уровень (уровни), глубочайшие или высочайшие пределы Других линий?

Иными словами, решающую роль в этом обсуждении приобретает значение слова «духовный», поскольку вся аргументация в Данной области, как правило, сводится к двум различным определениям этого слова. Одни определяют «духовное» как *отдельную линию развития* (в этом случае духовное развитие происходит параллельно психологическому, эмоциональному и межличностному развитию или совместно с ними). Другие определяют «духовное» как *высшие пределы* всех этих линий (в этом случае Духовное развитие может начаться лишь *после* того, как полностью завершено психологическое развитие).

Я полагаю, что обе эти позиции правомерны, но в каждом случае мы должны точно указывать, что мы подразумеваем под «духовным». Если, к примеру, мы определяем «духовное» исключительно как трансментальное, то ясно, что трансментальное не может устойчиво возникать, пока ментальное, в некотором элементарном смысле, не закрепилось. Точно так же, если мы определяем «духовное» как трансвербальное, трансэгоическое или исключительно надличностное, то духовная область не может устойчиво возникать, пока существует вербальная, ментальная, эгоическая самость, которую сначала необходимо трансцендировать.

С другой стороны, если мы определяем духовность как отдельную линию развития, то ясно, что такое развитие может происходить на заднем плане развития по другим линиям: эмоциональной, межличностной, нравственной и т.д., параллельно ему или наряду с ним.

Вот несколько примеров: на эмоциональной линии мы имеем доконвенциональные эмоции (например, нарциссическую страсть), конвенциональные эмоции (чувства принадлежности), постконвенциональные эмоции (глобальная забота, вселенская любовь) и пост-постконвенциональные эмоции (ананда, трансцендентальная любовь-блаженство). На моральной линии мы имеем доконвенциональную мораль (правильно то, что я пожелаю), конвенциональную мораль (это моя страна, права она или нет), постконвенциональную мораль (всеобщее социальное соглашение) и пост-постконвенциональную мораль (обеты бодхисаттвы). На когнитивной линии мы имеем доконвенциональное познание (сенсомоторное, дооперационное), конвенциональное познание (конкретные схемы, правило/роль), постконвенциональное познание (от формального рационального до постформального зрительно-логического) и пост-постконвенциональное познание (праджня, гнозис, савикальпа, нирвикальпа, пост-постформальное).

Теперь, по первому определению, духовность — это высший или пост-постконвенциональный уровень каждой из этих линий. По второму определению, духовность будет отдельной линией, существующей наряду с ними — скорее всего, со своими собственными формами развертывания. Поскольку данный вопрос явно имеет решающее значение для этого конкретного обсуждения, он заслуживает несколько более тщательного рассмотрения. Давайте на время отложим обсуждение смысла «духовности» и сосредоточимся на «уровнях и линиях» вообще. Потом мы вернемся к определению «духовного» и попытаемся закрыть этот вопрос.

Потоки и волны

В целом моя идея такова: существует общий спектр сознания, через который проходят более дюжины различных линий развития, каждая из которых может иметь свою архитектуру, динамику структуру и функцию. Все эти линии «квазинеzависимы» друг от друга, но все их гибко соединяет и координирует система самости. Эта идея в неявном виде присутствовала в «Проекте Атман» (1980), но затем, как я уже говорил, была сформулирована в совершенно ясной форме год спустя, когда полностью сложилось то, что мы называем моделью Уилбер-III.

Однако в то время было слишком мало данных в пользу подобной гипотезы. Термин «линия развития» был предложен Анной Фрейд (из работ которой я его заимствовал), однако она использовала его в очень узком и ограниченном смысле. Действительно, господствующей парадигмой развития была теория Пиаже, которая относила практически все линии развития к одной доминирующей области — области логико-математического когнитивного развития.

За прошедшие пятнадцать лет несколько теорий и исследований разного рода сделали общую идею модели Уилбер-III намного более убедительной, и здесь я просто упомяну лишь некоторые из них — наиболее значительные и влиятельные.

Книга Говарда Гарднера «Структуры ума», опубликованная в 1983, способствовала осознанию необходимости «облегчить» схему Пиаже, не отказываясь от ее непреходящих преимуществ. Такую возможность предвидел уже сам Пиаже: «Пиаже допускал, что формальное мышление не обязательно действует во всех областях [то есть логико-когнитивное направление — не единственная ось развития], но, фактически, может обнаруживаться лишь в тех сферах деятельности, где индивид постоянно работает. Это было негласным признанием множественности областей человеческой компетенции [множественности линий развития], а также признанием той возможности, что процессы или продукты, относящиеся к одной области, могут не быть тождественными тем, что фигурируют в других».¹⁰

Гарднер отмечает, что сегодня «появляется все больше свидетельств того, что [развитие] лучше представлять себе состоящим из разнообразных областей [линий развития], к числу которых относятся не только логико-математическое мышление [линия Пиаже, которую до сих пор привычно, но узко называют «когнитивной»] и лингвистическое знание [к примеру, Хомский], но также... зрительно-пространственное мышление, телесно-кинестетическая деятельность, музыкальное знание и даже разнообразные формы социального понимания [включая моральные и межличностные навыки]».¹¹

Гарднер и его коллеги подробно исследовали раннее развитие по нескольким из этих квазинеzависимых линий (в том, что он называет «областями»), включая язык, символическую игру, музыку, счет, рисование, строительство из кубиков, и телесное выражение или танец. «Мы старались дать картину ...развития в каждой из этих нескольких областей и даже больше — *выяснить, какие общие закономерности могут действовать в разных [областях]*».¹²

Другими словами, помимо прослеживания различных линий развития, очень важно понять, есть ли у них какие-либо сходные уровни развития (или общие закономерности во всех областях). Вывод их эмпирических исследований, который я полностью поддерживаю, таков: «Большая часть того, что происходит внутри каждой символической системы [линии развития] оказывается специфическим именно для этой системы... Развитие символических операций отчасти состоит в формировании рядов предпочтений в каждой из этих конкретных областей — того, что в других работах мы называем «потоками» символизации [линиями развития]. Но в то же время существуют вполне определенные параллели развития в разных областях».¹³

Гарднер и его коллеги обнаружили, что каждая из различных линий развития проходит через то, что Гарднер называет «волнами», чтобы указать на подвижную и текучую природу этих стадий. Они обнаружили четыре инвариантных волны в каждой из областей (повествование, музыка, танец, рисование, символическая игра и т.д.) и еще две или три волны, которые выглядят инвариантными, но требуют дальнейшего исследования. Подводя итог, Гарднер называет эти волны *доконвенциональной, конвенциональной и постконвенциональной*. (Добавьте сюда пост-постконвенциональную, и мы оказываемся в полном согласии!)

Согласно исследованию Гарднера, эти волны универсальны, инвариантны и основываются на глубоких биологических (и, возможно, психологических/культурных) константах. «Волны символизации имеют обязательный характер. У ребенка нет другого выбора, кроме как пользоваться ими и делать это в том порядке, в котором они возникают».¹⁴

Другими словами, как *потоки* (различные линии развития), так и *волны* (ступенеобразная последовательность, общая для всех потоков) характеризуются в значительной мере универсальными чертами. «Наше биологическое наследие вооружило нас механизмами — названными здесь потоками и волнами символизации — для получения предварительного понятия об этих символических системах. Наша гипотеза состоит в том, что эти потоки и волны весьма сходным образом возникают у человеческих существ во всем мире...»¹⁵

В то же время разные культуры акцентируют разные линии или потоки, хотя все эти потоки все равно проходят через те же самые стадийные волны. Таким образом, «символическое развитие не состоит из единственной цепи. Скорее, оно идет по множеству линий, отражающих отдельные области, которым культуры могут уделять первостепенное внимание на различных фазах развития. Эти волны [доконвенциональная, конвенциональная, постконвенциональная и, прибавим мы, пост-постконвенциональная] *обязательно оказывают влияние в каждой области*, однако важность каждой волны и время, когда она оказывает максимальное влияние, будут зависеть от конкретной символической области».¹⁶

Наконец, и это следует особо подчеркнуть, Гарднер указывает, что такой подход (сочетание линий и уровней, или потоков и волн) «может дать надежду на преодоление все углубляющегося раскола в психологии развития. С одной стороны, мы привыкли думать, что Пиаже сосредоточивается на самых общих аспектах развития, допуская, что существует одна важнейшая область — область логически-рационального мышления. При этом считалось, что Хомский (и другие, испытавшие влияние «гипотезы блоков») придерживаются противоположной точки зрения, что развитие происходит по-разному (если вообще происходит) в каждой из множества областей. Наши волны предполагают, что определенные общие волноподобные психологические процессы могут происходить во всех областях, но то, как они конкретно реализуются, вполне может отражать природу и структуру отдельных областей. Если бы эта теория помогла примирить два, на первый взгляд, конфликтующих структуралистских подхода, это, безусловно, был бы желанный теоретический результат».¹⁷

Духовная линия?

Таким образом, общая ось (для которой доконвенциональное, конвенциональное, постконвенциональное и пост-постконвенциональное служат единицами измерения) — это просто *сознание* как таковое. Это сами базовые структуры, Великая Холархия Бытия, спектр сознания (который я обычно изображаю в виде девяти или десяти уровней сознания, и который также можно просто представить, как простирающийся от доконвенционального к конвенциональному, постконвенциональному и пост-постконвенциональному). Это универсальные волны, через которые квазинезависимо проходят около дюжины линий развития. Уровни спектра образуют волны эволюционного развертывания; различные линии — это разные потоки, которые проходят через эти

волны; а система самости — это то, что пытается манипулировать и управлять этими квазинеzáвисимыми потоками и их последовательными волнами развития.

Однако вернемся к «духовности». Согласно первому определению, духовность — это просто пост-постконвенциональные уровни любой из линий. По второму определению, духовность сама образует отдельную линию со своим собственным развертыванием. Я считаю оба определения полностью приемлемыми, при условии, что мы точно оговариваем, что именно мы имеем в виду, поскольку они явно относятся к совершенно разным феноменам.

Начнем с духовности как отдельной линии развития. Я полагаю, что мы вправе так считать, но, тем не менее, мы сразу же сталкиваемся с несколькими трудностями. Для начала, как мы можем определить «духовное», *не* используя при этом только термины, более высоких, надличностных, трансментальных уровней. Вы видите, что если мы определяем «духовное», используя какой-либо из этих «транс» или «пост» терминов — трансвербальное, трансментальное, трансконвенциональное, постформальное, трансэгоическое, — то мы возвращаемся к другой модели (в которой духовность существует только в более высоких сферах и, следовательно, может развиваться только *после* низших сфер). Точно так же мы не можем определить «духовность», используя только термины других линий развития (эмоциональной, моральной, межличностной, когнитивной и т.д.). Считая духовность отдельной линией развития, мы не можем определять духовность как эмоциональную открытость или как моральное сочувствие, или как эмоциональное блаженство, или как когнитивную интуицию и прозрение и так далее (поскольку у них всех уже есть свои собственные линии развития).

Как видите, определение «духовной линии» становится крайне щекотливым делом, и большинство людей, которые утверждает, что духовное развитие параллельно психологической и другим линиям, при этом вообще не определяют «духовное» в каком-либо конкретном смысле.

Эти затруднения были причиной того, что в прошлом я иногда (но отнюдь не всегда)¹⁸ умышленно хранил молчание по поводу отдельной «духовной линии», существующей наряду с другими. Обычно я намеренно ограничивал свое обсуждение более определенными линиями — развитием познания, эмоций, мотиваций, самоощущения, моральной ответственности, потребностей самости, мировоззрений и так далее. Это привело к понятному (но неверному) мнению, будто я считаю, что духовность существует лишь на «более высоких» уровнях. Хотя я часто называю эти более высокие сферы «духовными» (или «подлинно духовными»), я никогда не утверждал, что духовность попросту отсутствует на более низких уровнях (поскольку, фактически, все уровни — это уровни Духа!).

Так, я нередко упоминал о магической религии, мифической религии, рациональной религии, психической религии (шаманы/ йоги), тонкой религии (святые), каузальной религии (мудрецы) и недуральной религии (сидхи), каждая из которых представляет собой уровень или волну духовной линии или потока — иными словами, линию развития духовности при ее прохождении через полный спектр сознания.

Реальная трудность, как мне кажется, состоит не в том, чтобы выявить или охарактеризовать линию развития, которую мы могли бы называть «духовной». Труднее убедить хоть кого-нибудь еще согласиться с тем, что мы сами понимаем под «духовным». Этот термин практически бесполезен для любой сколько-либо внятной дискуссии, не говоря уже о модели. (И помните, определяя духовную линию развития, мы не должны использовать ни термины более высоких надличностных уровней, ни термины других линий развития. В противном случае, мы имеем дело со смесью других линий и уровней, а не с подлинно отдельной духовной линией.)

Поэтому я просто выскажу свое личное предпочтение. Вслед за Паулем Тилихом я определил бы духовную линию как линию Развития, в которой субъект руководствуется своими *высшими*

интересами. То есть духовная линия — это линия развития высших интересов, независимо от их содержания. И, как почти все другие линии развития, сама линия высших интересов будет разворачиваться через те же расширяющиеся сферы сознания, от доконвенциональной озабоченности (эгоцентрической) к конвенциональной заинтересованности (социоцентрической), к постконвенциональному участию (мироцентрическому) и пост-постконвенциональной заботе (бодисаттвической). Или, говоря подробнее и используя термины соответствующих мировоззрений, от архаических интересов к магическим, мифическим, ментальным, психическим, тонким и каузальным интересам.¹⁹

Конечно, работа Фаулера в этой области — это только начало, и я с благодарностью воспользовался его новаторскими достижениями. Шесть стадий Фаулера не выходят за пределы зрительно-логического уровня, однако до этого уровня они почти совершенны.²⁰ Кроме того, следует особо отметить новаторский характер исследования Фаулера и его убедительные данные относительно ранних и промежуточных уровней различных стадий духовной линии развития.

Духовный уровень и духовная линия

Таким образом, у нас есть два очень разных способа использования термина «духовный», которые, на мой взгляд, оба приемлемы, если мы тщательно определяем, который из них мы имеем в виду. В первом случае это уровень; во втором — линия.

В первом случае, «духовное», как правило, означает *пост-постконвенциональные волны любой из линий развития*. Так, о пост-постконвенциональном познании (например, савикальпа и нирвикальпа самадхи, гнозисе, джняне) говорят как о «духовном познании», в то время как конкретные схемы и конвенциональные правила под это определение обычно не подпадают. Точно так же, о пост-постконвенциональных эмоциях (например, о трансцендентальной любви-блаженства) говорят как о духовных, а о доконвенциональном нарциссической страсти — не говорят. О пост-постконвенциональных формах самотождественности (душе, Самости) говорят как о духовных, а о конвенциональном эго — нет, и так далее.

При таком использовании термина, «дальние пределы» человеческой природы — пост-постконвенциональные стадии любой из линий развития, включая познание, эмоции, мораль и самоощущение — обычно называют «духовными» или «подлинно духовными», либо используют аналогичные понятия. И современные исследования ясно показывают, что общая последовательность развития от доконвенционального к конвенциональному, постконвенциональному и пост-постконвенциональному, в «строгом» или «мягком» смысле, но, тем не менее, присутствует в каждой из этих линий. Так что в этом смысле, духовные (пост-постконвенциональные) аспекты развития не могут устойчиво возникать до тех пор, пока не будут (по крайней мере, в значительной степени) освоены доконвенциональные, конвенциональные и постконвенциональные волны.

Во втором основном варианте использования термина «духовное» означает *саму отдельную линию развития*, и, следовательно, духовное развитие может происходить наряду (или параллельно) с развитием по другим линиям — когнитивной, эмоциональной, моральной, межличностной и так далее. Но те, кто использует это значение, обязаны точно оговаривать, *какие именно характеристики* они подразумевают под термином «духовная линия», поскольку они не могут использовать ни характеристики, определяющие другие линии (любовь, осознание, нравственность), ни просто высшие пределы других линий (что соответствует первому определению).

К примеру, Фаулера, при случае, критиковали за то, что его рабочее определение «веры» порой неотличимо от «нравственности» (именно поэтому тест Кольберга и тест Фаулера показывают чрезвычайно высокую степень корреляции результатов, так что некоторые исследователи даже

заявляют, что они измеряют одно и то же). Но что бы мы ни выбрали, вы можете видеть деликатную и непростую природу определения отдельной духовной линии.

Когда я использую понятие духовного как отдельной линии, я определяю его как линию высших интересов. Это ясно отличает его от нравственности (у голодного человека высшие интересы могут быть связаны с пищей), от межличностного развития (высшие интересы иногда бывают не личными) и от развития самости (высшие интересы не обязательно субъект-ориентированы). Но это всего лишь мое собственное рабочее определение, и оно никоим образом не исключает любые другие правомерные определения.²¹

Итак, это два способа использования этого понятия (отдельный поток и самые высокие волны любого потока), и, как я уже сказал, оба они кажутся мне приемлемыми, но мы должны соблюдать крайнюю осторожность, точно определяя, что мы имеем в виду. Большинство споров о соотношении «психологии» и «духовности» — или психотерапии и медитации — возникают лишь потому, что не были четко определены эти термины.

Мы вернемся к этой общей теме в следующей главе и приведем еще несколько примеров. А пока давайте просто твердо помнить об этих двух разных значениях термина «духовное».

Духовные стадии

Теперь мы можем вернуться к нашему первоначальному вопросу: действительно ли существуют стадии духовного разворачивания?

Согласно первому определению, духовное — это попросту высшие пределы какой-либо из линий, и это определение превращает духовность в стадийный феномен. Пост-постконвенциональные стадии любой линии возникают лишь после того, как, в основном, консолидированы более ранние стадии.

Тогда возникает вопрос — а если мы рассматриваем духовность как отдельную линию, то здесь тоже существуют стадии?

Я убежден, что почти любая отдельная духовная линия, которую можно было бы постулировать, будет представлять собой холархию развития, состоящую из *переходных стадий*, стадий в «мягком» смысле (реакции распространяются на несколько уровней). Я уверен, что они будут демонстрировать важные квазиступенчатые аспекты, неизбежно надстраиваясь на предыдущие навыки и одновременно добавляя новые и определяющие черты, которые сменяют более узкие и более поверхностные ориентации.

Так, к примеру, чтобы перейти от доконвенциональной духовности (архаического, магического, эгоцентрического) к конвенциональной духовности (мифическому членству), *необходимо* научиться ставить себя на место другого. Без этого роста любовь и забота просто не могут распространяться с самости на группу, и не происходит соответствующего разворачивания более глубокого духовного участия. (Ср. «Волны символизации имеют обязательный характер. У ребенка нет другого выбора, кроме как пользоваться ими и делать это в том порядке, в котором они возникают».)

Этот пример объясняет, почему так важна общая стадийная концепция, и почему я считаю, что она имеет решающее значение и для духовной линии. Она отнюдь не является исчерпывающим объяснением — скорее очень важной частью этого объяснения. Кроме того, пока еще не предложено ни одной заслуживающей внимания альтернативы, которая бы полностью отрицала стадийный аспект. (Я постоянно слышу альтернативные метафоры, вроде раскрывающегося цветка, однако цветы распускаются постепенно.)

Таким образом, хотя необходимо уточнить многие детали, сама стадийная концепция, бесспорно,

продолжает соответствовать подавляющему большинству имеющихся данных. В содержательной книге Александера и Лангера «Высшие стадии человеческого развития» издатели приводят довольно полный обзор моделей развития, которые признают более высокие или более глубокие сферы, нежели типичное эгоическое состояние, и отмечают, что из двенадцати основных моделей, представленных в книге, большинство признают иерархические стадии (включая модели Кэрл Джиллиган, Дэниела Левинсона, Майкла Коммонза и Чарльза Александера). Это тот самый младенец, которого мы не должны выплескивать вместе с водой. И, учитывая американскую атмосферу враждебности по отношению к «стадиям» (и всему, что «выше» эго), это младенец, чью жизнь мы обязаны защищать очень энергично.

Больше глубина — меньше размах

Это подводит нас к довольно деликатному вопросу. Одно тщательное исследование показало, что лишь 1–2% населения достигают автономной стадии (предшествующей наивысшей стадии) по шкале Левингер, и менее 0,5% достигают высшей или интегрированной стадии (эти две стадии соответствуют ранней и поздней кентаврической области). Сходные исследования показали, что шестой стадии по шкале Кольберга достигают менее 4%; Фаулер обнаружил, что высшей стадии по его шкале достигают менее 1%; и так далее. Давайте в интересах дискуссии согласимся, что это, в основном, верная статистика.

Тогда возникает вопрос: означает ли это, что людям обязательно проходить через эти стадии (автономную, интегрированную, кентаврическую, постконвенциональную), *чтобы достичь подлинного духовного прогресса?*

И опять, как вы видите, это зависит от значения понятия «духовное». Если мы определяем духовность как нечто постформальное и постконвенциональное, то ответ, определенно, будет Утвердительным. Но если мы определяем духовное как отдельную линию развития, ответ будет отрицательным, категорически отрицательным. В этом случае духовное развитие происходит наряду или параллельно с другими линиями развития, то есть оно может опережать другие линии или отставать от них.

Однако это попросту возвращает вопрос в исходную точку: если мы рассматриваем духовность как отдельную линию, зависит ли устойчивое постконвенциональное духовное развитие от перехода от его собственной доконвенциональной волны к его конвенциональной волне и к его постконвенциональной волне? И я убежден, что ответ, основанный на подавляющем большинстве имеющихся данных, будет определенно утвердительным.

Значит, в любом случае, мы приходим к аналогичному выводу: является ли духовность высочайшей волной или отдельным потоком, в конце концов, все равно, приходится преодолевать те же общие волны — доконвенциональную, конвенциональную, постконвенциональную и пост-постконвенциональную (или, проще, грубое, тонкое и каузальное).

Иными словами — если использовать другую терминологию — сама духовная линия проходит от *долличностной* волны (архаические, пищевые, защитные, доконвенциональные интересы) к *личностной* волне (от принадлежности и конвенциональной заинтересованности до постконвенционального/глобального участия), а затем к *надличностной* волне (пост-постконвенциональная, тонкая, каузальная, бодисаттвическая забота). Короче говоря, духовный поток, как бы он ни назывался, последовательно проходит через подсознательную, сознательную и сверхсознательную волны.

Я полагаю, что эти духовные стадии представляют собой переходные стадии (стадии в «мягком» смысле); и, разумеется, система самости все еще может быть «повсюду сразу». Как я уже говорил, это

не косная и механическая точка зрения, не допускающая никаких отклонений. Однако в долговременной перспективе она все же показывает общий ход развертывания через расширяющиеся волны сознания, в котором развитие в духовном потоке зависит от ранее закрепленных навыков в самом этом потоке.

Так, например, вы просто *не можете* перейти от доконвенциональной озабоченности к конвенциональной заинтересованности, не научившись ставить себя на место другого. И вы *не можете* перейти от конвенциональной заинтересованности к постконвенциональному или глобальному участию, не научившись устанавливать перспективное соответствие. В этом смысле, духовное развитие совершенно определенно проходит через эти широкие общие уровни поэтапно. Чтобы стать устойчивой адаптацией, а не просто пиковым опытом или временным состоянием, духовный поток должен проходить через те же общие волны, что и любой другой процесс приобретения навыков

В то же время это развитие происходит квазинезависимо от других линий развития, так что духовное развитие человека (как отдельный поток) может идти с опережением или с отставанием по сравнению с развитием по эмоциональной и межличностной линиям, линиям художественного творчества, объектных отношений, защитных механизмов и т.д.

Если мы теперь сосредоточимся исключительно на духовном потоке — и с учетом того, что все постконвенциональное встречается очень редко (примерно в 1–2% случаев) — означает ли это, что лишь менее 1% общей популяции действительно достигнут *пост-постконвенциональной* или надличностной волны духовности (психическое, тонкое, каузальное)? По моему мнению, да. (Это совсем не удивительно, поскольку известно, что эволюции порождают более глубокие изменения у меньшей части популяции.) Фактически, я бы даже сказал, что устойчивых пост-постконвенциональных уровней духовной линии (или, если угодно, любой другой линии) достигает не более 1 % *медитирующего* населения.

Однако это, конечно, вопрос эмпирического исследования (см. ниже).

Различающая мудрость

Это особенно деликатный вопрос для духовных учителей любого направления. Многие из тех, кто приходят, скажем, в группу медитации, могут находиться на доконвенциональном уровне морального и межличностного развития или развития самости. Они могут достигнуть успехов в духовной линии участия или в когнитивной линии озарения лишь для того, чтобы увидеть как эти озарения поглощаются более низким центром тяготения, действующим в остальной части психики. Духовные учителя постоянно сталкиваются с необходимостью приспосабливаться к более низким тенденциям, играющим роль общего знаменателя развития, когда, независимо от того сколь значительного развития человек достигает по духовной линии, этого недостаточно для подтягивания вместе с ней других линий, и в результате может пострадать сама духовная линия.

В то же время мы все знаем о духовных учителях, которые ненадолго достигали чрезвычайно высоких стадий духовного и/или когнитивного развития при очень недостаточном развитии моральной, эмоциональной и межличностной линии, а также линий объектных отношений и защитных механизмов — нередко с катастрофическими последствиями. Кроме того, сами великие традиции часто выводят на первый план лишь одну духовную линию (в особенности ее восходящий аспект), и, таким образом, серьезно пренебрегают межличностной, эмоциональной и психологической линиями, так что у них вряд ли можно искать помощи в этих областях.

Мое предложение «всеуровневого, всесекторного» подхода — это предложение более интегральной

ориентации, опирающейся на сильные стороны разнообразных подходов (психологического, межличностного, духовного, социального), в попытке заполнить все крупные пробелы, оставляемые каждым из них. Я отнюдь не одинок в этом призыве; однако горько наблюдать упорное и повсеместное сопротивление более интегрированному и сбалансированному подходу.

Как отмечал Джек Энглер, еще одна трудность, с которой сталкиваются духовные учителя в Америке, состоит в том, что к надличностной духовности тянется непропорционально большое число людей, которые зачастую находятся на доконвенциональном уровне развития самости. Это означает, что значительная часть работы, которой приходится заниматься американским учителям, реально заключается в проведении поддерживающей психотерапии, а не в обучении трансформативной и надличностной духовности. Нет нужды говорить, что эти учителя редко наблюдают стадии развития чего бы то ни было.

Как я уже отмечал ранее в отношении пост-постконвенциональных стадий духовного осознания, в самом общем случае можно предполагать, что из всех занимающихся в любом центре медитации лишь менее 1% действительно достигнут глубокого познания *сатори* или *ригна* (устойчивого доступа к каузальному или недуальному уровню). Я бывал на медитативных ритритах, в которых участвовали сотни людей, долго и упорно занимающихся духовной практикой, и лишь двое из них устойчиво и достоверно достигали уровня *ригна*. Два человека — это отнюдь не гигантская выборка, из которой можно извлечь статистически достоверные данные, и, в то же время, лишь в такой выборке становятся заметными все измерения стадийной концепции духовного развития. (Мы вернемся к этому исследованию и его результатам в следующей главе.)

Бедняжка самость

Возможно, будет уместно пояснить, почему я последовательно помещаю систему самости (или просто самость) в центре всех разнообразных потоков и волн, уровней и линий, структур, стадий и состояний. Дело в том, что самость — это уравнивающий фактор психики. Ей приходится — в меру сил — уравнивать практически каждый аспект психической системы (по сути, уравнивать действие на индивида всех четырех секторов в целом).

Некоторые критики намекают на то, что я строю концепцию надличностного развития вокруг когнитивных структур, но это не совсем так. Как я сказал, базовые структуры — это просто Великая Холархия Бытия, и она, безусловно, имеет когнитивный аспект. *Однако самость находится там, где происходит действие.* И если вообще говорить об «общем развитии» или «развитии целого», то его движущей силой, на мой взгляд, должен быть не когнитивный мотор Пиаже (представляющий собой своего рода когнитивный диссонанс, который пытается преодолеть несоответствие, развиваясь в направлении формального равновесия, где он может успокоиться), но, скорее, что-то вроде «самодиссонанса», при котором самость, подталкиваемая вперед (Эросом) и влекомая назад (Агапе) перебирает различные линии развития, пока не успокаивается в Боге. Это не конец истории, а начало развертывания пост-Просветления, когда мудрец вступает на рыночную площадь с раскрытыми руками.

Рассмотрим все это поэтапно. Самости приходится перебирать (и осваивать) все наличные базовые структуры, все наличные переходные структуры и все разнообразные линии развития, состояния сознания, гетерархические навыки и отдельные таланты. И двигателем развития «в целом» служит напряженность в рамках (и за пределами) этого перебора. Некоторые линии развития имеют конечные точки, так что их тянет вперед; некоторые в большей степени причинны, и они испытывают подталкивание; некоторые имеют спиральный характер и идут кругами; другие развертываются изнутри, как мандалы. А самости — бедной, одинокой самости — приходится, в меру сил, манипулировать ими всеми. И именно исчисление этих толчков, рывков, спиралей и завихрений и

составляет общее развертывание развития. Концепция стадийности представляет собой важную часть — но всего лишь часть — всей истории.

Действительно ли эта *совокупная самость* проходит через неизменную последовательность стадий? Вовсе нет, именно потому что это смесь, манипулирование всеми наличными линиями развития. Существуют специфические аспекты самотождественности в узком смысле (например, развитие эго), которые, как показали исследования, развертываются поэтапно (я поясню это в примечаниях в конце книги²²). Но это всего лишь аспекты совокупной самости — они составляют лишь одну линию из многих, а не одну преобладающую линию — и потому, заметим еще раз, система самости одновременно находится повсюду. И ее единственная работа состоит в том, чтобы, так сказать, преодолевать саму себя.

Действительно ли необходимо это путешествие?

Я полагаю, что некоторых людей отталкивает концепция о том, что рациональность (и зрительно-логическое) каким-то образом может быть *необходимой* предпосылкой для высшего или надличностного развития. И эти люди в особенности не доверяют этой концепции, когда она исходит от яйцеголовых теоретиков. Действительно ли надличностное «включает в себя» рациональное, и, если это так, то как насчет нетехнологических культур, которые, похоже, не обладают рациональностью? Будем ли мы отрицать в них духовность?²³

Психологи и философы, занимающиеся вопросами развития (такие как Киган и Хабермас), склонны использовать термин «рациональное» в очень широком и общем смысле, что порой вводит людей в заблуждение. К примеру, элементарная способность *принять точку зрения другого человека* — это рациональная способность. Вы должны быть способны мысленно выйти за пределы собственного мировоззрения, представить себе, как выглядит мир для другого человека, и затем поставить себя на его место. Все это чрезвычайно сложные когнитивные способности, и все их, в самом общем смысле, называют «рациональными».

Таким образом, как я объясняю в книге «Пол, экология, духовность», рациональное в широком смысле, помимо всего прочего, представляет собой способность к перспективной оценке, к постоянной интроспекции и представлению себе возможностей «как если бы» и «что если бы». Проще говоря, рациональность — это неизменная способность к *когнитивному плюрализму* и *широкому взгляду на вещи*.

Некоторые теоретики утверждали, что «рациональность» (как понимают Пиаже или Хабермас), по сути дела, может быть евро-центристским понятием, и что ее отсутствие в других культурах может отражать западные предубеждения. Однако, как отмечают Александер и др., некоторые исследователи «убедительно показали, что способности к формальным операциям в нетехнологических сообществах становятся очевидными, когда используются задачи, подходящие для этой культуры».²⁴ Рациональность не означает, что вы должны быть Аристотелем; она означает, что вы можете смотреть на вещи с разных точек зрения. Вот почему Хабермас утверждает, что даже в фуражных сообществах формальные операции были доступны для значительного числа мужчин и женщин. Когда вы действуете в рамках той или иной точки зрения, вы действуете рационально. Вам нет нужды заниматься исчислением.

Точно так же зрительно-логическое не означает, что вам надо быть Гегелем или Уайтхедом. Рациональность означает точку зрения; зрительно-логическое означает объединение и согласование различных точек зрения. Вполне вероятно, что даже в самых ранних фуражных племенах вождю приходилось принимать разные точки зрения, чтобы согласовывать их. Это и есть зрительно-логическое. Западные формы рационального и зрительно-логического именно таковы: западная в них

только форма, но не сами глубинные способности.

Но вы не можете согласовывать точки зрения, если вы сначала их не принимаете; и вы не можете принимать точку зрения другого, если не можете поставить себя на его место. И здесь опять очевидна ограниченная, но очень важная роль концепции стадийности.

Я совершенно убежден, что *постконвенциональная* духовность зависит от способности согласовывать различные точки зрения. К примеру, я не верю, что обет бодхисаттвы может в полной мере действовать без этой способности — то есть без зрительно-логического. Я считаю, что это врата, через которые Должны проходить устойчивые психические, тонкие, каузальные и недуальные стадии духовности, и это способность, на которой они основываются. Действительно, обет бодхисаттвы, по определению, основан на зрительно-логическом, и если вы когда-либо давали обет добиваться свободы всех мировоззрений, вы действовали в рамках зрительно-логического.

Тем не менее вы несомненно можете духовно развиваться без Рациональной перспективной оценки и без обобщенного и независимого от точки зрения зрительно-логического суждения по той простой причине, что духовная линия — это квазинезависимая линия развития. Духовная линия восходит непосредственно к архаическому сенсомоторному уровню, где религия человека, его высшие интересы — это пища. И духовная линия продолжается через ранние дорациональные области (магическую, эгоцентрическую). С развитием способности вставать на место другого духовная линия будет распространять свои высшие интересы с самости на группу и ее убеждения (мифическое членство). Начиная отсюда, она будет учиться принимать более универсальную точку зрения (мифическое-рациональное, рациональное), когда высшие интересы начнут включать в себя благополучие всего человечества независимо от расы, пола, вероисповедания. Это осознание расцветет в глобальное зрительно-логическое с его заботой *о всех чувствующих существах*, и это станет трамплином для самих надличностных духовных стадий, в основе которых лежит освобождение сознания всех чувствующих существ без исключения.

Таким образом, вы можете обладать всеми видами духовности без «объединяющей рациональности». Однако вы не сможете добиться глобальной духовности, духовности бодхисаттвы, пост-постконвенциональной духовности, подлинно надличностной духовности, пока не будете принимать во внимание и в полной мере уважать точки зрения всех чувствующих существ. То есть пока вы не интегрируете глубинные способности рационального и зрительно-логического и не будете затем исходить из этого.

Любой человек может сказать, что он «духовен» — и это так, поскольку у каждого есть определенный вид и уровень заинтересованности. Поэтому давайте рассматривать его реальную концепцию — в мыслях и действиях — чтобы видеть, скольких точек зрения она касается, сколько точек зрения она может учитывать и сколько точек зрения она пытается интегрировать. Таким образом, мы увидим, насколько глубоко и широко простирается этот обет бодхисаттвы — не успокаиваться, пока все, какие ни есть, точки зрения не будут освобождены, обретя свою изначальную природу.

10. ВЛИЯНИЕ МЕДИТАЦИИ

Ускоряя восхождение к Богу и нисхождение к Богине

Как соотносятся медитация и психотерапия? Изменяет ли медитация ход психологического развития? Если существуют стадии духовного роста, то можно ли их ускорить? В любом случае, какое именно воздействие оказывает медитация?

Ведическая психология и трансцендентальная медитация

Чарльз Александер пользуется большим авторитетом в трансперсональной психологии развития уже много лет, начиная с защиты в 1982 году Гарварде своей докторской диссертации, посвященной развитию эго и изменениям личности у заключенных, практикующих трансперсональную медитацию. Я всегда высоко ценил его работу, и меня особенно восхищает изобилие исследовательских и эмпирических данных, которое он всегда привносит в решение задачи. Вместо того, чтобы только рассуждать о «новой парадигме», он и его коллеги действительно собирали данные, накапливали свидетельства и предлагали практические рекомендации для достижения высших уровней развития (например, медитацию), без которых досужие разговоры о новой парадигме просто бесполезны.

Кроме того, в отличие от большинства учителей медитации в этой стране, Александер и его коллеги использовали в своей работе стандартные тесты, связанные с различными линиями Развития (включая тест Левингера на развитие эго, тест Кольберга на моральное развитие, тесты на способность к интимным отношениям, альтруизму и так далее). Предлагая эти тесты в группах людей, практикующих медитацию, они получили чрезвычайно важные и информативные результаты. Значение этой линии исследований просто неоценимо.¹

В книге «Рост высших стадий сознания: ведическая психология человеческого развития Махариши» Александер и др. представляют свою модель общих стадий развития сознания. Они отмечают, что «модель Уилбера, хотя она и независимо выведена из широкого спектра восточных и западных традиций, в особенности, обладает определенным сходством с нашей моделью».²

Я бы хотел продолжить наше обсуждение именно в рамках этого широкого диапазона согласия, однако сосредоточиваясь, по большей части, на некоторых деталях наших расхождений. Тем не менее я закончу этот раздел, как обычно, подтверждением наших многочисленных общих сторон.

Состояния, стадии и структуры

На мой взгляд, одно из главных затруднений их общей модели связано со смешением временных состояний, устойчивых структур и переходных стадий.

Их модель недвусмысленно основывается на ведической (точнее говоря, ведантической) концепции пяти *коша* или пяти оболочек — материи, праны/желания, низшего или конкретного ума, высшего ума, или интеллекта, и трансцендентальной интуиции, за пределами которых находятся *ахамкара* (основа или корень ощущения отдельной самости, предельное ограничение осознания), затем чистая Самость (каузальное) и, наконец, высшее Недуальное (Брахман-Атман). Это, разумеется, еще одна версия Великой Холархии Бытия и Сознания — спектра базовых структур сознания — и я, естественно, в значительной мере согласен с этим базовым спектром.³ Они утверждают, что эти базовые уровни

универсальны и неизменны, и что, возникая, они продолжают существовать и иерархически интегрируются в последующее развитие.

Фактически, схема Александера и др. в точности совпадает с той, что предлагалась в «Проекте Атман», а именно, что развитие идет иерархически от физического к сенсомоторному, космическому и предельному сознанию, и при этом каждая стадия дифференцируется от предшествующих стадий и затем интегрирует их в себе: «Согласно нашей модели периода жизни, во время роста от сенсомоторного периода до космического сознания, выделяются все более глубокие уровни [сознания], но каждый из них продолжает действовать на своем специфическом уровне развития, в то время претерпевая иерархическую реорганизацию во все более интегрированном целом».⁴

Но затем они делают два, на мой взгляд, неудачных теоретических хода: они пытаются превратить эти *уровни* сознания также и в главные *линии* развития (они пытаются выводить все свои важные потоки из своих волн) и далее смешивают различные *переходные* состояния и стадии с этими *устойчивыми* иерархическими уровнями.

Первая трудность заключается в том, что они берут свои уровни развития (уровень 1: сенсомоторика; уровень 2: прана-желание; уровень 3: репрезентативный ум; уровень 4: абстрактный ум; уровень 5: трансцендентальная интуиция; уровень 6: самость или эго; уровень 7: чистая Самость) — и пытаются превратить их также и в важные *линии* развития, так что все, чего нет на этих уровнях, также не проявляется и в качестве линий. Очевидно, что музыка — это не особый уровень сознания, равно как и этика, эстетика, танец, объектные отношения, потребности, мировоззрения и так далее. Все это линии, а не уровни, и потому, если вы пытаетесь заставить свои уровни одновременно выполнять функцию основных линий, вы будете вынуждены игнорировать все эти реальные линии — что именно и делают Александер и др.⁵

Я вполне согласен с Александром и др., когда они утверждают, что «все познание в сферах когнитивного, социального и морального развития является функцией глубины развертывания сознательной осведомленности»*, но, фактически, в их модели нет таких областей, как моральная и социальная (или областей музыки, танца, художественного творчества и т.п.), поскольку их сферы — это не что иное, как горизонтальное развертывание их вертикальных базовых структур. Вот почему на диаграмме, иллюстрирующей их модель, нет ничего, хотя бы отдаленно соответствующего морали, межличностному, художественному творчеству, мировоззрению, музыке, танцу и так далее.

Более того, эта путаница затем переходит в путаницу между *устойчивыми* базовыми структурами или уровнями сознания — которые действительно иерархически интегрируются, как указывают авторы — и различными *переходными* структурами, которые развиваются вокруг этих базовых уровней, и которые не столько интегрируются, сколько замещаются. Александер и др. путают переходное с устойчивым, и это порой делает их объяснение развития непоследовательным.

Например, когда авторы заявляют, что «даже в космическом сознании может сохраняться сенсорное восприятие, хотя оно свидетельствуется с уровня Самости», это безусловно верно — базовые

* Или *осведомленности сознания*. В английском языке существуют два термина — *consciousness* (сознание) и *awareness* (букв. осведомленность), который обычно переводят как «осознание». Однако осведомленность и сознание — совершенно разные вещи, поскольку не может быть сознания без осведомленности, *но не наоборот*. Осведомленность первична, это *чистая субъективность* как *потенциальная* способность быть субъектом опыта при наличии *средств представления* этого опыта сознанию в качестве *объекта*. Когда в восточных традициях говорится о «всех чувствующих существах», подразумевается, что все живое (если не вообще все сущее) обладает осведомленностью — *но не сознанием*, которое доступно лишь человеку, поскольку требует в качестве своей основы существования интерсубъективных структур. (Прим. ред.)

структуры в значительной степени сохраняются (хотя и интегрируются). Однако на уровне Самости вы не имеете и не можете иметь равного доступа к моральным структурам стадии 1: их давно нет, они были так основательно дифференцированы и интегрированы, что, в основном, утеряны в любой своей первоначальной форме. У вас к ним нет абсолютно никакого доступа на уровне космического сознания! И поскольку модель упомянутых авторов основывается на одном лишь иерархическом включении, она оказывается в значительной мере беспомощной в этих важнейших областях.

Короче говоря, я полагаю, что несмотря на многие глубокие и важные аспекты модели Александра и др., авторы, к несчастью, пытаются превратить свои уровни сознания также и в главные линии развития, и эта избыточность искажает оба понятия, вынуждая их смешивать устойчивые и переходные структуры.⁶

Постоянство субъекта

Теперь давайте взглянем на самость, которая преодолевает базовые уровни сознания.

«Мы предполагаем, что первичный механизм развития состоит в спонтанном смещении локуса сознательной осведомленности на все более глубокие уровни, внутренне присущие уму».⁷ На мой взгляд, этим «локосом сознательной осведомленности», который смещается с уровня на уровень является самость (или система самости, локус непосредственной самоидентичности. Это чистая Самость (или сознание как таковое), отождествляющееся с конкретным и ограниченным уровнем своего собственного проявления. По формулировке авторов (с которой я согласен): «Безграничная Самость, проецируя себя через доступную в данный момент структуру ума [уровень сознания], становится внедренной в эту структуру или ограниченной ее пределами и, потому, приобретает статус «ограниченного Я» или самости».⁸

Они также называют эту ограниченную самость особенно подходящим термином «размещение осознания». Согласно моей модели, это размещение непосредственной самоидентичности, реальные позиции самоощущения, этапы «я» на его пути к «Я-Я» или чистому Очевидцу. В этом эволюционном развертывании чистое Свидетельствование устойчиво достигается на каузальном уровне, и авторы называют *устойчивое обретение* этого чистого Свидетельствования «постоянством субъекта». По их мнению (и я с ними согласен), подобно тому, как обретение *неизменности объекта* (способности непрерывно отслеживать объекты) отмечает великий переход от дорепрезентативной сферы (сенсомоторного/грубого) к репрезентативной сфере (ментальное/тонкое), так и обретение устойчивого Свидетельствования или постоянства субъекта знаменует великий переход от репрезентативной к пострепрезентативной (каузальной) сфере*. (И пожалуйста, никаких буддийских возражений: это постоянство Самости — просто непрерывная внимательность, которая открывает, что все объекты лишены самости — постоянство Самости представляет собой осознание не-самости)**.

* Имеется в виду переход от непосредственного *чувственного восприятия* к сознательному знаковому, или концептуальному представлению, в первом случае (все объекты с ножками и спинкой — это стулья или, в общем случае, *мебель*), и переход от такого представления к непосредственному (*неконцептуальному*) постижению вещей в их *таковости* — то есть к видению неповторимого своеобразия каждой вещи и, одновременно, всей совокупности ее закономерных взаимосвязей со всем остальным миром — во втором случае. (*Прим. ред.*)

** Имеется в виду переход от непосредственного *чувственного восприятия* к сознательному знаковому, или концептуальному представлению, в первом случае (все объекты с ножками и спинкой — это стулья или, в общем случае, *мебель*), и переход от такого представления к непосредственному (*неконцептуальному*) постижению вещей в их *таковости* — то есть к видению неповторимого своеобразия каждой вещи и, одновременно, всей совокупности ее закономерных взаимосвязей со всем остальным миром — во втором случае. (*Прим. ред.*)

Это «постоянство субъекта» представляет собой неизменное состояние свидетельствования, непрерывно переносимое через состояния бодрствования, сна и глубокого сна. Я полностью согласен, что это постоянство служит предпосылкой и обязательным условием полной реализации недуальной Такости (и если вы переживаете опыт этого постоянства, он безошибочно оказывается самоотнесенным, пострепрезентативным, недуальным, самоудоверяющим, самосуществующим и самоосвобождающим).

Что касается «ограниченного Я» или непосредственного самоощущения, авторы также называют его «преобладающим локусом функционального осознания». Центральная динамика их модели заключается в отождествлении неограниченной Самости с конкретным уровнем сознания (который порождает «ограниченную самость») с последующим разотождествлением с этим уровнем (и отождествлением со следующим, более глубоким/высоким уровнем), пока Самость снова не пробудится в качестве Себя Самой. По их словам, «согласно этой точке зрения, предельный статус познающего — это всегда чистое сознание. Тем не менее, в процессе опыта осознание становится локализованным в качестве индивидуального [самости] и отождествляется с процессами текущего доминантного уровня [сознания] (то есть оно неспособно четко дистанцироваться и отмежеваться от этого процесса)».⁹

Это именно та динамика, которая подробно разъясняется в «Проекте Атман», и, прежде чем двинуться дальше, было бы полезно кратко рассмотреть эту динамику.

Форма развития

Глава 10 «Проекта Атман» начинается так: «Эта глава — самая важная в книге — будет короткой и сжатой, поскольку я предпочитаю, чтобы ее главные положения, простые сами по себе, воспринимались независимо друг от друга и от всего остального. Ибо при рассмотрении общих стадий развития меня больше всего удивляло именно то, что несмотря на совершенно разное содержание каждой из линий развития по *форме* они очень похожи. Форма развития, форма трансформации — вот, насколько я могу судить, неизменная постоянная от уробного состояния до самого Бога».

Я намечаю эту форму в нескольких абзацах, которые я для удобства просто приведу дословно. Вот остальная часть этой главы:

На каждой стадии структура более высокого порядка — более сложная и *потому* более объединенная — *возникает* посредством дифференциации предыдущего уровня более низкого порядка... Эта структура более высокого порядка вводится в сознание, и рано или поздно (это может случиться почти немедленно или же через весьма продолжительное время) самость *отождествляется* с появившейся структурой. Например, когда тело возникло из плеромного слияния с материальным миром, сознание впервые стало телесной самостью, а, значит, *отождествилось с телом*. Самость уже больше не была *привязана* к плеромному состоянию, но *была* связана с телом. Как только в сознании возник язык, начался переход от чисто биологической телесной самости к синтаксическому эго — самость, в конечном счете, отождествлялась с языком и действовала *как* синтаксическая самость. Теперь она уже не была привязана исключительно к телу, но была связана с ментальным эго. Точно так же в продвинутой эволюции возникает Архетип божества, и после его введения в сознание (в тонкой сфере), самость отождествляется с этим Божеством и как это Божество, и действует, исходя из этого отождествления. Тогда самость уже не привязана исключительно к эго, но *привязана* к своему собственному Архетипу. Дело в том, что вслед за возникновением каждой структуры более высокого порядка самость рано или поздно отождествляется с ней, и это нормально, естественно и так, как должно быть.

Однако с продолжением эволюции каждый уровень, в свою очередь, дифференцируется *от* самости.

То есть самость, в итоге, *разотождествляется* со своей текущей структурой, чтобы *отождествиться* со следующей возникающей структурой более высокого порядка. Точнее (и это очень важная техническая деталь), мы говорим, что самость освобождается от *исключительного* отождествления с более низкой структурой. Она не отбрасывает эту структуру полностью, она просто больше не отождествляется исключительно с ней. Суть в том, что благодаря такой дифференциации, она *трансцендирует* эту структуру (не уничтожая ее), и, таким образом, может оперировать этой более низкой структурой, используя инструменты новой возникающей структуры.

Так, когда телесное эго дифференцировалось от материального окружения, у него появилась возможность оперировать окружением при помощи инструментов самого тела (таких как мышцы). А эго-ум, отделившись от тела, мог оперировать телом и миром при помощи *своих* инструментов (понятий, синтаксиса и так далее). А тонкая самость, дифференцируясь от эго-ума, получает возможность оперировать умом, телом и миром, используя свои структуры (пси, сиддхи), и так далее.

Следовательно, на каждом этапе роста или развития мы обнаруживаем, что (1) в сознании возникает структура более высокого порядка; (2) самость отождествляет свое бытие с этой более высокой структурой; (3) рано или поздно возникает структура еще более высокого порядка; (4) самость разотождествляется с более низкой структурой и переносит свою непосредственную тождественность на более высокую; (5) тем самым сознание трансцендирует более низкую структуру; (6) оно становится способным оперировать ей с более высокого уровня; (7) так что все предыдущие уровни могут быть интегрированы в сознании, и, в конечном счете, в высшем Сознании. Мы отмечали, что каждая последующая структура более высокого порядка более сложна, более организована и в большей степени объединена — и эволюция продолжается, пока не останется лишь одно Единство, предельное во всех направлениях, после чего эволюционная сила истощается, и настает совершенное освобождение в Сиянии Света, единство со всем Мировым Потокom.

Всякий раз, когда человек вспоминает какую-то глубинную структуру более высокого порядка, в нее входит структура более низкого порядка. То есть на каждом этапе эволюции то, что было целым на одном уровне, становится лишь частью целого более высокого порядка на следующем. Например, мы видели, что на ранних стадиях роста *все* самоощущение составляет тело — то есть телесное эго. Однако, с возникновением и развитием ума чувство самоощущенности переносится на ум, а тело становится просто одним из аспектов, одной частью тотальной самости. Аналогичным образом, при возникновении тонкого уровня, ум и тело, которые вместе *составляли* всю систему самости, становятся просто аспектами или частями новой и более объемлющей самости (то есть при каждом переходе непосредственная самость становится периферической — просто частью новой совокупной самости).

Точно так же мы можем сказать, что на каждом этапе эволюции или вспоминания (*анамнезиса*) *форма* самости становится просто *компонентом* самости более высокого порядка (например, до возникновения ума *формой* самости было тело, а после этого оно становится частью самости). Это можно выразить несколькими различными способами, каждый из которых говорит нам нечто важное о развитии, эволюции и трансценденции: (1) то, что является *целым*, становится *частью*; (2) то, что является *отождествлением*, становится *отстранением*; (3) *контекст* становится *содержанием* (то есть контекст познания/опыта на одном уровне становится просто содержанием опыта на следующем); (4) то, что является *фоном*, становится *фигурой* (которая высвобождает фон более высокого порядка); (5) то, что *субъективно*, становится *объективным* (до тех пор, пока оба термина не становятся бессмысленными); (6) *условие* становится *элементом* (например, ум, который *a priori* является условием эгоического опыта, становится просто элементом опыта в более высоких областях; как об этом говорилось в «Спектре сознания»: тогда человек смотрит на эти структуры и, следовательно, не использует их в качестве чего-то, посредством чего смотрят на мир — и, таким образом, искажают его).

Каждый из этих пунктов, фактически, представляет собой определение *трансценденции*. И в то же время каждый является определением какой-то стадии *развития*. Из чего следует, что первое и второе, по сути, тождественны, а эволюция, как уже было сказано, представляет собой «самореализацию через самотрансценденцию».

Суть здесь в том, что развитие и трансценденция — это два разных слова для обозначения одного и того же процесса. «Трансценденцию» нередко считали чем-то необычным, странным, оккультным или даже психотическим, тогда как на самом деле в ней вообще нет ничего особенного. Когда младенец учится дифференцировать свое тело от окружения, он просто трансцендирует плеромный мир; ребенок, который учится ментальному языку, просто трансцендирует мир *и* простое тело; человек, медитирующий на тонком уровне, просто трансцендирует мир *и* тело, *и* ум; душа, медитирующая на каузальном уровне, трансцендирует мир *и* тело, *и* ум, *и* тонкую сферу. Форма каждого момента роста остается, по сути, той же самой, и это форма трансценденции, форма развития: она описывает плавную кривую от подсознания через самосознание к сверхсознанию, вспоминая, трансцендируя, интегрируя, объединяя все больше и больше, пока не остается лишь то Единство, которое уже всегда было с самого начала, и которое есть альфа и омега путешествия Души сквозь время.

Внедренная самость

Представив это краткое резюме формы развития, я затем обрисовал пять различных типов бессознательных процессов, которые происходят в кильватере самого развития. Я назвал их основное бессознательное, архаическое бессознательное, погружающееся бессознательное, внедренное бессознательное и всплывающее бессознательное. Я лично убежден, что это одно из главных достижений книги, однако здесь я остановлюсь лишь на внедренном бессознательном, поскольку оно непосредственно связано с настоящим обсуждением.

Существенно то, что по мере отождествления с каждым базовым уровнем или волной сознания самость основательно *внедряется* в эти структуры, сливается с этими структурами, так что их невозможно воспринимать или переживать в качестве объекта. Актуальные субъективные структуры самости на этой стадии бессознательны: они представляют собой внедренное бессознательное. Они составляют часть видящего, и потому их самих невозможно увидеть — во всяком случае, на этом уровне. На следующей стадии самость будет *высвобождаться* из этих структур (разотождествляться с ними, отстраняться, дифференцироваться, трансцендировать), а затем отождествляться со следующим, более высоким уровнем, который тогда будет составлять внедренную самость, чьи структуры самость не сможет видеть в качестве объекта, и чьи структуры, таким образом, составляют внедренное бессознательное на этой стадии.¹⁰ Развитие — это непрерывный процесс внедрения и высвобождения, отождествления и последующего трансцендирования. И нас контролирует все, что мы еще не трансцендировали.

Вскоре после публикации «Проекта Атман» Роберт Киган, в настоящее время главный преподаватель Гарвардской школы повышения квалификации и Массачусеттской школы профессиональной психологии, выпустил воистину великолепную книгу «Эволюционирующая самость». В ней он кратко описал пять основных стадий эволюции самости — инкорпоративную (плеромную), импульсивную (тифоническую), суверенную (магическую), межличностную (мифическую/членскую), институциональную/формальную (ментально-эгоическую) и межиндивидуальную/постформальную (соотносительную, зрительно-логическую, кентаврическую). Хотя он не признает никаких пост-постконвенциональных или надличностных стадий, до этого момента между нашими моделями почти совершенное соответствие.

Но что я больше всего оценил в «Эволюционирующей самости» — так это то, что он сделал краеугольным камнем развития концепцию внедренности (которую он разработал независимо,

основываясь на работе Шахтеля и Пиаже, которые повлияли и на меня). Вот как он блестяще подытоживает свою концепцию: «Мы начали понимать не только то, каким образом о субъект-объектном балансе можно говорить как о глубинной структуре в эволюции значения, но и то, что в самом процессе эволюции есть нечто закономерное. Рост всегда включает в себя процесс дифференциации, выхода из внедренности и, таким образом создает из прежнего субъекта новый объект, воспринимаемый новой субъективностью. Это движение связано с тем, что Пиаже называет «децентрацией», утерей старого центра, и тем, что мы могли бы назвать «рецентрацией», воссозданием нового центра».¹¹

Таким образом, в общей модели Кигана «субъект всегда внедрен в организационные принципы [я называю их более общими базовыми структурами] и отождествлен с ними, тогда объект — это то, что подлечит организации. Новая стадия возникает, когда субъективный полюс претерпевает дифференциацию через посредство высвобождения самости из организующих структур. Выходя из этих структур, самость может систематически организовывать их и предоставлять им статус объектов. Тем не менее, она может осуществлять это лишь через посредство более высокого уровня организующих структур, в которые она в свою очередь внедряется».¹²

Сходство концепций поразительное, доходящее почти до идентичности (по крайней мере, в этом отношении). «Проект Атман» был опубликован в 1980, «Эволюционирующая самость» — в 1982, и, таким образом, мы пришли к этим концепциям независимо друг от друга, что я считаю для себя большим везением, так как разногласия с Киганом не говорят в пользу вашей модели. Нас неоднократно просили прокомментировать модели друг друга, и я сожалею, что не имел доступа к детальным формулировкам Кигана, когда работал над «Проектом Атман». Что касается Кигана, то он сообщает, что люди всегда отмечают схожесть его общей модели с восточными моделями и моей собственной. Так, в своей последней книге «Поверх наших голов» (которую я настоятельно рекомендую)¹³ Киган отмечает: «То, что мы считаем субъектом и объектом, не обязательно являются для нас фиксированными понятиями. Они отнюдь не постоянны. Они могут изменяться. На самом деле, преобразование наших эпистемологий, превращение субъекта в объект, так что мы можем «обладать им», а не «принадлежать ему» — это самый мощный из известных мне способов концептуализации развития ума. [Воистину так!] Это способ представления развития ума, который следует традициям не только западной психологии самости, но и восточной «литературы мудрости».¹⁴ Он любезно добавляет: «Тем, кто интересуется интеграцией восточной философии с [этой] точкой зрения более широко, я рекомендую работы Кена Уилбера: «Проект Атман», «Ввысь из Эдема» и, в особенности, главу «Спектр развития» в книге «Трансформации сознания».¹⁵ Таким образом, наши с Киганом теоретические тропы пересекались в течение пятнадцати лет, и я рад, что мне, наконец, представилась возможность признать, насколько важной была и остается его работа.

Мое основное расхождение с ним, конечно, состоит в том, что Киган мог бы более серьезно отнестись к подлинно пост-постконвенциональным или надличностным волнам роста. Здесь *приложимы те же принципы, действует та же форма развития*, и вся его схема может быть легко перенесена с самосознания на сверхсознание, где всё тело-ум становится объектом — как говорит Доген Зенджи, описывая Просветление: «Тело-ум отброшено!» То есть отброшено исключительное отождествление, с телом-умом; всё тело-ум становится объектом Истинной Самости; вы относитесь ко всему своему телу-уму точно так же, как к облакам, плывущим в прозрачном осеннем небе. Все тело-ум плавает в прозрачной Пустоте, в радикальном Я-Я, представляющем собой Изначальное Лицо человека: все субъекты трансцендированы, все смерти пережиты, все самости высвобождены, и вместо них выступает сияющая Самость, заключающая в себе весь Космос, освободившаяся, обретя свою истинную природу, самоосвобождающая в своем собственном состоянии, самовидящая в своем собственном узнавании — Самость всего, что было, есть и когда-либо будет.

Система самости

Теперь мы можем вернуться к Александру и др. и продолжить их историю развития сознания. По словам Александра и др., «мы предполагаем, что [развитие] происходит через сам процесс спонтанного переноса доминантного локуса осознания [непосредственного самоотождествления] на все более глубокие уровни ума [уровни сознания]... По нашему мнению, переход осознания к активному функционированию на более глубоком уровне лежит в основе дифференциации этой новой ментальной структуры от предшествующих уровней ума. Далее, когда осознание смещается от когнитивной структуры, в которую оно прежде было «внедрено», оно приобретает способность иерархически интегрировать и контролировать все когнитивные процессы, происходящие на предыдущем уровне... Таким образом, глубинным побуждением к развитию можно считать все большее повторное открытие [«вспоминание» или анамнезис] Самостью своей собственной внутренней природы как основы для все большего охвата и освоения субъективного и объективного мира».¹⁶ На каждой из этих стадий припоминания то, что было целым, становится частью более крупного целого, так что, по их словам, каждое такое целое «приобретает статус внутренней подсистемы, а не главного субъекта ментальной жизни».

Все это практически идентично тому, что говорится в «Проекте Атман», и в том, что касается этого, я выражаю свое полное согласие. Но снова отмечу, что Александр и др. не могут в полной мере использовать преимущества этого подхода из-за того, что с самого начала смешивают уровни и линии, а также устойчивое и переходное. Другими словами, я убежден, что они сталкиваются с определенным количеством затруднений, развивая свою модель типа «Уилбер-II» в концепцию, которая бы соответствовала модели «Уилбер-III».

На мой взгляд, это становится особенно очевидным, если мы обратимся к тому, что они называют четырьмя высшими стадиями роста (которые они определяют как трансцендентальное сознание, космическое сознание, утонченное космическое сознание и сознание единства), поскольку две из них определенно являются устойчивыми базовыми структурами, которые сохраняются в ходе последующего развития, а две — чисто переходными стадиями, теряющимися при последующем развитии. Устойчивые структуры — это каузальная Самость и недуальный Брахман-Атман. *Временное состояние* «пробы» каузального — это трансцендентальное сознание, обычно вызываемое медитацией. Когда это трансцендентальное сознание становится *постоянным* и *непрерывным* в состояниях бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна, авторы называют его космическим сознанием: это постоянная реализация Самости, Свидетеля (постоянство субъекта). Таким образом, трансцендентальное сознание — *преходящий* вкус Самости — как таковое утрачивается (оно отвергается; оно имеет переходную природу); однако каузальная Самость, раскрываемая в космическом сознании — это устойчивый Атман (каузальная сфера).

С достижением утонченного космического сознания Самость начинает окончательно преодолевать тонкий дуализм между субъектом и объектом. Эта *переходная* стадия (утонченного космического сознания) завершается, когда Самость поглощается (отрицается и сохраняется, дифференцируется и интегрируется) чистой Недуальностью как Таковой (Брахманом-Атманом), постоянной и непрерывной реализацией, которая остается неизменной посреди всех проявлений, теперь распознаваемых в качестве форм ее собственной вовлеченности.¹⁷

Таким образом, более тщательное различие устойчивого и переходного, равно как уровня и линии, позволило бы Александру и др. перейти к более сбалансированной и всеобъемлющей модели — модели, которую я для удобства называю «Уилбер-III». Эта модель, как бы ее ни называть, пытается прийти в соответствие с этими более тонкими гранями надличностного развития.

Медитация и развитие

Роль медитации в человеческом развитии — это исключительно обширная и сложная тема, состоящая,

по меньшей мере, из следующего ряда вопросов, которые я постараюсь кратко прокомментировать:

Влияние медитации на психологическое бессознательное

В «Проекте Атман» я отмечал, что влияние медитации на бессознательное зависит от того, что вы понимаете под «бессознательным». Затем я обрисовал пять типов бессознательного, о которых уже упоминалось выше (основное, архаическое, погружающееся, внедренное, всплывающее), и привел примеры того, насколько по-разному медитация действует на каждый из этих типов. Заинтересованные читатели могут обратиться к этому описанию, но, в общем, мы могли бы отметить следующее.

Медитация рано или поздно начинает *вытеснять внедренную самость* и внедренное бессознательное. При принятии позиции свидетельствования или внимательности, субъективные структуры человека начинают становиться объективными, и, значит, человек начинает разотождествляться со своим текущим уровнем развития и отстраняться от своего (внедренная самость становится менее прочно связанной и смещается от данной субъективной привязанности; внедренное бессознательное высвобождается).¹⁸ Именно потому что это внедренное бессознательное содержит в себе *вытесняющие* структуры психики, когда вытесняющая структура демонтируется (или значительно ослабляется), как правило, порой одновременно происходят две разные вещи: низшее или погружающееся бессознательное («тень») рвется вверх, а более высокое или всплывающее сознание (сверхсознательное и сверхментальное) устремляется вниз.

Это не только смущает практиков медитации, но и полностью запутало некоторых теоретиков, которые не могут решить, является ли медитация вратами к дьяволу или к Богу — то есть представляет ли она собой кататонический уход в себя (как др. Франц Александер охарактеризовал дзен), или, быть может, регрессию к океаническому адуализму (ответ Фрейда Рильке), или деавтоматизацию, или движение вниз по ментальной иерархии к менее дифференцированным (и более инфантильным и примитивным) состояниям. Или же это установление контакта с нашей глубинной Самостью, нашей истинной Природой, сокровенным Богом, ангелами и архетипами наших высочайших возможностей?

Я говорю, что это и то, и другое. Однако это зависит от точного понимания природы погружающегося бессознательного, всплывающего бессознательного и внедренного бессознательного, которое лежит между ними. Понимая, что внедренная самость служит фильтрующим экраном, который скрывает как низшее/погружающееся, так и высшее/всплывающее, мы можем видеть, что высвобождение/отъединение, которое обычно происходит во время интенсивной медитации, приводит в беспорядочное движение обе эти сферы. Это непосредственно подводит нас к следующему вопросу.

Влияние медитации на человеческое развитие

В чем состоит влияние медитации на общий рост и развитие человеческого существа? Ауробиндо дал новаторскую и уже ставшую классической формулировку: «Духовная эволюция подчиняется логике последовательного развертывания; она может совершать новый решающий шаг, лишь когда в достаточной мере преодолена предыдущая ступень: даже если сознание при резком подъеме может пропускать или перескакивать определенные незначительные стадии, ему приходится возвращаться, чтобы убедиться, что пройденная территория надежно присоединена к новому состоянию; большая или усиленная скорость [которая действительно возможна] не устраняет сами шаги или необходимость их последовательного преодоления». По мнению Ауробиндо, медитация (или духовная практика вообще) может ускорять это эволюционное развертывание — но не изменять его форму или последовательность.

Как бы ни была глубока точка зрения Ауробиндо, давайте ее уточним. То есть давайте перейдем от модели Уилбер-II к модели Уилбер-III и зададимся вопросом: учитывая, что существует по крайней

мере дюжина различных линий развития, (1) каким образом развитие по одной линии влияет на развитие по другим линиям, и (2) как медитация влияет на каждую из этих линий?

Связь различных линий развития

К числу разнообразных квазинеzáвисимых линий развития относятся моральное развитие, развитие самотождественности или непосредственной самости (обычно называемое «развитием эго»), зрительно-пространственное мышление, логико-математическая мысль, лингвистическое-нарративное знание, когнитивное развитие, мировоззрения, межличностные способности, психосексуальные, волевые и мотивационные побуждения, близость, духовное развитие (высшие интересы), потребности самости, альтруизм, творчество, эмоциональное развитие, уровень типичных защитных механизмов, форма восприятия пространства и времени (пространственно-временная архитектура), форма страха смерти, форма познания, разнообразные специфические таланты (музыкальный, художественный, телесно-кинестетический, спортивный, танцевальный), объектные отношения и прочее.

Как показывают современные исследования, эти разнообразные линии развития нередко находятся в отношении *«необходимого, но не достаточного»*. На сегодняшний день мы можем сказать, что психологическое развитие необходимо, но не достаточно для когнитивного развития, которое необходимо, но не достаточно для межличностного развития (и развития самости), которое необходимо, но не достаточно для морального развития. До сих пор исследования неоднократно подтверждали эти взаимоотношения.

Однако все эти линии восходят непосредственно к архаическому уровню и потому не громоздятся друг на друга. Они не ложатся друг на друга, как кирпичи, но, скорее, развиваются параллельно друг другу, подобно колоннам здания. Но здесь есть одна оговорка: из-за специфической природы их взаимосвязи *некоторые из колонн никогда не могут быть выше других* — этот факт мы определили эмпирически и понимаем теоретически как «необходимую, но недостаточную» связь (некоторые линии служат необходимыми контекстами для других).

Таким образом, хотя эти линии развиваются параллельно друг другу, «необходимая, но недостаточная» природа их взаимоотношений означает, что этическое развитие не может опережать межличностное развитие, которое не может опережать когнитивное развитие, которое само зависит от определенных режимов физиологического созревания (и, разумеется, всеми этими линиями манипулирует самость).

Напротив, «необходимая» же часть, *может* опережать «достаточную» часть. К примеру, человек может находиться на очень высоком уровне когнитивного развития и, в то же время, оставаться на первой стадии морального развития. Все мы знаем очень сообразительных, однако совершенно безнравственных людей; однако высоко моральные люди отличаются и высокой степенью когнитивного развития: способность познавать необходима, но недостаточна для морали.

Причина этого, похоже, заключается в том, что, хотя базовая лестница осознания может развиваться достаточно быстро, готовность самости взбираться по ней может запаздывать. Вы можете мыслить с позиции более высокого уровня (что достаточно просто), но при этом не жить в соответствии с этой позицией (что требует нравственного мужества). Вы можете разговаривать разговоры, но не шагать шагами.

Таким образом, лестница базовых структур может значительно опережать готовность самости к преодолению ее ступеней. Самость со своим «центром тяжести» — которая всегда там, где происходит действие — может оставаться в достаточно низком положении даже быть испорченной, ведя при этом крайне возвышенные разговоры. (Это, конечно, относится и к «духовному развитию»: «пиковый опыт» — это одно, а устойчивая адаптация — совсем другое.)¹⁹

Для того чтобы реально жить с позиции этой более высокой и широкой волны осознания, вести подлинную жизнь, которая затем будет непосредственно отражаться в нравственной позиции, межличностных отношениях, эмоциональном стиле и так далее, самости придется пережить отъединение от низшего уровня — смерть низшего уровня — и перерождение на следующем, более высоком уровне. Чтобы жить в соответствии с позицией более высокого уровня, самость должна действительно умереть для своей внедренности на низшем уровне, и гораздо проще разглагольствовать о высшем уровне, чем реально умереть для низшего...

Специфические детали этих «необходимых, но недостаточных» взаимоотношений между квазинезависимыми линиями развития, по большей части, поддаются непосредственному эмпирическому и феноменологическому исследованию. Существуют несколько сотен исследовательских проектов аспирантского уровня, которые ждут своей реализации.

Влияние медитации на конкретную линию развития

Мы уже видели, что разнообразные линии развития нередко находятся в необходимой, но недостаточной связи. А теперь давайте зададимся вопросом: каково может быть влияние медитации на каждую из примерно двух дюжин линий развития?

Этот вопрос также поддается непосредственному эмпирическому и феноменологическому исследованию — своего часа ждет еще сотня аспирантских диссертаций — и это практически неизученная область. Пока что большую часть работы в этой области проделали Александер и его коллеги (это еще одна причина, по которой я считаю их вклад таким значительным), а также Дэниел П. Браун, соавтор «Трансформаций сознания».

Схема эксперимента относительно проста: проведите серию тестов (шкала развития эго Левингер, тест Кольберга на моральное развитие, стандартные тесты на альтруизм, защитные механизмы, эмпатию, межличностные навыки, творческие возможности, физическую координацию, Т-критерий и т.д.) среди группы индивидов на различных стадиях медитативного мастерства. Графически отобразите результаты (или проанализируйте их в другой форме).

Я полагаю, что на основе проведенных на сегодняшний день исследований мы уже имеем достаточно данных, чтобы ответить таким образом: *медитация способна серьезно ускорять развертывание конкретной линии развития, но она не может значимо изменять последовательность или форму базовых стадий в этой линии развития*. Потоки протекают быстрее, но через те же самые волны.

К примеру, медитация может ускорить моральное развитие (оцениваемое по тесту Кольберга), но, как было показано, она ни при каких обстоятельствах не может обойти ни одну из этих стадий. Медитация может помочь вам быстрее продвинуться от стадии 1 к стадии 2 и к стадии 3, но она не позволит вам пропустить стадию 2. (Точно так же ЛСД может перетряхнуть весь ваш мир, открыть для вас более высокие возможности, реинтегрировать важный прошлый опыт, позволить вам заново пережить и исцелить прошлые травмы; но он не позволит вам раз и навсегда обойти стадию 2 в вашем моральном развитии.)

С теоретической точки зрения это, разумеется, вполне понятно: стадия 3, даже хотя она, по существу, сменяет стадию 2, тем не менее, строится на определенных навыках и умениях, развитых на стадии 2. Желудь не может превратиться в дуб, избежав стадии роста.

Работа Александера помогла собрать огромное количество исследовательских данных, которые вполне недвусмысленно поддерживают этот вывод, и я призываю всех, интересующихся этим вопросом, обратиться к его опубликованным отчетам. А пока отметим общий вывод его исследований: медитация

«заметно ускоряет развитие сознания, не изменяя его базовую форму или последовательность».²⁰

Выводы

Каковы бы ни были другие многочисленные эффекты медитации, рано или поздно она начинает освобождать внедренное бессознательное, она начинает демонтировать внедренную самость (узы отождествления, которые составляют непосредственное самоощущение в любой данной волне развития). По мере освобождения внедренного бессознательного, начинает ослабевать и контроль самости над всеми линиями развития; *все линии развития вступают в игру*.

Напомню, что система самости манипулирует всеми линиями развития и уравнивает их, пытается придать психике некоторую согласованность. Когда начинает ослабевать текущий уровень самоидентификации — когда вырывается на волю внедренное бессознательное — самость начинает освобождаться/отъединяться от этого уровня, разотождествляться с этим уровнем, и это вводит в игру буквально все; все разнообразные линии развития до некоторой степени высвобождаются.

Например, в линии развития защитных механизмов может произойти (обычно временная) регрессия к ранним, более примитивным, менее дифференцированным формам защиты; но если они преодолеваются, и медитация продолжается, нередко происходит значительное повышение используемого уровня защиты в иерархии развития, которая сама идет от 1) психотических форм защиты (бредовой проекции, искажения, галлюцинаторного исполнения желаний, проективного отождествления) к 2) пограничным формам защиты (проекции, расщеплению, слиянию самости и объекта), к 3), невротическим формам защиты (замещению, изоляции/интеллектуализации, вытеснению, формированию реакции), к 4) формам защиты зрелого эго (подавление, сублимация) и оттуда — к надличностным механизмам защиты, характерным для психической, тонкой и каузальной сфер (которые я обрисовал в «Трансформациях сознания»). Эта область также открыта для разнообразных непосредственных эмпирических и феноменологических исследований.

Таким образом, при отъединении самости от данного уровня, разотождествлении с ним, и введении в игру различных линий, действительно может происходить временная регрессия по любой из линий (включая формы защиты, моральные реакции, зрительно-пространственное восприятие и т.д.), но долговременный итоговый эффект состоит в том, естественная тенденция психики к росту (то есть Эрос) и естественная тенденция высших уровней к проявлению и нисхождению (то есть Агапе) задействуются более интенсивно.

Значительный фактический материал для ответа на эти важные вопросы могут дать эмпирические и феноменологические тесты по каждой из линий развития в течение продолжительного времени проводимые в различных группах медитирующих. Скорее всего мы обнаружим, как это было и до сих пор, что медитация *ускоряет, но не изменяет последовательность или форму этих разнообразных линий развития*. На каждой из этих линий вполне возможна временная регрессия в любой точке, что обусловлено *непрерывным освобождением/отсоединением, которое составляет суть медитации*. Но общий итоговый эффект состоит в усилении Эроса (восхождения к Богу) и Агапе (нисхождения Богини). Самость обнаруживает, что ее собственные, более высокие и более глубокие занятия ускоряются благодаря медитативной позиции, которая в самом серьезном смысле — не что иное, как открытость к своим глубочайшим возможностям.

Психотерапия и медитация: Интегральная терапия

Очевидно, что соотношение медитации и психотерапии — это сложная и запутанная тема, где десятки трудных и неясных факторов входят в ряд уравнений, которые мы еще даже не начали

расшифровывать.

Тем не менее трансперсональная психология продвинулась существенно дальше первоначальных и вводных заявлений в этой области — таких как «медитация усиливает способность к свидетельствованию и невозмутимости, а, следовательно, может способствовать «равномерному распределению внимания», требуемого для анализа». Или «медитация ослабляет барьер вытеснения и, таким образом, может способствовать регрессии на службе эго». Или «медитация способствует глубинному заживлению нарциссических ран, тем самым ускоряя формирование сплоченной самости». Или «медитация поощряет широту ума, которая ослабляет защитную позицию». Все это, быть может, вполне верно в некотором общем и вводном смысле, но сегодня у нас достаточно данных, свидетельств и продвинутых теоретических моделей, чтобы приступить к гораздо более точной расшифровке этих уравнений.

Я убежден, что по мере совершенствования теории и методов исследования мы вскоре придем примерно к следующему.

Диагноз DSM-IV должен будет сопровождаться «психограммой» *уровней* каждой из главных линий развития клиента, включая вертикальный уровень (не только горизонтального типа)²¹ развития самости (уровень «развития эго»), уровень базовой патологии,²² уровень объектных отношений, уровень главных защитных механизмов, доминирующие потребности самости, моральную стадию и духовное развитие.

На основе этой психограммы затем могла бы предлагаться соответствующая *интегральная терапия*. Сама эта интегральная терапия будет зависеть от продолжительных исследований *влияния различных преобразующих практик на каждую из главных линий развития*.

Так, например, каково влияние, скажем, хатха-йоги на линию развития объектных отношений? Каково влияние медитации випассана на непосредственное самоощущение (или «развитие эго»? Каково влияние медитации сосредоточения на защитные механизмы?

В число разнообразных преобразующих практик входят (если двигаться вверх по спектру): 1) практики физического или грубого тела (хатха-йога, диета, пищевые добавки, регулирование веса, аэробика; к «физическому» также относится воздействие фармакологических факторов, какой бы уровень они не пробуждали на самом деле); 2) аффективная психотерапия (терапия эмоционального катарсиса); 3) биоэнергетика; 4) психоаналитическая и другие глубинные терапии; 5) гипнотерапия; 6) сценарная, ролевая и когнитивная терапия; 7) экзистенциальная терапия; 8) кундалини-йога; йога божества; нада-и шабда-йога; цогьял и спонтанная лучезарность; випассана, каузальное исследование, медитация свидетельствования; шикантаца, тречод; сахаджа и бхавагсамадхи. (Это лишь очень краткое перечисление некоторых из преобразующих практик, обращающихся к различным уровням спектра сознания; список далеко не полон.)

Тогда исследовательскую программу сформулировать очень просто: определить клиническими методами как каждая из этих преобразующих практик влияет на каждую из главных линий развития.

Затем, основываясь на психограмме клиента и знании о влиянии различных преобразующих практик на каждую из линий развития, можно предписать интегральную терапию, которая бы наилучшим образом (1) заново нормализовала тело-ум индивида, нуждающегося в помощи; (2) задействовала постформальное развитие, если это желательно.

Вот несколько приближенных примеров:

- Клиенту с пограничной патологией, импульсивным эго, доконвенциональной моралью и расщепляющим защитным механизмом можно назначить: терапию построения структур, библиотерапию, регулирование веса, пищевые добавки, фармакологические препараты (если требуется), тренировку в вербализации и повествовании и очень краткие сеансы медитации сосредоточения (но не медитации развития осознания, которая, как правило, демонтирует субъективную структуру, которой пограничный индивид еще адекватно не владеет).
- Клиенту с неврозом тревожности, фобическими элементами, конвенциональной моралью, вытесняющими и замещающими механизмами защиты, потребностью в принадлежности и самоощущением маски можно назначить глубинную психотерапию, биоэнергетику, сценарный анализ, интенсивный бег трусцой или езду на велосипеде (либо любой другой индивидуальный вид спорта), десенситизацию, анализ/терапию сновидений и випассана-медитацию.
- Клиенту с экзистенциальной депрессией, постконвенциональной моралью, вытесняющими и сублимационными механизмами защиты, потребностью в самоактуализации и кентаврическим самоощущением можно назначить экзистенциальный анализ, терапию сновидений, командный спорт (например, волейбол, баскетбол), библиотерапию, тай-цзы-цюань (или терапию циркулирования праны), служение обществу и кундалини-йогу.
- Клиенту, который в течение нескольких лет практикует дзен-медитацию, но страдает апатией к жизненной цели, депрессией и притуплением эмоций, характеризуется постконвенциональной моралью, постформальным познанием, потребностью в самотрансценденции и психическим самоощущением, можно назначить глубинную терапию, комбинацию бега трусцой и регулирования веса, тантрическую йогу божества (медитацию визуализации), тонглен (развитие сострадания) и служение обществу.

Очевидно, что все это упрощенные примеры, однако я думаю, что суть интегральной терапии достаточно ясна.²³ Я просто хотел бы повторить, что интегральные рекомендации такого типа будут основаны на реальных клинических свидетельствах и исследованиях влияния преобразующих практик на главные линии развития. Это позволит нам определять не только какие практики показаны для специфических случаев, но, что в равной мере важно, какие из них противопоказаны. (Я приводил пример, когда интенсивное развитие осознания противопоказано в случае пограничной патологии; я убежден, что мы найдем многочисленные и весьма специфические показания и противопоказания по мере накопления исследовательских данных.)

Что же касается сегодняшнего дня, то каждый «трансперсональный терапевт», по сути дела, интуитивно следует этой схеме, продвигаясь методом проб и ошибок. Я убежден, что эта область готова и способна перейти, в этом отношении, на совершенно новый уровень.

Психология и духовность

Теперь мы можем обратиться к центральному вопросу дебатов на тему «психологии и духовности»: необходимо ли психологическое развитие для развития духовного?

Начнем с более подробного рассмотрения этих понятий. То, что мы в общем и целом называем «психологическим» развитием, на самом деле представляет собой смесь нескольких линий развития, включая линию самотождественности или развития непосредственной самости (обычно называемого «развитием эго»), линию механизмов защиты (которая обычно сопровождает линию развития самости, но может отщепляться и функционировать на более ранних и примитивных уровнях), линию межличностного развития (способности вставать на место другого и взаимодействия «я-другой») и эмоциональную линию (характер, осознание чувств). Все это — квазинезависимые линии, и хотя они

обычно развиваются в «связке» (сдерживаемые вместе самоощущением), тем не менее между ними действительно могут возникать конфликты и рассогласования. (И, как мы уже видели, можно ожидать, что медитация, в общем случае, будет ускорять, но не изменять последовательность или форму развертывания каждой из этих линий.)

Точно так же «духовность» — весьма произвольное и туманное понятие. Как мы видели, некоторые люди используют его для обозначения, главным образом, высших стадий какой-либо из линий развития. В этом смысле, «духовное» означает исключительно пост-постконвенциональные, надличностные, надментальные стадии любой из линий развития: надличностную эмоцию (блаженство), надличностное сознание (сверхсознание), надличностную самость (психическая/тонкая душа и каузальная Самость или Свидетель), надличностное межличностное (сострадание), надличностное познание (праджня, джняна, гнозис) и надличностные состояния (нирвикальпа, нирвана, ниродха).

В этом общепринятом смысле, «психологическое», как правило, означает «ментальное и личностное», а «духовное» — «надментальное и надличностное». Согласно этим специфическим определениям, духовное развитие может уверенно происходить лишь после того, как, в основном, обеспечено психологическое развитие. Это привело к появлению концепции «нужно быть кем-то, прежде чем стать никем» и общей концепции Ауробиндо («логика последовательного развертывания»), которые были (пренебрежительно) названы «линейной» или «лестничной» точкой зрения.

Но поскольку этот подход не проводит четкого различия между разными линиями развития, то и сторонники этой точки зрения, и ее критики упускают важнейший момент. Различные линии развития (в том числе, психологического и духовного) не громоздятся друг на друга, как кирпичи в кладке, но квазинезависимо идут рядом друг с другом, так что они не развертываются линейно, одна после другой (и в этом отношении критики совершенно правы). Однако сами индивидуальные линии действительно развертываются в линейной последовательности, порядок которой нельзя обойти или обратить вспять (критики полностью упускают этот момент, вместе с водой выплескивая из ванны младенца).²⁴

Так, даже если мы примем второе общее определение «духовности» и допустим, что духовное развитие является отдельной линией развития, которая проходит рядом с другими (и удерживается с ними «в одной связке» системой самости), то и в этом случае сам духовный поток течет от доконвенциональной к конвенциональной, постконвенциональной и пост-постконвенциональной волне.²⁵

Этот поток «линеен» (что означает, «состоит из вложенных друг в друга частей»), холархичен и неизменен, проходя через эти волны в последовательности, которая, согласно имеющимся данным, не может быть изменена социальным обусловливанием. (Как переходные структуры, они «линейны» в том смысле, который мы называем «мягким» — реальные реакции выстраиваются в цепочку вероятностным образом; но сама общая последовательность оказывается неизменной, универсальной, холархической.) Хотя эта особая духовная линия состоит, главным образом, из переходных структур, все же эти переходные структуры строятся на умениях и навыках более ранних структур, даже хотя определенное число их главных элементов замещается. Например, линейная и неизменная иерархия Джиллиган, (которая, как иерархия заботы, очень близка к иерархии высших интересов), идет от эгоизма (эгоцентрического, доконвенционального) к заботе («конвенционально-этическому»), вселенской заботе («постконвенционально-метаэтическому») — и, я бы добавил, к надличностному состраданию (пост-постконвенциональному).

Как указывает Джиллиган, ни одна из этих стадий не может быть пропущена или существенно изменена, и, насколько нам известно, это относится и к любой конкретной духовной линии — как в ее более деятельных/мужских формах, так и в более связующих/женских (поскольку обе они проходят через те же самые волны — те же нейтральные по отношению к полу структуру сознания — но с

разным акцентом или в «другой тональности»).

Да, можно ожидать, что медитация ускорит — но не изменит — эту последовательность духовного развертывания как в мужской, так и в женской модальностях.²⁶

Таким образом, понимаем ли мы «духовное» как означающее высшие волны любого из потоков или как означающее отдельный поток, вывод будет одним и тем же: судя по всему, медитация ускоряет, но никак не изменяет развертывание этих потоков.

Но именно из-за того, что самость (или система самости) манипулирует всеми линиями развития — когнитивной, эмоциональной, моральной, духовной и т.д., каждая из которых квазинезависима — *развитие целого* может быть весьма неравномерным, не следуя никакой заранее установленной последовательности, даже если его отдельные линии действительно развертываются через свои специфические волны. Таким образом, хотя практически все отдельные линии следуют установленной последовательности, для общей смеси это не характерно. Самость, как обычно, может находиться повсюду сразу.

Резюме

Что касается связи психологии и духовности, то вывод здесь достаточно прост: если мы точно определяем, какую линию развития мы имеем в виду — вместо того, чтобы использовать весьма произвольные и почти бессмысленные термины «психологическое» и «духовное» — то путаница относительно их взаимоотношения, как правило, довольно быстро исчезает. Определите точно, какие линии вы подразумеваете под «психологическими», а какие — под «духовными», а потом просто *сравните эти линии*.

Как мы уже видели, согласно современным исследованиям, реальные линии развития нередко выступают в отношении «необходимого, но недостаточного». Тем не менее, все линии или потоки, как правило, проходят через одни те же общие уровни или волны доконвенционального, конвенционального и постконвенционального (базовые структуры или волны сознания).

Если под «духовным» мы понимаем высшие уровни какой-либо из этих линий, тогда явно духовное следует за конвенционально-психологическим. Но если под духовным мы понимаем особую линию развития, то эта линия, как большинство линий развития, восходит к самым ранним стадиям (осевой точки-0) и будет развиваться не после других линий, но наряду с ними. Я убежден, что оба подхода верны, и необходимо лишь решить, какое определение мы имеем в виду в каждом конкретном случае. Но даже если мы определим духовность как отдельную линию, эта линия или поток будет развертываться через те же самые базовые волны, как и другие потоки (доконвенциональную, конвенциональную, постконвенциональную и пост-постконвенциональную), так что выражение «Тебе нужно быть конвенциональным, прежде чем ты сможешь быть постконвенциональным» вполне допустимо. И как и всегда верно, что мы не хотим смешивать доконвенциональное и постконвенциональное просто потому, что и то, и другое не конвенционально.

О физиологии медитации

Поскольку физиологическая и когнитивная линии — это две самые ранние ветви в «необходимой, но не достаточной» последовательности (которую я описал выше), это означает, что они представляют собой наиболее фундаментальные, главные линии, от которых, как правило, зависят все другие линии — по крайней мере, согласно последним исследованиям. (Фактически, они представляют собой основы всей последовательности; физиологическая линия развития — это фундамент Верхнего Правого сектора, а когнитивная — фундамент Верхнего Левого сектора.)

Это тоже важная область эмпирических исследований, в которую исследователи трансцендентальной медитации (в особенности, Уоллес, Орнэ-Джонсон и Дильбек) внесли значительный вклад, а именно, концепцию физиологических коррелятов медитативных состояний и стадий.

Мы никогда не должны забывать, что в 1970 именно революционная публикация Уоллеса в «Сайенс» («Физиологические эффекты трансцендентальной медитации») потрясла научный мир и заставила его признать, что в медитации происходит *нечто реальное*. Конечно, ученые-эмпирики в любом случае признают *только* эмпирические аспекты (или аспекты Правой стороны) любого холона, но поскольку этими аспектами, в действительности, обладают *все* холоны, медитация должна ясно проявляться и в этой эмпирической и физиологической сфере. Уоллес доказал, что так оно и есть, и это основательно подорвало догму о том, что медитация — это бесплодная фантазия. Это открыло множество возможностей для дальнейших научно-эмпирических исследований, среди которых движение трансцендентальной медитации по-прежнему сохраняет свою передовую позицию, за что все мы, как я полагаю, должны быть ему благодарны.

Будущее тела

Тот факт, что физиологическое (или «материальное») и когнитивное (или «ментальное») — это две наиболее фундаментальные линии человеческого существа («материя» и «сознание», Правое и Левое), означает, что подлинно интегральная духовная практика должна уделять по меньшей мере равное внимание телу и уму на каждой стадии общей эволюции от грубого тела-ума к тонкому телу-уму и каузальному телу-уму.

Каким бы простым ни выглядел сегодня этот вывод, в историческом плане это весьма радикальная идея — что хорошо известно Майклу Мерфи. Опираясь на новаторские прозрения Ауробиндо, но основательно расширяя их во многих важных и глубоких аспектах, Мерфи в течение многих лет утверждал, что мир остро нуждается в подлинно *интегральной практике*. Именно этой теме посвящена его замечательная работа «Будущее тела». Чарльз Тарт отмечал, что «единственный способ адекватно описать эту книгу — заявить, что это важнейшая из когда-либо написанных книг о взаимоотношении разума и тела».

Под «разумом» и «телом» Мерфи понимает не стандартные и довольно узкие понятия материальной плоти и нематериальной души. Скорее, он имеет в виду весь Верхний Левый сектор («разум» или сознание в самом широком смысле) и весь Верхний Правый сектор («тело» в самом широком смысле). И его позиция такова: вы не можете обладать одним, не имея другого, на любом уровне человеческого развития, и, потому нам следует *сознательно задействовать и то, и другое* в равной мере интенсивно и полно. Это интегральное включение в работу затем служит ускорителем эволюции от грубого тела-ума к тонкому телу-уму и к каузальному телу-уму, каждая стадия которой включает в себя и радикально преобразует предшествующие стадии, объединяя восходящий поток эволюции с нисходящим потоком инволюции, и при этом преобразуя самость, тело и мир.

Мерфи также полностью осознает важность объединения в общей практике не только Верхнего Левого и Верхнего Правого, но также Нижнего Левого и Нижнего Правого секторов — интенционального, поведенческого, культурного и социального — то есть важность «всеуровневого, всесекторного» подхода к интегральной практике. Так, в своей последней книге «Дарованная нам жизнь», написанной в соавторстве с его другом Джорджем Леонардом, Мерфи разрабатывает программу сбалансированного комплекса практик в контексте семьи, сообщества и служения, который он называет «Интегральной преобразующей практикой».

Мы с Майком часто обсуждали «три волны», через которые за последние несколько десятилетий прошло само движение за реализацию человеческих возможностей. Первая волна в 60-х была

увертюрой первоначального движения за реализацию человеческих возможностей. Будучи довольно разношерстным, это движение, тем не менее, уделяло главное внимание быстрым достижениям, пиковому опыту, занятиям по выходным и семинарам типа «сатори за семь дней». Это был бурный взрыв, удивительный и пугающий, прекрасный и извращенный, великолепный и гротескный. Его эпицентр находился в Эсаленском институте, основанном Майком и его другом Ричардом Прайсом.

В течение десятилетия или около того задача «пикового опыта» стала уступать место задаче «опыта плато», и началась вторая волна движения за человеческие возможности. Становились слишком очевидными ограничения ориентации на быстрый успех; результаты, хотя и полезные для первоначального пробуждения, как правило, быстро испарялись, иногда оставляя индивида в еще худшей форме, чем раньше. В любом случае скоро стало очевидно, что для достижения подлинной трансформации требуются время, работа и непрерывная нацеленность — одним словом, практика. Люди стали брать на вооружение реальные преобразующие практики: дзен или йогу, или непрерывную психотерапию, или продолжительную работу с телом, или расширенную работу со сновидениями, или физические/спортивные/телесные тренировки и так далее. Пятидневная ориентация уступила место пятилетнему курсу занятий.

Но даже эти достойные одобрения формы практики имели серьезное ограничение: они обычно развивали лишь одну способность человеческого организма — осознание или сновидения, или физический навык, или способность к озарению, или эмоциональную открытость — пренебрегая другими. То есть эти подходы выбирали только одну линию развития и следовали по ней через ее Разнообразные уровни — они ловили один поток и скользили по его волнам — лишь с тем, чтобы по завершении этой, в остальных отношениях похвальной, практики обнаружить, что другие линии развития все еще незрелы, неразвиты, а то и совсем угасли. Но теперь добавлялось и новое затруднение: человек был обременен крайне несбалансированным организмом. Бедняжка самость, которой приходится манипулировать различными линиями развития зачастую несла на своих плечах одного гиганта и дюжину пигмеев. И чем более *продвинутой* была эта отдельная практика, тем хуже становилась ситуация, что окончательно всех запутывало.

Таким образом, вторая волна целенаправленной практики уступила место третьей волне интегральной практики. И снова эта область трансцендировала и включала в свой состав, отрицала и сохраняла, проходя через свои три волны обучения.

Другими словами, сама область эволюционировала от своей изначальной взрывоопасности с сенсорной доминантой («сойди с ума и приди к своим чувствам!») ко второй волне конкретной практики. Обе эти волны были необходимы для третьей, только зарождающейся волны универсальной/интегральной практики — ее собственных доконвенциональной, конвенциональной и постконвенциональной волн.

И, как можно отметить, Майкл Мерфи способствовал развитию всех трех волн. Именно Мерфи, работая без лишнего шума и, зачастую, за сценой, в значительной мере готовил почву, на которой могла развиваться каждая из этих трех волн. Майкл Мерфи вполне мог бы считаться самым выдающимся духовным новатором нашего поколения хотя бы за то, что он создавал исключительные возможности, позволявшие другим людям преображать себя по его примеру.

Сегодня третья волна интегральной практики переживает младенческий возраст, но, как все младенцы, растет с головокружительной быстротой. Показателем этой тенденции может служить книга бывшего репортера «Нью-Йорк Тайме» Тони Шварца «Что важно на самом деле: Поиск мудрости в Америке». Я думаю, что если бы Тони решил переделать книгу, можно было бы изменить несколько второстепенных моментов, однако она остается исключительным руководством по лучшим из доступных на сегодня преобразующих технологий. И общий вывод книги безошибочен: сегодня интегральная практика — единственная жизнеспособная форма человеческой трансформации.

Оседлать гребень третьей волны: что может сравниться с этим захватывающим серфингом в сознании?

11. КУРС — НА ОМЕГУ?

Где конкретно основа бытия?

Где нам следует помещать Дух? Что нам действительно можно признавать Священным? Где конкретно искать основу бытия? В младенчестве? В матриархате? В Просветлении? В Гее? В некоторой отдаленной, но, возможно, быстро приближающейся Точке Омега? Где пребывает высшее Божественное?

В этой и следующей главах мы обратимся к этому вопросу вопросов.

Где же на самом деле пребывает Священное?

Гус ДиЗерега и Ричард Смоли опубликовали весьма интересную рецензию на мою книгу «Пол, экология и духовность». Я давно утверждал, что философы распадаются на три широких лагеря: дорациональный (все от магии и неоязычества до ретроромантизма), рациональный (включая рационально-аналитический) и трансрациональный (надличностный, созерцательный). ДиЗерега и Смоли опубликовали свою рецензию в журнале «Гнозис», который под руководством Смоли застолбил для себя то, что по моему личному мнению, можно назвать дорациональным подходом к духовности. Так что их рецензия на решительно трансрациональную книгу обещала быть интересной, и она, безусловно, заслуживает изучения хотя бы как пример столкновения парадигм.

Как принято считать, на то, что старые парадигмы умирают только тогда, когда умирают верующие в них, впервые указал Макс Планк. Поскольку парадигмы самодостаточны, не существует Данных, которые могли бы изнутри выбить парадигму с ее позиций, и потому новые свидетельства или лучшие доводы редко способны разубедить ее сторонников. И, значит, как я нередко перефразирую Макса Планка, поиск знания продвигается от похорон до похорон.

С этим все согласны, и нужно просто быть честным в вопросе том, чьих похорон вы дожидаетесь.

ДиЗерега и Смоли начинают свою рецензию с постановки под вопрос моей интерпретации Аристотеля как одного из архетипических Восходящих Запада. Они указывают, что Аристотель проводил так много времени, классифицируя Множественное, что он вряд ли мог быть Восходящим. Это верно, но здесь упущена одна существенная вещь. Я считаю практически общеизвестным, что Аристотель отдавал большую часть своего времени изучению «посюстороннего» мира, и что большая часть, например, западной науки восходит к Аристотелю. Я не оспариваю этого. Однако в этом разделе книги я обсуждаю вопрос о том, где различные теоретики помещали *предельную реальность*. И, согласно крайне проницательному мнению Артура Лавджоя, Аристотель считал, что предельную реальность (Бога) нельзя обнаружить нигде в этом мире. Скорее, Бог Аристотеля был полностью «потусторонним»; его Бог не творит, равно как и не имманентен какой бы то ни было явленной сфере (все сущее стремится достичь Бога как конечной причины, но это никогда не удается).

Таким образом, на крайне фундаментальный вопрос «Где находится действительная, конечная и высшая реальность?» Аристотель ответил бы: «Нигде на этой земле». Поэтому, когда вы подходите к чрезвычайно важному вопросу о местонахождении высшей или предельной реальности — и, следовательно, том, что следует считать *глубоко священным* — учение Аристотеля приобретает во всех отношениях потусторонний и восходящий характер. Лавджой высказывает это в высшей степени верное и интересное утверждение, имеющее глубокие исторические последствия — и оно явно противоречит мнению ДиЗерега и Смоли.

Попутно Лавджой замечает, что, если мы затем обратимся к Платону (который, также с точки зрения конвенциональной ментальности, считается подлинно «потусторонним» философом, в противоположность «посюсторонней» ориентации Аристотеля), мы обнаружим, что на этих глубочайших уровнях, в действительности, все наоборот. Конечно, в философии Платона была исключительно мощная потусторонняя составляющая; однако, как замечает Лавджой (и я непосредственно цитирую его в этой книге): «Наиболее примечательный — и наименее замечаемый — факт в отношении исторического влияния [Платона] состоит в том, что он *не* просто дал европейской потусторонности ее характерные форму, фразеологию и диалектику, но что он также дал характерные форму, фразеологию и диалектику абсолютно противоположной тенденции — *особенно живучей разновидности посюсторонности*». К примеру, в «Тимее» Платон описывает реальное проявление этого мира из предельной реальности, так что саму эту землю он называет «видимым, осязаемым Богом». Именно эта линия положила начало неоплатоническому акценту на священном проявлении, в свете которого эта земля и этот мир могут легко видаться священными по самой своей основе, для чего у Аристотеля, с его огромным влиянием, вовсе не находилось места.

Конечно, *это* очаровательно и вполне верно, и это вносит гораздо большую ясность в вопрос о том, где именно помещали *предельную реальность* эти два самых выдающихся мыслителя — и, значит, о том, что именно может или не может *считаться священным*. Разумеется, это опрокидывает общее предубеждение экофилософов и неоязычников, для которых «огородное пугало» Платона — не иначе как фонтан западной ненависти к этому миру. И далее Лавджой показывает, почему Платон, а не Аристотель, *действительно* мог быть (а исторически и был) отцом большей части западного посюстороннего пантеизма, неоязычества и натурализма. Все это ДиЗерега и Смоли тоже явно упускают из виду.

Затем они пытаются сходным образом поставить под сомнение мой подход к Эмерсону, хотя они никак не показывают, что я неверно понимаю или представляю Эмерсона.¹ Тот «звериный глаз», который критикует Эмерсон — это, конечно, модальность, на которую опираются некоторые поклонники природы и неоязычники, и Эмерсон весьма выразителен в своем осуждении того мировоззрения, которого, судя по всему, придерживаются ДиЗерега и Смоли.

Однако моя интерпретация Эмерсона настолько традиционна, настолько широко принята и непротиворечива, что вы можете найти ее даже в стандартных школьных учебниках.² В своей интерпретации таких гигантов, как Эмерсон и Плотин, я остановился ровно на полпути, просто потому, что, заявляя об объединении их взглядов, я не мог позволить, чтобы меня обвиняли в объединении «странных» или спорных интерпретаций, и потому намеренно занял очень безопасную, общепринятую позицию.³ Эта Уравновешенная интерпретация расстраивает, на мой взгляд, крайне узкую и несколько извращенную интерпретацию ДиЗереги и Смоли и «столкновение парадигм», притаившееся на заднем плане

Долгое время дорациональная ориентация была единственной распространенной «духовной» и «нерациональной» парадигмой, и черпала большую часть своего вдохновения из яростной критики и нападок на рациональную парадигму. Однако реально существуют (и всегда существовали) три различных позиции — дорациональная, рациональная и трансрациональная. Это означает, что тем, кто принадлежат к трансрациональному лагерю, в конечном счете, приходится сражаться на два фронта — против приверженности к чистой рациональности и против еще более катастрофического сползания в дорациональность.

Это три главные парадигмы, каждая из них дожидается похорон другой, гадая, кто же, в конце концов, будет приносить цветы на могилы тех, кто ушел раньше, и задаваясь вопросом, не воссоединятся ли когда-нибудь все стороны в некотором отдаленном воскресении.

Я убежден, что так и будет. Но это всего лишь мое мнение.

Проблески света

1. Я часто писал о Роджере Уолше как об одном из маяков в трансперсональных исследованиях, и я всегда рад возможности в очередной раз выразить свою глубокую признательность за его работу (и нашу дружбу). Я так же высоко ценю его партнера Фрэнсиса Вогана. Их объединенные голоса мощно задают тональности всей области.

Роджер написал великолепное резюме нескольких основных тем «Пола, экологии и духовности», которое было опубликовано в нескольких журналах.⁴ Если учесть, что эту статью в различных формах прочитало примерно в три раза больше людей, чем саму книгу, вы поймете, как меня успокоило, что это была честная, точная и информативная оценка и, к тому же, образец блестящего научного изложения.

2. Еще одна великолепная статья Кайса Пухакка о «Поле, экологии, духовности» — «Восстанавливая связность в Космосе: Исцеляющая сказка о глубинном порядке» появилась в «Хьюманистик Сайкологист» (Осень 1996). Я был искренне польщен, увидев статьи Уолша и Пухакка. Обозреватели не обязательно должны соглашаться с тобой, от них ждешь, чтобы они просто в некоторой степени понимали тебя. И я должен сказать, что это две работы, в которых содержится подлинное понимание «Пола, экологии, духовности», и уже только поэтому я могу их настоятельно рекомендовать.

3. Признаком того, что трансперсональная ориентация начинает оказывать значительное влияние на традиционную и академическую психологию, может служить недавняя публикация издательством «Бэйсик Букс» «Учебника трансперсональной психиатрии и психологии» под редакцией Брюса Скоттона, Аллана В. Чайнена и Джона Баттисты. Это великолепная подборка статей и эссе, затрагивающих почти каждый аспект трансперсональной ориентации. Эта книга заслуживает самой широкой читательской аудитории.

В то же время это просто одна из последних публикаций в ряду великолепных антологий на тему взрослого и постформального развития, начиная, пожалуй, с книги «За пределами формальных операций», изданной Майклом Л. Коммонзом, Фрэнсисом А. Ричардсом и Шерил Армон. Это блестящая во всех отношениях новаторская работа, появившаяся в 1984 и сохраняющая свою актуальность и по сей день. Я упомяну несколько других важных антологий в примечаниях в конце книги.⁵

Все эти работы служат ясным указанием на то, что области психиатрии и психологии становятся все более готовы выйти за рамки своей постконвенциональной волны к своей пост-постконвенциональной волне осознания. По всем стандартам это здоровый признак.

4. Я нахожу статью Брайана Уиттина о «Поле, экологии и духовности» в «Джорнэл оф Трансперсонал Сайкологист» (1995, 27[2]) содержательной, уравновешенной, честной и проникательной. Однако на фоне широкого общего согласия он высказал несколько критических замечаний. Одно состояло в том, что я представил жестко стратифицированную точку зрения на развитие с четкими уровнями. Это, конечно, вовсе не так (см. главы 9 и 10), но я понимаю, каким образом у рецензента могло создаться такое впечатление из моего резюме в ПЭД.

Второе замечание Уиттина касалось моей трактовки Юнга и теории архетипов. И опять я понимаю, как это впечатление отчасти могло сложиться у Брайена из краткого резюме, которое я дал в книге. Проблема состоит в том, что Юнг (и его последователи) использовали понятие «архетипа» в трех разных смыслах, и все они приводят к непреодолимым затруднениям.

Первый и наиболее распространенный смысл — *архаический образ*. Это была самая ранняя из формулировок Юнга, и она все еще наиболее распространена и наиболее широко используется (к примеру, в мифопоэтическом движении, в движении мужчин и в этнической психологии). Как полагал Юнг, эти коллективно наследуемые архаические образы представляют собой филогенетическое наследие, «самовосприятие инстинкта» Юнг считал, что особенно богатое собрание этих архетипов можно найти в мифологиях мира (что позволило ранним критикам Юнга обвинять его в «мифомании»). Эти архаические мифические образы были нерациональными, и потому Юнг предполагал, что они являются непосредственным источником духовного осознания, и именно это он имел в виду, заявляя, что «мистицизм — это опыт архетипов».

Что касается такого употребления термина, то здесь Юнг определенно виновен в до/транс заблуждении. Он попросту не проводит ясного различия между дорациональными и трансрациональными случаями и, таким образом, склонен возвеличивать дорациональный инфантилизм до духовного великолепия лишь по той причине, что он не рационален. Именно это использование «архетипа», поскольку оно наиболее распространено и наиболее широко ассоциируется с именем Юнга, я больше всего критиковал. При таком понимании термина архетипы обнаруживаются на ранних стадиях эволюции, как филогенетической, так и онтогенетической. Я отмечал, что эти «архетипы» архаического образа следует, в действительности, называть «прототипами», поскольку они представляют собой дорациональные, магические и мифические формы, а не тонкие, трансрациональные и пост-постконвенциональные формы (и именно так они используются в вечной философии, от Плотина до Гараба Дордже, Асанги и Васубандху).⁶

Второй смысл, вкладываемый Юнгом в понятие архетипа, гораздо шире; он просто определяет архетипы как коллективно унаследованные «формы, лишённые содержания». В «Проекте Атман» я привожу именно это определение Юнга и отмечаю, что, если мы выберем такое определение архетипа, тогда все глубинные структуры каждого уровня спектра сознания (за исключением бесформенных) можно назвать *архетипическими*, и здесь у меня нет никаких возражений. Но тогда это не имеет абсолютно ничего общего с архаическими образами, не так ли?

Именно это истолкование архетипа (как глубинных структур, лишённых содержания) пытается реабилитировать Уиттин. «Я понимаю эти архетипы как врожденные структурные предрасположенности, которые определимы лишь с точки зрения упорядочивающих принципов, но отнюдь не с точки зрения конкретного содержания». Уиттин говорит, что я игнорирую это понимание архетипа, что, как мы только что видели, вовсе не так. Я просто отмечаю, что это определение основательно противоречит первому, и наиболее распространенному, определению Юнга. Если Уиттин желает следовать этому определению, это вполне приемлемо, но требуется предельная ясность, чтобы дифференцировать его от первого определения и избежать серьезных до/транс заблуждений. Лично я не считаю юнгианскую литературу полезной в этом отношении.

Третий смысл, вкладываемый Юнгом и его последователями в понятие архетипа, в большей степени согласуется с вечной философией, которая рассматривает архетипы как *первые формы в инволюции*. Весь явленный мир возникает из Бесформенного (или каузальной Бездны), и поэтому первые формы должны быть такими, чтобы на них опирались все остальные — это «сводообразующие» формы или архетипы. Так что при таком употреблении термина архетипы — это высочайшие Формы наших возможностей, глубочайшие Формы наших потенциалов — но также и последние барьеры на пути к Бесформенному и Недуальному.

Как первые (и самые ранние) формы в инволюции или проявлении (или движении от каузального Источника), архетипы являются последними (и высочайшими) формами в эволюции или возвращении к Источнику. Как формы на самом краю Бесформенного, они представляют собой первые формы, которые принимает душа отступая перед лицом бесконечности и скрывая свою истинную природу; но,

по той же причине, они также служат высочайшими маяками на пути возвращения к Бесформенному, а также последним барьером, который нужно преодолеть на границе сияющей бесконечности.⁷

(И заметьте, поскольку архетипы — это первые формы в *ранней инволюции*, они почти полностью противоположны архаическим образам, которые представляют собой некоторые из первых форм, появляющихся в *ранней эволюции*, — и это еще одна причина, по которой их смешение вызвало такие теоретические кошмары.)⁸

Юнг и юнгианцы *временами* используют понятие архетипа в этом высоком смысле, но даже в этом случае обсуждение протекает достаточно вяло. Я полагаю, что Хамид Али довольно жестко, но точно подытожил эту ситуацию: «Юнг очень близко подошел к [высшей архетипической] сущности и ее разнообразным проявлениям, но остался на уровне воображения. Поэтому ему не удалось понять [архетипическую] сущность и пережить ее, и его философия осталась мысленным построением, напрямую не связанным с присутствием сущности».⁹

Таким образом, мы имеем три различных смысла «архетипа» используемых Юнгом и юнгианцами, и все они, на мой взгляд проблематичны. Архаические образы действительно существуют но они слабо или вообще никак не связаны с пост-постконвенциональным развитием. Допустимо интерпретировать архетипы как глубинные структуры, лишённые содержания, но это почти полностью расходится с первым определением (например, уровень формальных операций имеет глубинную структуру и в этом смысле он «архетипичен», но вы не найдете формальных операций в архаических образах), и я нахожу разработку этого смысла у Юнга весьма ограниченной и бесполезной. И, наконец, понятие архетипа как «высшего архетипа» или форм тонкого (первых форм в инволюции, последних форм в эволюции) также приемлемо, однако здесь я, как и Али, считаю его использование у Юнга и юнгианцев крайне вялым.

И все эти три способа употребления понятия архетипа все еще глубоко монологичны (см. Примечание 3 к Главе 7). По всем этим причинам я все в большей степени убеждаюсь, что новаторский для своего времени юнгианский подход, оказывается менее чем плодотворным для трансперсональных исследований третьей волны. Конечно, любой может подать пример того, как, следуя по юнгианскому пути, использовать его сильные стороны для преодоления его ограничений. Брайан Уиттин — только один из таких людей и есть много других. Однако теперь я полагаю, что мы должны применять юнгианский свет с большей осторожностью.

5. В конце семидесятых годов чрезвычайно популярной и распространенной формой духовной психологии и психотерапии стала разработанная Роберто Ассаджоли система, известная как психосинтез. Ассаджоли был замечательным первопроходцем в трансперсональной области, собравшим воедино все лучшее из множества психологических и духовных традиций в своем мощном подходе к внутреннему росту. Помимо других заслуг, он одним из первых призвал к интеграции «глубинной психологии» с тем, что он называл «высотной психологией», и к соединению «психоанализа» с «психосинтезом».

Тем не менее, по ряду причин влияние психосинтеза как лавной силы постепенно снижалось.¹⁰ Мне всегда было любопытно появится ли другой, столь же популярный и в то же время всесторонний и согласованный подход к психологии и терапии, объединяющий глубинную и высотную психологию, и в последние годы оказалось, что он есть: это Алмазный Подход, основанный Хамидом Али.

Я отложу подробное обсуждение этого подхода до сноски в конце книги.¹¹ Здесь я просто скажу, что, на мой взгляд, Алмазный Подход — это превосходное сочетание лучшего из современной западной психологии и древней (и духовной) мудрости. Это одна из возможных разновидностей более интегрального подхода, объединяющего Восходящее и Нисходящее, духовное и психологическое в

последовательную и эффективную форму внутренней работы.

Как и все такие более общественные и популярные движения, этот подход во многом опирается на авторитет реальных людей, которые его практикуют. Психосинтез забуксовал отчасти из-за того, что, будучи всесторонней теорией, он все же делал акцент на разотождествлении, что на практике привлекало к нему большое число диссоциативных типов, у которых вытесненные аспекты порой выходили на первый план и становились определяющими чертами личности. На сегодняшний день Алмазный Подход, судя по всему, работает гладко и компетентно, и заслужил высокую оценку во многих кругах, в том числе у моих скептически настроенных друзей Ларри Спиро и Тони Шварца.

Сам я могу здесь порекомендовать Алмазный Подход как, вероятно, наиболее сбалансированную из широко доступных духовных школ психологии/терапии. И нам нужно просто подождать и посмотреть, какие силы выйдут на поверхность, когда этот, в целом, гармоничный подход перерастет в крупную и влиятельную организацию: кого он будет привлекать, какая судьба его ожидает, какие силы высвобождаются по мере того, как он становится частью общей культуры.

А пока что, сам факт, что система терапии/роста такой психологической глубины и надличностной высоты может приобретать прочное и уважаемое положение в культуре в целом — это тоже признак того, что пост-постконвенциональные волны медленно, но верно накатывают на наши коллективные берега.

Мечта идеалиста

Некоторые критики сочли мою книгу «Пол, экология, духовность» откровенно идеалистической. Я могу понять, почему может так показаться (в особенности рецензентам, у которые зачастую не находится достаточно времени, чтобы подробно ознакомиться с книгой — не говоря уже о 800-страничной книге). Тем не менее, хотя я кое в чем глубоко симпатизирую идеалистическому лагерю, я не принадлежу к нему в сколько-либо строгом смысле. В своей книге я выражаю глубокую признательность идеалистам — в особенности, Шеллингу — поскольку они одними из первых попытались ясно сформулировать современную форму духовности — то есть трансперсональную философию, которая учитывала бы мировоззрение современности, включая развитие и эволюцию — чего до того времени не делало, по существу, ни одно духовное направление (и чем до сих пор катастрофически пренебрегают традиционные духовные подходы). Эволюция как «Дух в действии» — это просто один из множества идеалистических принципов, который я с радостью принял с некоторыми оговорками.

Однако я отмечаю два серьезных недостатка, которые препятствуют тому, чтобы типичный идеалистический подход, в конце концов, заработал: в нем нет предписаний или парадигм, или йоги и он склонен приравнивать зрительно-логическое к духовному. Это решающие моменты, так как они указывают, на мой взгляд, единственный выход из идеалистического тупика.

Отсутствие предписаний означает отсутствию подлинной методологии воспроизведения трансперсонального знания. Великие философы-идеалисты — по существу, многие великие «духовные» философы, включая Спинозу, Шеллинга, Фихте, Гегеля, Ницше, Шопенгауэра, Уайтхеда, Джеймса — почти наверняка испытывали разнообразные глубокие «пиковые переживания» или проблески трансперсональной (пост-постконвенциональной) волны осознания.

Однако пиковый опыт — это невозпроизводимый способ приобретения знания. Пиковый опыт должен уступить место «опыту плато», который должен смениться устойчивой адаптацией, прежде чем знание этого уровня развития станет верифицируемым (то есть может быть подтверждено или отвергнуто) и, таким образом, действительно сможет влиться в поток достоверного знания.

Другими словами, чтобы иметь сколько-либо подлинно когнитивный статус, эти преходящие *состояния* сознания должны быть преобразованы в стабильные и устойчивые *признаки* или структуры сознания. И в этом — как бы это ни называть — состоит роль и функция йоги — продолжительной практики, предписания, образца или парадигмы, которая служит основой всего подлинного надличностного познания. Ни у одного из только что перечисленных мною философов не было устойчивой надличностной практики, образца или парадигмы, и поэтому все их взгляды быстро выродились в метафизику (под «метафизикой» я здесь понимаю систему мысли без эмпирического подтверждения).

Но если полностью задействована подлинная йога, и если сознание растет, эволюционирует и наращивает силы — именно в ходе непрерывной структуризации развития — оно будет все в большей мере оставаться «бодрствующим» во всех возможных состояниях. На гребне продвинутых волн духовной практики самость будет оставаться полностью сознательной в бодрствовании, сновидениях и глубоком сне («постоянство субъекта») и, таким образом, будет постепенно узнавать то, что *остается* одним и тем же при всех возможных изменениях состояния. Другими словами, она будет узнавать неизменное, безвременное, внепространственное — узнавать (или заново постигать) свой собственный Изначальный Лик, свою собственную изначальную природу, вездесущую Пустоту, в которой и через которую все состояния возникают, ненадолго остаются и уходят. Божественное сознание стало не изменчивым состоянием, а устойчивой чертой. Более того, это не просто философское построение, а непосредственное и воспроизводимое знание.

Так что как бы я ни симпатизировал всем этим философам, в конечном счете, меня нельзя причислить к их рядам. Я полагаю, что постмодернистский Запад старается развивать именно постэмпирическую, постидеалистическую йогу. После Канта мы были вынуждены признать, что бессмысленна не метафизика сама по себе, а метафизика без непосредственного опыта. А непосредственный *надличностный опыт* опирается на подлинные надличностные практики, парадигмы, предписания и образцы, раскрывающие сферы пост-постконвенционального опыта, который может обеспечить основу для верифицируемого духовного знания, и тем самым выполнить обещание идеализма именно за счет выхода за Рамки его ограниченной программы.

Интегральная теория сознания

Первый шаг в направлении подлинной теории сознания — это понимание того, что сознание не находится в организме. Скорее сознание — это дело всех четырех секторов, и оно существует — если существует вообще — будучи распределенным по всем этим секторам, в равной степени опираясь на каждый из них.¹²

Недавно можно было наблюдать своего рода взрыв интереса к развитию «науки о сознании». Вот главные подходы этой волны интереса:

1. *Когнитивная наука*, которая склонна считать сознание основывающимся на функциональных схемах мозга/разума либо по принципу простой репрезентации (как в модели «вычислительного разума» Джекендоффа), либо в соответствии с более сложными эмерджентными/коннективистскими* моделями, которые рассматривают сознание как

* Идея сознания как эмерджентного свойства мозговых процессов впервые высказана Р. Сперри в начале 80-х годов. Понятие «эмерджентный» (букв. «неожиданно возникающий») относится к общей теории систем и к эволюционной биологии. Оно означает, что целостные системы (в отличие от простых агрегатов) могут обладать т.н. *системными свойствами*, не сводимыми к свойствам их компонентов, и представляющими собой *более высокий уровень организации*. Системные (или эмерджентные) свойства затем могут оказывать *нисходящее причинное воздействие* на более низкие

системное (эмерджентное) свойство иерархически интегрированных сетей. Эмерджентная/коннективистская модель, пожалуй, является преобладающей точкой зрения когнитивной науки в этом вопросе. Она прекрасно описана Элвином Скоттом в книге «Лестница к разуму» (где «лестница» — это иерархия эмерджентных свойств, которые в совокупности составляют сознание).

2. *Интроспекционизм* утверждает, что сознание можно лучше всего понять из описаний от первого лица — наблюдения и интерпретации непосредственного осознания и переживаемого опыта — а не из объективистских отчетов от третьего лица, какими бы «научными» они ни казались. Сюда относятся интроспективная психология, экзистенциализм, феноменология.
3. *Нейропсихология* считает сознание укорененным в нейронных системах, нейромедиаторах и органических механизмах мозга. В отличие от когнитивной науки, которая часто основывается на компьютерных моделях и, потому, невразумительна по части того, как сознание реально связано с органическими структурами мозга, нейропсихология — это подход, в большей степени базирующийся на биологии. Более связанная с науками о мозге, чем с компьютерной наукой, она рассматривает сознание как внутренне присущее органическим нервным системам достаточной сложности.
4. *Индивидуальная психотерапия* использует интроспективную и интерпретационную психологию для лечения симптомов нервных расстройств и эмоциональных проблем; таким образом, она склонна считать сознание связанным, в первую очередь, с адаптационными способностями индивидуального организма.
5. *Социальная психология* полагает, что сознание запечатлено в сетях культурного смысла либо является, по большей части, побочным продуктом самой социальной системы. Сюда входят такие разнообразные подходы, как экологический, марксистский, конструктивистский и культурно-герменевтический.
6. *Клиническая психиатрия* сосредоточивается на связи психопатологии, поведенческих паттернов и психофармакологии; она все в большей степени рассматривает сознание в нейрофизиологическом контексте: сознание пребывает в нейронной системе.
7. *Психология развития* рассматривает сознание не как отдельную сущность, но как развертывающийся процесс, архитектура которого значительно меняется на каждой стадии его развития. В своих более передовых вариантах этот подход учитывает более высокие стадии исключительного развития и благополучия, а также включает в себя изучение одаренных и необычных людей и сверхнормальных способностей, видя в них высшие потенциалы развития, латентные во всех людях. Сюда относятся высшие стадии когнитивного, эмоционального, соматического, нравственного и духовного развития.
8. *Психосоматическая медицина* считает, что сознанию внутренне присуще интенсивное взаимодействие с органическими телесными процессами, что подтверждается в таких областях как психонейроиммунология и биологическая обратная связь. В своих более передовых формах

уровни (то есть на свойства и характер взаимодействия компонентов системы. В свою очередь, взаимодействие эмерджентных свойств данного уровня оказывает восходящее причинное воздействие, порождая системное или эмерджентное свойство еще более высокого уровня и т.д. Согласно эмерджентной/коннективистской (или системно-сетевой) модели, связи между нейронами, группами нейронов, функциональными структурами мозга и т.д. на каждом уровне образуют сети со сложной топологией, в которых возможно возникновение эмерджентных свойств, не сводимых к самой физиологии мозга, что было подтверждено компьютерным моделированием. (*Прим. ред.*)

этот подход включает в себя такие аспекты как сознание и чудесное исцеление, удивительное выздоровление под влиянием молитвы, свет/звук и исцеление, спонтанную ремиссию и т.д. К нему также относятся любые походы, которые исследуют влияние интенциональности на исцеление — арттерапию, визуализацию, психотерапию и медитацию.

9. *Необычные состояния сознания* от сновидений до психоделиков составляют область исследований, которая, по мнению ее сторонников, имеет решающее значение для понимания сознания вообще. Хотя некоторые эффекты психоделиков, несомненно, обусловлены «токсическим побочным действием» — и это большой вопрос, вызывающий постоянные споры — по общему мнению исследователей в этой области, эти вещества также действуют как «неспецифический усилитель опыта» и, таким образом, могут способствовать раскрытию и усилению тех аспектов сознания, которые в ином случае могли бы остаться неизученными.
10. *Восточные и созерцательные традиции* утверждают, что обычное сознание — это всего лишь узкая и ограниченная версия более глубоких и высоких форм осознания, и что для пробуждения этих высших и исключительных потенциалов необходимы специфические практики (йога, медитация).
11. Подходы, которые можно было бы назвать моделями *квантового сознания*, полагают, что сознанию внутренне присуща способность взаимодействовать с физическим миром и изменять его, главным образом, посредством квантовых взаимодействий как в человеческом теле на внутриклеточном уровне (например, в микротрубочках цитоскелета), так и в материальном мире в целом (пси). Этот подход также включает в себя множество разнообразных попыток встроить сознание в физический мир в соответствии с различными новейшими физическими теориями (бутстрэп, гиперпространство, суперструны и т.п.).
12. Исследования *тонких энергий* постулируют (и в некоторых случаях, похоже, подтверждают), что помимо четырех сил, которые признает физика (сильных и слабых ядерных, электромагнитных, гравитационных), существуют тонкие виды биоэнергии, и что эти тонкие энергии играют особую роль в сознании и его деятельности. Известные в разных традициях под такими именами как прана, ки и ци — и, как утверждают, ответственные за эффективность акупунктуры — эти энергии нередко объявляются «недостающим звеном» между интенциональным разумом и физическим телом. Теоретики Великой Цепи как на Востоке, так и на Западе, считают, что эта биоэнергия действует как двухсторонний конвейер, передающий воздействие материи на разум и налагающий интенции разума на материю.

Как вы, возможно, — и вполне правильно — догадываетесь, я буду утверждать, что все эти подходы в равной мере важны для интегрального взгляда на сознание. «Всеуровневый, всесекторный» подход находит важные и весьма специфические истины в каждом из них. Однако это не означает, что у нас попросту есть данный феномен под названием «сознание», и эти различные подходы представляют разные взгляды на этого «зверя». Скорее сознание действительно существует распределенным по всем четырем секторам со всеми их уровнями и измерениями. Нет ни одного сектора (и, безусловно, ни одного Уровня), на который мы можем указать и сказать: «Вот здесь находится сознание». Сознание вовсе не локализовано подобным образом.

Верно, что Верхний Левый сектор — это локус сознания, как оно проявляется в индивиде, но в этом все и дело: именно как оно проявляется в индивиде. А сознание в целом распределено и пребывает во всех секторах — интенциональном, поведенческом, культурном и социальном. Если вы «исключаете» любой сектор, все они пропадают, поскольку каждый из них, по сути, необходим для существования других.

Таким образом, вполне верно, что сознание укоренено в физическом мозге (как утверждают теории 1,3, 6, 8). Но кроме того, сознание в равной степени укоренено во внутренней интенциональности (как утверждают теории 2, 4, 7, 10, 11) — интенциональности, которую *невозможно* ни объяснить в физикалистских или эмпирических понятиях, ни обнаружить соответствующими методами.

По той же причине сознание не может быть раз и навсегда закреплено в индивиде (в Верхнем Левом или в Верхнем Правом секторе или в обоих вместе), поскольку сознание также полностью укоренено в культурном значении (в интерсубъективных цепочках культурных обозначаемых), без которых вообще не может существовать индивидуализированного сознания. Как показывают отдельные случаи «детей-волчат» без этого фона культурных практик и значений мои индивидуальные интенции даже не разовьются и не могут развиваться. Точно так же как не существует личного языка, не существует и строго индивидуального сознания. Вы не можете породить значение в вакууме, и вы не можете породить его силами одного лишь физического мозга. Это осуществимо лишь в интерсубъективном круге взаимного признания. Физический мозг, развивавшийся в условиях дикой природы («ребенок-волчонок») не формирует ни личной автономии, ни лингвистических навыков, из чего напрямую следует, что физический мозг, как таковой, не является автономным центром сознания.

Аналогичным образом сознание распределено и связано в материальных социальных системах, в которых оно находится. Специфические черты любого конкретного проявления сознания определяют не только цепочки культурных обозначаемых, но и цепочки социальных знаков, и без материальных условий социальной системы ни индивидуализированное сознание, ни личная целостность не возникают.

Короче говоря, если вы убираете любой из этих секторов — интенциональный, поведенческий, культурный или социальный — вы разрушаете любое проявленное сознание. И это просто-напросто означает, что сознание не может располагаться исключительно в одной из этих сфер. Сознание не находится исключительно ни в физическом мозге, ни в физическом организме, ни в экологической системе, ни в культурном контексте, и оно не зарождается ни в одной из этих сфер. Скорее оно закреплено и распределено во всех этих сферах со всеми имеющимися в них уровнями.¹³

Таким образом, ясно, что методологии, которые претендуют на создание «теории сознания», но исследуют только один сектор (не говоря уже об одном уровне одного сектора), явно не дают нам адекватного представления о сознании. Лишь «всеуровневый, всесекторный» подход предоставляет единственный шанс создать аутентичную теорию сознания, если таковое действительно существует.

Радикальная экология

Статья Майкла Зиммермана «Трансперсональный диагноз экологического кризиса» представляет собой содержательный обзор моей книги «Пол, экология, духовность». Как обычно я в значительной мере согласен с большей частью работы Зиммермана и снова рад предоставившейся возможности публично выразить свое восхищение ясностью, тщательностью и блеском, которые всегда присущи ему при выполнении очередной задачи. Невозможно переоценить его исследования Хайдеггера («Помрачение самости» и «Противостояние Хайдеггера и модернизма»), а также его работу «Оспаривая будущее Земли».

Главный вывод, который делает Зиммерман, состоит в следующем — независимо от того, соглашаться или не соглашаться со всеми второстепенными деталями моей книги, в ней представлен подлинно трансперсональный подход к экофилософии — подход, который одновременно бросает вызов большинству стандартных экофилософии (включая глубинную экологию и экофеминизм). Зиммерман особо сосредоточивается на одном из центральных принципов «Пола, экологии и духовности» — именно, что биосфера — это часть ноосферы, а не наоборот — и отмечает, что этот принцип

полностью подрывает основы большинства экофилософии, одновременно предлагая подлинно трансперсональную альтернативу.

На фоне этого общего согласия Зиммерман высказывает ряд критических замечаний. В частности, он считает мой анализ существующих школ экофилософии неполным и порой излишне обобщенным. Однако, как известно Зиммерману, второй том посвящен полномасштабному обсуждению (со всеми соответствующими различиями и особенностями) главных школ этого широкого и разнообразного движения (включая работу таких исследователей, как Фокс, Наэсс, Суимм, Берри, Уоррен, Эккерсли, Мерчант, Спретнак, Букчин и др.). Кроме того, Зиммерман знает из нашей личной переписки, что я всегда опирался на его замечательную работу «Оспаривая будущее Земли» как на исключительный источник, и что я по многим вопросам в значительной мере согласен с важными взглядами, выдвинутыми в этой работе.

Тем не менее, Зиммерман утверждает, что мой анализ экофилософов в «Поле, экологии, духовности» временами искажен и не дает верного представления о них; что я необъективен в отношении глубинных аспектов экофилософии; что я просто без разбора валю всех в одну кучу. Я не согласен с этим и надеюсь, что второй том устранил это недоразумение.

В качестве примера, Зиммерман ссылается на мою якобы неверную интерпретацию работы Арне Наэсса, чья философия, по утверждению Зиммермана, совместима с великими недуральными традициями буддизма Махаяны и Адвайта-Веданты (как заявляет и сам Наэсс). Однако об этом «подобии» или «совместимости», на мой взгляд, позволительно говорить лишь в самом поверхностном смысле. Во втором томе я даю глубокий, пятидесятистраничный анализ «Экософии Т» Наэсса и нахожу, что она проигрывает почти во всех отношениях при сравнении с великими недуральными традициями. Да и сам Наэсс, пытаясь обозначить эти аналогии, оказывается не способен объяснить даже самые простые и самые важные вопросы — к примеру, понятие «единства в разнообразии», составляющего краеугольный камень постижения Недурального. Здесь Наэсс бормочет нечто совершенно невразумительное: «Расширение и углубление индивидуальных самостей *почему-то* не приводит к их смешению в единую «массу»... Я не знаю, как объяснить это совершенно точно» (курсив его).¹⁴ И как только мы действительно вдаемся в детали (как в томе 2), эти аналогии улечиваются. Я демонстрирую в точности те же проблемы в каждой из основных школ экофилософии, после чего их «совместимость» с недуральными традициями представляется по большей части поверхностной.

Таким образом обобщения, которые я делаю в «Поле, экологии, духовности» в отношении глубинной экологии и общих систем экофилософии, отнюдь не будучи «искажением» или «сваливанием в кучу», основаны на глубоком уровне анализа, который обнаруживает, что все они по-своему глубоко увязли в плоскостной ориентации, и подробный анализ во втором томе поддерживает именно такой решительный вывод. Это не досужие обобщения, а итог нескольких ступеней очень конкретного и подробного анализа.

Зиммерман — по-видимому, исключительно ради политической корректности — подразумевает, что все «большие картины» основаны на широких обобщениях, которые, по самой своей природе, оттесняют на задний план социальные различия. Поскольку моя книга представляет собой «большую картину», как ей избежать такой тенденции?

Некоторые «обобщающие» схемы действительно затевают различия; другими движут совершенно иные побуждения. Моя «большая картина» говорит буквально следующее: вот некоторые области исследований, теории и данные, на которые вам, пожалуй, следует обратить внимание. Я тщательно разъясняю, что не пытаюсь втискивать все различия в монологический униформизм. Я решительно осуждаю такой подход. Более того, моя «большая картина» — это просто открытое приглашение к более широкому взгляду на вещи — взгляду, который побуждает исследователей перестать

игнорировать какие бы то ни было различия, что они в ином случае склонны делать. Эта картина не завершена, это не «предреженный вывод» и не концептуальная смирительная рубашка.

В незавершенных картинах нет ничего неизбежно отчуждающего. И, на самом деле, становится все более очевидно, что критики, подобные Лиотару или Рорти, которые выступают против метаописаний и больших картин, делают это лишь ценой серьезных внутренних противоречий. Спросите их, почему большие картины нежелательны или даже невозможны, и они нарисуют вам большую картину недееспособности больших картин. На это внутреннее противоречие указывали такие теоретики как Чарльз Тейлор, Квентин Скиннер, Гельнер и Хабермас. Карл-Отто Апель — просто самый недавний теоретик, который отметил, что «сам Рорти подкрепляет свою структуру критериями достоверности, основанными на каждом из его собственных вердиктов против всех универсальных критериев достоверности в философии. Таким образом, он создает прецедент новой риторической фигуры постоянного *внутреннего самопротиворечия*».¹⁵

Следует ли трясти духовное дерево?

Роберт Макдермотт в своем эссе «Необходимость диалога по следам книги Кена Уилбера «Пол, экология, духовность» поднимает вопрос о том, уместен ли вообще полемический дискурс в научном и, в особенности, в духовном диалоге. Он заканчивает весьма суровым осуждением полемики, в первую очередь, доказывая, что она не «духовна». Однако, я полагаю, что эта позиция тоже отражает обедненный и узкий взгляд на дух — на то, что он собой представляет и где он находится.

Макдермотт спрашивает, можем ли мы встретить полемику у великих духовных философов, таких как Ауробиндо, Джеймс или Плотин. Ответ, разумеется, будет утвердительным. На самом деле, подавляющее большинство духовных философов, в то или иное время, были вовлечены в интенсивный полемический дискурс — Платон, Гегель, Кьеркегор, Ницше, Фихте, Шопенгауэр, Шеллинг, Августин, Ориген, Плотин, и это лишь немногие из них. Как я полагаю, они занимались этим именно потому что понимали различие между тем, что Чогьям Трунгпа Ринпоче называл «состраданием» и «идиотским состраданием». Вероятно, это один из труднейших уроков, который следует усвоить политически корректной Америке, где идиотское сострадание — отречение от различающей мудрости и утрата нравственного мужества высказывать это — слишком часто приравнивается к «духовности».

Я, напротив, думаю, что мы восхищаемся этими духовными философами потому, что им было чуждо идиотское сострадание, потому, что все они обладали нравственным мужеством при необходимости высказываться в самых резких выражениях, громко и ясно выдвигать жесткие требования. Слишком часто люди воображают, что «осознание без выбора» означает полный отказ от вынесения суждений. Однако это само по себе — уже суждение. Скорее, «осознание без выбора» означает, что, в зависимости от обстоятельств, допускается как вынесение суждения, так и воздержание от такового. Я думаю, что именно поэтому столь многие из великих духовных философов вели исключительно *интенсивную* полемику; весьма типичным примером может служить Плотин. Плотин настолько агрессивно атаковал астрологов, что Данте счел необходимым поместить множество из них в восьмом круге ада, и он безжалостно расправлялся с гностиками как «не имеющими права даже говорить о Божественном».

Когда-то я думал, что если кто-нибудь участвует в сильной полемике такого рода, то он не может быть в достаточной степени просветленным. Теперь я вижу, что все совсем наоборот. Мы склонны считать, что подлинной духовности следует избегать полемического жара, тогда как на самом деле, она весьма часто со страстью отдается ему в качестве проявления своей способности глубинного суждения (то есть способности к различающей мудрости). Образцом могут служить резкие и порой саркастические нападки Плотина на астрологов и гностиков: это была политически влиятельная и неприятная компания, и требовалось мужество, чтобы заявлять, что у них нет права даже говорить о

Божественном. Если Макдермотт искренен в своих высказываниях, то, живи он в то время, он бы, несомненно, публично осудил Плотина; но суть в том, что независимо от того, был ли прав Плотин, он твердо стоял на своем, и для нас важно, что он делал это ясно и недвусмысленно. Более того, Плотин не говорит публично одно, а в частном порядке — другое; вы точно знаете, какова его позиция.

Вопрос не в том, занимались ли полемикой эти великие духовные философы — мы знаем, что занимались; вопрос в том, зачем они это делали. На мой взгляд, когда такие мудрецы вступают в острую полемику, мы порой не видим ничего, кроме их затянувшегося невроза; но иногда мы ощущаем полную силу суждения всего их существа, слышим своеобразный крик души. Отреагировать на невроз не составляет никакого труда, но требуется огромное мужество, чтобы встать и издать крик души. Именно это я стал выше всего ценить во всех мудрецах и философах, которых я упомянул, и которые оставили нам всю силу своих общих суждений.

В противоположность искренним, но неуместным заявлениям Макдермотта, такая полемика исходит от не от этой, а от другой стороны невозмутимости. Один Вкус* — это основа сильных суждений, а не отказ от них. Это не спор лунатиков о предубеждениях друг друга; это скорее то, что тибетцы назвали бы гневным аспектом просветленного осознания.

Макдермотт рассказывает нам, что некогда он публично и страстно выражал свои суждения по поводу качественных отличий и различающей мудрости, но отказался от этого, чтобы стать более эффективным руководителем. Я одобряю его выбор. Но я думаю, что для любого в трансперсональной области стало бы катастрофой занять такую же позицию и отказаться публично выражать свою различающую мудрость.¹⁶

Многие слишком ясно видят, в какой печальной форме пребывает наша область. Об этом нередко говорится в частных беседах. Мне все время говорят об этом. Многие действительно обеспокоены реакционным, антипрогрессивным и регрессивным туманом, густо обволакивающим всю нашу область. И все же большинство из них не желают встать и открыто заявить об этом именно из-за того, что силы контркультуры только того и ждут, готовые лицемерно осудить их. Немного меньше административного манипулирования и немного больше различающей мудрости, время от времени подкрепляемой полемикой — именно это, на мой взгляд, мы могли бы использовать в нашей области. Сам я, в любом случае, не могу больше сидеть в оцепенении и улыбаться, когда глубина уходит на каникулы. И в более честном процессе, где наши публичные заявления реально соответствуют нашим частным мнениям, мы можем обнаружить, что духовное осознание включает в себя, а не исключает самые горячие суждения.

Точка Омега

Несколько обозревателей допускали, будто я убежден, что мы движемся к предельной точке Омега, конечной точке явленного времени, где дух реализует себя как дух, и все мы вознесемся в свете. Верно, что в отдельных людях дух может пробуждаться как дух («дух-как-дух», традиционное просветление). Верно также и то, что, в некотором важном смысле — это процесс *развития* или эволюции. То есть определенные достижения развития расчищают путь для этого вневременного постижения: и люди, и камни равно духовны, но только люди могут сознательно постигать этот факт — между камнем и человеком лежит эволюция.

* Один Вкус — в восточных духовных традициях, присущая просветленному состоянию способность видеть единую Основу во всем многообразии явленного мира. (Прим. ред.)

Это скрывается за буддийской благодарственной молитвой «за это драгоценное человеческое тело» — просветления можно достичь только в человеческом теле. Ни боги, ни звери, ни демоны, ни ангелы — лишь это человеческое тело может помочь мне пробудиться к пустой Основе, которая в равной мере присутствует во всех чувствующих существах. Драгоценному человеческому телу уделяет центральное внимание и Ауробиндо, а также Мерфи в своем «Будущем тела». И это человеческое тело является, помимо всего прочего, продуктом эволюции.

И *это* означает, что Дух в процессе эволюции создал средство выражения своей самореализации. Поскольку Дух вовлечен в этот мир, этот мир эволюционирует вместе с Духом до того момента, когда Дух сверхсознательно реализует свой Подлинный Лик. Возможность этой реализации — продукт собственного эволюционного развертывания Духа, и в этом смысле, эта реализация обладает очень важным аспектом развития.

Но это еще не все. Эволюция происходит в мире времени, пространства и формы, тогда как изначальная природа Духа имеет вневременной и бесформенный характер, она предшествует миру эволюции, но не чужда ему. Мы найдем Дух или Пустоту, не достигнув некоторой точки Омега во времени, но скорее полностью покинув цикл времени и эволюции (или прекратив втискиваться в него).

Другими словами, требуется определенная степень эволюции, прежде чем вы сможете выйти из эволюции, из времени в само безвременное — в это ошеломляющее узнавание вашей собственной Истинной Самости, Самости, которая существовала до Большого Взрыва, до всего преходящего мира, вечно сияя в этот и любой момент, не подвластная разрушительной силе времени и морской болезни пространства. Ваше собственное изначальное осознание — это не точка Омега, не конец спектакля, а Пустота всего этого спектакля, сияющая во всех направлениях, полная сверх того, что могли бы дать ей время и пространство, и все же объемлющая все время и пространство по той единственной причине, что Вечность любит произведения времени, а Бесконечность — произведения пространства.

Если вы научились считать, вам нет нужды считать до миллиона, чтобы дойти до сути. Если вы глубоко осознали Пустоту, вам нет нужды наблюдать ее бесконечные проявления, чтобы пробудиться. Игра заканчивается в этом первичном Взгляде, и все, что остается, — это само сияние, совершенно очевидное в пении малиновки ранним ясным весенним утром.

В следующей главе мы последуем за великими недואльными традициями в это вневременное, вездесущее осознание, о котором говорят, что это — не больше, не меньше как реальное местоположение самого Духа.

12. ВСЕГДА УЖЕ

Сияющая ясность непреходящего осознания

Где мы можем найти Дух? Что нам действительно можно считать Священным? Где именно находится Основа Бытия? Где это предельное Божественное?

Великий поиск

Реализация недуальных традиций бескомпромиссна: есть лишь Дух, есть лишь Бог, есть лишь Пустота во всем своем сияющем великолепии. Все добро и все зло, наилучшее и наихудшее, совершенное и вырождающееся — все это в отдельности и вместе взятое, в точности как оно есть — предельно совершенные проявления Духа. Куда ни смотри, нет ничего кроме Бога, ничего кроме Богини, ничего кроме Духа, и ни одна песчинка, ни одна пылинка не может считаться Духом больше или меньше, чем любая другая.

Этим постижением завершается Великий Поиск, который составляет суть ощущения отдельной самости. Отдельная самость — это, в своей основе, просто ощущение поиска. Когда вы ощущаете себя здесь и сейчас, вы, по существу, чувствуете почти незаметное внутреннее напряжение или сокращение — ощущение хватания, желания, хотения, избегания, сопротивления — это ощущение усилия, ощущение поиска.

В своей высшей форме это ощущение принимает форму Великого Поиска Духа. Мы желаем выбраться из нашего непросветленного состояния (греха, заблуждения или дуальности) в просветленное или более духовное состояние. Мы желаем перейти оттуда, где Духа нет, туда, где Дух есть.

Но такого места, где Духа нет, не существует. Каждая отдельная точка во всем Космосе в равной и полной мере является Духом. Любой рода поиск, любое движение, любое достижение по самой сути бесполезны. Великий Поиск попросту укрепляет ошибочное допущение, что есть какое-то место, где Духа нет, и что мне нужно выбраться из этого ущербного пространства в пространство, которое полно. Однако не существует ущербного пространства, как и пространства, которое более полно. Существует только Дух.

Великий Поиск Духа — это просто тот импульс, решающий импульс, который препятствует реализации Духа в настоящем, и это происходит по одной простой причине: Великий Поиск предполагает утерю Бога. Великий Поиск укрепляет ошибочное убеждение, что Бог отсутствует, и, тем самым, полностью затемняет реальность непреходящего Присутствия Бога. Великий Поиск, прикрывающийся любовью к Богу, фактически представляет собой механизм отталкивания Бога; механизм обещания найти в будущем то, что существует лишь во вневременном сейчас; механизм такого настойчивого вглядывания в будущее, что настоящее, а вместе с ним и улыбающийся лик Бога, всегда стремительно проносится мимо, оставшись незамеченным.

Великий Поиск — это брачный договор без любви, таящийся в глубине ощущения отдельной самости; договор, который питает напряженное стремление к завтрашнему дню, который принесет долгожданное спасение, но до наступления которого я, слава Богу, могу оставаться самим собой. Чем больше размах Великого Поиска, тем больше я могу отрицать Бога. Чем шире размах Великого Поиска, тем острее мое ощущение поиска, которое определяет контуры моей самости. Великий Поиск — это великий враг того, что есть.

Не следует ли нам тогда просто прекратить Великий Поиск? Несомненно — если бы мы могли. Но старание остановить Великий Поиск само по себе относится к Великому Поиску. Уже первый шаг в этом направлении предполагает и укрепляет ощущение поиска. На самом деле, это самоограничение ничего не способно сделать для того, чтобы остановить Великий Поиск, поскольку самоограничение и Великий Поиск — это два названия для одного и того же.

Если Дух не может быть обнаружен как будущий результат Великого Поиска, то существует лишь одна альтернатива: Дух должен целиком и полностью, тотально присутствовать прямо сейчас — и вы должны целиком и полностью, тотально осознавать его прямо сейчас. Нет толку говорить, что Дух присутствует, но я его не осознаю. Это потребовало бы Великого Поиска; это потребовало бы, чтобы я стремился к будущему, в котором я смогу осознать, что Дух полностью присутствует, однако этот поиск с первого же шага упускает настоящее. Не переставать искать означало бы продолжать упускать. Нет, само постижение, само осознание тоже должно каким-то образом присутствовать прямо сейчас. Если его нет, то нам остается только Великий Поиск, обреченный предполагать то, что он желает преодолеть.

В нашем *наличном* осознании должно быть нечто такое, что содержит всю истину. Тем или иным образом, независимо от вашего состояния, вы полностью погружены во все, что вам нужно для совершенного просветления. Ответ — прямо перед вами. Прямо сейчас Дух на сто процентов содержится в вашем восприятии. Не 20%, не 50%, не 99%, но буквально 100% Духа содержится в вашем осознании прямо сейчас — и фокус как бы состоит в том, чтобы понять это непреходящее состояние дел, а не изобретать будущее состояние, в котором Дух заявит о себе.

И это простое признание *уже присутствующего* Духа и составляет задачу великих недуальных традиций.

Встретить Космос

У многих людей имеются серьезные возражения против «мистицизма» или «трансцендентализма» любого сорта, поскольку они думают, что он, в том или ином смысле, отрицает этот мир или ненавидит землю, или презирает тело, его ощущения и жизнь и т.д. Хотя это может быть верным для некоторых изолированных подходов, это определенно не составляет основу понимания великих недуальных мистиков от Плотина и Экхарта на Западе, до Нагарджуны и Леди Цогьял на Востоке.

Напротив эти мудрецы в один голос заявляют, что абсолютная реальность и относительный мир «не двойственны» (то есть «недуальны») в той же мере, как нераздельны зеркало и отражение в нем, или океан един со всеми своими волнами. Поэтому «потустороннее» Духа и «посюстороннее» отдельных феноменов глубоко и фундаментально «не двойственны», и эта недуальность — прямое и непосредственное постижение, происходящее в определенных медитативных состояниях — другими словами, видимое оком созерцания — хотя впоследствии оно становится очень простым, совершенно обычным восприятием независимо от того медитируете вы или нет. Каждая отдельная вещь, которую вы воспринимаете, это сияние самого Духа, в такой степени, что Дух не видится как нечто отдельное от этой вещи: малиновка поет, и это просто то, что есть, и ничто другое. Это становится вашим постоянным пониманием, не зависящим от всех изменений состояния, совершенно естественным именно так. И это освобождает вас от безумной игры в прятки с Реальным.

Но почему же тогда мы обычно не обладаем таким восприятием? Все великие традиции недуальной мудрости дали на этот вопрос весьма сходный ответ. Мы не видим, что Дух целиком и полностью присутствует здесь и сейчас, потому что наше осознание затемнено какой-то формой избегания. Мы не желаем безальтернативно осознавать настоящее; скорее мы хотим убежать от него или бежать за ним, или изменить его, ненавидеть его, любить его, презирать его, или тем или иным образом стремиться

погрузиться в него или выбраться из него. Мы готовы сделать буквально все, но только не остановиться в чистом Присутствии настоящего. Мы не отдаемся чистому Присутствию; мы хотим попасть куда-то еще как можно быстрее. Великий Поиск — это игра в своих бесконечных формах.

В недуальной медитации или созерцании возбуждение ощущения отдельной самости значительно ослабевает, и самость разворачивается в безграничности пространства. В этот момент становится очевидным, что ты не находишься «здесь», глядя на мир, который «там», поскольку эта дуальность просто разрушилась, перейдя в чистое Присутствие и спонтанную лучезарность.

Это постижение может принимать множество форм. Одна из простых форм выглядит примерно так: вы можете смотреть на гору, расслабляясь и пассивно сохраняя свое наличное осознание, и затем внезапно гора становится всем, а вы — ничем. Ваше ощущение отдельной самости внезапно и полностью исчезает, и существует просто все, что возникает, от момента к моменту. Вы обладаете совершенным пониманием, совершенным сознанием, все кажется совершенно нормальным за исключением того, что вас и след простыл. Вы не по эту сторону вашего лица, обращенного к горе вон там: вы просто и есть эта гора, вы — небо, вы — облака, вы — все, что возникает, момент за моментом, очень просто, очень ясно, вот так.

Мы знаем все модные названия этого состояния, от сознания единства до сахаджа-самадхи. Но, на самом деле, это простейшее и наиболее очевидное из всех состояний, которые вы можете пережить. Более того, как только вы получите некоторое представление об этом состоянии — то, что буддисты называют Одним Вкусом (потому что вы и вся Вселенная — один вкус или один опыт), — становится очевидным, что вы не входите в это состояние, но, скорее, это состояние, неким фундаментальным и таинственным образом, было вашим изначальным состоянием с незапамятных времен. На самом деле, вы никогда ни на мгновение не покидали это состояние.

Вот почему Дзен называет это Воротами без Ворот. По эту сторону постижения все выглядит так, будто вам следует что-то предпринять, чтобы войти в это состояние — как если бы вам предстояло пройти через ворота. Но когда вы делаете это, оборачиваетесь и смотрите назад, там нет никаких ворот и никогда и не было. Вы вообще никогда не покидали это состояние, так что очевидно, что вы не можете войти в него. Ворота без ворот! «Каждая форма — это Пустота и больше ничего», это означает, что все сущее, включая меня и вас, всегда уже находится по ту сторону ворот без ворот.

Но если это так, то зачем вообще заниматься духовной практикой? Разве это не просто еще одна форма Великого Поиска? Да, в действительности, духовная практика — это одна из форм Великого Поиска, и как таковая она обречена на провал. Но дело именно в этом. Вы и я уже убеждены, что есть нечто такое, что нам нужно делать, чтобы постичь Дух. Мы ощущаем, что есть места (а именно, во мне), где Духа нет, и мы намерены исправить это положение вещей. Таким образом мы уже привержены Великому Поиску, и потому недуальная медитация использует этот факт и вовлекает нас в Великий Поиск особым и в некоторой степени жульническим путем (то, что дзен называет «продавать воду у реки»).

Уильям Блейк говорил, что «дурак, упорствующий в своей глупости, обретет мудрость». Потому медитация попросту подстегирует глупость. Если вы действительно думаете, что вам недостает Духа, тогда займитесь дурацкими вещами: попытайтесь стать Духом, попытайтесь обнаружить Дух, попытайтесь установить контакт с Духом, попытайтесь достичь Духа — медитируйте, медитируйте и медитируйте, чтобы обрести Дух!

Но, конечно, вы понимаете, что на самом деле не можете этого сделать. От погони за Духом не больше проку, чем от погони за собственными ногами. Вы всегда — уже Дух, вы не можете постичь его никаким движением во времени или пространстве. Но если это не очевидно, то попробуйте.

Недуальная медитация — это серьезное усилие сделать невозможное — пока Великий Поиск не утомит вас до такой степени, что вы, в полном изнеможении, присядете и заметите свои ноги.

Не то, чтобы эти недуальные традиции отрицали высшие состояния; вовсе нет. В них есть многочисленные практики, которые помогают отдельным людям достигать специфических состояний пост-формального сознания. Но эти традиции утверждают, что такие измененные состояния — которые имеют свои начало и конец во времени — в конечном счете, не имеют ничего общего со вневременным. Реальная цель — отсутствие состояний, а не бесконечное восхищение их сменой. И это состояние без состояний — истинная природа этого и каждого мыслимого состояния, поэтому любое состояние, в котором вы находитесь, просто замечательно. Высшая суть не в смене состояний; суть в распознании Неизменного, в распознании изначальной Пустоты, и если вы дышите и в какой-то степени бодрствуете, это состояние сознания вполне подойдет.

Тем не менее по традиции, чтобы продемонстрировать вашу искренность, вам нужно выполнить множество предварительных практик, включая освоение разнообразных состояний медитативного сознания, приводящих к устойчивой пост-постконвенциональной адаптации, и все это правильно и полезно. Но ни одно из этих состояний не считается конечным, предельным или привилегированным. И смена состояний — вовсе не самоцель. Скорее, именно входя в эти разнообразные медитативные состояния и выходя из них, вы начинаете понимать, что ни одно из них не является просветлением. Все они имеют начало во времени и, значит, *ни одно* из них не является вневременным. Суть тут в том, чтобы понять, что дело *не* в смене состояний, и *это* постижение может случиться в *любом* состоянии сознания.

Непреходящее осознание

Это первичное узнавание Одного Вкуса — не создание, но Распознавание того факта, что вы и Космос — это Один Дух, Один Вкус, Один Жест — составляет великий дар недуальных традиций. В упрощенной форме это распознавание происходит примерно так.

(Далее следуют разнообразные «указующие» инструкции сосредоточивающие внимание непосредственно на сущностной природе ума или внутреннем Духе. По традиции, это включает в себя умышленные многократные повторы. Если вы читаете этот материал обычным образом, эти повторы могут показаться вам скучными и, пожалуй, даже раздражающими. Если вы хотите чтобы оставшаяся часть этого раздела пошла вам на пользу, пожалуйста, читайте ее медленно и неторопливо, позволяя словам и повторениям доходить до вашего сознания. Вы также можете использовать эти разделы как материал для медитации, используя один-два абзаца — или даже одно-два предложения — для каждого сеанса.)

Мы начинаем с постижения того, что чистая Самость или надличностный Свидетель — это *непреходящее* сознание, даже когда мы сомневаемся в его существовании. К примеру, прямо сейчас вы осознаете эту книгу, комнату, окно, небо, облака... Вы можете расслабиться и просто отметить, что вы осознаете, как все эти объекты проплывают мимо. Облака проплывают по небу, мысли проплывают в голове, и когда вы их замечаете, вы без усилий их осознаете. Происходит простое, непринужденное, спонтанное свидетельство всего, что бы ни присутствовало.

В состоянии этого простого свидетельствующего осознания вы, возможно, заметите: я осознаю свое тело и, следовательно, я — не просто мое тело. Я осознаю свой ум и, значит, я — не просто мой ум. Я осознаю свою самость и, значит, я — не просто эта самость. Скорее я неким образом оказываюсь Свидетелем своего тела, своего ума, своей самости.

Это воистину очаровательно. Я могу видеть свои мысли и, потому, я не являюсь этими мыслями. Я

осознаю телесные ощущения и, потому, я не являюсь этими ощущениями. Я осознаю свои эмоции и, потому я не являюсь просто этими эмоциями. Каким-то образом я являюсь Свидетелем всего этого!

Но что собой представляет сам этот Свидетель? Кто или Что выступает очевидцем этих объектов, наблюдает, как проплывают облака, мысли и объекты? Кто или Что является этим подлинным Видящим, чистым Свидетелем, который находится в самой сердцевине того, что я есть?

Традиции утверждают, что это свидетельствующее осознание и есть сам Дух, сам просветленный ум, сама природа Будды, сам Бог *в своей полноте*.

Таким образом, согласно традициям, соприкосновение с Духом, Богом или просветленным умом — это не что-то труднодостижимое. Это ваше простое свидетельствующее осознание здесь и сейчас. Если вы видите эту книгу, у вас уже есть ее осознание — полное осознание — прямо сейчас.

В весьма знаменитом тексте Дзогчена или Маха-Ати-буддизма (одной из величайших недуальных традиций) об этом сказано так: «Иногда некоторые медитирующие говорят, что им сложно распознать «природу ума» — в Дзогчене под «природой ума» подразумевается изначальная Чистота или предельная Пустота — она означает недуальный Дух как бы его ни называли. Дело в том, что эта «природа ума» — *непреходящее свидетельствующее осознание*, и в тексте говорится, что некоторым медитирующим трудно в это поверить. Они воображают, что распознать это непреходящее осознание трудно или даже невозможно, и что им придется работать изо всех сил и медитировать очень долго, чтобы обрести этот просветленный ум — в то время как это просто их непреходящее свидетельствующее осознание, в полной мере функционирующее прямо сейчас.

Далее говорится: «Некоторые из практикующих медитацию полагают, что распознать природу ума невозможно. Они впадают в депрессию, по их щекам струятся слезы. Но нет никаких причин грустить. Ее вовсе не невозможно распознать. Пребывайте непосредственно в том, что думаете, будто невозможно распознать природу ума, и это она и есть».

А по поводу того, будто с этим непреходящим свидетельствующим осознанием трудно установить контакт, сказано: «Некоторые медитирующие не дают своему уму успокоиться в самом себе [простое наличное осознание] как следует делать. Вместо этого они позволяют ему наблюдать извне или искать внутри. Вы никогда не увидите и не обнаружите [Дух] посредством внешнего наблюдения или внутреннего поиска. Нет никаких причин наблюдать извне или искать изнутри. Войдите непосредственно в этот ум, который наблюдает извне или ищет изнутри, и это именно то, что надо». ¹

Мы осознаем эту комнату; это именно то, именно это осознание и есть вездесущий Дух. Мы осознаем плывущие по небу облака; и это именно то, именно это осознание и есть вездесущий Дух. Мы осознаем мысли, проплывающие в уме; и это именно то, именно это осознание и есть вездесущий Дух. Мы осознаем боль, смятение, ужас, страх; это именно то.

Другими словами, предельная реальность — это не что-то видимое, но, скорее, сам непреходящий Видящий. Видимые вещи приходят и уходят, они радостны или печальны, приятны или болезненны — но Видящий не является ни одной из этих вещей, он не приходит и не уходит. Свидетель не делает исключений и не колеблется, он не входит в этот поток времени. Свидетель — это не объект, не что-то видимое, но непреходящий Очевидец всего сущего, простой Свидетель — Я Духа, центр циклона, просвет, который и есть Бог, прогалина, представляющая собой чистую Пустоту.

Нет такого времени, когда у вас нет доступа к свидетельствующему осознанию. В любой отдельный момент существует спонтанное осознание всего, что бы ни происходило — и это простое, спонтанное, произвольное осознание и есть сам вездесущий Дух. Даже когда вы думаете, что не видите его, само

это осознание и есть Дух. И, значит, предельное состояние сознания — сам внутренний Дух — *не трудно достижимо, а неизбежно.*

И именно это и есть великий и охраняемый секрет недуальных школ.

Неважно, какие объекты или содержания присутствуют в текущий момент; что бы ни возникало — все замечательно. Иногда людям бывает трудно постичь Дух, так как они пытаются видеть в нем объект осознания или объект понимания. Однако предельная реальность — это не что-то видимое, это Видящий. Дух — это не объект; это предельный, непреходящий Субъект и, значит, это не что-то такое, что может возникнуть перед вами как камень, образ, идея, свет, чувство, прозрение, лучезарное облако, яркое видение или ощущение великого блаженства. Все это прекрасно, но все это — объекты, каковым Дух не является.

Таким образом, когда вы пребываете в Свидетеле, вы не увидите ничего в особенности. Подлинный Видящий не является ничем из того, что можно видеть, и потому вы просто начинаете с разотождествления со всеми объектами:

Я осознаю ощущения в своем теле; это объекты, я — не они. Я осознаю мысли в своей голове; это объекты, я — не они. В данный момент я осознаю свою самость, но это всего лишь еще один объект, и я — не она.

Виды природы проплывают перед глазами, мысли проплывают в уме, чувства проплывают в теле, но я не являюсь ничем из всего этого. Я — не объект. Я — чистый Свидетель всех этих объектов. Я — Сознание как таковое.

Итак, пребывая в чистом Свидетеле, вы не видите ничего в особенности — что бы вы ни видели, все в порядке, так оно и должно быть. Скорее, пребывая в предельном субъекте или Свидетеле, перестав отождествлять себя с объектами, вы просто начнете замечать ощущение безграничной Свободы. Эта Свобода — не что-то, что вы увидите; это то, что вы есть. Когда вы Свидетель мыслей, вы не ограничены мыслями. Когда вы Свидетель чувств, вы не ограничены чувствами. На месте вашей ограниченной самости попросту появляется огромное ощущение Открытости и Освобождения. Как объект, вы ограничены; как Свидетель, вы Свободны.

Мы не увидим эту Свободу, мы будем пребывать в ней. Необъятный океан бесконечного покоя.

Итак, мы пребываем в этом состоянии чистого и простого Свидетеля, подлинного Видящего, которое представляет собой необъятную Пустоту и чистую Свободу, и мы позволяем всему видимому появляться, как ему угодно. Дух пребывает в Свободном и Пустом Видящем, а не в ограниченных, связанных, смертных объектах, которые проходят перед ним в мире времени. Итак, мы пребываем в необъятной Пустоте и Свободе, в которых возникают все вещи.

Мы не достигаем этого чистого свидетельствующего осознания и не устанавливаем с ним контакт. Невозможно установить контакт с тем, чего мы никогда не теряли. Скорее, мы пребываем в этом простом, ясном, непреходящем осознании, просто замечая, что уже происходит. Мы уже видим небо. Мы уже слышим пение птиц. Мы уже ощущаем прохладный ветерок с побережья. Простой Свидетель уже присутствует, уже действует, он уже случился. Вот почему мы не контактируем с этим Свидетелем и не вызываем его к жизни, но просто замечаем, что он всегда уже присутствует как простое и спонтанное осознание всего, что бы ни происходило в данный момент.

Мы также замечаем, что этот простой, непреходящий Свидетель не требует абсолютно никаких усилий. Не требуется никаких усилий, чтобы слышать звуки, видеть пейзаж, чувствовать прохладу

ветерка: все это уже происходит, и мы спокойно пребываем в этом свидетельствовании без усилий. Мы не следуем за этими объектами и не избегаем их. Именно потому что Дух — это непреходящий Свидетель, а не какая-либо из видимых вещей, мы Можем позволить всем видимым вещам приходить и уходить как им угодно. «Совершенный человек пользуется умом как зеркалом, — говорит Чжуан-цзы. — Оно никогда не схватывает и не отвергает; оно получает, но не хранит». Зеркало без усилий принимает то, что в нем отражается, так же, как вы без усилий видите небо прямо сейчас, и как Свидетель без усилий позволяет возникать любым объектам. Все приходит и уходит без усилий в зеркальном уме, каковым является простой Свидетель.

Когда я пребываю как чистый и простой Свидетель, я замечаю, что я не пойман миром времени. Свидетель существует лишь во вневременном настоящем. И опять же, это не то состояние которого трудно достичь, но, то, которого невозможно избежать. Свидетель видит лишь вневременное настоящее, потому что только вневременное настоящее действительно реально. Когда я думаю о прошлом, все эти прошлые мысли существуют прямо сейчас, в этом настоящем. Когда я думаю о будущем, все эти будущие мысли существуют прямо сейчас, в этом настоящем. Мысли о прошлом и будущем возникают прямо сейчас, в простом непреходящем осознании.

А когда прошлое происходило на самом деле, оно происходило, прямо сейчас. Когда будущее настает на самом деле, оно настает прямо сейчас. Существует только сейчас, существует только непреходящее настоящее: это все, что я могу непосредственно познавать. Таким образом, с вневременным настоящим не трудно установить контакт — его невозможно избежать, и это становится очевидным, когда я пребываю как чистый и простой Свидетель и наблюдаю, как прошлое и будущее проплывают мимо в простом, непреходящем сознании.

Вот почему, когда мы пребываем как непреходящий Свидетель, мы не находимся во времени. Пребывая в простом свидетельствующем осознании, я замечаю, что время проплывает передо мной или сквозь меня, как облака проплывают по небу. И именно поэтому я могу осознавать время. В моем простом пребывании в Настоящем, в моем Я-бытии в качестве чистого и простого Свидетеля Космоса, я — вне времени.

Таким образом, когда я прямо сейчас пребываю в этом простом, непреходящем Свидетеле, я нахожусь перед лицом Духа-Сегодня и всегда я — с Богом в этом простом, непреходящем состоянии свидетельствования. Экхарт говорил, что «Бог ближе ко мне, чем я сам», потому что Бог и я едины в непреходящем Свидетеле, который составляет природу самого внутреннего Духа — именно то, чем я являюсь в состоянии своего Я-бытия. Когда я не объект, я — Бог. (И каждое Я в целом Космосе может истинно утверждать это.)

Я не вхожу в это состояние непреходящего Свидетеля, которое и есть сам Дух. Я не могу *войти* в это состояние именно потому, что оно непреходяще. Я не могу *начать* Свидетельствовать; я лишь могу заметить, что это простое Свидетельствование *уже* происходит. У этого состояния никогда нет начала во времени, именно потому что оно действительно непреходяще. Вы не можете ни бежать от него, ни стремиться к нему; вы — это состояние, всегда. Именно поэтому Будды *никогда* не входили в это состояние, и чувствующие существа *никогда* его не покидали.

Когда я пребываю в этом простом, чистом, непреходящем Свидетеле, я пребываю в великом Нерожденном, я пребываю во внутреннем Духе, я пребываю в изначальной Пустоте, я пребываю в бесконечной Свободе. Меня нельзя видеть, у меня нет никаких качеств. Я — не то и не это. Я — не объект. Я — ни свет, ни тьма; ни большой, ни маленький; ни здесь, ни там; у меня нет ни цвета, ни места, ни пространства, ни времени; я — предельная Пустота или бесконечная Свобода, неограниченная до бесконечности. Я — щель или прогалина, в которой прямо сейчас возникает весь явленный мир, но я не возникаю в ней — она возникает во мне, в этой необъятной Пустоте и Свободе,

которая и есть я.

Видимые вещи приятны или болезненны, счастливы или печальны, радостны или напуганы, здоровы или больны — но Свидетель этих вещей ни счастлив, ни печален, ни радостен, ни напуган, ни здоров, ни болен — но попросту Свободен. Как чистый и простой Свидетель, я свободен от всех объектов, свободен от всех субъектов, свободен от всего пространства и времени; свободен от рождения и свободен от смерти, а также от всего, что между ними. Я просто Свободен.

Когда я пребываю в чистом и простом Свидетеле, я замечаю, что это осознание не является опытом. Оно осознает опыт, но само не является опытом. Эпизоды опыта приходят и уходят. Они начинаются во времени, остаются на какое-то время, а потом проходят. Но все они возникают в простом отверстии или просвете, каковым является необъятное пространство того, что я есть. В этом необъятном пространстве проплывают облака, проплывают мысли и проплывают эпизоды опыта. Все они приходят, и все они уходят. Но само необъятное пространство, этот Свободный и Пустой Видящий, это просторное отверстие или просвет, в котором возникают все вещи, не приходит и не уходит, оно вообще не движется.

Поэтому, когда я пребываю в чистом и простом Свидетеле, я уже не увлечен поиском переживаний, будь то переживания плоти, ума или духа. Переживания — высокие или низкие священные или мирские, радостные или кошмарные — просто приходят и уходят, как бесконечные волны того океана, каковым я являюсь. Когда я пребываю в чистом и простом Свидетеле, я более не гонюсь за блаженством и мукой переживаемого опыта. Переживания проплывают по моему Подлинному Лику, как облака проплывают по ясному осеннему небу, и во мне есть место для всего.

Когда я пребываю в чистом и простом Свидетеле, я даже начинаю замечать, что сам Свидетель — это отдельная вещь или сущность, отстраненная от того, что она свидетельствует. Все вещи возникают внутри Свидетеля до такой степени, что сам Свидетель растворяется во всех вещах.

И вот, пребывая в простом, ясном, непреходящем осознании, я замечаю, что нет ни внутреннего, ни внешнего. Нет ни субъекта, ни объекта. Вещи и события по-прежнему полностью присутствуют и ясно возникают — проплывают облака, поют птицы, дует прохладный ветерок — но нет никакой отдельной самости, отшатывающейся от них. События просто возникают как они есть, без постоянного и возбужденного ожидания ограниченной самости или субъекта. События возникают как они есть, в великой свободе, не определяемые крошкой-я, смотрящим на них. Они возникают с Духом, как Дух, в отверстии или просвете, каковым я являюсь; они возникают не для того, чтобы быть видимыми и мучительно воспринимаемыми эго.

В своей ограниченной и самозамкнутой форме я пребываю «здесь», по эту сторону моего лица, глядя на мир, который находится «там», на «объективной» стороне. Я существую по эту сторону моего лица, и вся моя жизнь — это попытка спасти лицо, сохранить это самозамыкание, спасти это ощущение хватания и поиска — ощущение, которое отделяет меня от мира, который «там», от мира, который будет для меня желанным или отвратительным, к которому я буду стремиться или от которого я буду убегать, за который я буду хвататься или которого буду избегать, который я буду любить или ненавидеть. Внутреннее и внешнее вечно находятся в борьбе, проявляя все разнообразие надежды и страха: это драма спасения лица.

Мы говорим: «Потерять лицо — значит умереть от замешательства». И это глубокая истина: мы не хотим терять лицо! Мы не хотим умирать! Мы не хотим отказываться от ощущения отдельной самости! Однако этот первобытный страх потери лица, в действительности, и есть первопричина нашей глубочайшей муки, поскольку сохранение лица — сохранение тождества с телом-умом — это и есть механизм страдания, механизм разрывания Космоса на противостояние внутреннего и внешнего,

жестокого разлома, который я переживаю как боль.

Но когда я пребываю в простом, чистом непреходящем осознании, я теряю лицо. Внутреннее и внешнее полностью исчезают. Вот как это происходит.

Когда я отбрасываю все объекты — я ни то, ни это — и пребываю в чистом и простом Свидетеле, все объекты с легкостью возникают в моем зрительном поле, все объекты возникают в пространстве Свидетеля. Я — просто отверстие или просвет, в котором возникают все вещи. Я замечаю, что все вещи возникают во мне, возникают в этом отверстии или просвете, которым я являюсь. Облака проплывают в необъятном отверстии, которое и есть я. Солнце светит в необъятном отверстии, которое и есть я. Небо существует в этом необъятном отверстии, которое и есть я; небо — во мне. Облака — на моей внутренней стороне; я наблюдаю их изнутри. Когда все вещи возникают во мне, я — это просто все вещи. Вселенная — это Один Вкус, и я и есть То.

Итак, когда я пребываю как Свидетель, все вещи возникают во мне в такой степени, что я сам являюсь всеми вещами. Нет ни субъекта, ни объекта, поскольку я не вижу облака, я — это облака. Нет ни субъекта, ни объекта, поскольку я не чувствую прохладного ветерка, я — это прохладный ветерок. Нет ни субъекта, ни объекта, поскольку я не слышу раскатов грома, я — это раскаты грома.

Я уже не по эту сторону моего лица, глядя на мир, который «там»; я — просто мир. Я — не здесь. Я потерял лицо — и обнаружил свой Подлинный Лик, сам Космос. Поет птица, и я — эта птица. Встает солнце, и я — это солнце. Сияет луна, и я — эта луна, в простом, непреходящем осознании.

Когда я пребываю в простом, чистом, непреходящем осознании, каждый объект является своим собственным субъектом. Каждое событие как бы «видит само себя», потому что теперь я — это событие, которое видит себя. Я не смотрю на радуго; я — радуга, которая видит себя. Я не гляжу на дерево; я — дерево, которое видит себя. Весь явленный мир продолжает возникать как он есть, за исключением того, что все субъекты и все объекты исчезли. Гора по-прежнему остается горой, но это не *объект*, на который смотрят, а я не отдельный *субъект*, который на нее смотрит. И я, и гора возникаем в простом, непреходящем осознании, и мы оба освобождаемся в этом просвете, мы оба обретаем свободу в этом недуральном пространстве, мы оба обретаем просветление в этом отверстии, которое и есть непреходящее осознание. Эта открытость свободна от отчуждающего насилия, называемого «субъект и объект», «здесь» в противовес «там», самость в противовес другому, я в противовес миру. Я окончательно потерял лицо и обрел Бога, в простом непреходящем осознании.

Когда я пребываю как вневременной Свидетель, Великий Поиск прекращается. Великий Поиск — это враг непреходящего Духа, жестокая ложь перед лицом великодушной бесконечности. Великий Поиск — это поиск предельного опыта, сказочных видений, рая наслаждений, бесконечного благополучия, мощного прозрения — поиск Бога, поиск Богини, поиск Духа, однако Дух — не объект. Дух невозможно ухватить или увидеть, к нему нельзя стремиться, его нельзя достичь: Дух — это непреходящий Свидетель. Искать Видящего — значит упускать суть. Вечно искать — значит вечно упускать суть. Как вы можете искать то, что прямо сейчас осознает эту страницу. ВЫ И ЕСТЬ ЭТО САМОЕ! Вы не можете отправиться на поиски того, что и есть Искатель.

Когда я не объект, я — Бог. Когда я ищу объект, я перестаю быть Богом, и эту катастрофу никогда не исправить более интенсивным поиском дополнительных объектов.

Скорее, я лишь могу пребывать как Свидетель, который уже свободен от объектов, свободен от времени и свободен от поиска. Когда я не объект, я — Дух. Когда я пребываю — как свободный и бесформенный Свидетель, я — с Богом прямо сейчас, в этот вневременной и бесконечный момент. Я вкушаю бесконечность и пропитан полнотой, именно потому что я больше не ищу, но просто

пребываю в том, что я есть.

До Авраама — я есть. До Большого Взрыва — я есть. После конца вселенной — я есть. Во всем великом и малом — я есть. И при всем этом меня никогда нельзя услышать, почувствовать, познать или увидеть; Я ЕСЬМЬ — непреходящий Видящий.

Именно потому, что предельная реальность — это не что-то видимое, а, напротив, Видящий, то, что видимо в любой момент, не имеет ни малейшего значения. Видите ли вы покой или смятение, уравновешенность или волнение, блаженство или ужас, счастье или печаль — не имеет значения: именно Видящий эти состояния уже Свободен, а не сами эти состояния.

Таким образом, меняющиеся состояния тут совершенно ни при чем; суть в признании непреходящего Видящего. Даже в разгар Великого Поиска и даже в наихудших случаях моего самоограничения, у меня есть прямой и непосредственный доступ к непреходящему Свидетелю. Мне не нужно пытаться вызвать к жизни это простое осознание. Мне не нужно стараться войти в это состояние. Для этого не требуется ровным счетом никаких усилий. Я просто замечаю, что уже существует осознание неба. Я просто замечаю, что уже существует осознание облаков. Я просто замечаю, что непреходящий Свидетель уже полностью действует. Этого состояния не трудно достичь, а избежать невозможно. Я всегда уже нахожусь в лоне этого непреходящего осознания, предельной Пустоты, в которой все явленное возникает в настоящий момент.

Когда вы — Свидетель всех объектов, и все объекты возникают в вас, вы находитесь в предельной Свободе, в необъятности всего пространства. В этом простом Одном Вкусе ветер не дует на вас, он дует внутри вас. Солнце не светит на вас, оно сияет из глубины вашего существа. Когда идет дождь, вы плачете. Вы можете одним глотком выпить Тихий Океан и целиком проглотить вселенную. Сверхновые звезды рождаются и умирают в глубине вашего сердца, а галактики бесконечно кружат там, где, как вы думали, была ваша голова, и все это так же просто, как пение малиновки на рассвете.

Каждый раз когда я *распознаю или признаю* непреходящего Свидетеля, я прекращаю Великий Поиск и расстаюсь с отдельной самостью. И это высшая, тайная, недואльная практика, практика «не-практики», практика *простого признания*, практика вспоминания и распознавания, вневременно и вечно основанная на том факте, что есть лишь Дух — Дух, который не трудно найти, а невозможно избежать.

Дух — это единственное, что *никогда* не отсутствовало. Это *единственная* постоянная в вашем меняющемся опыте. Вы знаете об этом уже буквально миллиард лет. И вы вполне могли бы это признать. «Если вы понимаете это, то пребывайте в том, что понимает, и это как раз и есть Дух. Если вы не понимаете этого, тогда пребывайте в том, что не понимает, и это как раз и есть Дух». Ибо вечно, вечно и всегда существует один лишь Дух, Свидетель этого и каждого момента, до самого конца времен.

Око Духа

Когда я пребываю в простом, чистом, непреходящем осознании, я пребываю во внутреннем Духе; по сути, я — ни что иное как сам свидетельствующий Дух. Я не становлюсь Духом; я просто признаю Дух, которым я всегда уже являюсь. Когда я пребываю в простом, чистом, непреходящем осознании, я — Свидетель Мира. Я — око Духа. Я вижу мир так, как его видит Бог. Я вижу мир так как его видит Богиня. Я вижу мир так, как его видит Дух: каждый объект — объект Красоты, каждая вещь и событие — жест Великого Совершенства, каждый процесс — рябь на поверхности озера моего внутреннего Бытия; я не стою в стороне, как отдельный свидетель, но обнаруживаю, что этот свидетель — один вкус со всем, что возникает внутри его. Целый Космос возникает в оке Духа, в Я Духа, в моем собственном внутреннем осознании, в этом простом непреходящем состоянии, и я просто это и есть.

Из основы простого, непреходящего осознания воскреснет все тело-ум человека. Когда вы пребываете в изначальном осознании, это осознание начинает насыщать ваше бытие, и из потока сознания воскрешается новая судьба. Когда Великий Поиск прекращен, и ощущение отдельной самости распято; когда непрерывность свидетельства в вашем случае стабилизировалась; когда непреходящее осознание служит вашей неизменной основой — тогда все ваше тело-ум будет возрождаться, воскресать и реорганизовывать себя вокруг внутреннего Духа, и вы восстанете в сознании как из мертвых к новой судьбе и новому долгу.

Вы перестанете существовать как отдельная самость (со всем вредом, который она причиняет телу-уму) и вместо этого будете существовать как средство выражения Духа (при этом тело-ум теперь может функционировать на уровне своих высочайших возможностей, не искажаемых и не уродуемых жестоким самоограничением). Из основы непреходящего осознания вы восстанете, воплощая все просветленные качества Будд и бодхисаттв — «тех, чье существо (саттва) есть непреходящее осознание (бодхи)».

Буддийские названия не столь важны; важны просветленные качества, которые они обозначают. Суть тут просто-напросто в том, что, если вы устойчиво распознали простое, непреходящее осознание — если Великий Поиск и самоограничение были лишены изолированной жизни и возвращены к Богу, возвращены к своей основе в непреходящем осознании — тогда вы восстанете из основы непреходящего осознания и воплотите любую из высочайших возможностей этой основы. Вы станете средством выражения Духа, который и есть вы сами. Эта непреходящая основа будет жить через вас, как вы, в разнообразии необычных форм.

Возможно, вы воскреснете как Самантабhadра, чье непреходящее осознание принимает форму необъятного сознания равенства: вы поймете, что непреходящее осознание, которое в полной мере присутствует в вас — это *то же самое осознание*, что в полной мере присутствует во всех чувствующих существах без исключения — то же самое, единое и единственное — одна душа, один ум, одно сердце дышит, бьется и пульсирует во всех чувствующих существах как таковых — и сама ваша поддержка будет напоминать всем существам об этом простом факте, напоминать им, что существует лишь один Дух, напоминать им, что ничто не ближе к Богу, чем все, что угодно, другое — ведь существует лишь Бог, существует лишь Богиня.

Возможно, вы воскреснете как Авалокитешвара, чье непреходящее осознание принимает форму кроткого сострадания. В сияющей прозрачности непреходящего осознания все чувствующие существа появляются как равные формы внутреннего Духа или чистой Пустоты, и, значит, все существа воспринимаются как сыновья и дочери Духа, каковыми они и являются. У вас не будет другого выбора, как только посвятить свою жизнь этому состраданию, так что сама ваша улыбка будет согревать сердца тех, кто страдает, и они будут смотреть на вас в ожидании обещания, что и они тоже могут быть освобождены и войти в необъятное пространство своего собственного изначального осознания, и вы никогда не будете отворачиваться.

Возможно, вы восстанете как Праджняпарамита, мать Будд, чье непреходящее осознание принимает форму безграничной вместимости, чрева великого Нерожденного, в котором существует весь Космос. Ведь по глубочайшей истине, именно из основы вашего собственного простого, чистого, непреходящего осознания рождаются все существа; и именно в основу вашего простого, чистого, непреходящего осознания все существа возвратятся. Пребывая в сияющей прозрачности непреходящего осознания, вы наблюдаете, как возникают миры, возникают все Будды и возникают все чувствующие существа как таковые. И к вам они все возвратятся. И вы улыбнетесь, и примете их в этой необъятной, вечной мудрости, и все будет начинаться снова и снова, и снова во чреве вашего непреходящего состояния.

Возможно, вы восстанете как Манджушри, чье непреходящее осознание принимает форму лучезарного ума. Хотя все существа в равной мере представляют собой внутренний Дух некоторым из них нелегко распознать эту непреходящую Таковость, и потому из основы сознания равенства с блеском возникнет различающая мудрость. Вы будете инстинктивно видеть что истинно, а что ложно, и, таким образом, будете вносить ясность во все, к чему бы вы ни прикоснулись. А если самоограничение не прислушивается к вашему более мягкому голосу, ваше непреходящее осознание проявится в своей гневной форме, которая, как говорят, есть ни что иное как ужасный Ямантака, Слуга Повелителя Смерти.

Итак, возможно, вы восстанете как Ямантака, неистовый защитник непреходящего осознания и самурай-воитель внутреннего Духа. Именно те факторы, которые осмеливаются блокировать непреходящее осознание, должны быть незамедлительно отсечены. Вот почему непреходящее осознание часто проявляется в таких гневных формах. Из основы сознания равенства вы будете назначены разоблачать ложное, и мелкое, и менее-чем-непреходящее. Это время для меча, а не для улыбки. Но это всегда меч различающей мудрости, который безжалостно разит все помехи в основе всеобъемлющего.

Возможно, вы воскреснете как Бхайшаджьягуру, чье непреходящее осознание принимает форму исцеляющего сияния. Из сияющей прозрачности непреходящего осознания вы будете назначены напоминать больным, скорбящим и страждущим, что, хотя боль и реальна, это не то, что они есть. От простого прикосновения или улыбки ограниченные души будут расслабляться и входить в необъятное пространство внутреннего осознания, и в сиянии этого освобождения болезнь потеряет всякий смысл. И вы никогда не познаете утомления, ведь непреходящее осознание функционирует без усилий, и вы будете неустанно напоминать всем существам, кто и что они есть на самом деле по ту сторону страха, в предельной любви и непоколебимом приятии, каковые представляет собой зеркальный ум непреходящего осознания.

Возможно, вы восстанете как Майтрея, чье непреходящее осознание принимает форму обещания того, что даже в бесконечно отдаленном будущем непреходящее осознание по-прежнему будет просто присутствовать. Из сияющей прозрачности изначального осознания вы поклянетесь быть со всеми существами вплоть до бесконечно удаленного будущего, поскольку даже эти «будущие» будут возникать в простом осознании настоящего, том же наличном осознании, которое сейчас видит именно это.

Это всего лишь несколько потенциальных возможностей непреходящего осознания. Буддийские названия не имеют значения, подойдут и любые другие. Это просто некоторые из форм вашего собственного Воскресения. Это несколько возможностей, которые могут оживить вас после смерти Великого Поиска. Это лишь несколько форм, в которых мир предстает оку Духа, непреходящему Я Духа. Все эти возможности — это то, что вы видите прямо сейчас, когда вы видите мир так, как его видит Бог, из бесосновной основы простого непреходящего осознания.

И все кончено

Возможно, вы будете воскресать, как любая из этих форм непреходящего осознания или как все эти формы. Но тогда это вовсе не важно. Когда вы пребываете в сияющей прозрачности непреходящего осознания, вы — не Будда или бодхисаттва, вы ни то, ни это, ни там, ни здесь. Когда вы пребываете в простом, непреходящем осознании, вы — великий Нерожденный, свободный от каких бы то ни было качеств. Осознающий цвет, вы лишены цвета. Осознающий время, вы вне времени. Осознающий форму, вы бесформенны. В необъятном пространстве изначальной Пустоты вы навеки невидимы для этого мира.

Просто вы, как воплощенное существо, также возникает в мире формы, который представляет собой ваше собственное проявление. И потенциальные возможности просветленного ума (неотъемлемые способности вашего непреходящего осознания) — такие как невозмутимость, различающая мудрость, зеркальная мудрость, сознание основы и вседостигающее осознание — сочетаются с врожденными предрасположенностями и конкретными талантами вашего тела-ума. И, таким образом, когда отдельная самость умирает, растворяясь в безграничном пространстве ее собственного непреходящего осознания, вы будете возрождаться одушевленным любым или всеми из этих разнообразных просветленных потенциальных возможностей. Тогда вас будет побуждать не Великий Поиск, а Великое Сострадание этих потенциалов, некоторые из которых кротки, некоторые воистину гневны, однако все они — просто возможности вашего собственного непреходящего состояния.

И поэтому пребывая в простом, ясном, непреходящем осознании, вы будете воскресать с качествами и добродетелями ваших собственных высочайших потенциалов. Это могут быть сострадание, различающая мудрость, когнитивная интуиция, исцеляющее присутствие, гневное напоминание, художественный талант, атлетическое мастерство, задатки великого учителя, или, может, что-то предельно простое — к примеру, вы будете выращивать цветы лучше всех в вашем квартале. (Иными словами, это может быть любая линия развития, высвобожденная в свое изначальное состояние — в свое пост-постконвенциональное состояние.)² Когда тело-ум освобождается от животного состояния, вызываемого самоограничением, оно естественным образом тяготеет к своему высочайшему состоянию, проявляющемуся в великих потенциальных возможностях просветленного ума, в великих потенциальных возможностях простого, непреходящего осознания.

Таким образом, когда вы пребываете в простом, непреходящем осознании, вы — великий Нерожденный; но как только вы рождены — когда вы возникаете из непреходящего осознания — вы будете проявлять определенные качества; качества, присущие внутреннему Духу, и качества, окрашенные предрасположенностями вашего тела-ума и его конкретными талантами.

И какой бы ни была форма вашего Воскресения, вы восстанете, побуждаемые не Великим Поиском, а вашим собственным Великим Долгом, вашей беспредельной Дхармой, проявлением ваших высочайших потенциалов, и благодаря вам начнет изменяться мир. И вы никогда не дрогнете, никогда не потерпите поражения в этом Великом Долге, вы никогда не свернете с пути, потому что простое, непреходящее осознание будет с вами сейчас и навсегда, даже до конца миров, потому что сейчас и навсегда, и бесконечно навсегда есть лишь Дух, лишь неотъемлемая осведомленность, лишь простое осознание именно этого и больше ничего.

Но все это путешествие к тому, что есть, начинается в безначальном начале: мы начинаем с простого распознавания и признания того, что всегда уже есть. («Если вы понимаете это, то пребывайте в том, что понимает, и именно это и есть Дух. Если вы не понимаете этого, тогда пребывайте в том, что не понимает, и как раз это и есть Дух».)

Мы позволяем возникать этому распознаванию непреходящего осознания — мягко, случайным образом, самопроизвольно и днем, и ночью. Это простое, непреходящее осознание вовсе не трудно обрести — его невозможно избежать, и мы просто замечаем это.

Мы делаем это мягко, не нарочито и спонтанно и днем, и ночью. Довольно скоро это распознавание начнет само по себе, своими внутренними силами прорасти через все три состояния бодрствования, сновидений и глубокого сна, затмевая препятствия, скрывающие его природу, пока это простое, непреходящее осознание не заявит о себе с нерушимым постоянством, вопреки всем изменениям состояния, всем изменениям пространства и времени, после чего пространство и время теряют всякий смысл, открываясь как то, что они представляют собой на самом деле — сияющие покровы лучезарной Пустоты, каковой теперь являешься только ты — и ты без чувств погрузишься в эту Красоту, и умрешь

в эту Истину, и растворишься в этом Благе, и не останется никого, кто бы мог засвидетельствовать страх, всерьез воспринимать слезы, изобретать беспокойство, отрицать Божественное, которое только одно и есть, было и всегда будет.

И когда-нибудь холодной и прозрачной ночью луна осветит притихшую в ожидании Землю, просто, чтобы напомнить всем оставшимся и отставшим, что все это игра. Лунный свет воспламенит сны в их спящих сердцах, и страстное желание пробудиться шевельнется в глубине этой беспокойной ночи, и вас снова потянет отвечать на эти жалобные молитвы, и вы окажетесь прямо здесь, прямо сейчас, недоумевая, что бы это значило на самом деле — пока вспышка понимания не пробежит по вашему лицу, и все будет кончено. Тогда вы возникнете, как сама луна, и будете напевать эти сны в своем собственном сердце; и вы возникнете, как сама Земля, и будете славить всех ее благословенных обитателей; и вы возникнете, как само Солнце, бесконечно сияющее и слишком очевидное, чтобы его увидеть; и в этом Одном Вкусе первичной чистоты, без начала и без конца, без входа и выхода, без рождения и смерти, все это радикально сбывается; и шум поющего водопада где-то вдалеке — это все, что остается, чтобы рассказывать эту историю поздно этой ясной холодной ночью, так прекрасно омытой в лунном свете, только так, и снова только так.

Когда умирал великий мастер дзен Фа-Цзянь, на крыше заверещала белка. «Это только это, — сказал он, — и больше ничего».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alexander, C., and E. Langer, eds. 1990. *Higher stages of human development*. New York: Oxford Univ. Press.
- Alexander, C., et al. 1990. Growth of higher stages of consciousness: Maharishi's Vedic psychology of human development. In Alexander and Langer (eds.), 1990.
- Almaas, A. H. 1986. *Essence*. York Beach, Maine: Weiser.
- Almaas, A. H. 1988. *The pearl beyond price*. Berkeley: Diamond.
- Anthony, D.; B. Ecker; and K. Wilber, eds. 1987. *Spiritual choices*. New York: Paragon.
- Apel, K. 1994. *Selected essays*, vol. 1. New Jersey: Humanities.
- Arieti, S. 1976. *The intrapsychic self*. New York: Basic Books.
- Aristotle. 1984. *The complete works of Aristotle*, vols. 1 and 2, ed. by J. Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Arlin, P. 1975. Cognitive development in adulthood: A fifth stage? *Developmental Psychology* 11: 602–606.
- Arlin, P. 1990. Wisdom: the art of problem finding. In Steinberg (ed.), 1990.
- Assagioli, R. 1965. *Psychosynthesis*. New York: Viking.
- Aurobindo. n.d. *The life divine and The synthesis of yoga*. Pondicherry: Centenary Library, XVIII–XXI.
- Austin, J. L. 1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Austin, J. L. 1979 (1961). *Philosophical papers*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Barthes, R. 1982. *A Barthes reader*. Ed. by S. Sontag. New York: Hill and Wang.
- Basseches, M. 1984. *Dialectical thinking and adult development*. Norwood, N.J.: Ablex Press.
- Bataille, G. 1985. *Visions of excess*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Bertalanffy, L. von. 1968. *General system theory*. New York: Braziller.
- Birch, C, and J. Cobb. 1990. *The liberation of life*. Denton, Tex.: Environmental Ethics Books.
- Bohm, D. 1973. *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge.
- Boorstein, S., ed. 1980. *Transpersonal psychotherapy*. Palo Alto, Calif.: Science and Behavior Books.
- Broughton, J. 1975. The development of natural epistemology in adolescence and early adulthood. Doctoral dissertation. Harvard.
- Brown, D. P. 1977. A model for the levels of concentrative meditation. *International. Clinical and Experimental Hypnosis* 25: 236–73.

- Brown, D. P. 1981. Mahamudra meditation: Stages and contemporary cognitive psychology. Doctoral dissertation, University of Chicago.
- Brown, D. P., and J. Engler. 1980. The stages of mindfulness meditation: A validation study. *J. Transpersonal Psychology* 12(2): 143–92.
- Brown, L., and C. Gilligan. 1992. *Meeting at the crossroads*. New York: Ballantine.
- Brown, N. O. 1959. *Life against death*. Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press.
- Bruner, J. 1983. *In search of mind*. New York: Harper and Row.
- Bruner, J. 1986. *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Buddhaghosa, B. 1976. *The path of purification*. 2 vols. Boulder: Shambhala.
- Chafetz, J. 1984. *Sex and advantage*. Totowa, N.J.: Rowman and Alanheld.
- Chafetz, J. 1990. *Gender equity*. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Chalmers, D. 1995. The puzzle of conscious experience. *Scientific American*, December 1995.
- Chaudhuri, H. 1981. *Integral yoga*. Wheaton, 111.: Quest Books.
- Commons, M.; C Armon; L. Kohlberg; F. Richards; T. Grotzer; and J. Sinnott eds. 1990. *Adult development*, vol. 2, *Models and methods in the study of adult and adolescent thought*. New York: Praeger.
- Commons, M.; F. Richards; and C. Armon. 1984. *Beyond formal operations*. New York: Praeger.
- Commons, M.; J. Sinnott; F. Richards; and C Armon eds. 1989. *Adult development*, vol. 1, *Comparisons and applications of adolescent and adult developmental models*. New York: Praeger.
- Cook-Greuter, S. 1990. *Maps for living. Adult Development 2*.
- Coomaraswamy, A. 1943. *Hinduism and Buddhism*. New York: PhilosophicalLibrary.
- Cowan, P. 1978. *Piaget with feeling*. New York: Holt.
- Crews, F. 1975. *Out of my system: Psychoanalysis, ideology, and critical method*. New York: Oxford Univ. Press.
- Culler, J. 1982. *On deconstruction*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
- de Man, P. 1971. *Blindness and insight*. New York: Oxford Univ. Press.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown.
- Derrida, J. 1976. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Derrida, J. 1978. *Writing and difference*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Derrida, J. 1981. *Positions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Derrida, J. 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press
- Dewey, J. 1981. *The philosophy of John Dewey*. Ed. by J. McDermott, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Douglas, M. 1982. *In the active voice*. London: Routledge.
- Dreyfus, H., and P. Rabinow, 1983. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Eccles, J. 1984. *The human mystery*. London: Routledge.
- Eccles, J. 1994. *How the self controls its brain*. Berlin: Springer-Verlag.
- Edinger, E. 1992. *Ego and archetype*. Boston: Shambhala.
- Eisler, R. 1987. *The chalice and the blade*. San Francisco: Harper.
- Emerson, R. W. 1969. *Selected prose and poetry*. San Francisco: Rinehart Press.
- Engler, J. 1984. Therapeutic aims in psychotherapy and meditation: Developmental stages in the representation of self. *J. Transpersonal Psychology* 16(1)25–61.
- Fischer, K.; S. Kenny; and S. Pipp. 1990. How cognitive processes and environmental conditions organize discontinuities in the development of abstractions. In Alexander et al., 1990, pp. 162–190.
- Fish, S. 1980. *Is there a text in this class?* Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Flavell, J. 1963. *The developmental psychology of Jean Piaget*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Flavell, J.; P. Miller; and S. Miller. 1993. *Cognitive development*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Forman, R., ed. 1990. *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford Univ. Press.
- Foucault, M. 1970. *The order of things*. New York: Random House.
- Foucault, M. 1972. *The archaeology of knowledge*. New York: Random House.
- Foucault, M. 1975. *The birth of the clinic*. New York; Random House.
- Foucault, M. 1978. *The history of sexuality*. Vol. 1. New York: Random House.
- Foucault, M. 1979. *Discipline and punish*. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1980. *Power/knowledge*. New York: Pantheon.
- Fowler, J. 1981. *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Gadamer, H. 1976. *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: Univ. of Calif. Press.
- Gadamer, H. 1992. *Truth and method*. 2nd ed. New York: Crossroad.
- Gardner, H. 1983. *Frames of mind*. New York: Basic Books.

- Gardner, H.; E. Phelps; and D. Wolf. 1990. The roots of adult creativity in children's symbolic products. In Alexander et al., 1990, 79–96.
- Gebser, J. 1985. *The ever-present origin*. Athens: Ohio Univ. Press.
- Gedo, J. 1979. *Beyond interpretation: Toward a revised theory for psychoanalysis*. New York: International Univ. Press.
- Gedo, J. 1981. *Advances in clinical psychoanalysis*. New York: International Univ. Press.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Harper & Row.
- Gerson, L. 1994. *Plotinus*. London: Routledge
- Gilligan, C. 1982. *In a different voice*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Gilligan, C; J. Murphy; and M. Tappan. 1990. Moral development beyond adolescence. In Alexander et al., 1990: 208–28.
- Graft, G., and G. Gibbons, eds. 1985. *Criticism in the university*. Evanston, 111 :Northwestern Univ. Press.
- Gregory, R. 1982. *Mind in science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Grof, S. 1985. *Beyond the brain*. Albany: SUNY Press.
- Grof, S. 1988. *The adventure of self-discovery*. Albany: SUNY Press.
- Grof, S., with H. Bennett. 1992. *The holotropic mind*. San Francisco: HarperCollins.
- Habermas, J. 1979. *Communication and the evolution of society*. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1984–5. *The theory of communicative action*. 2 vols. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1990. *The philosophical discourse of modernity*. F. Lawrence (trans.). Cambridge: MIT Press.
- Hartman, G., ed. 1979. *Psychoanalysis and the question of the text*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Hartman, G. 1970. *Beyond formalism*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Hayward, J., and F. Varela. 1992. *Gentle bridges*. Boston: Shambhala.
- Hegel, G. 1993. *Hegel's science of logic*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Heidegger, M. 1959. *Introduction to metaphysics*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Heidegger, M. 1962. *Being and time*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1968. *What is called thinking*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1977. *Basic writings*. Ed. by D. Krell. New York: Harper & Row.
- Hirsch, E. D. 1967. *Validity in interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press.

- Hirsch, E. D. 1976. *The aims of interpretation*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Hoy, D. 1978. *The critical circle*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Hoy, D., and T. McCarthy. 1994. *Critical theory*. Cambridge: Blackwell.
- Husserl, E. 1970. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston, 111.: Northwestern Univ. Press.
- Husserl, E. 1991 (1950). *Cartesian meditations*. Boston: Kluwer.
- Inge, W. R. 1968 (1929). *The philosophy of Plotinus*. Vols. 1 & 2. Westport, Conn.: Greenwood.
- Irigaray, L. 1985. *This sex which is not one*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
- Iser, W. 1974. *The implied reader*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Jackendoff, R. 1987. *Consciousness and the computational mind*. Cambridge: MIT Press.
- Jakobson, R. 1980. *The framework of language*. Michigan Studies in the Humanities.
- Jakobson, R. 1990. *On language*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Jantsch, E. 1980. *The self-organizing universe*. New York: Pergamon.
- Jaspers, K. 1966. *The great philosophers*. New York: Harcourt.
- Joravsky, D. 1982. Body, mind, and machine. *New York Review of Books*, Oct. 21, 1982.
- Kant, I. 1949. *Kant's critique of practical reason and other writings in moral philosophy*. Trans, by L. Beck. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kant, I. 1951. *Critique of judgement*. New York: Hafner.
- Kant, I. 1990. *Critique of pure reason*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Kant, I. 1993. *Prolegomena*. Chicago: Open Court.
- Kegan, R. 1982. *The evolving self*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Kegan, R. 1994. *In over our heads*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Koestler, A. 1976. *The ghost in the machine*. New York: Random House.
- Kohlberg, L. 1981. *Essays on moral development*. Vol. 1. San Francisco: Harper.
- Kohlberg, L., and C Armon. 1984. Three types of stage models. In M. Commons et al., 1984.
- Kohlberg, L., and R. Ryncarz. 1990. Beyond justice reasoning. In Alexander et al. 1990:191–207.
- Kohut, H. 1971. *The analysis of the self*. New York: IUP
- Kohut, H. 1977. *The restoration of the self*. New York: IUP.

- Koplowitz, H. 1978. *Unitary thought*. Toronto: Addiction Research Foundation.
- Kramer, D. 1983. Post-formal operations? *Human Development* 26: 91–105.
- Kramer, D. 1990. Conceptualizing wisdom. In Steinberg (ed.) 1990.
- Kris, E. 1952. *Psychoanalytic explorations in art*. New York: International Univ. Press.
- Kristeva, J. 1980. *Desire in language*. New York: Columbia Univ. Press.
- Kuhn, T. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kunsang, E., trans. & ed. 1986. *The flight of the garuda*.
- Lacan, J. 1968. *The language of the self*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Lacan, J. 1982. *Feminine sexuality*. New York: Norton.
- Laszlo, E. 1972. *Introduction to systems philosophy*. New York: Harper & Row.
- Laszlo, E. 1987. *Evolution: The grand synthesis*. Boston: Shambhala.
- Leibniz, G. 1990. *Discourse on method and monadology*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Lenski, G.; P. Nolan; and J. Lenski. 1995. *Human societies*. New York: McGraw-Hill.
- Levinson, D. et al. 1978. *The seasons of a man's life*. New York: Knopf.
- Loevinger, J. 1977. *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Lovejoy, A. 1964 (1936). *The great chain of being*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Lyotard, J. 1984. *The postmodern condition*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Lyotard, J., and J. Thebaud. 1986. *Just gaming*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Mahler, M. 1968. *On human symbiosis and the vicissitudes of individuation*. New York: IUP.
- Mahler, M.; F. Pine; and A. Bergman. 1975. *The psychological birth of the human infant*. New York: Basic.
- Maslow, A. 1970. *Religions, values, and peak experiences*. New York: Viking.
- Maslow, A. 1971. *The farther reaches of human nature*. New York: Viking.
- Masterson, J. 1981. *The narcissistic and borderline disorders*. New York: Bruner/ Mazel.
- Masterson, J. 1988. *The search for the real self*. New York: Free Press.
- Maturana, H., and F. Varela. 1992. *The tree of knowledge*. Rev. ed. Boston: Shambhala.
- McGann, J. 1985. *Historical studies and literary criticism*. Madison: Univ. Of Wisconsin Press.
- McGuinness, D.; K. Pribram; and M. Pirnazar. 1990. Upstaging the stage model. In Alexander et al., 1990: 97–113.

- Miller, J. 1993. *The passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.
- Miller, M., and S. Cook-Greuter, eds. 1994. *Transcendence and mature thought in adulthood: The further reaches of adult development*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Murphy, M. 1992. *The future of the body*. Los Angeles: Tarcher.
- Murphy, M., and S. Donovan. 1989. *The physical and psychological effects of meditation*. San Rafael, Calif.: Esalen.
- Murphy, M., and G. Leonard. 1995. *The life we are given*. New York: Tarcher/ Putnam.
- Murti, T. 1970. *The central philosophy of Buddhism*. London: Alien and Unwin.
- Naess, A. 1989. *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Neumann, E. 1954. *The origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Newton, J., and D. Rosenfelt, eds. 1985. *Feminist criticism and social change*. New York: Methuen.
- Nietzsche, F. 1965. *The portable Nietzsche*. Ed. by W. Kaufmann. New York: Viking.
- Nietzsche, F. 1968. *Basic writings of Nietzsche*. Trans, and ed. by W. Kaufmann. New York: Modern Library.
- Nucci, L., ed. 1989. *Moral development and character education*. Berkeley: McCutchan.
- O'Meara, D. 1995. *Plotinus*. New York: Oxford Univ. Press.
- Pascual-Leone, J. 1990. Reflections on life-span intelligence, consciousness, and ego development. In Alexander et al., 1990: 258–285.
- Passmore, J. 1991. *Serious art*. La Salle, 111.: Open Court.
- Peirce, C. 1931–58. *Collected papers*. 8 vols. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Peirce, C. 1955. *Philosophical writings of Peirce*. Ed. by J. Buchler. New York
- Piaget, J. 1977. *The essential Piaget*. Ed. by H. Gruber and J. Voneche. New York: Basic.
- Plato. 1956. *The works of Plato*. Ed. by I. Edman. New York: The Modern Library.
- Plotinus. 1966–88. *Enneads*. Vols. 1–7. Trans, by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Plotinus. 1992. *Enneads*. Trans, by S. MacKenna. Burdett, N.Y.: Larson.
- Popper, K. 1974. *Objective knowledge*. Oxford: Clarendon.
- Popper, K., and J. Eccles. 1983. *The self and its brain*. London: Routledge.
- Puhakka, K. 1996. Restoring connectedness in the Kosmos: A healing tale of a deeper order. *The Humanistic Psychologist*, Fall 1996.
- Richards, F. and M. Commons. 1990. Postformal cognitive-developmental theory and research. In Alexander

et al., 1990, 139–61.

Ricoeur, P. 1981. *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Ricoeur, P. 1995. *The philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. by L. Hahn. Chicago: Open Court.

Riso, D. 1987. *Personality types*. Boston: Houghton Mifflin.

Riso, D. 1990. *Understanding the enneagram*. Boston: Houghton Mifflin.

Robinson, L. 1986. *Sex, class, and culture*. New York: Methuen.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Rorty, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Rothberg, D. 1986a. Philosophical foundations of transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 18: 1–34.

Rothberg, D. 1986b. Rationality and religion in Habermas* recent work. *Philosophy and Social Criticism*. 11: 221–43.

Rothberg, D. 1990. Contemporary epistemology and the study of mysticism. In R. Forman, ed. 1990.

Rothberg, D. 1992. Buddhist nonviolence. *Journal of Humanistic Psychology* 32(4): 41–75.

Rothberg, D. 1993. The crisis of modernity and the emergence of socially engaged spirituality. *ReVision* 15(3): 105–15.

Russell, B. 1945. *A history of western philosophy*. New York: Clarion.

Saussure, F. 1966 (1915). *Course in general linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Schapiro, M. 1994. *Theory and philosophy of art: Style, artist, and society*. New York: Braziller.

Schelling, F. 1978 (1800). *System of transcendental idealism*. Trans, by P. Heath. Charlottesville: Univ. Press of Virginia.

Schopenhauer, A. 1969. *The world as will and representation*. 2 vols. New York: Dover.

Schwartz, T. 1995. *What really matters: Searching for wisdom in America*. New York: Bantam.

Scott, A. 1995. *Stairway to the mind*. New York: Copernicus.

Scotton, B.; A. Chinen; and J. Battista, eds. 1996. *Textbook of transpersonal psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.

Searle, J. 1992 (1969). *Speech acts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Searle, J. 1995. *The construction of social reality*. New York: Free Press.

- Shapiro, D., and R. Walsh, eds. 1984. *Meditation: Classic and contemporary perspectives*. New York; Aldine.
- Sheldrake, R. 1989. *The presence of the past: Morphic resonance and the habits of nature*. New York: Viking.
- Sheldrake, R. 1990. *The rebirth of nature*. London: Century.
- Showalter, E. 1985. *The new feminist criticism*. New York: Pantheon.
- Siegler, R. 1991. *Children's thinking*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Sinnott, J. 1984. Post-formal reasoning. In Commons et al. (eds.), 1984.
- Sinnott, J, ed. 1994. *Interdisciplinary handbook of adult lifespan learning*. Greenwich, Conn.: Greenwood Press.
- Sinnott, J. and J. Cavanaugh, eds. 1991. *Bridging paradigms: Positive development in adulthood and cognitive aging*. New York: Praeger.
- Smith, H. 1976. *Forgotten truth*. New York: Harper.
- Souvaine, E.; L. Lahey; and R. Kegan. 1990. Life after formal operations. In Alexander et al., 1990: 229–57.
- Steinberg, R. (Ed.) 1990. *Wisdom: Its nature, origins, and development*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Strelka, J., ed. 1976. *Literary criticism and psychology*. University Park: Penn. State Univ. Press.
- Suleiman, S., and I. Crosman, eds. 1980. *The reader in the text*. Princeton, N.J. Princeton Univ. Press.
- Tannahill, R. 1992. *Sex in history*. Scarborough House.
- Tannen, D. 1990. *You just don't understand*. New York: Morrow.
- Tart, C, ed. 1992. *Transpersonal psychologies*. New York: HarperCollins.
- Taylor, C. 1985. *Philosophy and the human sciences—philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Thomas, L.; S. Brewer; P. Kraus; and B. Rosen. Two patterns of transcendence: An empirical examination of Wilber's and Washburn's theories. *Journal of Humanistic Psychology* 33(3); 66–82.
- Tompkins J., ed, 1980. *Reader-response criticism*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Trungpa, C. 1988. *Shambhala: The sacred path of the warrior*. Boston: Shambhala.
- Vaillant, G. 1993. *The wisdom of the ego*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Varela, F. 1979. *Principles of biological autonomy*. New York: North Holland.
- Varela, F.; E. Thompson; and E. Rosch. 1993. *The embodied mind*. Cambridge:MIT Press.
- Wade, J. 1996. *Changes of mind*. New York: SUNY Press. Wallace, R. 1970. Physiological effects of Transcendental Meditation. *Science*, 167, 1751–54.

- Walsh, R. 1989. Can Western philosophers understand Asian philosophies? *Crosscurrents* 34: 281–99.
- Walsh, R. 1990. *The spirit of shamanism*. Los Angeles: Tarcher.
- Walsh, R. 1995. The spirit of evolution: A review of Ken Wilber's *Sex, ecology, spirituality*. *Noetics Sciences Review*, Summer 1995.
- Walsh, R., and F. Vaughan, eds. 1993. *Paths beyond ego*. Los Angeles: Tarcher.
- Washburn, M. 1995. *The ego and the dynamic ground*. 2nd ed. rev. Albany: SUNY Press.
- Whitehead, A. 1967. *Science and the modern world*. New York: Macmillan.
- Wilber, K. 1974. The spectrum of consciousness. *Main Currents in Modern Thought*, November/December 1974.
- Wilber, K. 1978a. Spectrum psychology, part 1. *ReVision* 1(1): 5–29.
- Wilber, K. 1978b. Spectrum psychology, part 2. *ReVision* 1(2): 5–33.
- Wilber, K. 1978c. Microgeny. *ReVision* 1(3/4): 52–84.
- Wilber, K. 1979a. Spectrum psychology, part 4. *ReVision* 2(1): 65–73.
- Wilber, K. 1979b. Are the chakras real? In J. White, ed., *Kundalini, evolution and enlightenment*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1979.
- Wilber, K. 1979c. A developmental view of consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology* 11(1).
- Wilber, K. 1980. The pre/trans fallacy. *ReVision* 3(2). Reprinted in K. Wilber, 1996c.
- Wilber, K. 1981a. Ontogenetic development: Two fundamental patterns. *Journal of Transpersonal Psychology* 13(1): 33–58.
- Wilber, K. 1981b. *No boundary*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. 1982a. Odyssey. *Journal of Humanistic Psychology* 22(1):57–90.
- Wilber, K. 1982b. *The holographic paradigm*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. 1983. *A sociable God: A brief introduction to a transcendental sociology*, Boston: Shambhala.
- Wilber, K. 1984. The developmental spectrum and psychopathology: Part 1, stages and types of pathology, *Journal of Transpersonal Psychology* 16(1): 75–118. Part 2, treatment modalities, *Journal of Transpersonal Psychology* 16(2): 137–166.
- Wilber, K. 1990. Two patterns of transcendence: A reply to Washburn. *Journal of Humanistic Psychology* 30(3): 113–136.
- Wilber, K. 1993 (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, 111.: Quest.
- Wilber, K. 1995. *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution*. Boston: Shambhala.

- Wilber, K. 1996a (1980). *The Atman project*. 2nd ed. Wheaton, 111.: Quest.
- Wilber, K. 1996b (1981). *Up from Eden*. 2nd ed. Wheaton, 111.: Quest.
- Wilber, K. 1996c (1983). *Eye to eye: The quest for the new paradigm*. 3rd ed. Boston: Shambhala.
- Wilber, K. 1996d. *A brief history of everything*. Boston: Shambhala.
- Wilber, K.; J. Engler; and D. Brown. 1986. *Transformations of consciousness : Conventional and contemplative perspectives on development*. Boston: Shambhala.
- Wimsatt, W. K., and M. Beardsley, The intentional fallacy, in W. K. Wimsatt, *The verbal icon*. New York: Noonday Press, 1966.
- Wittgenstein, L. 1961 (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. 1965. *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.
- Zimmerman, M. 1990. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Zimmerman, M. 1981. *Eclipse of the self*. Athens: Ohio Univ. Press.
- Zimmerman, M. 1994. *Contesting earth's future*. Berkeley: Univ. of California Press.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ См. К. Wilber, *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists* (Boston: Shambhala Publications, 1985).

² «Интегральное» и «интегральные исследования» иногда ассоциировались со Шри Ауробиндо, его учеником Харидасом Чаундхури и Калифорнийским институтом интегральных исследований (основанным Чаундхури и другими), поэтому уместно сказать несколько слов о каждом из них.

Как будет ясно из последующих страниц, Ауробиндо оказал и продолжает оказывать глубокое влияние на мою работу. Фактически, в Главе 6 мы увидим, что он способствовал моему переходу от того, что я называю «романтической» моделью «Уилбер-I», к модели «Ауробиндо/Уилбер-II». Тем не менее я, в конечном счете, усовершенствовал эту модель в «Уилбер-III» и «Уилбер-IV», о чем я буду говорить в главах 9, 10 и 11. Поэтому в этих главах содержится моя критика Ауробиндо (и Чаундхури).

Суть критики состоит в том, что и Ауробиндо, и Чаундхури были пионерами в индивидуальной йоге и практике. Эта йога, в особенности, сосредоточивалась на объединении Восходящего и Нисходящего потоков в человеческом существе, тем самым охватывая весь спектр сознания как в трансцендентальном/восходящем, так и в имманентном/нисходящем измерениях. «Значит, восхождение и нисхождение — это два неразделимых аспекта движения интегральной йоги; это систола и диастола интегральной самодисциплины» (Chaundhuri, 1965, стр. 41).

Я полностью согласен с этим. Однако, на самом деле, этот подход представляет собой лишь начало гораздо более интегрального воззрения (которое я опишу в последующих главах как Уилбер-III и Уилбер-IV). Подлинно интегральной йоге нужно в значительно большей степени учитывать западный вклад в психологию, психотерапию и трансформацию личности (Уилбер-III), и ее особенно необходимо помещать в контекст четырех секторов и их исторического развертывания (Уилбер-IV). Таким образом, моя критика Ауробиндо и Чаундхури — это усовершенствование, а не отрицание; однако это усовершенствование, без которого их системы остаются, на мой взгляд, весьма ограниченными и частичными. Я убежден, что это станет ясно в последующих главах.

Калифорнийский институт интегральных исследований — одно из немногих высших учебных заведений, которые позволяют студентам придерживаться более интегральной ориентации, включая изучение западных/восточных традиций. Тем не менее с недавних пор он также стал источником многих идейных тенденций, которые не только противоречат учениям Ауробиндо и Чаундхури, но, по моему мнению, являются неприкрыто антиэволюционными и регрессивными. Я больше не могу безоговорочно рекомендовать студентам этот институт. В то же время там работают некоторые одаренные учителя, и студентам просто нужно быть осторожными при выборе учебных курсов. На мой взгляд, то же предостережение относится и к Институту Наропа в Боулдере, Колорадо. Однако, с учетом этих оговорок, можно полагать, что это два учебных заведения, где студент, с сильной помощью сочувственно настроенного консультанта, сможет составить для себя интегральную программу обучения, даже если общая атмосфера будет этому препятствовать. К числу других достойных упоминания институтов относятся Институт трансперсональной психологии в Пало-Альто и Университет им. Дж. Ф. Кеннеди в Оринде, Калифорния. (Полный перечень учебных заведений, предлагающих трансперсональные курсы и программы, содержится в справочнике «The Common Boundary Education Guide», который можно заказать по адресу: Common Boundary, 5272 River Rd., Suite 650, Bethesda, MD 20816. Существует также справочник Ассоциации трансперсональной психологии: Association for Transpersonal Psychology, 345 California St., Palo Alto, CA 94306. Те, кто интересуется исследованиями в области медитации, могут обратиться по адресу: Meditation Research Network, Institute of Noetic Sciences, 475 Gate 5 Road, Sausalito, CA 94965.)

В то же время, как станет ясно из последующих глав, интегральный подход сегодня широко признан (если не сказать — широко распространен) во многих центрах высшего образования США от Гарварда до университета Западной Джорджии, от Беркли до университета Коннектикута, от Стэнфорда до Норвича, от Вермонта до Аризоны. Сегодня почти в каждом университете найдется благожелательный консультант, который может предоставить студенту реальную возможность получить подготовку в области интегральных исследований.

³ В крайнем конструктивизме индивидуальный субъект («я») растворяется в интерсубъективных лингвистических обозначениях, что громогласно объявляется смертью субъекта, смертью автора, смертью человека. Индивидуальную самость заменяет сам язык как реальный субъект дискурса (то есть говорите не вы — через вас говорит сам язык), и таким

образом, мы с вами просто без толку болтаемся сбоку: «Я» деконструируется, оставляя лишь лингвистическое «Мы», и смерть субъекта поселяется в залах постмодернистского вакуума.

Не только все «Я» (со своей правдой) растворяются в лингвистическом «Мы», но и все «оно» (со своими объективными истинами), аналогичным образом, испаряются в игре произвольных построений. Нет ни истины, ни правды — на их месте царит культурная конструкция, движимая лишь властью, идеологией, родом, тем или иным центризмом, дурными мотивами дурных людей — все в одну шеренгу.

И в то же время самым фактом выдвижения своих теорий они, в действительности, делают нечто такое, что, по категорическому утверждению этих теорий, невозможно (а именно, предлагают теорию, которая, по их мнению, является независимой от власти и идеологии). «Я» и «оно», которым отказано в реальном существовании перед лицом всемогущего конструирующего «Мы», фактически вновь заявляют о себе в виде внутренних противоречий. И лишь путем признания отвергнутых сфер частичные истины конструктивизма могут быть приняты и переработаны в более широкий, более открытый и интегральный подход.

⁴ Очень многое может объяснить противопоставление культурных конструктивистов — которые сводят все к динамическому коллективному Мы (Нижний Левый сектор) — системным теоретикам, которые сводят все к динамическому коллективному Оно (Нижний Правый сектор). Другими словами, это еще одна версия конфликта «внутренний холизм против внешнего холизма».

Так для культурного конструктивизма (или внутреннего холизма) истина — это, прежде всего, теория истины как согласованности или интересубъективная сеть и культурное значение, поскольку не существует никаких объективных «оно», на которых могли бы основываться любые теории соответствия. Реально лишь культурное, реально лишь Мы, а, значит, вся истина и правда сводятся к культурным интересам и произвольным конструкциям, которые сами существуют только потому, что обладают некоторой степенью согласованности: реально одно лишь культурное, и все другие «истины» — это производные от великого конструирующего Мы. Ни «Я», ни «оно» не могут рассчитывать на членство в этом культурном клубе — они получают «от ворот поворот».

Для теории систем (или внешнего холизма) истина заключается в функциональном соответствии или интеробъективной сети: лишь социальное — первичная реальность. Общая особенность внутреннего и внешнего холизма заключается в том, что оба они обосновывают свои критерии истины в коллективном: один — в культурном (Нижний Левый сектор), другой — в социальном (Нижний Правый сектор). Поскольку оба этих направления «холистичны», вы, возможно, подумаете, что они удачно сотрудничают, дополняя друг друга, но фактически на самом деле они открыто презирают друг друга, поскольку первое является воплощением субъективизма, а последнее — объективизма; большая система «Мы» противостоит большой системе «Оно».

Так вы никогда не услышите от системного теоретика, что все системы просто сконструированы или произвольны, или существуют лишь как идеология рода, власти, расизма и так далее. Нет, системные теоретики — это, по большей части, убежденные ученые-естественники, монологичные до основания, и они верят, что их системы реально существуют, в значительной мере независимо от терминов, используемых для их описания: реальные ученые изучают реальные системы в реальном мире! Никакого «произвольного конструктивизма» — благодарю вас, не требуется. Внешние холисты — это реалисты почти во всех отношениях.

Но внутренние холисты — культурные конструктивисты — разумеется, не верят ни в какие независимые или реалистические «оно» — будь они динамическими, процессуальными, взаимосвязанными, системными или какими-то иными — поскольку все «оно» и «Я» представляют собой культурно сконструированные продукты лингвистического «Мы». Поэтому они убеждены, что «системы» системных ученых — это всего лишь произвольные выдумки евроцентричной рациональности, движимой попыткой обрести власть над всем миром — власть, которая получает крайнее выражение в грандиозных, описаниях и тоталитарных программах наподобие теории систем, программах, которые обусловлены худшими формами маргинализации, гегемонии, угнетения и жестокой агрессии; и все это рядится в одежды познания, которое в действительности представляет собой не что иное, как слегка замаскированную власть.

Внутренний и внешний холизм, будучи, по иронии судьбы, отчасти истинными и, значит, в конечном счете нехолистичными, постоянно держат друг друга за горло. И в каждом случае отрицаемые и притесняемые секторы чудесным образом вновь заявляют о себе досажая империалистам изнутри в форме серьезных внутренних противоречий, взрывая их узость, предлагая более широкое и открытое видение и призывая нас к более интегральному подходу.

Глава 1. Спектр сознания

¹ Система Веданты (и ее дальнего родственника Ваджраяны) содержит утонченную общую модель структур и состояний сознания, которую я объяснил бы более техническим языком примерно так:

Пять оболочек — это оболочки сознания или «ума» в очень широком смысле: физическое сознание, эмоциональное сознание, концептуальное сознание, интуитивное сознание, сознание блаженства. Это то, что я называю *базовыми структурами* сознания, измерениями (верхнего) Левого сектора и уровнями человеческой психики

Но создатели Веданты понимали, что нет разума без тела, нет сознания без соответствующей поддержки. Таким образом, каждый тип ума поддерживается телом — грубым телом (поддерживающим низший ум), тонким телом (поддерживающим три «средние» формы ума) и каузальным телом (поддерживающим высший или непроявленный ум). Эти тела попросту служат «материальной» поддержкой «сознательного» процесса — другими словами, они являются измерениями Правой Стороны человеческой психики. (В Ваджраяне и Тантре, в общем случае, три ума поддерживаются тремя «ветрами» или энергетическими потоками, которые также называются грубым, тонким и очень тонким.)

Таким образом, мы можем вполне точно представить взгляды Веданты/Ваджраяны, говоря о грубом теле-уме, тонком теле-уме и каузальном теле-уме, покрывающих весь спектр областейлевой и Правой стороны, с одной важной оговоркой: У Бога всегда две руки (то есть эти сферы неразделимы, грубый ум всегда присутствует вместе с грубым телом, тонкий ум — с тонким телом и так далее).

Далее, согласно Веданте/Ваджраяне, эти *базовые структуры* — уровни тела-ума от грубого до тонкого и каузального, которые представляют собой постоянные оболочки или уровни, доступные человеческим существам, — следующим образом коррелируют с временными состояниями сознания (не с постоянными *структурами*, а с временными *состояниями*): грубое тело-ум, как правило, переживается в состоянии бодрствования, тонкое тело-ум — в состоянии сновидений, а каузальное тело-ум — в (непроявленном) состоянии глубокого сна без сновидений. Здесь важно то, что структуры и состояния — это не одно и то же (неспособность понять это элементарное различие оказывалась пагубной для многих трансперсональных теорий).

В различных медитативных *состояниях* более высокие уровни тела-ума привносятся в осознание сначала как временные состояния, а потом, в конечном счете, как постоянные структуры. Конечный результат этого превращения состояний в характеристики именуется «мокша», или радикальное освобождение — радикальная свобода от всего явленного в качестве всего явленного. Другими словами, радикальное распознавание того Духа, который является целью и основой всех состояний и всех структур (турийя, «четвертого», за пределами грубого, тонкого и каузального тела-ума — иными словами, Пустоты и Таковости всего проявления, которая представляет собой не изменение состояния, но не обладающее состоянием условие всех состояний).

Это необычайная модель человеческого сознания, бесспорно, наиболее всесторонняя среди всех традиций (она включает в себя структуры, состояния и уровни как тела/Правого, так и ума/Левого). Чего ей, на мой взгляд, недостает, так это деталей развития (подхода, в котором специализируется современный Запад). Используя более присущую Западу восприимчивость к процессу развития, мы можем добавить к модели понимание *переходных* структур, связанных с каждой из этих базовых структур. Результатом такого синтеза было бы подлинно восточно-западное воззрение. В главах с 6-й по 10-ю я представляю такую модель и объясняю, почему, на мой взгляд, эти добавления необходимы для расширения модели Веданты/Ваджраяны.

И наконец, модели Веданты/Ваджраяны — и, по существу, вечной философии в целом — недостает понимания того, как Нижнее Левое (культурное) и Нижнее Правое (социальное) оказывают глубокое (и, зачастую, решающее) влияние на индивидуальное сознание и поведение (Верхнее Левое и Верхнее Правое), которые они как раз понимают прекрасно. К примеру, Великая Цепь выглядит по-разному — *является* разной — в магическом, мифическом и ментальном мирах. Это всего лишь еще один способ сказать, что интегральные исследования должны быть не только «всеуровневыми», но и «всеуровневыми, всесекторными». Например, работы Гейсера (Нижнее Левое) и Маркса (Нижнее Правое) лишены смысла для традиционного теоретика Великой Цепи и им, по существу, не находится места в традиционном воззрении, которое именно до этой степени прискорбно неадекватно.

² Стивен Джей Гулд — как раз тот теоретик, которого почти всегда цитируют, когда желают опровергнуть существование иерархии в природе. Гулд — козырная карта антииерархических, плоских гетерархических теоретиков, хотя сам он полностью отошел от антииерархической позиции. Фактически, Гулд сейчас очень охотно признает иерархию как в

природе, так и в наших принципах толкования.

В недавней статье в «Сайенсез» (июль/август 1995) Гулд заявляет, что «наши истории о последовательных стадиях, похоже, следуют одному из двух сюжетов: либо нарастание прогресса (от простого к сложному), либо стадии усовершенствования (от зачаточного к дифференцированному). Модель для первого — сложение; для второго — дифференцирование.

«Я всегда смотрел на основные истории сложения и дифференцирования как на наши литературные предубеждения, налагаемые на большее богатство природы. Однако здесь природа... похоже, говорит нам, что ей приходится соглашаться с этими альтернативными способами прочтения ее фундаментальных последовательностей» (стр. 36).

Иными словами, иерархические структуры вполне реальны и не являются просто нашими антропоцентрическими созданиями. Гулд пишет совершенно недвусмысленно: «Я добровольно признаю свое собственное твердое предпочтение... модели, согласно которой, отбор действует на нескольких уровнях генеалогической иерархии, включая гены, организмы, локальные популяции и виды... Природа организована как иерархия... Сущности на каждом уровне иерархии могут действовать как биологические «индивиды», и, значит, дарвиновский процесс отбора может происходить на всех уровнях...» (New York Review of Books, Nov. 19, 1992, стр. 47).

Я полностью с этим согласен. На самом деле, в книге «Пол, экология, духовность» (стр. 533) я намечаю концепцию, согласно которой «единицей отбора», фактически, может служить любой холон в общей холархии, что, по существу, совпадает со взглядом Гулда (как он говорит, «значит, отбор может происходить на всех уровнях»). Кроме того, согласно Гулду, каждый уровень ранжируется в соответствии с его *содержательностью*: «Сущности [существуют] в последовательности уровней с уникальными принципами интерпретации, возникающими на каждой более содержательной плоскости. Иерархическая точка зрения должна учитывать тот принцип, что феномены одного уровня не могут быть автоматически экстраполированы на другие уровни: там они будут происходить по-другому» (NYRB, Mag. 3, 1983). Вот почему — прибавляет он — эти эмерджентные свойства являются реальными свойствами организмов: «Очевидно, что организмы обладают эмерджентными свойствами, поскольку их характеристики... являются продуктами сложных, нелинейных взаимодействий» (NYRB, Nov. 19, 1992, стр. 47).

Таким образом, для Гулда — как практически для всех теоретиков биологии, от Франциско Варелы до Эрнста Майра — природа иерархически упорядочена; единицы дарвиновской эволюции иерархически упорядочены; и объяснительные принципы биологии иерархически упорядочены. Не пора ли адептам антииерархии перестать использовать имя Гулда для поддержки своей шаткой позиции?

³ Здесь отнюдь не подразумевается, что в младенчестве и детстве человек не может испытывать никаких форм надличностных переживаний. Я никогда этого не утверждал. Наоборот, как я отмечал в книге «Ввысь из Эдема», даже младенец переживает состояния бодрствования (грубое), сновидений (тонкое) и глубокого сна (каузальное), проходя весь этот цикл каждые двадцать четыре часа. Далее, как я предположил в «Проекте Атман», младенец может действительно являться в «облаках великолепия» из промежуточных сфер бардо (через психическое или более глубокое бытие). Все это, разумеется, временные надличностные состояния, но они не являются устойчивыми надличностными структурами, которые развертываются только в ходе онтогенетического (фронтального) развития. Таким образом, любое из надличностных состояний в младенчестве не обусловлено *доэгоическими структурами*. Все эти вопросы детально разрабатываются в главах 7, 9 и 10.

Глава 3. Глаза в глаза

¹ Когда философия или интеллектуальное осознание вообще в высшей степени сосредоточивается на своем собственном источнике (то есть свидетельствующей субъективности, чистой самости), такая философия действительно может начать переходить в джняна-йогу, которая использует ум, чтобы трансцендировать ум. Глубоко, фундаментально и непрерывно изучая Свидетеля всего знания, этот особый тип философского исследования открывается для созерцательного осознания: сам ум затихает в необъятном пространстве изначального осознания, и философия уступает дорогу созерцанию.

Редкий философ использует ум, чтобы трансцендировать ум. Джняна-йога достаточно распространена на Востоке, но лишь изредка появляется на Западе, хотя, если это происходит, она, порой оказывает весьма глубокое (хотя и единичное) влияние. В «Поле, экологии, духовности» я назвал это «Западной Ведантой» и отметил нескольких ее практиков, включая Августина, Декарта, Фихте Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, Сартра.

Таким образом, основу интегральной философии, как я ее мыслю, составляет прежде всего *умственная деятельность*

координирования, разъяснения и концептуального обобщения всех разнообразных форм познания и бытия, так что даже если сама интегральная философия не рождает более высокие формы, она в полной мере *признает* их, и затем побуждает философствование открыться для практик и форм созерцания. Кроме того, интегральная философия, благодаря своей многосторонности, является мощной *критической теорией* — критической в отношении всех менее разносторонних подходов — в философии, психологии, религии, социальной теории и политике.

И, наконец, это *теория*, которая неотделима от *праксиса* на всех уровнях, во всех секторах.

Глава 4. Интегральная теория искусства и литературы: Часть 1

¹ Набросок к теории интегральной семиотики см. в примечании 12 к главе 5.

² Цитируется в Passmore, *Serious art*, стр. 16.

³ Цитируется там же.

⁴ G. Bataille, *Visions of Excess*, стр. 174.

⁵ Там же, стр. 174.

⁶ Цитируется там же, стр. Xi.

⁷ J. Culler, *On Deconstruction*, стр. 215. Курсив мой.

⁸ Там же, стр. 123. Курсив мой.

⁹ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, стр. 197.

¹⁰ Wimsatt and Beardsley, *The Intentional Fallacy*, in W.K. Wimsatt, 1966.

¹¹ Passmore, *Serious Art*, стр. 34.

Глава 5. Интегральная теория искусства и литературы: Часть 2

¹ Цитируется в M. Schapiro, *Theory and Philosophy of Art*, стр. 154.

² Цитируется там же, стр. 135–36.

³ Цитируется там же, главы 5 и 6. Шапиро задается вопросом: о какой именно из картин, на которых изображены башмаки, упоминают Хайдеггер и Гоген; поскольку Хайдеггер говорит, что его довод может относиться к любой из разнообразных картин, то окончательное решение этого вопроса не влияет на мой общий вывод. Гоген приводит два чрезвычайно трогательных варианта этой истории; я, скомбинировал их ради полноты картины.

Многие книги Мейера Шапиро представляют собой замечательный источник фактического материала (включая такие работы как «Поздняя античность, раннее христианское и средневековое искусство»; «Романское искусство»; «Современное искусство» и «Теория и философия искусства: Стиль, художник и общество»). И я настоятельно рекомендую эти работы.

Между прочим, когда я заявляю, что все четыре сектора эволюционируют, это подразумевает, что и само искусство эволюционирует. Со мной постоянно спорят по этому вопросу. Понятно, что некоторые люди думают — если, например, Пикассо разрабатывал примитивистские темы, то как это могло быть развитием с какой бы то ни было *направленностью*. А если оно направленно, то разве это не движение вспять? Каким образом искусство может следовать двадцати принципам, которые, как утверждается в «Поле, экологии, духовности», действуют во всех сферах? Далее, вы можете любить модернизм, я — африканское искусство, она — постмодернизм, и так далее; что за самонадеянность — говорить, что то или иное из этих направлений «более продвинуто»? (Типичный постмодернистский ужас перед качественными различиями — который сам по себе, разумеется, является глубоким и не признаваемым качественным различием: его позиция *лучше*, чем другие альтернативы!)

Как и обычно с эволюционными темами, этот вопрос попадает в поле зрения лишь когда мы отступаем назад на достаточно большое расстояние, чтобы стали ясно различимы подлинно долговременные тенденции. Сосредоточение на конкретных художественных стилях и содержании, хотя само по себе полезное и интересное, практически бесполезно при отслеживании Эроса.

Поэтому давайте обратимся к некоторым историкам искусства, которые исследовали историческое развертывание фундаментальных основ искусства на достаточно глубоком уровне (глубинные структуры эстетического измерения). Книга Мейера Шапиро «Теория и философия искусства» представляет именно такой подход. Шапиро — воистину «редкая птица»: будучи известным художником, он также и первоклассный философ и одаренный писатель. Ричард Уоллхайм (профессор философии в Беркли) так комментирует один из центральных выводов исследования Шапиро, которое, по словам Уолленхайма, «безусловно относится к числу фундаментальных трудов по истории искусства»:

Вначале наши предки создавали художественные изображения зверей, на которых они охотились. Делая это, они совершенно не придавали значения поверхности, на которую наносились эти изображения. Потом они стали обращать на нее внимание и, тогда нашли применение фону — предметно-изобразительное либо усиливающее изображения. Однако они не придавали значения тому факту, что фон, как все естественные поверхности, имеет свои границы. Потом они стали обращать на это внимание и, когда это случилось, они стали различать горизонтальные и вертикальные края и нашли для них особые применения, но они не придавали значение тому факту, что фон с его краями можно рассматривать под разными углами. Потом они стали обращать на это внимание, и тогда выбрали одно направление в качестве вертикального и начали находить применение ориентации. И так далее [включая дальнейшее возникновение перспективы в рамках ориентации...].

Шаг за шагом, и не без отступления назад — намеренного или случайного — по мере явного распознавания каждого аспекта, из природных материалов вырабатывалось средство выражения (*London Review of Books*, June 22, 1995).

Другими словами, мы смотрим на развертывание или возникновение мировых пространств, каждое из которых трансцендирует и включает в себя фундаментальные и заученные элементы предыдущего мирового пространства (иначе оно не возникает и не может возникнуть: более значимое опирается на более фундаментальное, поскольку оно, в действительности, внутренне включает его в свой состав).

И, как ясно указывают и Уоллхайм, и Шапиро, то же самое верно для художественного и эстетического измерений в широком масштабе. «Они не придавали значения» означает «они не видели» именно потому, что «то, чего они не видели» попросту отсутствовало в их мировом пространстве: оно еще не возникло, оно буквально еще не существовало. «А потом они стали обращать внимание» означает «а потом они смогли увидеть», именно потому что теперь это возникло, теперь это уже существовало в новом мировом пространстве, теперь это обрело жизнь: теперь это развивалось или возникало, или эволюционировало, надстраиваясь над своими предшественниками, включая их в свой состав, а затем трансцендируя.

Как любит говорить Хабермас, научение не может не происходить. И научение происходило в эстетическом измерении точно так же, как и везде. Шапиро дает великолепное резюме крайне фундаментальных элементов эстетического восприятия, как они исторически заучивались, отбирались и передавались дальше (то есть эволюционировали). И все это развитие ускользает от внимания, если вы сосредоточиваетесь на поверхностном стиле, содержании, теме и так далее.

И, таким образом, даже когда Пикассо «регрессирует» к примитивизму, он использует технику и перспективы, которые отсутствовали у первоначальных примитивов; он трансцендировал эти фундаментальные элементы и включал их в свою развитую технику, даже когда пытался скрывать ее за грубостью своих простых линий. Этого достаточно, чтобы полностью запутать большинство художественных критиков (которые не могут увидеть эволюцию), но только не Шапиро. Возможно из-за того, что он сам — одаренный художник и знает секреты ремесла, он может так ясно увидеть глубокий прогресс развития даже в замечательных блужданиях Пикассо.

Таким образом, эстетическое измерение развивается и развертывается точно так же, как холоны в любом другом месте Космоса. Я просто добавил бы, что каждая из форм этого эстетического развертывания имеет свои корреляты в других секторах. Новое эстетическое восприятие будет развиваться с появлением новых форм производства, нового ощущения самости (с новыми мотивациями), нового культурного мировоззрения (с новыми интересующими ценностями), нового набора поведенческих паттернов и так далее.

Однако к эстетическому измерению я испытываю особую нежность: оно напоминает нам о Красоте любой и каждой стадии самоактуализации Духа; оно оставляет ясно видимый шлейф от красоты к красоте и к новой красоте, сияющий нам из

лучезарной пустоты, приглашающий каждого из нас снова влюбиться во все величие сияющего проявления, и всегда напоминающий нам, что Красота — это не просто красивая поверхность, но чрезвычайно глубокие путь и форма познания: Красота — это непосредственное постижение Глубинного и Божественного, и по мере развертывания этого Глубинного развертывается и эта чудодейственная Красота.

История этого развертывания — это история искусства и эстетики во множестве ее измерений. И для любого индивида эта история заканчивается, когда глубина достигает бесконечности, красота достигает Божественного, само «Я» растворяется в «Я-Я», действие завершается в чистейшей Пустоте — которая является предельной Глубиной Божественного и предельной Красотой Духа, той безграничной и бесконечной Свободой, в которой Оно есть Дхарма, Мы — Сангха, а Я — Будда: Истина, Благо и Прекрасное.

⁴ D. Ной, *The Critical Circle*, стр. 9.

⁵ Цитируется в Passmore, стр. 27.

⁶ Цитируется там же.

⁷ Ной, стр. 164–65.

⁸ Там же, стр. 69.

⁹ Цитируется в C. Benfey, *Native American*, *The New Republic*, Oct. 9, 1995, стр. 38.

¹⁰ Другими словами, в герменевтике, определенно, задействованы все три пути накопления достоверного знания (предписание, понимание, подтверждение; или образец, свидетельства, оправдание; или парадигма, данные, фальсифицируемость), точно так же как они задействованы в эмпирической науке и в созерцательной практике.

Между прочим, интерпретация художественных символов имеет много общего с интерпретацией сновидений, и я, определенно, предполагаю, что эта интегральная герменевтика будет охватывать обе указанные области (как часть интегральной семиотики вообще).

В Главе 5 «Трансформаций сознания» я вкратце намечаю теорию интерпретации сновидений, которая предполагает, что фактически любой данный символ сновидения может быть носителем значения с практически любого уровня спектра сознания, и зачастую один и тот же символ может *одновременно* нести множество многоуровневых значений. Я предположил, что самый легкий путь интерпретации таких сновидений заключается в том, чтобы начинать с более низких уровней и двигаться вверх (от физического значения к эмоциональному значению, ментальному значению, экзистенциальному значению и духовному значению), используя каждый расширяющийся контекст, чтобы бросать новый свет на символ сновидения и придавать ему новое значение (каждое значение особенно действенно, если оно играет роль «спускового крючка» или вызывает реакцию «ага!»), или как-то еще оказывается заряженным и ярким).

То же самое, конечно, верно и в отношении искусства (и символов вообще). Спектр сознания функционирует как в творце (как часть сознательной или бессознательной интенциональности первоначального холона), так и в зрителе (любой уровень этого спектра может выявляться в конкретной реакции зрителя). Один и тот же художественный символ (например, пара башмаков) может быть прочитан на любом числе уровней спектра — это касается и художника, и зрителя — и все эти многоуровневые интерпретации могут быть достоверными (точно так же как в случае символа сновидения и, если на то пошло, вообще любого символа).

Частью интегральной герменевтики является реальное определение (насколько это возможно) *тех уровней, которые можно правомерно привлекать для допустимой интерпретации в любом данном случае*. Например, какие уровни спектра сознания реально задействованы в создании любого конкретного произведения искусства (сознательно или бессознательно)? Какие уровни наиболее часто активизируются у большинства зрителей (сознательно или бессознательно)? Является ли эта активизация преднамеренной со стороны творца? И так далее.

Пример башмаков Ван Гога показывает, сколь важными для достоверной интерпретации могут быть более высокие уровни спектра. Как я постоянно утверждаю на страницах этой книги, принятие всего спектра сознания изменяет каждую дисциплину, которую он затрагивает, и искусство здесь не исключение.

¹¹ Ноу, стр. 69, 76.

¹² Теперь мы можем представить краткое четырехсекторное резюме разнообразных теорий интерпретации искусства, которое также является резюме четырех аспектов, присутствующих в каждом холоне, включая и художественный холон.

Само реальное, материальное произведение искусства (материальное живописное полотно, книга, публичное представление, исполняемая музыка) — это Верхний Правый сектор. Теории, которые сосредоточиваются на этом холоне произведения искусства — это исключительно формалистические теории: они изучают связь между элементами материала, лежащего в основе произведения — реальную *форму* холона произведения искусства как оно существует в публичном пространстве.

Это произведение искусства отчасти является выражением первоначального намерения художника или творца, и это первоначальное намерение — первичный холон — представляет собой Верхний Левый сектор. В этом секторе располагается спектр сознания как он проявляется в любом индивиде, и это означает, что действительно существует спектр интенциональности, доступный для всех нас (включая, конечно, художника или творца). Любой из этих уровней сознания и интенциональности или все они могут принимать участие в формировании первичного холона (первоначального намерения художника, которое, в конечном счете, находит свое выражение в публичном, материальном произведении искусства). К теориям интерпретации, которые сосредоточиваются на первичном холоне, относятся теории экспрессионизма и интенциональности, стремящиеся реконструировать и восстановить первоначальное намерение творца (первичный холон); а также определенные симптоматические теории, когда они стремятся обнаружить, расшифровать и интерпретировать индивидуальную бессознательную интенциональность. (И, добавим мы, *весь спектр сознания* обеспечивает наиболее полный контекст для распознавания этих общих намерений, сознательных и бессознательных как у художника, так и у зрителя.)

Однако ни первичный холон, ни холон произведения искусства не существуют как изолированный и самодостаточный элемент. Оба они встроены в более широкие и глубокие культурные и социальные контексты. Интерсубъективный культурный фон, в котором возникает первичный холон — это Нижний Левый сектор. Это огромный фонд коллективных означаемых и мировоззрений, внутри которого и на поверхности которого индивидуальное значение, подобно пробке на воде, определяя, какие интерпретации делаются и могут делаться. К теориям, которые сосредоточиваются на этом неотделимом от истории культурном фоне, относятся теории восприятия и реакции и теории реакции зрителя, а также те симптоматические теории, которые делают акцент на культурной конструкции значения.

В дополнение к этому интерсубъективному культурному фону первичный холон и холон произведения искусства существуют в огромной интеробъективной социальной системе — Нижнем Правом секторе. Это общая совокупность материальной, структурной, институциональной и технико-экономической систем — и целое море коллективных означающих — которые управляют материальной стороной систем коммуникации и социального действия в целом. Сюда входит все — от производительных сил до геополитического положения, от методов передачи информации до социальных классовых различий, от распределения прибыли до структур лингвистических означающих — все это в значительной мере влияет на художника и его творчество. В число теорий интерпретации, сосредоточивающихся на Нижнем Правом секторе, входят марксистская, социально-феминистская, империалистическая, экологическая — короче говоря, симптоматические теории, которые ориентируются на более широкие течения в социальной системе.

Суть, конечно, в том, что *интегральная герменевтика* — интегральная теория искусства и литературы и интегральная семиотика в целом — явным образом учитывает все эти сектора *и все уровни в каждом из них*: это всесекторный, всеуровневый подход. И она делает это не в виде эклектики, а посредством последовательного толкования самих структур холонов.

И наконец, несколько слов об *интегральной теории семиотики* вообще. В числе отдельных фрагментов этой мозаики можно назвать *семиологию* Фердинанда де Соссюра, которая утверждает, что все знаки, имеющие референты, состоят из материального (или внешнего) *означающего* и ментального (или внутреннего) *означаемого*; *семиотику* Чарльза Пирса, которая утверждает, что знаки не просто диадны (означающее и означаемое), а, скорее, триадны (по его формулировке, «действие или влияние, которое представляет собой (или включает в себя) функционирование *трех* субъектов, таких как знак, его объект и его интерпретант, причем это трехсвязное влияние никоим образом не сводится к взаимодействию между парами»); *теорию речи-действия* Дж. Л. Остина и Джона Сирля; *теорию коммуникативного действия* Хабермаса; *структурализм развития* (например, Пиаже); и традиционную *герменевтику* — если упомянуть лишь несколько наиболее известных направлений. Хотя термин «семиотика» в узком смысле относится к подходу Пирса к этому предмету, принято использовать этот термин для обозначения всей области знаков и символов.

Учитывая неспособность эмпиристских, позитивистских, бихевиористских и репрезентационных парадигм объяснить порождение огромного разнообразия лингвистических значений, можно констатировать, что центральным вопросом семиотики (и познания вообще) стала проблема — где конкретно *помещать референты высказываний*. Вот простой пример. Когда я говорю: «Я вижу собаку», все мы можем осмотреться и указать на реальную собаку, допуская, что она там есть. Реальная собака имеет простое местоположение в эмпирическом пространстве, и, значит, поместить этот референт достаточно легко. Однако когда я говорю: «Джордж позеленел от зависти, потому что Джон уже показал, что у него больше мужества», то куда нам конкретно следует поместить «зависть» и «мужество»? У них нет простого местоположения в пространстве, и, следовательно, мы не можем указать на них пальцем. Точно так же мы не можем указать пальцем на большинство референтов ни в математике (где находится квадратный корень из «минус один»), ни в поэзии, ни в логике, ни в одной из добродетелей — мы не можем указать на честь, доблесть, сострадание или духовное знание.

Но тот факт, что большая часть важных составляющих нашей жизни не имеют простого местоположения, отнюдь не означает, что они не реальны или не существуют. Это всего лишь означает, что их нельзя обнаружить в физическом пространстве с простым местоположением: их нельзя обнаружить в сенсомоторном мировом пространстве.

Однако помимо сенсомоторного мирового пространства существуют эмоциональное, магическое, мифическое, рациональное, экзистенциальное, психическое, тонкое, каузальное и недואльное мировые пространства. *И все эти мировые пространства обладают своими собственными феноменологически реальными референтами*. Собака существует в сенсомоторном мировом пространстве и может быть увидена физическим взглядом. Квадратный корень из минус единицы существует в рациональном мировом пространстве и может быть увиден любым, кто развился до уровня формальных операций. А природа Будды существует в каузальном мировом пространстве и может быть легко увидена каждым, кто развился до этого весьма реального уровня собственных структурных возможностей.

Другими словами, *реальный референт достоверного высказывания существует в особом мировом пространстве*. Эмпирические теории потерпели общее поражение, потому что они, в конечном счете, признают лишь сенсомоторное мировое пространство (и, следовательно, не могут объяснить даже существование своих собственных теорий, которые существуют не в сенсомоторном, а в рациональном мировом пространстве).

Короче говоря, *означающее* (например, материальное слово «собака», «минус один» или «природа Будды», как они написаны на этой странице или произнесены вслух) — это Верхний Правый сектор, реальный материальный знак. *Означаемое* (то, что приходит на ум, когда вы читаете слово «собака», «минус один» или «природа Будды») — это Верхний Левый сектор, внутреннее представление. Именно это Соссюр понимал под материальным знаком (означающим) и понятием, которое он вызывает (означаемым), причем каждый из них отличен от реального референта. А *реальный референт достоверного высказывания* (в той мере, в какой оно достоверно) существует в данном мировом пространстве — в intersубъективном пространстве, отверстии или просвете, в котором возникают все референты (Нижний Левый сектор).

Поскольку все означающие по определению материальны, они доступны для физического взгляда любого животного (мой пес может видеть физические знаки на этой странице). Однако *означаемое* можно увидеть, только если достигнут *соответствующий уровень внутреннего развития*. Так мой пес может видеть означающее «собака», но для него это слово лишено значения, оно для него не является означаемым, и, потому, он не может знать, что, в действительности, является референтом этого слова. Точно так же, шестилетний ребенок может прочесть слова «квадратный корень из минус единицы», однако для него эти означающие лишены какого бы то ни было значения (ничто не означает), и, следовательно, шестилетний ребенок не может постичь реальный референт (математическую сущность, которая существует лишь в рациональном мировом пространстве).

Таким образом, поскольку референты существуют лишь в определенных мировых пространствах, если вы не развились до уровня этого пространства — если вы не обладаете этим *означаемым развитием* — то вы не сможете увидеть реальный референт. Так любой может прочесть слова (означающие) «природа Будды», но если человек не развился до каузального измерения, то эти слова будут практически бессмысленными (они не вызовут верного означаемого, означаемого развития, внутреннего представления или понимания), и, значит, этот человек не будет способен воспринять природу Будды, точно так же как шестилетний ребенок не может воспринять квадратный корень из минус единицы.

Таким образом, все референты существуют в мировых пространствах (Нижний Левый сектор); все означающие существуют в материальной и эмпирической сфере (Верхний Правый сектор); а все означаемые, на самом деле, являются означаемыми развития и существуют в Верхнем Левом секторе.

Однако означающие (Верхний Правый сектор) и означаемые (Верхний Левый сектор) существуют не в вакууме. И те, и

другие имеют свои коллективные формы. *Коллективные означающие* — форма или структура, которая регулирует правила и коды системы означающих (Нижний Правый сектор) — это просто *синтаксис*. А *коллективные означаемые* — реальный смысл, порождаемый культурной intersубъективностью (Нижний Левый сектор) — это просто *семантика*.

Это дает нам шанс свести воедино различные семиотические школы, которые я упомянул в начале этого резюме. Например, с учетом того, что означаемое (Верхний Левый сектор) возникает только в пространстве коллективного мировоззрения или культурной семантики (Нижний Левый сектор) — которое будет служить необходимым фоновым контекстом для индивидуальной интерпретации — можно привести в близкое соответствие триадную структуру Пирса и диадную структуру Соссюра (знак Пирса — это означающее Соссюра; объект Пирса — это референт Соссюра; интерпретант Пирса — это означаемое Соссюра).

Точно так же, в этом интегральном подходе мы можем найти место для важных открытий постмодернизма, касающихся природы материальных аспектов коммуникации и цепочек скользящих означающих (Деррида), а также важности трансформативных кодов в выборе того, какие означающие будут считаться серьезными, а какие — маргинальными (Фуко). И что, на мой взгляд, еще важнее, мы можем отдать должное «структуралистской герменевтике» Поля Рикера, смелой (и отчасти удачной) попытке объединить *формалистскую экспликацию* (структурную систему или синтаксис Нижнего Правого сектора) с *осмысленной интерпретацией* (культурной герменевтикой и семантикой Нижнего Левого сектора). По словам Рикера: «Тогда, если интенция — это интенция текста, и если эта интенция — направление, которое он открывает для мысли, то необходимо понимать глубинную семантику в фундаментально динамическом смысле; поэтому я скажу так: эксплицировать — значит освободить [или выявлять] структуру, то есть внутренние отношения зависимости, которые составляют статику текста [формальный синтаксис]; интерпретировать — значит отправиться по дороге мысли, открываемой текстом, встать на путь к восходу текста [глубинная семантика]».

Короче говоря, индивидуальные *означающие* — это Верхнее Правое (материальные знаки); *означаемые* — это Верхнее Левое (внутренние представления); *синтаксис* — это Нижнее Правое (коллективные системы и структурные правила языка, существующие объективно); *семантика* — это Нижнее Левое (реальные референты лингвистических знаков, референты, которые существуют только как выявляемые в определенных мировоззрениях или мировых пространствах). Если мы добавим к этому около десяти уровней развития в каждом из секторов, мы, как я полагаю, заложим основу для подлинно всесторонней или интегральной теории семиотики.

И наконец, этот интегральный подход (почти что в качестве бесплатного приложения) ставит *духовные референты* на те же самые общие основания, как и любые другие правомерные референты — сенсорные, рациональные, математические и прочие. На мой взгляд, обоснование духовных референтов — это решающий вопрос в данной области, и в этом направлении до сих пор практически ничего не сделано. Однако интегральная семиотика ставит «собаку» и «Будду» на одни и те же основания.

Вот почему мы можем сказать, что «природа Будды» — это материальное слово (*означающее*), чей семантический референт существует лишь в *мировом пространстве* (в данном случае, каузальном), которое раскрывается только как *означаемое развития* (внутреннее представление кого-то, кто действительно развился или эволюционировал до уровня этого мирового пространства). Это верно для любых означающего, означаемого и референта, и, значит, вкупе с подлинной методологией духовного познания (то есть инъюнкцией, данными, фальсифицируемостью) этот подход обеспечивает проверяемые и наглядные основы для духовного познания.

Насколько мне известно, это радикально новаторский всесторонний подход, практически не имеющий прецедентов в современных или древних мировых традициях, хотя то, что я здесь представил — это лишь весьма упрощенное описание, набросок. Как я отмечал ранее, будущая работа полностью посвящена этому вопросу.

¹³ Emerson, *Selected Prose and Poetry*.

Глава 6. Возвращенный Бог

¹ В других работах я уже давал подробную критику позиции Майкла Уошберна (Wilber, 1990), и я не буду повторять эти доводы. Здесь я буду касаться исключительно второго, исправленного издания «Эго и динамической основы».

² К числу других важных устойчивых структур относится то, что я называю *талантами*, к примеру, художественные, математические, музыкальные, танцевальные и прочие способности. Я имею в виду важную работу Говарда Гарднера о множественных умственных способностях, которую я обсуждаю в Главе 9. Как мы увидим, каждый из этих талантов (как

относительно независимая линия развития) развертывается через одни те же общие уровни спектра сознания.

³ Потребности самости, самоидентичность и мораль я называю стадиями, относящимися к самости или просто стадиями самости (к числу других стадий самости относятся межличностное, защитные механизмы и объектные отношения). Как мы увидим, все они порождаются, когда непосредственное самоощущение отождествляется с конкретной базовой структурой.

Таким образом, наиболее важными устойчивыми структурами являются базовые структуры и таланты; наиболее важные переходные структуры — это мировоззрения и стадии самости. Этим, однако, список не исчерпывается.

Кроме того, как мы увидим, базовые структуры сознания представляют собой общие (межлинейные, межобластные) уровни или волны развития, через которые проходят почти две дюжины линий или потоков развития. Базовые структуры — по сути устойчивые структуры (хотя у них все же есть некоторые переходные черты, связанные с их возникновением в специфической фазе). В число линий развития входят как устойчивые, так и переходные структуры. Примерами линий развития могут служить стадии самости, мировоззрения, эмоциональное развитие, когнитивное развитие, разнообразные таланты (музыкальные, художественные, танцевальные) и так далее. В этой и в нескольких последующих главах мы подробно рассмотрим все эти вопросы.

⁴ Различие между устойчивыми и переходными структурами недостаточно хорошо известно. Флавелл (1963) представляет собой редкое исключение; он указывает на это важнейшее различие, только чтобы отметить, что никто не сделал из него никаких выводов. Тем не менее, Кольберг (1984) все же проводит различие между функциональными стадиями, жестко-структурными стадиями и мягко-структурными связями, и это кладет начало осмыслению некоторых из этих важных различий.

В то же время, это не жесткое и застывшее различие, но скорее континуум между чисто устойчивым и чисто переходным (как идеализированными предельными случаями). Наиболее ясно это различие просматривается в контексте *сознательного доступа*. Предыдущие устойчивые структуры почти всегда полностью присутствуют и доступны для сознания (к примеру, сенсомоторное, образы, символы и т.д.), однако переходные структуры, по большей части, демонтируются и не доступны в полной мере для осознания, даже если некоторые из их существенных навыков были дифференцированы и интегрированы. Потребность в пище остается; оральная стадия — нет (запрещающая фиксация, вытеснение и т.д.). Это станет более очевидным по мере дальнейшего обсуждения.

⁵ Wilber, 1984, 1996c; Wilber et al., 1986.

⁶ Описывая самость на языке Правой стороны, я называю ее системой самости. В терминахлевой стороны я называю ее самоощущением (и самоидентичностью). Оба эти языка одинаково правомерны и являются в равной мере важными аспектами холона, который представляет собой самость.

Как мы увидим, я подразделяю общее самоощущение на предшествующую самость (переживаемую как «Я-Я»), непосредственную (или ближнюю) самость (переживаемую как «Я») и отдаленную самость (переживаемую как «я» или даже «мое»).

Итак, говоря техническим языком, когда непосредственное самоощущение отождествляется с конкретной базовой структурой, исключительность этого отождествления порождает (или поддерживает) соответствующие переходные структуры стадий самости (личную тождественность, потребности, мораль). Так порождаются не все переходные структуры, а только те, что связаны с самостью. Я полагаю, что в ходе дальнейшего обсуждения станет ясно, что именно это означает.

⁷ Далее, на каждом из этих *уровней* патологии существуют специфические *подтипы*, определяемые реальными событиями в фазах конкретной осевой точки, поскольку развитие может потерпеть неудачу в любой из этих важнейших фаз. К примеру, неспособность покинуть фазу слияния какой-либо осевой точки означает, что самость остается полностью внедренной на этом уровне (приостановка развития, привязанность, неотделение, слияние). Провал в фазе дифференциации означает, что самость начинает дифференцировать и трансцендировать этот уровень, но терпит решительную неудачу и, следовательно, остается частично расщепленной и привязанной к различным аспектам этого измерения (фрагментация, фиксация), что часто сопровождается хрупкостью границ самости (расщепление). Неудача в фазе интеграции означает, что самость отказывается включать в свою структуру аспекты предыдущих базовых структур; она не трансцендирует и включает в себя, она трансцендирует и отчуждает, отвергает, вытесняет, искажает.

В «Трансформациях сознания» я привожу специфические примеры каждого из этих подтипов для каждой из девяти осевых

точек (то есть двадцать семь типов специфических патологий развития). Я также предлагаю типы терапии, которые, как представляется, наилучшим образом подходят для лечения этих патологий. Хотя это обсуждение имеет исключительно вводный и общий характер, я убежден, что это полезный шаг в направлении подлинно всестороннего подхода к психопатологии.

⁸ Wilber, 1984, 1995, 1996d; Wilber et al., 1986. См. Также Главу 10, в особенности раздел Психотерапия и медитация: Интегральная терапия.

⁹ По контрасту с устойчивыми и переходными *структурами* сознания, *состояния* сознания, как правило, имеют дискретный и временный характер. Это отличает их даже от переходных структур, поскольку переходные структуры, когда они на своем месте, полностью и постоянно доступны сознанию, как и сами устойчивые структуры; однако состояния приходят и уходят, и редко длятся больше нескольких часов.

Далее, базовые структуры имеют включительный характер (они напрямую включают в себя своих предшественников), а состояния, как правило, исключительны (нельзя быть одновременно пьяным и трезвым); вот почему все жесткие модели необычных состояний сознания оказались несостоятельными в концептуализации развития и эволюции сознания.

Три самых важных состояния — это бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон, которые традиционные психологии соотносят с грубой, тонкой и каузальной сферами. Человеческое существо, начиная с первых месяцев пренатальной жизни, погружено во все три состояния (и, значит, имеет доступ к грубой, тонкой и каузальной сферам, хотя и не в форме сколько-либо постоянную или усвоенную способности). Рост состоит в постепенном превращении этих сменяющих друг друга временных состояний в устойчивые структуры и черты. Механизм этого превращения — это главная ось роста и развития человеческого сознания и эволюции в целом.

¹⁰ Этот подход Плотина можно непосредственно применить к общим буддийским исследованиям, тем самым обеспечивая простейшую и наиболее устойчивую интеграцию подходов Востока и Запада. Развитие этой темы см. в «Краткой истории всего».

¹¹ 1995, стр. 38.

¹² *Тип защиты* зависит от *уровня развития*, на котором происходит диссоциация (иерархия защит), даже в надличностных сферах с их специфическими типами защиты и патологии. Главная динамика защиты на любом уровне — это судорога смерти; все виды защиты окончательно отбрасываются, лишь когда все смерти пережиты, все субъекты уничтожены, и царит одна лишь Пустота, которой смерть не угрожает, потому что она никогда не была рождена. Бесконечно лучезарная, она предельно не защищена именно потому, что извне нет ничего, что бы могло ранить ее, повредить ей, тянуть или толкать ее. (Дальнейшее обсуждение этих тем см. в «Проекте Атман», «Ввысь из Эдема» и «Трансформациях сознания».)

С технической точки зрения, почти любая из поверхностных структур глубинных базовых и переходных структур может быть диссоциирована, вытеснена, сублимирована или как-то еще подвергнута действию защитных механизмов (поверхностные структуры переходных структур — это просто те поверхностные структуры базовых структур, с которыми отождествилась непосредственная самость: это то, что порождает соответствующие переходные структуры стадий самости; вытесняются именно эти поверхностные структуры, а не глубинные структуры базовых структур).

¹³ Вот пять из них:

1. *Насколько значительную роль играет доэгоический конфликт?* Согласно Уошберну, я почти не придаю значения доэгоическому конфликту. Напротив, как мы видели, первые четыре осевых точки доэгоического периода во многих отношениях наиболее существенны, и конфликт в подфазах этих точек — это центральная тема раннего развития. (Как мы увидим, на самом деле, вопрос заключается в том, что вытесняется, а не в том, происходит ли вытеснение.)

2. *Переход в эгоическую стадию: утрачиваются или сохраняются доэгоические потенциалы?* Уошберн утверждает, что моя модель не допускает утраты и вытеснения доэгоических потенциалов. И снова, он сосредоточивается только на базовых структурах, которые включаются в более высокие структуры, а не утрачиваются. Однако система самости предпринимает основательные защитные меры, и, значит, многие доэгоические потенциалы действительно теряются.

(Напомню, что действительное расхождение в наших взглядах касается конкретной природы и характеристик тех доэгоических потенциалов, которые утрачиваются. По мнению Уошберна, эти доэгоические потенциалы являются формой Динамической Основы, которая изначально в полной мере присутствует в *сознании*, но затем через год или два вытесняется

и отчуждается от осознания. Как мы увидим, для меня доэгоические потенциалы — это общая телесная жизнеспособность, чувственное осознание, рассеянная прана и эмоционально-сексуальная энергия вообще.)

3. *Эгоическая стадия: отчуждается ли ментальное эго от своих источников и оснований?* Уошберн (1995) заявляет, что моя модель «рассматривает ментальное эго как сохраняющее контакт со своими основами. Доэгоические базовые структуры сохраняются в рамках более широких границ эгоической жизни» (стр. 40–41). И опять Уошберн сосредоточивается только на базовых структурах и полностью игнорирует систему самости и осевые точки самости с их патологиями, вытеснениями и диссоциациями. Конечно, эго может отчуждать и вытеснять аспекты доэгоических потенциалов (дифференциация может переходить в диссоциацию в любой из осевых точек!).

4. *Переход к трансэгоической стадии: прямое восхождение или спиральное движение через истоки?* Сосредоточиваясь исключительно на базовых структурах и игнорируя систему самости и переходные стадии, Уошберн рисует нелепую карикатуру на мою модель в виде «прямолинейного восходящего движения».

Это не только игнорирует все движение нисходящих и инволюционных энергий, которое я ясно и подробно описал в источниках, цитируемых Уошберном, но и полностью опошляет диалектический и спиральный характер развития самости, которая, как мы видели, присутствует «повсюду сразу». (Еще раз отмечу, что реальное разногласие здесь касается природы младенческой структуры, которая, якобы, является утраченным «источком» и «источником», к которому зрелая самость *должна* регрессировать, чтобы достичь духовного пробуждения.)

5. *Трансэгоическая стадия: существуют ли две самости или ни одной?* В обсуждении этого вопроса Уошберн оставляет без внимания практически все, что я когда-либо писал об *одновременном* отрицании и сохранении эго, и он попросту представляет свой подход как триумфальное исправление моих ошибок.

При подробном рассмотрении этих пяти пунктов, которые, якобы, являются недостатками моей модели по сравнению с моделью Уошберна, становится очевидным, что все они лишены оснований. Я полагаю, что его преимущества развеиваются, как дым.

¹⁴ Wilber, 1979b. Этот взгляд (что либидо является ограниченной версией духа) также имеет смысл с инволюционной точки зрения, которая выводит низшее из высшего онтологически (в инволюции), а не хронологически (в эволюции), и, следовательно, не обязана возвышать доэгоическую структуру до уровня трансэгоического божественного сознания. Моя позиция основана на инволюции, тогда как позиция Уошберна (и моя более ранняя позиция), по сути, имеет романтическую ориентацию.

¹⁵ Wilber, 1978a, 1978b, 1978c, 1978a. Я также опубликовал еще одну статью, которая подытоживает эту общую позицию (Wilber, 1979b).

¹⁶ Wilber, 1982a.

¹⁷ Wilber, 1980.

¹⁸ 1995, стр. 249.

¹⁹ 1995, стр. 48, 50, 49. В следующей главе я буду обсуждать позицию Стэна Грофа, однако следует отметить, что взгляды Уошберна и Грофа на перинатальное и неонатальное состояния часто диаметрально противоположны. По Уошберну, реальная утрата Основы окончательно не оформляется примерно до восемнадцати месяцев; тогда как Гроф считает, что эта драма, в основном, завершается в момент рождения. Это важнейшее и принципиальное различие в их взглядах; если один из них прав, то другой жестоко ошибается.

Так по данным Грофа, когда люди заново переживают агонию рождения отдельной личности, они не переживают события, происходившие в 18-месячном возрасте. Однако, согласно модели Уошберна, они должны были бы их переживать. Точно так же Гроф и Уошберн расходятся в вопросе о моменте введения экзистенциальной трагедии в человеческое сознание, что могло бы сблизить их модели. Гроф и Уошберн выглядят единомышленниками лишь «из туманной дали»; однако при ближайшем рассмотрении они оказываются принципиальными антагонистами.

На мой взгляд, Гроф, в основном, имеет дело с осевой точкой-0, а Уошберн — с осевой точкой-1, и я полагаю, что их данные в значительной степени подтверждают этот вывод. Я вернусь к этому в следующей главе.

²⁰ Три эти великие сферы объясняют постоянное присутствие в западной философии трех широких течений: чувственного, рационального и идеалистического в зависимости от акцента на теле, разуме или духе.

И до/транс заблуждение объясняет, почему чувственное/романтическое направление и идеализм всегда образовывали странные и причудливые смеси и союзы в борьбе с общим «врагом» — рационализмом. По-моему, Шеллинг беспристрастно объединял все три великие сферы — именно поэтому он уравнивает романтизм, рационализм и идеализм (и все три движения числят его в своих рядах); однако последующие романтики слишком часто склонялись к чисто дорациональному и сенсорно-эмоциональному направлению — вот почему Фихте и Гегель были вынуждены предпринимать яростные атаки не против рассудочности, *но против романтиков*, которые занимались возвышением дорационального инфантилизма до трансрациональных высот.

Вся немецкая традиция представляет собой пример до/транс заблуждения, которое порождало то Гегеля, то Гитлера. Именно благодаря своему благородному и мощному стремлению к Духу (Geist) (которое навсегда останется ее заслугой), немецкая традиция была более других подвержена смещению дорационального телесного и эмоционального энтузиазма с трансрациональным просветлением и осознанием. Кровь и грязь, возврат к природе и благородная дикость расцветали под знаменем романтического возвращения к духу, возвращения утраченной Основы, возвращения скрытого Бога, откровения, запечатленного кровью и плотью тех, кто посмел встать на пути этой благородно-дикарской чистоты этноса и крови. Газовые камеры, подобно безмолвному чреву Великой Матери, ожидали всех, кто осквернял эту чистоту.

²¹ Конечно, Уошберн слишком аккуратный теоретик для того, чтобы действительно верить в свой двухполюсный редукционизм, и именно потому он вытаскивает на свет верную трехчастную модель замечая, что Основа может проявляться как либидо (грубое), свободная психика (ум) и дух (каузальное). Это вполне обоснованное традиционное трехаспектное представление, и коль скоро мы видим что Основа в равной степени является Основой всех трех аспектов она выпадает из уравнения развития, и точно так же улетучиваются и новаторские аспекты концепции Уошберна, оставляя нас с моделью Уилбер-II.

Не признавая это, Уошберн имеет все возможности упорствовать в своем ужасающем редукционизме (и последующем элевационизме). Уошберн заявляет, что в «изначальной внедренности» младенческого состояния «новорожденный погружен в Динамическую Основу и нуминозное могущество, пребывающее в Основе» (стр. 48). Главной характеристикой этого состояния служит «неограниченная циркуляция силы Основы в новорожденном...» (стр. 48). Важно, что Уошберн настаивает на этом потому, что, как мы видели, если Основа не присутствует в полной мере и полностью неограниченно в младенческом состоянии, то духовное пробуждение трансэгоического состояния не может быть реальным воссоединением с чем-то утерянным в ходе развития (скорее, духовное пробуждение должно представлять собой нечто *эмерджентное*, вновь возникающее, что действительно будет воссоединением с чем-то утерянным — но не на ранних стадиях эволюции, а в предшествующем движении инволюции; и это, разумеется, соответствует модели Плотина/Ауробиндо/Уилбера-II.

Допуская, что Основа якобы «полностью неограниченно» присутствует в новорожденном, давайте взглянем на реальные характеристики младенческой самости, чтобы увидеть, из чего, в действительности, может состоять Основа. Может ли новорожденный обладать способностью сознательно ставить себя на место другого? Нет, эта способность возникает примерно в шесть-семь лет. Однако без способности ставить себя на место другого не существует соответствующей способности к реальному состраданию, альтруистической любви или intersубъективной заботе; здесь нет места равнодушной этике, нравственной добродетели или служению другим. Фактически, почти все согласны в том, что это инфантильное состояние характеризуется крайней эгоцентрической и нарцисстической погруженностью в себя.

Затем, в конце концов, возникает эго — в особенности, как говорит Уошберн, с конкретным и формально-операционным мышлением — и это возникновение, по его словам, *обязательно* связано с «первичным вытеснением» Основы (она изгоняется из сознания). В то же время, это именно тот период, когда, по общему мнению исследователей, может развиваться конвенциональная и постконвенциональная мораль — период, когда самость учится ставить себя на место другого, учится развивать intersубъективную любовь, сострадание, милосердие, умение служить другим и заботиться о них.

В таком случае, согласно модели Уошберна, когда Основа присутствует полностью и неограниченно, у самости отсутствуют любовь, сострадание, добродетель, способность служить другим. Но когда Основа вытесняется, самость развивает любовь, сострадание, добродетель и заботу. Это очень странная Основа. (Это, как я предполагаю, Основа, держащаяся на до-/трансзаблуждениях.)

Между прочим, осуществляемое Уошберном свертывание трехчастного в двухчастное вынуждает его рассматривать любую

ренормализацию как заблуждение: это просто еще одно название для неспособности Уошберна признать *Трикайю* (существование грубой, тонкой и каузальной сфер).

²² 1995, стр. 171.

²³ Там же.

²⁴ 1995, стр. 201.

²⁵ 1995, стр. 74.

²⁶ 1993, стр. 67.

Глава 7. Рожденный заново

¹ 1985, стр. 16.

² Miller, 1993, стр. 52.

³ «Архетипы» Юнга по своей сути монологичны, даже если они коллективные. То есть они, в основном, представляют собой коллективные субъективные, а не коллективные интересубъективные структуры. Так, к примеру, субъективный образ Великой Матери возникает в рамках интересубъективных паттернов, которые сами не упоминаются ни в одном из перечней архетипов, когда-либо составлявшихся юнгианцами, именно потому, что эти интересубъективные паттерны не являются объектами монологической феноменологии и, значит, никоим образом не раскрываются методами юнгианских или неоянгианских техник. Юнг и его многочисленные последователи полностью остаются в рамках монологической традиции, хотя, как я отмечал, они плодотворно расширили содержание и масштабы этой феноменологии. Более полное обсуждение юнгианских архетипов содержится в Главе 11.

⁴ 1985, стр. 435.

⁵ 1988, стр. 9.

⁶ Там же.

⁷ 1985, стр. 99.

⁸ 1988, стр. 9.

⁹ 1985, стр. 99.

¹⁰ 1985, стр. 140, 99.

¹¹ 1988, стр. 10.

¹² 1985, стр. 99.

¹³ Smith 1976, стр. 165.

¹⁴ Конечно, само грубое тело-ум и все его способности и устойчивые структуры *будут включены* в более высокие организации тонкой и надличностной сфер. Однако *исключительное* ограничение и отождествление сознания с грубым телом-умом (*переходной* структурой отождествления) должно быть разрушено, и это, во всех смыслах, является подлинной и часто жестокой борьбой между жизнью и смертью. Именно потому что сознание покидает биологически ориентированное мировое пространство (грубое тело-ум), это действительно означает смерть обширной сети биологического отождествления — то есть смерть *исключительного* отождествления с грубыми механизмами жизни и жизненной силы вообще, не говоря уже о структурах конвенционального значения и взаимоотношений, которые развились вокруг самого грубого тело-разума.

Гроф утверждает, что мой экзистенциальный уровень довольно анемичен, поскольку он не содержит конфронтации с

биологической смертью (которую Гроф, используя свое двойственное определение, склонен писать с заглавной буквы — Смерть — поскольку он настаивает, что перинатальная смерть является единственно реальной из всех). Однако возражение Грофа явно не обосновано. Разрушение грубого тела-ума — это в полной мере биологическая смерть. Когда сознание прекращает отождествляться с биологической сферой в целом, это, временами, может быть столь же драматичным и физиологически интенсивным переживанием, как утверждает Гроф-Модель, которую я представил, идеально подходит для объяснения этой интенсивности и ее происхождения. Кроме того, как мы увидим, моя модель в полной мере допускает возможность того, что сюда может входить и сознательное повторное переживание травмы биологического рождения. По обоим этим пунктам критика Грофа оказывается несостоятельной.

¹⁵ В книге «Глаза в глаза» и повторно в «Поле, экологии, духовности» я пытаюсь обрисовать несколько способов применения терминов «смерть» и «инстинкт смерти» разными теоретиками. Это семантический кошмар беспримерных масштабов. Позвольте мне здесь просто отметить, что существует, по меньшей мере, два различных типа «смерти», которые признавались от Платона до Фрейда, на Востоке и Западе — и которые мы будем называть горизонтальной смертью и вертикальной смертью.

Горизонтальная смерть — это то, что я только что описывал в этом тексте: смерть для любого из элементов любого данного уровня*. Это может иметь негативные последствия (как при диссоциации), однако это также может быть частью позитивного роста (механизма разотождествления и трансценденции вообще, которая диалектически переходит в вертикальную смерть).

Вертикальная смерть обычно означает — например, по Фрейду — регрессивное движение, посредством которого более высокая структура полностью утрачивается, и происходит возврат к самому нижнему из уровней — недушевленной материи (отсюда «смерть»). При таком употреблении термина (в своей окончательной формулировке, которая не имеет ничего общего с тем, как ее изображает Гроф), Фрейд противопоставляет инстинкт смерти Эросу; по его словам, цель Эроса — соединять вместе; цель инстинкта смерти — разъединять или разрушать. Это сползание на низший уровень является одним типом вертикальной смерти (это — собственно Танатос, реальное влечение к смерти в недушевленной материи, или тотальной регрессии).

На самом деле в этой формулировке и во всем, что ее касается, Фрейд был довольно близок неоплатонической традиции, согласно которой проявление имеет аспекты вертикального восходящего движения (обратный поток, рефлюкс, Эрос) и вертикального нисходящего движения (истечение, эфлюкс), которые представляют собой не линейные понятия, а относятся к спиральному движению между более мелкими и более глубокими измерениями во вложенной холархии бытия.

Но затем я указывал, что Фрейд видел Танатос в том, в чем неоплатоническая традиция усматривала Агапе. И это позволило мне сделать несколько, на мой взгляд, очень интересных комментариев по этому поводу и прийти к следующим выводам: Агапе, отделенное от Эроса, проявляется как Танатос; Эрос, отделенный от Агапе, проявляется как Фобос. Следствия этих формулировок подробно обсуждаются в «Поле, экологии, духовности». Гроф полностью игнорирует их в своем обсуждении моих взглядов на смерть.

* Следует еще раз напомнить, что для Уилбера как теоретика развития «смерть для» всегда означает «прекращение отождествления с» и не более; обретая просветление и *переставая отождествляться* со всем биологическим, вовсе не обязательно *биологически умирать*. (Прим. ред.)

¹⁶ Гроф возражает, что они не настолько сходны, и, потому, осевая точка-0 никоим образом не может служить тем же целям, что и БПМ. На мой взгляд, это старомодное педанство. Осевая точка-0 соответствует шаблонам, сгруппированным вокруг биологического рождения; БПМ соответствуют шаблонам, сгруппированным вокруг биологического рождения — в чем разница?

Осевые точки и их субфазы, которые я описал — это общие процессы, просто вехи, которые помогают нам ориентироваться в общем процессе развития. Кроме того, эта концепция основана на значительном количестве клинических, терапевтических, эмпирических и феноменологических данных. В общем контексте дифференциации и интеграции мы можем разделять и подразделять этот процесс множеством плодотворных способов. Я обнаружил, что четырехчастное деление — которое я обычно упрощаю до трехчастного (слияние/дифференциация/интеграция) — достаточно эффективно в качестве теоретического обобщения всех этих многочисленных данных (Wilber et al., 1986).

БПМ Грофа основаны на специфических особенностях реальных клинических родов, и, потому, они, конечно, будут различаться в конкретных деталях. Но это никак не затрагивает тот затруднительный факт, что четыре стадии клинического

рождения, о которых говорит Гроф, и моя осевая точка-0 относятся к *идентичным процессам*. В свете этого простого факта сама суть критики Грофа оказывается несостоятельной.

Вот эти корреляции: Подфаза 1 осевой точки-0 — это начальное состояние океанического слияния, неразделенности, внедренности; это в значительной степени сходно с амниотическим и океаническим единством БПМ I (и, в общем, относится ко всему пренатальному периоду). Подфаза 2 — это процесс общей дифференциации, когда тело младенца отделяется от тела матери и выталкивается из него. В начале этой дифференциации имеет место «поглощение и безвыходность» (БПМ II), которые, со временем, сменяются разделением и отделением через родовый канал (БПМ III). Последняя фаза, фаза разрешения и интеграции — это само рождение и неонатальное состояние (БПМ IV), которое затем переходит в *начальную* фазу осевой точки-1.

Стэн утверждает, что осевая точка-0 — это произвольное добавление наспех присоединенное к моей модели, чтобы объяснить его данные. Это не так. Когда я пятнадцать лет назад впервые выдвинул идею осевой точки, она не только включала в себя околородовую точку (да, в то время я включил ее, чтобы учесть данные Стэна, равно как и другие источники), но и описывала еще более ранние сферы бардо как осевые точки. Я убежден, что все это и по сей день совершенно справедливо, поскольку осевая точка просто описывает любую последовательность слияния-дифференциации-интеграции.

Причина, по которой осевая точка-0 (и, до некоторой степени, осевая точка-1) выглядит отличными от других осевых точек, состоит в том, что они являются единственными осевыми точками физического уровня с *простым местоположением*, тогда как другие точки имеют внутренний, глубинный характер (к примеру, эмоции, понятия, экзистенциальная дилемма, психические случаи и так далее). Ни одна из них не имеет простого местоположения (и, значит, они «выглядят» другими при поверхностном рассмотрении). Однако все осевые точки, от первой до последней — это формы Духа и его эволюционного роста, который происходит — во всех сферах от грубой до тонкой и каузальной — через процесс точек роста. И в этом нет ничего надуманного.

Все, что остается в плане подлинных разногласий — это реальная важность этих импринтов осевой точки-0, как они проявляются в зрелом развитии, надличностных переживаниях, клинической патологии и психотерапии. Я утверждаю, что большинство из этих событий, в действительности, связаны с осевой точкой-6, но при определенных обстоятельствах в них может быть задействована и осевая точка-0, точно так, как это описывает Гроф. С другой стороны, Гроф полностью замкнулся в своей околородовой/родовой позиции, которая тянет его модель за собой в той степени, в какой она несостоятельна.

¹⁷ Это, однако, не обязательно должно происходить «линейно», поскольку устойчивые импринты прошлых осевых точек встраиваются в систему самости — совокупного индивида — в качестве комплексных гнезд прошлых актуальных событий, холярхически доступных при определенных обстоятельствах, включая ЛСД- и холотропные сеансы.

¹⁸ Общая модель сознания, предложенная Ауробиндо, в основном, включает в себя три системы: (1) поверхностное/внешнее/фронтальное сознание (типичное для состояния бодрствования), состоящее из физического, жизненного и ментального уровней сознания; (2) более глубокая/психическая/душевная система, располагающаяся «за» фронтальной, на каждом из ее уровней (внутренний физический, внутренний жизненный, внутренний ментальный и сокровенный психический или душевный; типична для состояния сновидений); и (3) вертикальные восходящие/нисходящие системы, располагающиеся как над умом (высший ум, просветленный ум, интуитивный ум, сверх-ум, супер-ум; типичны для состояния глубокого сна), так и под умом (подсознательное и несознательное) — и все они вложены в Сан-Чит-Ананда.

Иногда меня упрекали в том, что я опускаю систему N2 Ауробиндо, глубинную или душевную систему, однако я, безусловно, этого не делаю (как ясно дает понять последняя глава «Проекта Атман»). С другой стороны, я, определенно, понимаю, почему некоторые из последователей Ауробиндо убеждены, что я игнорирую эту систему. «Проект Атман» — это попросту набросок модели Уилбер-II (и там я не останавливаюсь на слишком многих подробностях, хотя везде недвусмысленно их подразумеваю); в других набросках, к примеру в «Трансформациях», я также не упоминаю их из-за ограниченного объема книги. Тем не менее, начиная с моей первой работы об Ауробиндо, я крайне редко расхожусь с ним во мнении. Я полностью принимаю все три указанные выше понятия модели Ауробиндо, и они были полностью включены в модель Уилбер-II и ее последующие усовершенствованные версии.

Ради простоты я иногда использую «фронтальное» для обозначения не только системы N1, но и системы N3, если (и когда) она прорывается во фронтальное развитие в этой жизни (другими словами, в общем случае я часто использую «фронтальное» для обозначения всей вертикальной Великой Цепи, как она может проявляться в данной жизни любого индивида от физического до жизненного, ментального, высшего ментального, просветленного ментального, интуитивного

ментального, сверхментального и суперментального. Снова отмечу, что это ни в коей мере не предполагает жесткого «линейного» развития; глубинное психическое бытие, располагающееся «за» фронтальным, нередко может прорываться во фронтальное в форме пикового опыта; однако адаптация в ходе развития не обязательно должна происходить холархически, поскольку более ранние навыки образуют фундамент, на котором будут покоиться более высокие навыки. Это также, в общем, не противоречит Ауробиндо.

(Такое использование «фронтального» не следует смешивать с тем, как использует это слово Ади Да. У него оно обычно означает нисходящую духовную силу, проходящую по фронтальной линии тела; фронтальное в этом смысле означает более высокую инволюционную силу, которая очищает фронтальную линию. Я согласен с таким употреблением термина, однако не следует путать два этих семантических значения.)

И наконец, душу (с этим согласны и я, и Ауробиндо) не следует путать с чистым Атманом. Это — это то, что эволюционирует в ходе этой жизни; душа — это то, что эволюционирует между жизнями (или, если вам угодно, эволюционирует к суперсознательному в этой жизни; все «бардо» происходит прямо сейчас, момент за моментом); однако чистый Атман совершенно не эволюционирует, равно как и не инволюционирует. Чистый Атман — это чистый Свидетель, неявленное, не эволюционирующее, нерожденное, неумирающее. *Эволюционирующая душа* сменяется *Нерожденным Духом* (чистым Атманом-Брахманом). Техническая сторона моей модели состоит в том, что душа — это движение от психического/ тонкого к низшему каузальному и, значит, будучи явленной, она эволюционирует; чистый Атман — это высшее каузальное и, будучи неявленным, он не эволюционирует, не рождается, не умирает: он вовсе не входит в поток, но полностью объемлет его, как зеркало объемлет все, что в нем отражается.

В книге «Пол, экология, духовность» я снова возвращаюсь к этой теме применительно к тибетской модели и «неразрушимой капле» и подробно ее обсуждаю (стр. 691–708). Таким образом, в своих книгах я обращался к этой теме в течение последних шестнадцати лет; вряд ли это можно назвать новым интересом.

¹⁹ Существование этих пренатальных, перинатальных и ранних младенческих состояний, подтверждаемое данными Грофа (при условии, что оно будет подтверждаться и дальше) — это действительно серьезный удар по модели Уошберна/Уилбера-I, поскольку эта модель целиком основана на представлении, что предельная Основа, в некотором смысле, полностью присутствует в младенческом состоянии. Однако даже в этих «далеких от жизни» моделях *высший уровень*, который налицо в *доэгоический период* — это, все равно, психическое/душевное, что не только *не является* Духом, но, фактически, представляет собой последний дуалистический барьер на пути к Духу.

Это наносит удар по важнейшему принципу модели Уошберна/Уилбера-I: нигде в доэгоический период нельзя найти чего бы то ни было реально похожего на Основу Бытия или Дух-как-Дух; в лучшем случае там есть душа, в худшем — хаотические побуждения. Этот выбор между «далеким от мира» (душа) и полностью конвенциональным (хаотические импульсы) оказывается совершенно фатальным для модели Уошберна/Уилбера-I, поскольку духовная реализация в этой модели должна быть *воскресением* и *восстановлением контакта* с чем-то, в полной мере присутствующим в доэгоическом периоде, и в обоих упомянутых случаях эта модель несостоятельна; в доэгоический период нет ничего предельного или недуального. Это, как мне кажется, решающий аргумент, который окончательно лишает жизнеспособности модель Уошберна/Уилбера-I.

²⁰ Так как моя модель основывается на данных, а не на теории, я не включил в нее астрологию. Или скорее, я полностью включил в нее астрологию, но в форме, неприемлемой для Стэна. А именно, основываясь на всей сети наличных свидетельств, я считаю, что астрология является точной интерпретацией внутренних областей мифического-членского мирового пространства (то есть Нижнего Левого сектора на его мифическом уровне развития). Это, разумеется, предполагает, что астрология не выдерживает проверки на точность в отличие от методологий, берущих начало на ментальных (и более высоких) стадиях развития.

Как следует из имеющихся данных, обобщенных Роджером Уолшем (*Gnosis*, Spring 1996), до сих пор астрология действительно неоднократно доказывала свою неспособность пройти экспериментальную проверку даже тогда, когда эту проверку проводили сами астрологи. Пока астрология не пройдет такую проверку, хотя бы в нескольких случаях, у меня не остается другого выбора кроме агностицизма. И в любом случае я убежден, что она представляет собой *все еще вполне точную герменевтику внутренних областей мифического мирового пространства*.

Я тщательно обозначил свои убеждения в отношении этого вопроса в пространном примечании в конце книги «Пол, экология, духовность», которое Рик Тарнас попросил меня убрать до тех пор, пока я не смогу ознакомиться с его готовящейся к печати книгой «Космос и душа». Я согласился, и убрал это примечание. Я с нетерпением ожидаю выхода книги Тарнаса и более чем готов включить в свою модель астрологию перехода, если она сможет предоставить хотя бы

минимальные доказательства. Я часто говорил, что если бы астрология подкреплялась доказательствами, для меня бы это означало, что астрология — это не просто нижеуровневая герменевтика мифического мирового пространства, но скорее фундаментальная герменевтика Мировой Души. Я более чем расположен поверить в это. Я ожидаю доказательств.

Глава 8. Интегральный феминизм

¹ Увы, я должен сказать, что общий подход Райт — это одно из самых серьезных искажений моей работы из всех, что мне довелось читать, и я могу лишь предостеречь читателей, что она, на мой взгляд, ни коим мало-мальски существенным образом не представляет ни мой общий взгляд, ни, тем более, его убедительную критику.

Две работы Райт были опубликованы в «Ревижн Джорнэл». Поскольку мы с Джеком Криттенденом были соучредителями этого журнала, меня часто просят высказать свое мнение об этом издании, и я, к сожалению, должен сказать, что его научные стандарты временами заметно понижаются. В нем слишком часто проявляются антимодернистские и регрессивные предубеждения, и ни мне, ни Джеку такая тенденция не нравится. Мы никоим образом не связаны с этим журналом, хотя, разумеется, оба желаем добра этому изданию и его издателям.

Когда «Ревижн» решил опубликовать в трех номерах цикл статей, основанных на моей работе («Кен Уилбер и будущее трансперсональных исследований»), я волей-неволей снова оказался на его страницах. Некоторые из статей были великолепны (к примеру, эссе Роджера Уолша), но некоторые были академически вялыми, и довольно многие из них существенно искажали мою работу. Для тех, кто интересуется резюме, обзором или критикой моей работы, этот цикл не может служить надежным источником.

В то же время, я был благодарен этому журналу за то, что он, изменив своим привычкам, предоставил достаточно места для моих ответов (я включил их все в главы 6, 7, 8 и 9). Редакторы этого цикла, Дональд Ротберг и Шон Келли, проделали великолепную работу в этой непростой и неблагодарной ситуации, и мне хотелось бы выразить им свою глубокую признательность за их терпение, усердие и заботу.

Статья Райт была типична для этого цикла, и вот типичный довод Райт: «Представление любой теории как описания инвариантных человеческих структур, а не культурно формируемого опыта, налагает обязанность определить культурные допущения, свойственные самой модели» (1995, 3). Но я никогда не преподношу и не преподносил свою модель, как описывающую инвариантные структуры, а *не* культурно формируемый опыт. Я нередко использовал аналогию с человеческим телом: в нем 208 костей, пара легких, одно сердце — эти глубинные структуры оказываются универсальными — однако конкретные сообщества повсеместно различаются формами игры, секса, культуры и работы, в которых участвует тело — эти поверхностные структуры являются случайными, исторически формируемыми и культурно относительными. Я последовательно призывал к такому пониманию, которое тщательно уравнивает универсальные глубинные структуры и культурно обусловленные поверхностные структуры.

Однако Райт игнорирует явное сохранение этого баланса в моей работе; она представляет очень одностороннюю, а временами нелепую карикатуру на мои взгляды; а затем она триумфально исправляет их при помощи «более сбалансированного воззрения», которое зачастую представляет собой не что иное, как вариант моих действительных взглядов до того, как Райт их искажила. Она попросту заново излагает мои подлинные выводы, при необходимости меняя терминологию, чтобы скрыть ловкость рук, а затем представляет это в виде «феминистских» поправок к моим «андроцентрическим» воззрениям.

Возьмите, к примеру, ее критику моего использования понятий иерархии и гетерархии в «Поле, экологии, духовности». У этих понятий долгая и устоявшаяся традиция применения в литературе, которой я честно и педантично слеую. Затем я добавляю понимание того, что каждый из этих видов правления имеет *патологическую* форму. В целом, мое обсуждение касается всех четырех форм: нормальной и патологической иерархии, нормальной и патологической гетерархии.

Я отмечаю, что «в условиях гетерархии правление или управление устанавливается через плюралистическое и эгалитарное взаимодействие всех сторон» (стр. 16). Райт тут же заявляет, что я, следовательно, «представляю гетерархию, как неспособную к установлению приоритетов», что я, в конечном счете, отрицаю, что у гетерархии есть какие-либо приоритеты. Но «правление или управление», разумеется, означает набор указаний, руководящих принципов или приоритетов — иначе бы не могло быть вообще никакого правления или управления (что фактически превратилось бы в *патологическую* гетерархию, как я ясно даю понять). Однако, я указываю, что нормальное правление гетерархии основано на «плюралистическом и эгалитарном взаимодействии всех сторон».

Затем Райт «подправляет» мое воззрение, заявляя: «Нет, гетерархия на самом деле означает «совместное правление»,

которое регулируется «взаимными отношениями и взаимной общностью частей». Другими словами, именно так, как я и определяю гетерархию.

Таким образом, Райт рисует настоящую карикатуру на мои взгляды, утверждая, будто по моему мнению, в естественной гетерархии вообще отсутствует управление, и в качестве примера приводит то, что я открыто называю *патологической* гетерархией, которая действительно не в состоянии устанавливать какие бы то ни было приоритеты. Затем она заявляет, что я высмеял гетерархию, выставив ее неспособной к каким бы то ни было формам управления, приоритетам и законам, и приступает к исправлению моей ошибочной и унижительной («андроцентрической») концепции.

Она делает это, попросту *переименовывая* мою гетерархию («взаимное равноправие и содружество всех сторон») в «синархию» («взаимные отношения и общность частей»). И мы ни с того ни с сего оказываемся на удивительном Острове Джиллиган, где все заслуги по части установления связей, содружества и исцеления принадлежат женщинам, а всю ответственность за отвратительное ранжирование и господство несут мужчины. Тогда мужчины превращаются в главных держателей иерархии, которую Райт (вопреки обширной литературе по этому предмету) узко интерпретирует как власть, «сконцентрированную в руках горстки людей» (что по сути является *патологической* иерархией), а женщины становятся главными носителями прекрасной синархии. Это называется исправлением андроцентризма.

Мой подлинный вывод в этом обсуждении был сформулирован вполне ясно: «Остерегайтесь любого теоретика, который продвигает исключительно иерархию или исключительно гетерархию, или пытается наделять ту или иную из них большей онтологической ценностью. Когда я использую термин «холархия», я, в особенности, имею в виду баланс нормальной иерархии и нормальной гетерархии. Холархия обесценивает как крайнюю иерархию, так и крайнюю гетерархию, что, на мой взгляд, позволяет нам продолжать обсуждение, твердо помня о лучших сторонах обоих этих миров» (стр. 24).

Из того факта, что я указываю на первоначальный смысл термина «иерархия», означавшего «священный закон», отнюдь не следует, что гетерархия не священна (я занимался восстановлением реабилитации в правах, которых ее лишили теоретики вроде Райт, и потому мне требовалась более точная историческая реконструкция). Мой действительный вывод состоял в том, что священное существует как условие баланса и сотрудничества, и в иерархии (традиционно мужской), и в гетерархии (традиционно женской).

Однако Райт, разумеется, попросту реквизирует этот вывод под именем синархии — таким образом, она опять сперва неверно изложила мой вывод как андроцентрический, потом добавила к нему гиноцентрические аспекты моего воззрения, которые она сама оставила без внимания или исказила, а затем представила мой вывод под другим именем как свой вклад в обсуждение.

² Три иерархические стадии Джиллиган (1982) — это то, что она называет (1) «эгоистическим» (доконвенциональным), (2) «конвенционально этическим» или «заботой», (3) «постконвенционально метаэтическим» или «вселенской заботой». Они иерархичны, поскольку инвариантны; ни одна из них не может быть пропущена; каждая трансцендирует, но включает в себя (дифференцирует и интегрирует) навыки своих предшественников; таким образом, каждая ранжирована как более объемлющая и более содержательная, способная оказывать влияние на свои менее значительные компоненты; следовательно, каждая стадия более высоко развита, чем предшествующая. Джиллиган также предположила, что существует четвертая стадия, которая иерархически интегрирует направления справедливости и заботы (см. ниже). Александер и др. («Введение») приводят прекрасное обсуждение центральной роли иерархии у Джиллиган и ее заслуг в освещении этой роли.

³ Alexander et al. (1970), стр. 10. Джиллиган описывает эту более высокую стадию нравственной интеграции как связанную с «когнитивной трансформацией от *формального* к *диалектическому* типу рассуждений, способному охватывать противоречия, из которых часто вытекают моральные проблемы» (курсив мой, там же, стр. 223). Это то, что я называю переходом от формально-операционного к зрительно-логическому, которое Джиллиган также называет «более охватывающим», «диалектическим» и «полифоническим» — к зрительно-логическому, которое «воссоединит интеллект и эмоциональность» (кентаврическое) и, в частности, объединит «разные голоса справедливости и заботы» (стр. 224) — то есть позволит достичь баланса мужского и женского внутри каждого индивида, который Джиллиган также называет «парадоксальной взаимозависимостью самости и взаимоотношений» (деятельности и общности) (стр. 224). *Все это было в явной форме упомянуто в моем определении кентаврического зрительно-логического* — стадии, которая включает в себя начало интеграции мужского и женского в каждом индивиде.

Тем не менее, как отмечает Джиллиган, эта интеграция никогда не бывает простой и гладкой; всегда остается (неразрешимая) напряженность между этими двумя голосами, хотя, в относительном плане, они гораздо больше сближаются на зрительно-логическом уровне, нежели на уровне формальных операций. Вот почему я убежден, что мы

будем продолжать привносить мужские и женские склонности даже на более высокие стадии, хотя они будут находиться во все более и более гармоничных взаимоотношениях в каждой душе. Дух не относится ни к мужскому, ни к женскому роду; и мы, как Дух, — тоже. Однако, как воплощенные и явленные существа, мы укоренены в телесных предрасположенностях с их разными сферами ценностей, через которые всегда происходит общение, и эти струны тела все равно звучат на разные голоса на всем пути к Богу и Богине, которые сами являются проявлениями чистой Пустоты.

В частности, мы можем сказать, что Дух-как-материя беспол; Дух изливается вовне в наименее одушевленных формах, слишком простых, чтобы воспроизводить себя, лишенных пола. В эволюции Духа от материи к телу, Дух-как-тело развивает собственную сексуальность, чтобы воспроизводить себя на этом уровне. Таким образом, Дух-как-тело имеет глубокую половую основу, мужскую или женскую. В ходе эволюции Духа от тела к разуму столь явные телесные различия как правило влияют и на разум, так что Дух-как-разум сохраняет половую ориентацию (как это видно, например, в разных направлениях моральной ориентации), хотя на высших ментальных стадиях (кентаврических) эти направления все в большей степени объединяются. Когда из разума возникает душа, Дух-как-душа продолжает сохранять «эволюционные следы» половых предрасположенностей, явно обнаруживающихся в теле и, в меньшей степени, — в разуме; душа — это крайний предел половой дифференциации, которая сохраняется как слабый, но приятный аромат. И наконец, Дух-как-дух снова беспол — чистая Пустота, которая при своем проявлении свободно принимает свою сексуальность (Агапе).

⁴ Даже если мы *полностью* возьмем за основу модель Джиллиган и модель Джейн Левингер (которая первоначально разрабатывалась *только для женщин*), мы все равно придем к чему-то очень похожему на представленную мною модель, поскольку эта модель непосредственно, точно и в явном виде включает в себя связующие и ранжирующие аспекты и стадии Джиллиган и Левингер. (На самом деле, некоторые аспекты моей модели были открыто заимствованы из ранней модели Левингер, разработанной для женщин. Позже я «дефеминизировал» и «демаскулинизировал» ее, чтобы прийти к нейтральным по отношению к роду базовым структурам сознания, через которые мужчины и женщины, как правило, проходят в своем развитии с разной расстановкой акцентов.) Райт непозволительно искажает эти пункты моей модели.

Вот другие искажения, которые допускает Райт: вопреки ее утверждению, я не исключаю (и никогда не исключал) возможности надличностных переживаний у детей. Дело скорее в том, что у детей, как правило, не развиваются устойчивые структуры надличностной адаптации (бардо угасает, а все фронтальные структуры носят доэгоический характер). Не было представлено (ни Армстронгом, ни феминистками, ни кем-либо еще) никаких свидетельств в пользу утверждения, что у детей развиваются стабильные и стойкие надличностные структуры, и я, естественно, не включаю этого в свою модель. Но дети, по целому ряду причин, могут испытывать разнообразные мимолетные надличностные пиковые переживания или пребывать во *временных состояниях*.

Как мы видели в Главе 7, человеческие существа, начиная с первых месяцев после зачатия, имеют доступ к трем обширным состояниям (бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна) и, таким образом, имеют общий доступ к трем великим сферам грубого, тонкого и каузального (хотя отнюдь не постоянно или непрерывно). Но, значит, эффлюкс (нисхождение) из этих состояний может происходить на любой стадии (фронтального) развития просто потому, что все индивиды бодрствуют, видят сны и спят. Кроме того, каждый индивид почти в любом возрасте проходит через весь «цикл» каждые двадцать четыре часа, переходя из бодрствования (грубого) в сон со сновидениями (тонкое) и в глубокий сон (каузальное), а потом опять по кругу. Самость может одновременно находиться «повсюду сразу», и это так же верно и для детей. Вопрос скорее касается стабильной фронтальной адаптации, которая явно идет от доконвенционального к конвенциональному, постконвенциональному и пост-постконвенциональному. (Дальнейшее обсуждение этих тем дано в главах 9 и 10.)

Райт обвиняет меня в «оскорбительном монизме» — чудовищное искажение. Моя «высшая» реальность, как я неоднократно подчеркивал, это не стадия, отстраненная от других стадий, но Таковость или пустая Основа, которая в равной мере присутствует во всех стадиях и феноменах и в качестве таковых. Вот метафора, которую я неоднократно использовал: Таковость — это не самая высокая ступенька лестницы, а дерево, из которого сделана вся лестница. То есть когда Дух реализуется как Дух (что мы называем «Дух-как-дух»), то реализуется просто вся Основа Бытия, которая в равной и полной мере присутствует в каждой вещи и каждом событии во всем Космосе. Она предельно всеобъемлюща и всеохватна — это изначальная Пустота, единая со всеми возможными Формами. Обсуждение Райт этого вопроса (и ее критика, основанная на «оскорбительном монизме») несостоятельны, поскольку она неверно излагает мои взгляды. См. также примечание 7.

⁵ Расширенное обсуждение этой темы можно найти в Главе 1 книги «Пол, экология, духовность».

⁶ То есть базовые структуры в существенной степени идентичны и нейтральны по отношению к полу, однако переходные структуры, относящиеся к самости, как правило, проявляются с разной половой ориентацией именно потому, что система самости (которая служит связующим звеном между базовыми и переходными структурами) имеет тенденцию действовать с

разными акцентами у мужчин и женщин, а именно, самость мужчин функционирует более деятельно, тогда как женская самость более ориентирована на отношения и общность. Таким образом, если мы возьмем нейтральные к полу базовые структуры, применим к ним фермент системы самости с ее процессом отождествления (который сам имеет форму мужского/ деятельного или женского/общности), мы получим, соответственно, переходные моральные стадии Кольберга и Джиллиган. Все это включено в представленную мной родовую модель.

Это просто пример того, что мне представляется более широким процессом, задействованным в развитии, а именно: если вы возьмете шесть-семь главных характеристик системы самости и позволите каждой из них воздействовать на базовые структуры, вы получите основные линии стадий развития самости такие как мораль, самоотжественность, потребности самости и так далее. Так характеристика самости, известная как отождествление, при последовательном применении к базовым структурам порождает стадии развития самости или эго. Характеристика защиты при подобном взаимодействии с базовыми структурами порождает иерархию защитных механизмов. Характеристика метаболизма, взаимодействуя с базовыми структурами, порождает иерархию потребностей самости и так далее. Если в каждом из этих случаев самость отдает большее предпочтение аспекту деятельности или общности, это окрасит каждую из трансляций.

⁷ Райт сохраняет это искажение в обеих работах. «Уилбер, по существу, поддался заблуждению «предшествующего/проницаемого»... и перенес его в трансперсональную теорию». Тот факт, что я провожу ясное различие между доличностным проницаемым, личностным проницаемым и надличностным проницаемым, показывает, что я ни в коей мере не приравниваю доличностное к проницаемому, что составляет суть обвинений Райт в мой адрес. Именно утверждение Райт, будто я поддался заблуждению «предшествующего/проницаемого» служит основанием, позволяющим ей обвинять меня в сексизме. Тот факт, что я явно в этом не замешан, не мешает Райт выдвигать такое странное обвинение.

(Между прочим, патология на доличностных стадиях — как у мужчин, так и у женщин — связана границами самости, которые, в контексте своих родовых стандартов, оказываются хрупкими, не сплоченными, ослабленными и диффузными, то есть не просто проницаемыми, но имеющими трещины. О слабости и недостаточной сплоченности границ в проницаемой самости следует судить в контексте ее собственных стандартов, а не с точки зрения деятельной самости. Все это достаточно ясно вытекает из существующей литературы, и я думаю, что Райт совершенно упускает из вида некоторые весьма важные теории и исследования, упорно усматривая андроцентризм на каждом углу.)

Райт подразделяет свою критику моей позиции на три основных раздела. Первый включает в себя ее обсуждение «иерархии/гетерархии», о котором я упоминал выше. Второй она называет «экологическим», и он касается двух вопросов. Первый отражен в ее заявлении, что мое обсуждение экологических тем несостоятельно, поскольку я подвержен заблуждению «предшествующего/проницаемого». Однако, мы видели, что я не подвержен подобному заблуждению. Это вопиющее искажение напрямую связано со вторым экологическим вопросом, на котором сосредоточивается Райт. К примеру, она считает, что я недооцениваю тот вклад, который сама рациональность может внести в исцеление мира. Но, сказать по правде, я вполне ясно даю понять, что все позитивные вклады всех предыдущих стадий необходимо уважать, обобщать и включать в состав последующих стадий, и это определенно относится как к дорациональным, так и рациональным формам. Райт невразумительно заявляет, что мой подход «упускает или, в лучшем случае, сводит к минимуму важность позитивных, объединяющих действий, которые могут иметь место на когнитивных уровнях рационального...» На самом деле, отметив исключительную объединяющую способность рациональности и рассудительности, я прихожу к такому выводу: «Таким образом, величайшим из мировых преобразований было бы просто всеобщее принятие рассудительности и плюралистической терпимости — принятие эгоической рациональности в глобальном масштабе...» (1995, 201). Еще раз отмечу, что Райт пришла к сходному выводу о важности того, что может быть достигнуто в рамках рациональности. Но она приписывает его себе, отрицает у меня, а потом представляет мою позицию андроцентричной, старомодной и ошибочной.

Третья основная область критики Райт связана с ее утверждением, будто мои антропологические источники «устарели». В качестве примера она указывает на мои ссылки на Хабермаса. Однако я не использую работы Хабермаса как основной антропологический источник. Библиография «Пола, экологии, духовности» содержит более ста современных антропологических источников (а во 2-м томе их более пятисот); все они приведены там не без причины. Так Райт заявляет, что я определяю самую раннюю технологическую стадию как охоту и собирательство, а она считает, что эта концепция старомодна, поскольку преобладало питание падалью. На самом деле, я называю самую раннюю технологическую стадию фуражной; она включает в себя питание падалью, охоту и собирательство. На странице 157 я четко перечисляю реальные стадии как «фуражную, садоводческую, аграрную, индустриальную и информационную» и открыто связываю это обсуждение с Ленски, а не с Хабермасом (более обстоятельное обсуждение этих технологических стадий см. в Wilber 1996d). Со стороны Райт крайне безответственно утверждать, что мой подход основан на устаревших антропологических исследованиях.

Вот еще несколько примеров «аргументов» Райт: в «Поле, экологии, духовности» я упоминаю высказанное Дженет Шафец важное соображение, что женщины, которые работали с тяжелым плугом, подвергались большей опасности выкидыша, и, значит, отказ от занятий подобной деятельностью давал им преимущество в дарвиновском естественном отборе. Сама Шафец не называет источник этой информации. Райт хватается за это как доказательство того, что я часто пользуюсь «неподтвержденными вторичными источниками». Однако то, что тяжелый физический труд в последние три месяца беременности повышает вероятность выкидыша (иногда в решающей степени) — это общепризнанный медицинский факт. Он не подлежит сомнению, и потому Шафец, так же, как и я, не считает нужным указывать его источник. Но Райт представляет это как доказательство того, что я недобросовестно цитирую источники, и что они часто бывают «вторичными».

В особенности, Райт набрасывается на мое использование термина «кентавр». Все семантики согласны с тем, что значение слова определяется просто тем, как вы его используете. Джейн Левингер (ссылаясь на Брафтона) так описывает высшую стадию развития: «и ум, и тело — это переживания интегрированной самости». Юбер Бенуа, Джейн Александер и Эрик Эрикссон использовали для описания такого интегрированного состояния термин «кентавр», поскольку человек (ум) — это не всадник отдельно от лошади (тела); он составляет с ней единое целое. Мне подумалось, что это интересное применение термина, я принял его и определил его, в точности используя описание Джейн Левингер. Разумеется, действительное значение термина — это как раз то, как я его определяю и использую. Однако Райт обрушивается на тот факт, что в античной греческой мифологии кентавры были мужского пола. Райт считает это еще одним подтверждением того, что мой подход андроцентричен. Но почему не пойти до конца? В античной греческой мифологии кентавры действительно были мужского пола; но многие из них были мерзавцами, дураками, грубиянами и полными идиотами. Почему бы не проявить последовательность и одновременно не обвинить меня в покушении на мужское достоинство?

Если бы половая принадлежность кентавров была общеизвестна, и если бы было показано, что использование этого термина лишает женщин каких-то важных привилегий, тогда его можно было бы считать сексистским. Но дело не только в том, что большинство людей впервые узнают о том, что кентавры были мужского пола, а в том, что объявлять этот термин сексистским на основе античной мифологии — это все равно что заявлять, что, поскольку Гея женского рода, то само использование термина «Гея» следует считать сексистским, пристрастным, и основанном на предубеждениях.

⁸ Я намеренно говорю «выбирать из мужских и женских сфер ценностей», поскольку разные аспекты этих биологических данных так или иначе *выбираются* (например, сообщества землещей делают выбор в пользу мужской физической силы). Я всегда ссылаюсь на мужские и женские сферы ценностей в смысле *пола*, а не *рода*, поскольку они имеют биологическую основу и, следовательно, квазиуниверсальны*. «Мужское» и «женское» в смысле рода не столько «отбираются», сколько «конструируются из», то есть на основе этого отбора биологических факторов затем строятся культурно-специфичные формы восприятия, мышления и действия, соответствующие мужскому и женскому роду. В отборе из мужских и женских сфер ценностей играют свою роль как технико-экономические факторы, так и культурные мировоззрения, которые затем уточняются и достраиваются в рамках конкретных культуры, порождая специфические мужские и женские стили. Некоторые из этих стилей могут быть (а могут и не быть) достаточно универсальными. Универсальные стили более непосредственно связаны с биологической сферой.

* В английском языке для обозначения мужского и женского пола (sex) используются слова male, female, а для обозначения мужского и женского *рода* (gender) — masculine, feminine. (Прим. ред.)

⁹ Во 2-м томе я обрисовываю и резюмирую эти разнообразные факторы, а также многочисленные свидетельства в пользу каждого из этих выводов.

¹⁰ Обсуждение возможных смыслов «Геи» и ее действительной роли в живых системах дано в книге «Пол, экология, духовность», главы 4 и 5.

Глава 9. Насколько прям духовный путь?

¹ Уэйд сводит осевую точку-7 и осевую точку-8 в одну стадию, которую называет просто «трансцендентной», и подразделяет осевую точку-5 на два равноценных уровня, Достижение и Партнерство, основанных на таких вещах, как полушарное доминирование* (что также обычно означает мужскую и женскую версии одного и того же уровня, хотя некоторые индивиды последовательно переживают обе). Первый шаг — неудачное, но допустимое упрощение; второй, на мой взгляд, следует считать необоснованной интерпретацией данных. Как я объяснял ранее, в отношении женского и мужского пола, я убежден, что именно биологические/конституциональные факторы, по большей части, предопределяют

развитие мужчин и женщин на любой и каждой стадии с несколько разным акцентом (деятельность и общность, достижение и партнерство) — это различие вовсе не выскакивает на стадии 5, а потом пропадает на стадии 7, как это изображает Уэйд.

Когда я говорю, что стадии развития сознания, которые описывает Уэйд, — это, в первую очередь, стадии самоощущения (соответствующие девяти осевым точкам и девяти мировоззрениям), я не имею в виду, что она игнорирует другие факторы; по большей части она этого не делает. Но, как я поясню, дальше, она не способна провести тщательное и последовательное различие между разными линиями развития на каждой стадии, и допустить их квазинеzависимое развитие. Таким образом, в качестве наиболее заметной характеристики для прослеживания развития, она, по умолчанию, выбирает форму переходного самоощущения (и его переходного мировоззрения) на каждой из стадий, и потому она описывает различные особенности, запечатленные на каждой стадии, а не разные свободно идущие линии. Я объясню это чуть ниже.

* Полушарное доминирование, точнее функциональная асимметрия больших полушарий головного мозга — в упрощенном понимании, относительное преобладание в восприятии, мышлении и поведении последовательно-логического стиля, свойственного левому полушарию, над образно-синтетическим стилем правого полушария. Это отдельная большая тема, заслуживающая самого серьезного внимания, которого Уилбер, к сожалению, ей не уделяет. (*Прим. ред.*)

² Как указал Нагарджуна, как только вы начинаете определять Абсолют — каким угодно образом, включая «полноту» и «недуальное» — вы, фактически, создаете дуалистическую модель. Уилбер вынужден *определять* Основу, чтобы *отделить* ее от эго, что сразу же создает грубый дуализм, который он потом пытается преодолеть через свое «психическое целое», которое делает Основу подмножеством чего-то другого, и, значит, вовсе не Основой.

Точно так же Уэйд определяет «Пустоту» с помощью различных характеристик, чтобы отделить ее от явного мира изолированности, что приводит ее к фундаментально дуалистической онтологии, которую она тоже пытается преодолеть, соединяя их на манер ленты Мебиуса, так что и «абсолютный скрытый порядок», и относительный «явный порядок» оказываются двумя аспектами «единого и неделимого целого», что, в конечном счете, делает ее абсолютное не таким уж абсолютным.

Согласно Нагарджуне и недвальным мистикам, все это обусловлено неловкой попыткой определить Пустоту; тех, кто этим занимается, Нагарджуна «признает неизлечимыми».

³ В особенности, когда Уэйд вставляет стандартную двухисточниковую, девятистадийную модель в сефирот Каббалы (что прекрасно), вся эта попытка, тем не менее, вскоре вырождается, по моему мнению, в теоретическую салонную игру, основанную на недостатке доказательств и подгонке цифр к схеме.

В последнее десятилетие становилось все более очевидно, что трансперсональным теоретикам необходимо глубоко основываться на парадигматической трансперсональной практике. Либо у Уэйда ее нет, либо она хорошо это скрывает, возможно, в попытке сохранить «академичность». Если это так, я призываю ее отбросить притворство и заняться более аутентичной трансперсональной герменевтикой, основанной на принятых образцах, предписаниях и реальных парадигмах, а не на теоретических концепциях. Предполагается, что мы, как трансперсональные исследователи, должны описывать то, что мы видим в созерцании, а не просто теоретически мыслим. Парадигма — это не идея, а практика, и потому, когда она говорит о «холономической парадигме», нам хотелось бы услышать о ее реальной практике, поскольку в противном случае у нее определенно нет никакой новой парадигмы.

⁴ Первое краткое описание модели Уилбер-II было опубликовано в 1979 году («A Developmental View of Consciousness», *Journal of Transpersonal Psychology*, 11, no. 1, 1979). Полностью «Проект Атман» появился в 1980.

Модель Уилбер-III была впервые опубликована в «Ontogenic Development: Two Fundamental Patterns», *The Journal of Transpersonal Psychology*, 13, no. 1, 1981; за этим последовала публикация в двух номерах того же журнала, «The Developmental Spectrum and Psychopathology: Part 1, Stages and Types of Pathology; Part 2, Treatment Modalities» (Wilber, 1984). Позднее эти статьи вошли в книгу *Transformations of Consciousness* (Wilber et al., 1986). В работе Wilber (1984) было, пожалуй, наиболее четко сформулировано различие между устойчивыми и переходными структурами; в работе Wilber (1990) было яснее всего определено различие между уровнями и линиями, хотя в этой книге доработаны оба определения.

⁵ Неспособность четко и последовательно проводить различие между устойчивыми и переходными структурами — это проблема, которая, как правило, окрашивает каждую из стадий Уэйда и, на мой взгляд, вредит ее понятию Абсолютной Вечной Самости как Неявного Порядка, который, как предполагается, голографически объемлет все вещи и события во

вселенной, так что человек, который пробуждается к этому Неявному Порядку, оказывается единым абсолютно со всем, что существовало, существует или будет существовать в явном порядке. Однако, пробужденные индивиды *не* составляют единого целого ни со страхом смерти, ни с исключительным отождествлением с грубым телом-умом, ни с мотивациями самости этих меньших сфер и так далее. Согласно теории Уэйд, все это должно быть сохранено, тогда как на самом деле, все это отвергается.

Аналогичным образом обстоит дело и с ее корреляциями со структурами мозга. Эти структуры мозга (Верхний Правый сектор — ствол мозга, лимбическая система, кора головного мозга и т. д.) представляют собой внешние *корреляты* внутренних базовых структур (Верхний Левый сектор — ощущения, побуждения, образы, символы, понятия, правила и так далее). В ходе эволюции сознания через базовые структуры, оно порождает разнообразные переходные структуры. Девять стадий Уэйд — это, по существу, стадии переходных структур (фактически, девять осевых точек развития сознания и соответствующих мировоззрений), которые она сопоставляет со структурами мозга; корреляции точны, но она не способна показать, почему эволюция на самом деле демонтирует (буквально разрушает) первые, но не последние. Эта проблема внутренне присуща модели Уэйд/Уилбер-II и проистекает из неспособности провести четкое разграничение между устойчивыми и переходными структурами.

Поскольку модель Уилбер-II в значительной мере созвучна идеям Ауробиндо, модель Уилбер-III также содержит критику Ауробиндо (и Чаудхури). Еще раз отмечу, что это не отрицание, а усовершенствование. Точно так же, поскольку Великая Цепь Бытия (Великая Холархия), по существу, идентична модели Уилбер-II, модель Уилбер-III составляет значительную часть моей всесторонней критики и усовершенствования самой вечной философии (включая базовую психологию Веданты, буддизма Махаяны/Ваджраяны, сефирота Каббалы, Плотина, неоплатонической традиции и так далее).

Я полагаю, что эти усовершенствования, содержащиеся в модели Уилбер-III, имеют абсолютно решающее значение, особенно когда мы начинаем подходить к специфическим и конкретным деталям объединения восточной и западной моделей. Модели типа Уилбер-II уже не удовлетворяют этим требованиям, как бы полезны они ни были в качестве начальной ориентации.

⁶ Эта модель была впервые представлена в «Ontogenic Development: Two Fundamental Patterns» (Wilber, 1981a); за этим последовала публикация в двух номерах того же журнала, «The Developmental Spectrum and Psychopathology: Part 1, Stages and Types of Pathology; Part 2, Treatment Modalities» (Wilber, 1984). Позднее эти статьи вошли в книгу Transformations of Consciousness (Wilber et al, 1986). Работа Wilber (1990) была убедительным резюме различия между уровнями и линиями, хотя настоящая книга более полно освещает мои взгляды.

В то же время становилось все более очевидно, что «ключ» к психологическому, духовному или сознательному измерению не может быть найден лишь в одном этом измерении. На самом деле, спектр сознания покрывал лишь Верхний Левый сектор, и потому мой интерес все сильнее смещался к более многообещающей проблеме — не просто разъяснить стадии эволюции сознания, а понять, как эти стадии пересекаются с другими секторами в «всеуровневом, всесекторном» подходе — другими словами, к модели Уилбер-IV, представленная в «Поле, экологии, духовности», «Краткой истории всего», а также в этой книге. Краткое описание модели Уилбер-IV дано в Главе 11, разделе «Интегральная теория сознания».

⁷ Я сам несколько раз принимался за более подробное описание модели Уилбер-III; некоторые читатели, возможно, вспомнят ссылки на «Систему, самость и структуру»; потом было нечто под названием «Паттерны и процесс в сознании»; а теперь я называю это «Принципами трансперсональной психологии»; однако я испытываю глубокое нежелание заниматься этой книгой и хотел бы, чтобы кто-то другой написал ее на основе краткого очерка.

В то же время существует значительный интерес к «Краткой истории», где очень убедительно освещается модель Уилбер-III (и Уилбер-IV) в ее упрощенной форме «лестницы» (устойчивые базовые структуры), «поднимающегося по лестнице» (система самости) и «поля зрения» (различные линии, проходящие через базовые уровни). Возможно, интерес к этой книге породит более внимательный взгляд на модель Уилбер-III вообще, и какой-нибудь талантливый аспирант напишет учебник по этому предмету

⁸ Revision, Summer 1996.

⁹ Точное определение характера взаимоотношений между этими линиями развития — это предмет эмпирических и феноменологических исследований. На сегодняшний день большая часть данных предполагает, что, например, физиологическое развитие необходимо, но не достаточно для когнитивного развития, которое необходимо, но не достаточно для межличностного развития (и развития самости), которое необходимо, но не достаточно для морального развития. (Более подробно мы рассмотрим этот вопрос в Главе 10.) Согласно моей модели, главная ось, относительно

которой измеряются все отдельные линии — это сознание (уровни спектра сознания, уровни базовых структур). Эта «ось сознания» смутно напоминает когнитивное развитие, но это не просто одно и то же, особенно, если учесть пристрастия когнитивных исследований, в число которых входят: (1) почти исключительный акцент на «оно»-познании, которое именуется «познавательной способностью» и, фактически, оставляет в стороне «я» и «мы» аспекты сознания; (2) вытекающий из этого чрезмерный акцент на получении научного «оно»-знания как центральной оси развития с сопутствующими попытками (3) определить центральную ось в контексте логико-математического навыка Пиаже; (4) вытекающая из этого неспособность считать эмоции (и прану) формой сознания; (5) почти тотальное игнорирование переходных структур сознания. Вот почему я не приравниваю эти базовые структуры сознания к когнитивной линии развития, хотя близких совпадений с этой линией существует больше, чем с любой другой. Если я иногда ссылаюсь на эти структуры как на когнитивные, то имею в виду эти оговорки; почти во всех случаях я говорю о них в отдельности.

¹⁰ Стр. 81. Все цитаты в этом разделе — из Gardner et al. (1990).

¹¹ Там же.

¹² Там же, курсив мой.

¹³ Стр. 87, курсив мой.

¹⁴ Стр.93.

¹⁵ Стр. 95. По моему мнению, есть «метафизическая» основа для существования уровней и линий, или волн и потоков, а также для того факта, что их основные очертания универсальны (даже если они зачастую проявляются с совершенно разными поверхностными структурами). Различные линии развития — это варианты четырех секторов, каждый из которых развертывается в виде уровней развития или проявления. Все холоны имеют (по меньшей мере) четыре сектора, или просто «большую тройку» я, мы и оно: субъективность или самость (самовыражение, таланты самости, эстетика, самоощущенность, структура эго, потребности самости и т.д.); мы или коллективную интересубъективность (включая моральное развитие, этику, беспристрастность и справедливость, заботу и ответственность); и оно (или объективные реальности, познание в «оно- форме», постоянство объекта и т.д.). Каждый из этих четырех секторов развертывается через базовые уровни своего собственного проявления: линии и уровни, потоки и волны.

¹⁶ Стр. 95. Мы могли бы также отметить, что, следуя примеру Ауробиндо, мы можем рассматривать грубое (фронтальное), тонкое (психическое) и каузальное (высшее и сверхсознательное) развитие как три относительно отдельные линии, из чего следует, что в определенных пределах каждая из них может развиваться квазинеzависимо. Это означает, что индивиды (онтогенетически и филогенетически) могут прогрессировать в психическом/тонком развитии, оставаясь относительно незрелыми во фронтальных структурах (эго, рациональность, конвенциональное вербальное и т.д.). Это еще раз показывает, почему я считаю, что эти разнообразные потоки не следуют друг за другом линейно, как кирпичи в кладке, но, скорее, идут параллельно друг другу, как колонны — и, кроме того, почему развитие по некоторым линиям может происходить с опережением или отставанием по сравнению с другими.

¹⁷ Стр. 95.

Стоит упомянуть еще два аналогичных подхода. Дайэн Макгинесс, Карл Прибрам и Мариан Пирназар (1990) согласны с Пиаже в том, что существует универсальная последовательность когнитивного развития от сенсорного уровня к конкретным схемам/операциям и далее к абстрактным тонкостям, однако они отмечают, что исследования не подтверждают концепцию Пиаже о том, что логико-когнитивная схема встречается во всех областях (и что она всегда связана с возрастом). Скорее эта общая последовательность *повторяется в каждом новом опыте научения или линии развития (в любом возрасте)*. Я полностью с этим согласен. Эта «модель постоянной трансформации состояний... тем не менее, иерархична в контексте микроразвития при обретении любого специфического навыка. Состояния... образуют инвариантную последовательность, и каждый преемник интегрирует своего предшественника» (Alexander et al, 1990, стр. 14). Заметьте, что этот последовательный переход от сенсорного к конкретной схеме и к абстрактному/тонкому, по существу, соответствует движению от доконвенционального к конвенциональному и постконвенциональному (хотя они не признают пост-постконвенциональное).

Курт Фишер, Шерил Кении и Сандра Пипп (1990) начинают с указания на то, что идея Пиаже о синхронном развитии в разных сферах, не подтверждается дальнейшими исследованиями. Как мы говорим, разные линии развиваются с разной скоростью. Авторы отмечают, что в концепции Пиаже стадия представляет собой *способность*, которая должна воплощаться в *умении*, не одинаковом для разных навыков и зависящем, в основном, от реальной *практики*. Хотя эти

навыки отличаются друг от друга (и порой очень сильно), они, тем не менее, относятся к трем общим иерархическим уровням научения возрастающей сложности, которые авторы называют сенсомоторным (ср. с доконвенциональным), уровнем конкретных представлений (ср. с конвенциональным) и уровнем абстракций (ср. с постконвенциональным).

Авторы подразделяют уровень абстракций еще на четыре иерархические стадии: ранние и поздние формальные операции (формально рациональное и формально операционное), и еще две постформальные стадии, стадия систем и стадия систем систем (то есть две стадии зрительно-логического).

Кроме того, Фишер и др. отмечают важность сроков биологического/мозгового созревания для этих когнитивных направлений развития, тем самым правомерно, как я полагаю, подчеркивая близкую связь аспектовлевой и Правой стороны в каждом холоне человеческого осознания.

Все эти важные модели согласуются с общим понятием о разных потоках, проходящих через одни и те же общие волны (в моей интерпретации, различных линиях развития, развертывающихся через те же самые уровни сознания. При этом они удерживаются вместе не единой и синхронной линией Пиаже, а системой самости, манипулирующей всем набором квазинезависимых линий, уровней, стадий и состояний).

Нам следует также отметить, что помимо вертикальных или трансформативных направлений развития существуют горизонтальные или трансляционные направления развития. Любую базовую структуру, поскольку она продолжает существовать (даже если она интегрирована), можно дальше упражнять, развивать, и тренировать в рамках ее собственной сферы. Оральная стадия могла возникнуть в самые первые месяцы жизни, однако великий шеф-повар — это уже предмет восхищения взрослого.

Таким образом, мы можем исследовать *горизонтальные* или *трансляционные* направления развития любого числа линий, потоков или сфер. Кроме того, поскольку основные вертикальные трансформации останавливаются у любого конкретного индивида, остается только трансляционный рост. Эти трансляционные развертывания одновременно имеют и устойчивый, и переходный характер; некоторые иерархически интегрируются, другие в большей степени оказываются «сезонами (взрослой) человеческой жизни», которые так прекрасно описал Дэниэл Левинсон.

Одна из трудностей изучения более высокой вертикальной трансформации состоит в том, что сила общества в качестве фактора, задающего темп трансформации (на этой стадии эволюции), отпадает где-то на формальном уровне, и, значит, в ходе постформального и пост-постконвенционального развития вам не только не помогают, но, порой, активно мешают. Большинство исследований от Левингера до Кольберга и Пиаже показывают, что главные вертикальные трансформации, как правило, заканчиваются к периоду поздней юности/ранней зрелости, и все что остается с этого момента — это вариации горизонтального или трансляционного развития.

Таким образом, центр тяжести данной культуры, как правило, действует в качестве «магнита развития»: если вы находитесь ниже этого среднего уровня, магнит подталкивает вас вверх; если вы пытаетесь продвинуться выше него, он тянет вас вниз.

На этом этапе эволюции оказывается, что существуют лишь относительно немногие практики, которые могут задавать темп более высокого постформального развития. К ним относятся, прежде всего, медитация и интегральные преобразующие практики; а также (но в гораздо меньшей степени) некоторые виды психотерапии, активные занятия искусством или спортом (интенсивная тренировка любого таланта или линии развития); редкие случаи использования психоделиков; холотропная работа с дыханием и другие йогические манипуляции с грубым телом-умом; смертельно опасная болезнь или несчастный случай; милосердие.

¹⁸ Например, в «Общительном Боге» я прослеживаю духовную/религиозную линию через магическую религию, мифическую религию, рациональную религию, психическую религию, тонкую религию, каузальную религию и недуральную религию (каждая из которых является уровнем, волной духовной линии или потока). Далее я провожу различие между трансляционной духовной *закономерностью* (на любом данном уровне) и трансформативной духовной *аутентичностью* (способностью к трансформации на более высокий/глубокий уровень).

¹⁹ Технические соответствия этим разнообразным терминам (приведенные в «Поле, экологии, духовности») выглядят так:

Доконвенциональные сферы, в частности, соответствуют сенсомоторному (базовым структурам материи, ощущения и восприятия), а в более общем смысле — всем дооперационным сферам (побуждение, образ, символ, понятие) — и всем переходным структурам, связанным с этими базовыми структурами (например, защитные нужды, доконвенциональная мораль, импульсивное самоощущение и т.д.). Соответствующие мировоззрения включают в себя архаическое, магическое и

магически-мифическое.

Конвенциональные сферы, в общем, соответствуют базовым структурам конвенционально-операционного (правило/роль) и раннего формально-операционного — и всем переходным структурам, связанным с этими базовыми структурами (конформистская самость, мифическое членство, потребность в принадлежности и т.д.). Мироззрения включают в себя мифическое и мифически-рациональное.

Постконвенциональные сферы, в общем, соответствуют базовым структурам позднего формально-операционного и зрительно-логического — и всем переходным структурам, связанным с этими базовыми структурами (формальное, постформальное, кентаврическое, интегрированное, социальный контракт, универсальные принципы и т.д.). Мироззрения в себя включают рациональное и экзистенциальное.

Пост-постконвенциональные сферы, в общем, соответствуют базовым структурам психического, тонкого, каузального и недуального — и всем переходным структурам, связанным с этими базовыми структурами (пост-постформальное, включая четыре соответствующие моральные стадии в этих сферах [см. «Пол, экология, духовность», стр. 624ff]). Мироззрения включают в себя шаманское/ йогическое, святое, мудрое и недуальное (природный мистицизм, божественный мистицизм, недуальный мистицизм).

²⁰ Эмпирическое и феноменологическое исследование Фоулера, выполненное как реконструкция, установило, что индивиды проходят через шесть или семь главных стадий развития духовной веры (или духовной ориентации); и его открытия очень близко соответствуют той схеме, которую я здесь представляю.

Кратко: Стадия 0 — это «довербальное недифференцированное» (наше архаическое); Стадию 1 Фоулер называет «проективным, магическим» (наше магическое), которое он также соотносит с дооперационным.

Стадия 2, которую он называет «мифически-буквальной», соотносится с ранним конвенционально-операционным, когда вера распространяется на «нам подобных». Стадия 3 — «конвенциональная»; она включает в себя «взаимное принятие ролей» и «приверженность классовым нормам и интересам», позднее конвенционально-операционное и раннее формально-операционное (стадии 2 и 3 — это, соответственно, наше мифическое и мифически-рациональное, причем обе эти стадии — это наше общее мифическое членство).

Стадия 4 — «индивидуально-рефлексивная», когда возникает «дихотомизирующее формально-операционное» (и эго); она включает в себя «рефлексивный релятивизм» и «самоутвержденную идеологическую перспективу». Стадия 5 — это «соединяющая вера, связанная с возникновением «диалектического формально-операционного», которое начинает «включать в себя группы, классы и традиции, отличные от собственных»; при этом происходит «диалектическое объединение процессов суждения-опыта с рефлексивными требованиями других и различными выражениями совокупной человеческой мудрости». (Постконвенциональное, универсальная рациональность и универсальный плюрализм, зрелое эго, начало мироцентрической ориентации.)

Стадия 6 — «универсализирующая»; она «информируется опытом и истинами предыдущих стадий» (кентаврическое интегрирование предыдущих стадий, которое Фоулер также называет «объединяющей актуальностью» и «объединением реальности посредством символов и самости» — то есть интегрированной кентаврической самости). Эта самость «очищается от эгоических стремлений и смыкается посредством дисциплинированной интуиции с принципом бытия», включая «содружество бытия» и «трансклассовое осознание и отождествление», соответствующее «синтетическому формально-операционному» (наше зрительно-логическое, расцвет мироцентрической ориентации и начало надличностной интуиции; сами высшие созерцательные стадии, учитывая их редкость, не были исследованы Фоулером, однако до этого этапа соответствие очень близкое, а часто точное). Фоулер, «Стадии веры».

²¹ Конечно, существует множество различных определений «духовного» (и «религиозного»); на самом деле, в «Общительном Боге» я привожу одиннадцать совершенно разных, но распространенных определений этих терминов. Здесь мы сосредоточиваемся на двух наиболее общепринятых значениях, которые встречаются в этом общем обсуждении духовности и ее отношения к психологическому развитию.

В этом отношении, возможно, есть еще один смысл «духовности», который тоже в достаточной степени распространен: духовность — это то, что фундаментально объединяет другие уровни и линии. В таком значении этот термин довольно близок к тому, как я использую понятие «совокупная самость» (как локус интеграции), и читатели, предпочитающие этот смысл, могут провести необходимые корреляции.

²² Более конкретно: в учебнике по трансперсональной психологии, который я не могу закончить уже в течение пятнадцати лет, я подразделяю «совокупную самость» на два основных аспекта, *непосредственную самость* и *отдаленную самость*. Непосредственная самость — это сокровенно субъективная самость, самость, которая переживается как «Я». Отдаленная самость — это объективная самость, которая переживается как «я» или «моё»*. (Кроме того, существует *предшествующая самость*, которая переживается как «Я-Я» и соответствует интуитивному переживанию Свидетеля до его полного развертывания на каузальном уровне.) Суммарный итог этих (трех) самостей я называю совокупной самостью.

* Здесь необходимо пояснение. По Уилберу, непосредственная самость — это «Я для себя» (англ. «I»), а отдаленная самость — «я для другого», который может выступать во втором или в третьем лице (то есть как «ты» или «они»). В -этих случаях в английском языке используются, соответственно, местоимения «те» (букв. «мне», «меня») или «mine» (букв. «моё») — например, на вопрос «Кто там?» следует отвечать не «I am» (Я есть), а «It is me» (это я). Термин «Я-Я» (I-I), который Уилбер использует по отношению к Духу и трансцендентному Свидетелю, означает отсутствие на этом уровне субъект-объектного деления — Свидетель *переживает* (не воспринимает!) всё сущее как «Я для себя». Это соответствует восточным духовным традициям и полностью чуждо европейским традициям, в которых единение с Духом — это всегда диалог, то есть «Я-Ты». (*Прим. ред.*)

Непосредственная самость — это действительно отдельная линия развития переходных структур, это линия развития самоощущения или непосредственного самоотождествления (часто называемая «развитием эго»), которая в моей модели проходит весь спектр от плероматической самости до уроборической самости, тифонической самости, персоны, эго, кентавра, психической/тонкой души и каузального духа. Ради простоты я часто называю это самостью или самоощущением, не вдаваясь в дальнейшие тонкости.

Однако совокупная самость — это непосредственная самость плюс отдаленная самость (плюс ее собственная интуиция предшествующего Я-Я) плюс все, что входит в орбиту самости: Я, я и моё — великое манипулирование, которое выступает как объемлющая самость.

В ходе развития непосредственного самоотождествления или линии самоощущения, то, что было непосредственной самостью на одной стадии, становится частью отдаленной самости на другой. То есть то, что является сокровенным *субъектом* на одной стадии, становится *объектом* осознания на следующей («Я» становится «я» или даже «моё»), и именно так базовые структуры лишаются самоощущения, так отождествление становится разотождествлением, так привязанность становится отстраненностью. Смерть непосредственной самости превращает ее в отдаленную самость, которая, в конце концов, полностью погружается в Великую Смерть предельного Просветления, где на сцене выступает лишь Я-Я как предельная Самость всех субъектов и всех объектов.

Это линия развития конкретного или *непосредственного самоощущения*, которая действительно представляет собой последовательность развития относительно инвариантных стадий. *Эти стадии непосредственного самоощущения как раз и являются осевыми точками развития самости* (число которых я обычно оцениваю в девять или десять).

Но совокупная самость, которую я иногда не совсем точно называю «центром тяжести» сознания — это смесь непосредственного самоощущения плюс отдаленная самость плюс все остальные аспекты, которыми манипулирует совокупная самость. Сюда входят бессознательные аспекты, отделенные в ходе развития непосредственного самоощущения (бессознательные побуждения, диссоциированная персона и т.д.), равно как и уравнивающее воздействие других переходных стадий, характеристик, состояний и талантов.

Так, когда у вас есть ощущение своей совокупной самости (попросту говоря, когда вы существуете здесь и сейчас), это не просто ваше «Я» или ваше «я», но также, некоторым образом, все другие заботы, пронизывающие ваше осознание в любой конкретный момент времени — ваши приобретения, ваши таланты, ваши взаимоотношения, семья, друзья, ваши желания, ваши цели, ваши страхи и так далее (включая бессознательные намерения, которые оказывают свое влияние независимо от того, воспринимаются они сознательно или нет).

И именно поэтому совокупная самость не следует инвариантной (или универсальной) последовательности стадий. Обладая качествами смеси, она действительно «повсюду сразу». Конечно, в отдаленной перспективе, самость (в той мере, в какой она продолжает развертываться) демонстрирует общее движение через главные волны сознания просто потому, что все линии, которыми она манипулирует, сами проходят через эти волны.

Таким образом, этот центр тяжести (в той степени, в которой продолжается развитие по любой из этих линий) будет демонстрировать медленное прогрессивное развертывание в процессе развития (но не в какой-либо установленной последовательности). Отсюда следует, что *это развитие совокупной самости может иницироваться любым числом разных линий в ходе данного процесса*. В один момент совокупная самость может развиваться — то есть увеличивать свою общую глубину — через свой когнитивный рост; в другой момент ведущую роль может взять на себя эмоциональная линия; еще в один момент может прорваться ее художественный рост и потащить самость за собой; в четвертом случае это может быть духовный рост, в пятом — сама непосредственная самость, которая томится по свету и тянет за собой все, что может. Этот общий рост не будет следовать установленной последовательности, хотя в его рамках определенной последовательности будут следовать почти все линии развития; и в то же время глубина в целом будет расти, и расти в специфическом направлении (а именно, в направлении Духа-как-духа, подталкиваемая рычагом Эроса и подтягиваемая небесным крючком Агапе).

Именно поэтому общий рост нельзя представлять себе как происходящий исключительно благодаря когнитивным структурам или когнитивному диссонансу; росту эго или психосексуальному росту; межличностному росту, эмоциональному росту или духовному росту. В любой момент развития, у любого данного индивида, любая из этих линий может занять лидирующее положение в общем развитии, пока эта линия не начнет отставать, и другая линия или линии не займут ее место. Ничто здесь не демонстрирует инвариантного (или иерархического) стадийного продвижения, и все же впереди всегда одна и та же награда — Бог.

²³ Уошберн поднимает вопрос о том, не является ли зрительно-логическое (и кентаврическое) произвольным и необязательным дополнением *ad hoc* (по случаю). Разве не может рациональность просто интегрировать тело, поскольку каждый уровень трансцендирует и включает в себя своих предшественников? Зачем добавлять избыточную стадию зрительно-логического и объявлять ее необходимой для интеграции ума/тела?

Я постулировал, что любая и каждая стадия в моей модели основана не на философских предположениях, но на значительных объемах эмпирических, феноменологических, клинических или созерцательных данных. То же самое верно и для кентавра и его зрительно-логического.

Когнитивная стадия, лежащая выше уровня формальных операций Пиаже — стадия «высшего рассудка» или, в некотором смысле, вообще *постформальная* сфера — уже была предложена по меньшей мере двумя десятками главных теоретиков и исследователей, которых я тщательно цитирую. Когда я обдумывал проблему существования зрительно-логического («Spectrum of Consciousness», *Main Currents in Modern Thought*, 1974), я смог найти лишь одного-двух традиционных исследователей (к примеру, Ариети) и несколько философов, (к примеру, Шеллинг, Гегель, Гейсера), которые были согласны с этим. Однако в число тех, кто сегодня предлагает постформальные стадии, входят: Арлин; Кауэн; Сувен, Лэхи и Киган; Копловиц; Фишер, Кении и Пипп; Ричарде и Коммонз; Пасуаль-Леоне; Кольберг и Ринкарц; Хабермас; Брунер; Кук-Гройтер; Бассехс; Л. Юджин Томас; Синнотт; Крамер; Джиллиган, Мерфи и Таппен; Александер и др.

Фрэнсис Ричардс и Майкл Коммонз (1990), вероятно, наиболее четко сформулировали понятие этой общей постформальной стадии. По их мнению, зрительно-логическое состоит из четырех подстадий (систематической, метасистематической, парадигматической и кросспарадигматической); я настоятельно рекомендую их работу.

Но что бы мы ни решили по поводу тонких деталей, с существованием чего-то, подобного зрительно-логическому, сегодня согласно весьма значительное число теоретиков и исследователей, и оно подтверждается солидным объемом данных. Именно поэтому я представляю это понятие. Здесь нет абсолютно ничего произвольного и надуманного «по случаю».

Точно так же я предлагал идею существования кентаврического самоощущения, основываясь на результатах различных основательных исследований — в особенности это относится к исследованиям Левингер, Брафтона, Маслоу, Роджерса, Джиллиган, Грейвза и других. Это самоощущение, более высокое по отношению к стадии индивидуалистического эго и вполне отличное от него, является интегрированной стадией тела-ума. Я часто привожу фразу Левингер, подводющую итог исследованию Брафтона: «На этой стадии и ум, и тело — это опыт интегрированной самости». Вот почему я предлагаю это понятие.

Почему я говорю, что только зрительно-логическое может интегрировать ум и тело? Разумеется, все это относительно и зависит от степени интеграции. Можно даже возразить, что ум и тело не объединяются в истинном смысле до наступления предельного Просветления, и я с этим не буду спорить. Но, вообще говоря, я описываю кентавра как интеграцию ума и тела, поскольку (1) это непосредственно следует из результатов исследований Левингер, Брафтона, Грейвза и других; и (2) кентавр как великий переход от грубого тела-ума к тонкому телу-уму представляет «окончательную» интеграцию этого

грубого тела-ума.

Техническая деталь: поскольку зрительно логическое находится на краю трансментального, самость зрительно-логического все больше разотождествляется с самим умом. Так как зрительно-логическое трансцендирует формальную рациональность, оно может легче интегрировать формальный рассудок и тело.

Верно, что каждая стадия обычно трансцендирует и включает в себя состав своих предшественников, однако это относится исключительно к самим базовым структурам (которым не присуще самоощущение). Но мы никогда не должны забывать, что базовые структуры преодолеваются самостью, а передний край развития самости — это обиталище страха смерти. Таким образом, каким бы ни был ведущий уровень развития, с которым отождествляется центр тяжести самости, именно этот уровень является главным сухожилием смертельной судороги. В то время как базовые структуры могут интегрироваться довольно гладко, для стадий самости с их границей страха смерти это невозможно. Лишь после того как каждая базовая структура трансцендирована и лишена самотождественности, самость может перестать защищать ее от смерти. Поэтому, когда самость отождествляется с формально-операционным, она не может отпустить формально-операционное и осуществить «чистую» интеграцию с предыдущими уровнями. Это не что-то новое, характерное в отношении формально-операционного — это верно и для каждого уровня, участвующего в развитии самости (фактически, это динамика барьера вытеснения на каждом уровне развития: граница защит во всем разнообразии их форм и уровней устанавливается из внедренного бессознательного любого уровня с присутствующим ему страхом смерти).

Первая стадия над отождествлением с формально-операционным — это, конечно, зрительно-логическое, где ум, теперь в основном лишенный самоощущения, может быть более гладко и чисто интегрирован с предыдущими уровнями, включая телесные сферы. -И каковы бы ни были объяснения, именно это демонстрируют реальные клинические результаты на данном уровне, где «разум, и тело — это опыт интегрированной самости».

(Еще один фактор, способствующий интеграции кентавра — это значительное ослабление барьера вытеснения, которое происходит на данной стадии. Обсуждение этой темы дано в Главе 7.)

Короче говоря, результаты исследований ясно показывают, что эта постформальная интегрированная стадия (кентавр) в значительной степени отличается от предыдущей формальной, эгоической стадии. Как я говорил, во всем этом нет ничего от теории *ad hoc*.

²⁴ 1990, стр. 8.

Глава 10. Влияние медитации

¹ Но при этом не следует оставлять без внимания то, что представляется справедливой критикой некоторых исследований трансцендентальной медитации в отношении временами предвзятого подхода исследователей, неадекватной методологии и игнорирования отрицательных последствий для практикующих. Но даже с учетом этих недостатков во всем остальном исследования все равно впечатляют.

Например, лишь один процент испытуемых из контрольной выборки, произведенной в колледже, имели по шкале Левингер показатели, соответствующие двум высшим стадиям (автономной и интегрированной), тогда как в аналогичной выборке из регулярно практикующих медитацию такие показатели были у 38% испытуемых. Кроме того, «обзор более чем двадцати опубликованных исследований (в которых участвовали около семи тысяч испытуемых) показал, что высший средний уровень развития эго в любой из взрослых выборок соответствовал «сознательной» стадии (выше которой располагаются индивидуалистическая, автономная и интегрированная стадии). Более того, никакие приемы, призванные облегчать развитие эго, не позволили добиться роста за пределы уровня сознательности». Весьма удивительно, что 38% превзошли этот потолок с помощью медитации. Кроме того, когда тест Левингер слегка модифицировали для повышения чувствительности к более высоким стадиям, 87% из одной выборки практикующих медитацию преодолели барьер сознательности, причем 36% достигли автономной, а 29% — интегрированной стадии. Alexander et al (1990), стр. 333.

² 1990, стр. 339.

³ Александер и др. называют свои семь (или около того) базовых уровней сознания «ментальными уровнями» — вероятно, не лучший термин, поскольку в их схеме присутствуют субментальный и надментальный уровни. Они отмечают, что «ментальное» в более широком смысле означает «совокупное многоуровневое функционирование сознания», и потому я обычно ссылаюсь на их базовые уровни как на *уровни сознания*; они, как я сказал, в значительной мере сходны с моими

базовыми структурами сознания.

В тексте я упоминаю, что это правильнее называть «ведантическим», а не «ведическим», поскольку, в действительности, вы не найдете в Ведах ни упоминания о кошах или оболочках осознания; ни упоминания о трех великих сферах (грубом, тонком, каузальном); ни доктрины трех великих состояний (бодрствования, сна, глубокого сна); ни психологии Атмана и его отношения к Брахману. Все эти принципы можно найти в гораздо более поздних Упанишадах, которые были потом систематизированы в Веданте. В Индии принято наделять «ведическим» авторитетом все, что должно восприниматься серьезно.

⁴ Стр.319.

⁵ Базовые уровни сознания — это также их собственные линии, однако не все линии исходят с этих уровней (на самом деле с них не исходят самые важные линии). То есть когда возникает каждая базовая структура, она остается существовать и, значит, может быть развита неопределенным образом: как уровень, это тоже ее собственная линия. Но базовые структуры не определяют другие главные линии развития и никоим образом за них не в ответе (за исключением того, что они необходимы, но не достаточны для их развития).

На стр. 296 Александр и др. на своей диаграмме приравнивают «ряды» к «сферам» (линиям). Однако ряды также являются уровнями сознания — и проблема именно в этом (то есть в том, что уровни используются как главные линии). Конечно, это заочно оставляет больше места для других сфер (к примеру, моральной, художественной и т.д.), но для этих сфер нет реального места ни в одном из их рядов. Поэтому авторы с определенного момента вынуждены помещать эти сферы в свои «колонки», или «способности», но последние уже определены как периоды развития, что фактически не оставляет места для конкретных сфер.

⁶ Вот их центральная динамика: «В соответствии с ортогенетическим принципом развития (Вернер), пострепрезентационные [пост-постконвенциональные] стадии должны быть дифференцированы от репрезентационного уровня и интегрированы с ним. Таким образом, способность к концептуальному мышлению не будет утеряна. Вместо этого вся репрезентационная система... примет статус внутренней подсистемы, а не субъекта ментальной жизни» (стр. 289).

Я полностью согласен — *но только в отношении устойчивых структур*; переходные структуры не являются функциональными подсистемами; их функциональность обусловлена именно фазоспецифической *исключительностью* непосредственной самоидентичности на этой стадии, и когда эта исключительность разрушается, вместе с ней разрушается и эта стадия самости

Именно это смешение (устойчивого и переходного) вынуждает авторов обозначить два из их шести уровней как «функциональные» — на своей диаграмме они изображают их пунктирными линиями, тем самым противопоставляя их устойчивой/структурной природе других уровней; но на самом деле предполагается, что все шесть уровней структурны — и этот шаг полностью вычеркивает треть их модели.

⁷ Стр. 22.

⁸ Стр. 295.

⁹ Там же.

¹⁰ Внедренное бессознательное — создаваемое исключительным отождествлением непосредственной самости с конкретной базовой структурой сознания — играет крайне важную роль в развитии и патологии, поскольку внедренное бессознательное на любом данном уровне служит обиталищем защитных систем самости. Именно потому, что самость отождествляется с уровнем, она должна защищать этот уровень от угроз — и, в конечном счете, защищает его от смерти (пока самость не «умрет» для этого уровня, не дифференцируется от него, не отделится от него, не превратит его из непосредственного в отдаленный, не превратит привязанность в отстраненность). До этого система самости диссоциирует, вытесняет, замещает, проецирует или как-то еще отчуждает любые аспекты самости или другого, которые угрожают этой тождественности, угрожают ее жизни, угрожают ее наличному уровню развития и адаптации. Это «горизонтальная» битва между жизнью и смертью, которая происходит на каждом уровне развития, пока не будут пережиты все смерти, трансцендированы все субъекты, высвобождены все самости, и вместо этого на сцену не выйдет лучезарная Самость, которая представляет собой весь Космос.

¹¹ *The Evolving Self*, стр. 31. Заметьте также, что мой пункт N5 в «Форме развития» гласит: «Субъективное становится

объективным». Непрерывный переход субъекта этого момента в объект субъекта следующего момента — это, разумеется, одно из центральных утверждений Уайтхеда. Это всегда было одним из самых легких входов в глубокую философию Уайтхеда и, безусловно, одним из множества пунктов, по которым я соглашаюсь с его взглядами. В книге «Глаза в глаза» (Глава 6) я по достоинству оцениваю работу Уайтхеда, отмечая некоторые соответствия с моей работой. Несколько примечаний, посвященных тому же, содержатся в «Поле, экологии, духовности».

Моя основная критика Уайтхеда, в основном, касается двух моментов. Первый заключается в том, что его, в значительной степени, монологическая ориентация жестко ограничивает применение его метафизики. Занимая, по существу, субъективистскую позицию (субъект становится объектом следующего субъекта), он не понимает огромной значимости интересубъективности (его сообщества являются интеробъективными, а не подлинно интересубъективными; то есть это сообщества монологических «случаев»), и потому он не способен увидеть, что «актуальные случаи»^{*} не просто субъективны/объективны, но принадлежат всем четырем секторами (холоны). Вот почему позиция Уайтхеда, в частности, никогда не давала ему возможности разработать последовательную и всестороннюю лингвистическую теорию, несмотря на заявления его последователей об обратном. Из современного монологического краха Космоса Уайтхед сделал парадигму для реальности в целом.

Актуальные случаи (или актуальные события) — элементарные онтологические единицы философии процесса А.Н. Уайтхеда. (*Прим. ред.*)

Во-вторых, хотя некоторые теоретики (такие как Джон Буханан) считают, что Уайтхед войдет в историю как великий трансперсональный философ, я убежден, что Уайтхеду это не грозит по весьма существенным причинам (как бы я ни восхищался им в других областях). Вот лишь самый очевидный пример: как мы видели, чтобы действительно пробудить недуральный Космос, нужно достичь неизменности субъекта (нерушимой непрерывности осознания в состояниях бодрствования, сновидений и глубокого сна). Без этого как реального йогического или созерцательного достижения в сознании *не существует соответствующей формы познания, которая могла бы раскрыть Реальное*. Эта йогическая иньюнкция, образец или практика — реальная *трансперсональная парадигма*, и без нее (или чего-то ей подобного) у вас нет ничего подлинно трансперсонального. Как минимум вы должны включить в свою систему необходимость этой иньюнкции. Заметьте, что Шанкара, Нагарджуна, Ауробиндо, Плотин (Александр и Уилбер) способны пройти этот тест; Уайтхед даже близко не подходит к этому. Это не вторичный вопрос; он составляет самую суть всего предмета, суть, которая полностью отсутствует в работе Уайтхеда.

Таким образом, представление о Уайтхede как об «образцовом трансперсональном философе» основано главным образом на трансляционной языковой игре, а не на преобразующих иньюнциях, которые действительно раскрывают трансперсональную и пост-постконвенциональную сферы. Я сам всегда считал учение Уайтхеда великолепным отправным пунктом — просто оно идет недостаточно далеко. Тем не менее, некоторые из его понятий, на мой взгляд, просто незаменимы, в том числе постижение-захватывание, постигающее объединение, актуальные сущности и сообщества, творческий потенциал (как абсолютная и универсальная субъективность), сращение, презентационная непосредственность, причинная эффективность, «множественное становится единичным и увеличивается на единицу» — список бесконечен, и в этом отношении я горячий последователь Уайтхеда.

Однако все эти понятия без исключения принимают радикально иные формы, когда вы переходите из грубой сферы (которая подпадает под теорию Уайтхеда) в тонкую и каузальную сферы, которые раскрываются лишь через высшие йогические иньюнкции, и эти области Уайтхед, в лучшем случае, лишь неопределенно постулирует (например, вечные объекты). Философия Уайтхеда остается слабым раствором этих принципов, как они проявляются в разбавленном и профильтрованном виде, в грубой сфере, где Уайтхед впервые их обнаруживает (и совершенно правильно описывает их на этом «разбавленном» уровне). Но об их более высоких формах и функциях, не говоря уже об иньюнциях и образцах, которые их раскрывают, Уайтхед, в лучшем случае, имеет представление из вторых или третьих рук — и во всей его философии нет абсолютно ничего, что бы могло познакомить вас непосредственно с этими более высокими сферами.

Как бы то ни было, начальная ориентация Уайтхеда неизмеримо предпочтительнее позиций других кандидатов, таких как логический позитивизм, чистый эмпиризм, научный материализм и так далее. Вот почему я продолжаю испытывать симпатию к столь многим последователям Уайтхеда, включая замечательного Джона Кобба и Чарльза Хартшорна, и к многочисленным великолепным книгам Дэвида Рэя Гриффина.

¹² Резюме Александер и др. (1990), стр. 19.

¹³ В этой книге Киган касается одного из главных ограничений «Эволюционирующей самости», а именно: конкретной природы и соотношения линии и уровня, или потока и волны, или конкретной сферы и принципа, действующего во всех сферах. Здесь он определяет «общий базовый принцип», который сходным образом организует различные линии (когнитивную, эмоциональную и т.д.) в «один и тот же порядок сознания» (то есть в один и тот же уровень или измерение сознания). Его *три порядка сознания* — это, по существу, доконвенциональное, конвенциональное и постконвенциональное (я рекомендую читателям ознакомиться с его оригинальными формулировками), что, опять же, вполне согласуется с моими воззрениями, за исключением того, что Киган пока что не решается признать пост-постконвенциональную волну.

¹⁴ Стр.34.

¹⁵ Стр.363.

¹⁶ Стр.297, 295.

¹⁷ Отметьте также, что, поскольку они называют свой уровень 6 «эго» (имея в виду индивидуальную самость), им нелегко увидеть, что самость, напротив, проходит все уровни, пока не поглощается Самостью (которая была неявным источником осознания или Я-Я на всех предыдущих уровнях и неявным ядром системы самости на этих уровнях), Самостью, которая, в свою очередь, покидая свои пределы, вступает в сияющую Пустоту Недуального.

На мой взгляд, их подход не позволяет им принять более адекватную концепцию системы самости, которая устанавливает баланс между всеми различными линиями, а не является сама просто еще одной линией наряду с другими, что превратило бы психику в путаницу разобщенных линий.

Таким образом, я убежден, что единственный жизнеспособный взгляд состоит в следующем: (1) непосредственная самость (на каком бы то ни было уровне) является *локусом отождествления* («главным локусом функционального осознания», «связанным Я»); (2) непосредственная самость последовательно отождествляется с каждой возникающей базовой структурой (или уровнем сознания) и, тем самым, внедряется на этот уровень (или в эту волну); (3) что порождает поток переходных стадий самости (самоощущение, потребности самости, мораль), поддерживаемый *исключительностью* непосредственного отождествления; (4) эти структуры исключительности, благодаря «слабой связности» совокупной самости, могут развиваться квазинеzáвисимо, хотя они, как правило, удерживаются вместе самостью; они остаются на месте, пока (5) самость не отсоединяется от этого уровня и не разождествляется с ним; и (6) не внедряется на следующий уровень, который (7) *интегрирует* предыдущие *устойчивые* структуры, но отторгает предыдущие переходные структуры исключительности — и так далее, пока не наступает остановка развития (или Просветление со своей собственной постпросветленной динамикой).

Кстати говоря, Александер и др. подразделяют все развитие на три очень обширные и важные стадии: дорепрезентационное (доконвенциональное), репрезентационное (конвенциональное и постконвенциональное) и пострепрезентационное (пост-постконвенциональное). Я полностью с этим согласен; это грубая, тонкая и каузальная сферы. Как я уже говорил, я также согласен с новаторским и важным замечанием авторов по поводу того, что переход от первого ко второму осуществляется через неизменность объекта, а от второго к третьему — через неизменность субъекта. Они, возможно, согласятся с тем, что четвертое (турийя) представляет еще один важный переход, которое мы могли бы назвать «неизменностью недуального».

¹⁸ В этой книге я использую термин «медитация» в обобщенном смысле. Различные типы медитации порождают разные специфические эффекты, и общие выводы могут быть соответствующим образом уточнены.

¹⁹ Чем дальше отстоят друг от друга линии развития в «необходимых, но недостаточных» отношениях, тем более независимо они могут развиваться. Так могут быть серьезные расхождения между когнитивным и нравственным, однако межличностное и нравственное, как правило, развиваются в тесном взаимодействии. Я утверждаю, что стадии, относящиеся к самости (или просто стадии самости), как правило, развиваются в «связке», удерживаемой вместе непосредственным самоощущением, но даже они могут развиваться отчасти независимо, поскольку самоощущение может быть повсюду сразу, и, в наихудших сценариях, внутренне диссоциировать и разделяться на части, позволяя расходиться линиям самости.

²⁰ 1990, стр. 289.

²¹ Интегральная психограмма также может включать в себя любую горизонтальную типологию, которую сочтет полезной конкретный терапевт. К примеру, популярной горизонтальной типологией является эннеаграмма, состоящая из девяти основных типов личности с соответствующей мудростью и защитой. Как я объяснил в «Краткой истории всего», эти девять

категорий эннеграммы являются не вертикальными уровнями, а горизонтальными типами, которые, следовательно, могут проявляться на всех уровнях (за исключением верхнего и нижнего пределов, где они угасают). Соответственно, если мы хотим работать с эннеграммой, нам следует иметь спектр уровней для каждого из девяти типов. Недостаточно знать, что на эннеграмме вам соответствует тип «6». Являетесь ли вы доконвенциональным типом 6, конвенциональным типом 6, постконвенциональным типом 6 или же пост-постконвенциональным типом 6? Таким образом, как горизонтальный, так и вертикальный анализ могли бы стать частью интегральной психогаммы (эннеграмма, как она обычно применяется, благоприятствует не трансформации, а всего лишь трансляции).

Одна из причин, по которой я не делаю особого акцента на горизонтальной типологии, будь она юнгианской, астрологической, эннеграммой и т.д., состоит в том, что для них почти всегда отсутствуют эмпирическое подтверждение, поскольку практически невозможно показать, что *все* люди подпадают под эти разнообразие типы. (Я включаю сюда астрологию вовсе не потому, что верю в нее, а потому, что даже если бы удалось показать, что она обладает какой-то достоверностью, она все равно оставалась бы горизонтальной типологией, которую, как я утверждаю, в принципе невозможно верифицировать как характерологию).

Совершенно иначе дело обстоит с вертикальными уровнями — такими как спектр базовых структур, — поскольку, в той мере, в какой они точны, через них проходит практически *каждый* человек, и это можно показать эмпирически с большой степенью достоверности. Так за исключением случаев серьезных нарушений, у всех людей развиваются образы, символы, понятия и правила. Вертикальные уровни — это как раз те универсальные структуры, через которые проходит практически каждый как последовательно и убедительно демонстрируют межкультурные данные. Чтобы развить понятия, сначала нужно развить образы, и здесь не наблюдается исключений.

Это не так с горизонтальными типологиями, потому что вы можете соответствовать или не соответствовать их стереотипам. Вот почему, как я уже говорил, я никогда не был сторонником горизонтальных типологий, от юнгианской, до эннеграммы и астрологии. В то же время, если вы находите их полезными для интерпретации, у меня нет никаких возражений. Только не делайте вид, что они являются универсальными, всесторонними или всеобъемлющими, поскольку исследования этого не подтверждают.

На мой взгляд, Дон Рисо делает замечательную работу, используя горизонтальную эннеграмму в совокупности с вертикальным спектром сознания. См. *Personality Types and Understanding the Enneagram*.

²² Каждая из девяти или десяти осевых точек развития самости имеет соответствующий тип или класс патологии. См. Главу 4 «Спектр психопатологии» в Wilber et al., *Transformations of Consciousness*. Вайан Уиттин в своем обзоре «Пола, экологии, духовности» (см. Главу 11) представляет мои взгляды в виде устоявшихся, четких уровней патологии и четких модальностей лечения, что совершенно не соответствует действительности. Именно потому, что самость находится «повсюду сразу», это также относится к патологии и ее лечению. Как обычно, «уровни» — это просто абстрактные вехи, которые помогают нам ориентироваться в текущем потоке развёртывания сознания.

²³ Я не упомянул огромное множество видов терапии, включая терапию взаимоотношений (такие как семейная терапия, групповая терапия, терапия пар или сангха-ориентированные практики), про сто потому что это список индивидуально-ориентированных подходов. Однако я вовсе не собираюсь исключать их из рассмотрения. По определению, интегральная терапия — это всеуровневая, всесекторная терапия, задействующая интенциональное, поведенческое, культурное и социальное во всех их значимых измерениях.

²⁴ Джек Энглера, который первым употребил фразу «Прежде, чем стать никем, надо быть кем-то» (Wilber et al., 1986), имел в виду конкретно *линию развития самости*, и в этом отношении он абсолютно прав. Именно поэтому он говорит, что, по его убеждению, медитация увеличивает силу эго, и здесь я с ним полностью согласен («сила эго» технически означает способность к незаинтересованному свидетельствованию).

Важный довод Энглера — я уже высказывал аналогичный довод в «До/транс заблуждении» — часто проходит незамеченным для его критиков, возможно, из-за того, что он четко не отделяет духовную линию от линии самости. Давайте это сделаем мы, его важное замечание по поводу линии самости остается в силе.

Его точку зрения не может поколебать и феминистская эрзац-критика Пегги Райт. Проницаемая самость также развивается от доконвенциональной к конвенциональной, постконвенциональной и пост-постконвенциональной форме проницаемости, и позиция Энглера (и, безусловно, моя) состоит в том, что «Прежде, чем ты сможешь быть постконвенциональным, тебе надо быть конвенциональным».

²⁵ Я имею в виду фронтальное развитие. Так если вы будете картировать «свидетельствующее сознание», то обнаружите U-образное развитие, отражающее «облака великолепия» психической/тонкой души-капли (к примеру, данные Грофа, если они состоятельны).

Однако первое колено этого U — это просто конец *инволюционной* линии, которую не следует путать с эволюционной и фронтальной линией развития; последняя только начинается на самом нижнем и примитивном уровне, где высшие интересы — форма фронтальной духовности — носят оральный характер: здесь высшие интересы — это еда, выживание, телесная безопасность и так далее. Высшие интересы «первоначальной внедренности» — это просто пища, и это как раз и есть форма «динамической основы» на этой стадии. Здесь Бог — оральное, а дух — полный рот.

²⁶ Конкретные детали будут зависеть от конкретного типа медитации; от уровня, на который нацелена медитация; от того, делается ли акцент, в основном, на восходящем или на нисходящем; и от половой принадлежности практикующего медитацию. Но в качестве общего подхода, это заключение («можно ожидать, что медитация ускорит — но не изменит — эту последовательность духовного развертывания как в мужской, так и в женской модальностях»), как я полагаю, вполне приемлемо. Основная суть медитативного развития состоит в развертывании нейтральных по отношению к полу структур сознания, так что различия между мужской и женской модальностями, хотя они и весьма значимы, в этом отношении все равно будут вторичными.

Глава 11. Курс — на Омегу?

¹ В первом издании «Пола, экологии, духовности» в некоторых длинных цитатах были опущены многоточия; эти многоточия были восстановлены в последующих изданиях. Но даже в первом издании в примечаниях все равно содержались все номера страниц, соответствующие приведенным цитатам. Так, к примеру, это касается одной длинной цитаты из Эмерсона, где отсутствуют многоточия. Если вы заглянете в примечание в конце книги, то найдете там пять разных источников: другими словами, никто не пытался представить дело так, будто все цитаты взяты из одного источника. Как я уже сказал, эти многоточия были восстановлены в последующих изданиях.

ДиЗерега и Смоли в ходе своего обзора «Пола, экологии, духовности» обнаруживают пропущенное многоточие в цитате из Эмерсона и обвиняют меня в нечестной игре, даже несмотря на то, что примечания в конце книги дают ясное представление о том, как обстоят дела на самом деле. Но поскольку примечания недвусмысленно указывают на различные источники, я явно не пытаюсь смонетничать.

² Моя интерпретация Эмерсона включала в себя следующие понятия: (1) природа — не Дух, но символ Духа (или проявление Духа); (2) сенсорное осознание само по себе не раскрывает Дух, но затемняет его; (3) для раскрытия духа требуется Восходящий поток; (4) Дух познаваем лишь в результате трансцендирования природы (то есть Дух имманентен в Природе, но раскрывает себя полностью лишь в трансценденции природы — короче говоря, Дух трансцендирует, но включает в себя природу).

Из чистого любопытства я обратился к стандартному изданию для колледжей *Cliff Notes on Emerson* (Lincoln, Nebraska: Cliff Notes, 1975), известному своими непротиворечивыми позициями, и обнаружил дословно следующее:

1. «Эмерсон... использовал природу как символ сферы духа... Природа — это символ Духа» (стр. 15, 16). Природа — это форма или выражение Духа, но не сам Дух в его полноте. Авторы указывают на существенное сходство с Плотиним: «Здесь мы снова имеем идею Плотина о космическом движении. Существует два движения, одно из которых — истечение или нисхождение [Эфлюкс, Агапе], спонтанное творчество высшего, которое порождает низшее. Это движение, которое вечно вызывает к жизни разнообразные уровни реальности. Существует также движение возвращения, восхождение [Эрос, Рефлюкс], посредством которого Душа восходит через все ступени Бытия [Эмерсон нередко называет их «платформами»] к конечному союзу с Первым Принципом [недуальным Единым]» (стр. 63–4). «Поэтому, — продолжают авторы, — в эпитафии 1836 г. Эмерсон описывает природу как «последнюю вещь души», последнюю эманацию от Бога» (стр. 9). И, следовательно, как низшее, но все же выражение Бога. Для Эмерсона природа — это начальная точка, с которой душа начинает вспоминать Дух, но не точка остановки! Почитатели природы и неоязычники, конечно, не могут этого принять; они вольны проповедовать свои взгляды, но им непростительно тянуть Эмерсона в свой лагерь.

2. «Опора человека лишь на чувства и на обновляемое Понимание приводит к фрустрации его духовных устремлений» (стр. 14). Есть «дальнейшее знание, знание, недоступное для сенсорного опыта или рефлексии, основанной на этом опыте» (стр. 40).

3. «Таким образом, для Эмерсона идея этического восхождения включает в себя деятельность высших сил человека» (стр. 14). «Благо и жизнь для Эмерсона реализуются в нашем этическом восхождении к Душе» (стр. 11).

4. «Мы видим несомненную тенденцию мысли Эмерсона двигаться к все более высоким уровням реальности» (стр. 19), что происходит через «иерархию способностей» (стр. 24). «Центральный довод касается этического восхождения: Природа учит человека надлежащим образом использовать природу — трансцендировать ее» (стр. 16). Таким образом, природа должна быть трансцендирована (и включена) в Дух, поскольку природа — это просто низшее, но все же выражение Духа, а также подходящая и возвышенная точка для начала путешествия возвращения. Однако о том, кто остается на уровне преклонения перед природой, Эмерсон говорит: «Разум его огрубел, и он лишь эгоистичный дикарь...».

Как я сказал, все эти доводы Эмерсона, по большей части, бесспорны, и они в точности совпадают с доводами, которые я привожу в «Поле, экологии, духовности».

³ Некоторые ученые спрашивали меня, почему я выбрал перевод Плотина, выполненный Инге, и здесь, возможно, требуются некоторые пояснения.

Представляя идеи Плотина, я обращался к работам Тернболла, Брейера, Риста, О'Дэйли, Уоллиса и Карла Ясперса (чьи комментарии были для меня, пожалуй, наиболее ценными), и я сосредоточивался на трех основных переводах его трудов; это семитомник А. Х. Армстронга в Loeb Classic Library, Harvard University Press (опубликованный в 1966–88 гг.); двухтомник Уильяма Ральфа Инге (первоначально Гиффордские Лекции 1917–18 гг.), опубликованный в 1929 г. (и переизданный в 1968 г.); и переводы Стивена Маккенны, которыми он занимался с 1917 по 1930 гг. (теперь доступные в издании Penguin Classics и в великолепном издании Larson Publication).

По ряду причин, которые я сейчас объясню, я решил, что из всех этих переводов у перевода Уильяма Инге есть определенные преимущества. Похоже, что в других переводах лучше понимается буква, но не дух Плотина, и даже когда они превосходят в техническом отношении, они довольно узки в плане интерпретации.

Тем не менее, перевод Инге обычно не упоминается в списке различных переводов Плотина просто потому, что он включил в него лишь крупные трактаты, дающие общее представление о творчестве Плотина, и не публиковал полного перевода всех его трудов. За этими переводами я обращался, в основном, к семитомнику Армстронга. Как недавно отметил О'Мира (1995), «перевод Армстронга превосходит перевод С. Маккенны..., который, хотя и обладая высоким литературным качеством, менее надежен и менее ясен» (стр. 127).

Многие критики все равно любят красивый стиль Маккенны, и я здесь не исключение. В действительности, Инге сверялся с переводами Маккенны (кроме самых последних частей, которые Маккенна к тому времени еще не закончил) и отзывался о них очень высоко. Тем не менее, там, где переводы Инге отклоняются от текста Маккенны, у него есть для этого свои существенные причины, и такого рода отклонения подробно объясняются в обширных примечаниях Инге, которые ученые легко могут изучить, и вынести о них свое мнение.

Вместо того, чтобы втягиваться в эту битву технических деталей и технических споров или заниматься перебором, сопоставлением и комбинированием этих трех переводов, я просто решил использовать переводы Инге. Но если основные выводы — абсолютно одинаковые основные выводы — можно было сделать, используя любой из трех переводов, то почему я выбрал перевод Инге? Одну причину я уже называл — я нахожу, что у Инге более глубокий духовный резонанс, чем у других. Я люблю перевод Маккенны; он местами прекрасен и всегда волнует, и я не собираюсь умалять его чудесную и вдохновенную работу; а перевод Армстронга совершенен в техническом отношении. Тем не менее, Инге, похоже, интуитивно проявляет глубину понимания, которая ясно проходит через всю его работу, и эта глубина привлекла меня.

Вторая причина состоит в том, что сам Инге был выдающимся философом, и, как часто бывает, это привнесло большую глубину и более широкий диапазон восприятия в задачу переводчика, чье техническое мастерство — лишь один из элементов профессии. Еще раз отмечу, что я не хочу умалять заслуг Маккенны, но он был банковским клерком и журналистом; его абсолютная любовь к Плотину очевидна и в то же время трогательна; однако я также ценю подготовку Инге и его комментарии, которыми он смог снабдить свою работу.

Третья главная причина моего предпочтения состоит в том, что Уильям Инге в течение долгого времени был единственным уважаемым академическим ученым — или, по крайней мере, одним из очень-очень немногих — кто *действительно верил в истинность того, что говорит Плотин*. Плотин интересовал его не как чисто историческая диковинка, но как представитель фундаментального мировоззрения, которое до сих пор отличается исключительной правдивостью,

добродетелью и красотой. Авторитет Инге был настолько велик, что, когда Бертран Рассел писал главу о Плотине в своей «Истории западной философии», он счел Инге единственным достойным философом, который верит в Плотина: «Философскую систему, — говорит Рассел, — можно считать важной по целому ряду разнообразных причин. Первая и наиболее очевидная заключается в том, что, по нашему мнению, она может быть истинной. В настоящее время не так много исследователей философии могут применить этот критерий к Плотину; в этом отношении Уильям Инге — редкое исключение». Далее Рассел называет книгу Инге «бесценной» и отмечает, что «невозможно не согласиться с тем, что Инге говорит о влиянии Платона и Плотина».

И именно этому посвящен раздел о Плотине в моей книге — именно историческому влиянию Плотина. Непререкаемый авторитет Инге в этой области — еще одна причина, по которой я выбрал его.

И наконец, я просто хотел отдать должное этому удивительному человеку, который так долго поддерживал огонь учения Плотина, когда этим мало кто интересовался. Поэтому я выбрал Инге. С самого начала я ясно дал понять, что все цитаты взяты из Инге, и далее приводил аккуратные ссылки: номера страниц из работ Инге содержат точные отсылки к конкретному материалу Плотина (как правило, к «Эннеадам»). Все что требуется от ученого, который делает такой выбор, это аккуратно показать, каковы его источники, что я и сделал.

(В первом издании были пропущены несколько многоточий; они были восстановлены в последующих изданиях. И «четыре сатори» в противовес «часто» относится к Плотину; это также было исправлено в последующих изданиях. Однако вывод Карла Ясперса остается точно таким же — именно потому я его и цитирую: «То, что, согласно Порфирию, должно было выглядеть редким, аномальным опытом, является, по заявлению Плотина, естественной реальностью». Интерпретация «божественного в нас» взята как из Ясперса, так и из Инге, и они оба приводят тщательные обоснования. И я полностью цитирую их, чтобы любой ученый мог в этом сам убедиться.)

Но, конечно, «Пол, экология, духовность» — это не книга, посвященная техническим деталям перевода с древнегреческого и латыни; это книга, которая включает в себя небольшой раздел, содержащий общий обзор идей Плотина и их исторического влияния, который я представляю с аккуратностью и непредвзятостью — и, фактически, большинство читателей находят этот раздел стимулирующим. Мелкие технические вопросы достоинств различных переводов совершенно не касаются главных идей. По существу, общие концепции Плотина, которые я представил, можно было с тем же успехом вынести из любого перевода; это просто Плотин 101. (По поводу, в общем, бесспорного характера моей интерпретации Плотина и Эмерсона см. примечание 2.)

⁴ Walsh, R. 1995. The spirit of evolution. A review of Ken Wilber's *Sex, Ecology, Spirituality*. *Noetics Sciences Review*, Summer, 1995.

⁵ См. также M. Commons, J. Sinnott, F. Richards, and C. Armon (eds.) *Adult Development*, vol. 1, *Comparisons and Applications of Adolescent and Adult Developmental Models* (New York: Praeger, 1900.)

M. Commons, C. Armon, L. Kohlberg, F. Richards, T. Grotzer, and J. Sinnott (eds.) *Adult Development*, vol. 2, *Models and Methods in the Study of Adolescent and Adult Thought* (New York: Praeger, 1900.)

J. Sinnott and J. Cavanaugh (eds.), *Briding Paradigms: Positive Development in Adulthood and Cognitive Aging* (New York: Praeger, 1991.) А также J. Sinnott (ed.), *Interdisciplinary Handbook of Adult Lifespan Learning*. (Greenwich, Conn.: Greenwood Press, 1994.)

Книга «Трансценденция и зрелая мысль во взрослой жизни: дальние пределы взрослого развития», изданная Мелвином Э. Миллером и Сюзан Р. Кук-Гройтер, — это блестящая и доступная антология. Особо следует отметить главу Мелвина Миллера («Мировоззрения и развитие эго»), которая касается незаслуженно забытой темы; и главу Л. Юджина Томаса («Возникающая трансперсональная парадигма сознания»), которая служит великолепным введением в этот предмет. Я всегда ценил работу Томаса; он привносит в нее замечательную ясность, основательность и остроту суждений. И он всегда касается самой сути важнейших вопросов в этой области.

Прекрасными справочными пособиями по-прежнему являются книги Чарльза Тарта «Трансперсональные психологии» и Сеймура Бурштейна «Трансперсональная психотерапия». Книга «Трансформации сознания» (Wilber et al., 1986) также остается стандартным пособием по трансперсональной психологии развития.

Возможно, самая доступная трансперсональная антология — это «Пути за пределы эго» под редакцией Р. Уолша и Ф. Воган. (Мое единственное возражение заключается в том, что авторы продолжают перепечатывать первоначальный

черновой вариант моей статьи «Глаза в глаза», в котором, по семантическим причинам, отрицается возможность создания более высокой или трансперсональной «науки» — просто потому, что понятие «наука» так тесно связано с «эмпирическим». Впоследствии я решил, что это было проигрышной семантической уверткой, и в опубликованной версии «Глаза в глаза» точно определил, что мы можем подразумевать под более высокой, неэмпирической наукой, и моя позиция с тех пор не изменилась. Необъяснимым образом, редакторы по-прежнему используют мой первоначальный набросок [стр. 184–89]). Во всем остальном эта антология остается самым лучшим введением в данную область, и я настоятельно ее рекомендую.

⁶ Кстати, я всегда отмечал, что согласен с Юнгом в отношении природы этих архаических образов *как* архаических образов: я убежден, что они коллективно наследуются — как некий вид филогенетического наследия (с этим соглашался и Фрейд); они играют важную роль в определенных видах патологии; их в избытке можно найти в мировых мифологиях; они часто появляются в сновидениях; и так далее. Однако эти архаические образы имеют малое (если вообще какое-либо) отношение к пост-постконвенциональному развитию. Одно из до/транс заблуждений Юнга состояло в том, что он путал коллективное с надличностным, в то время как существуют коллективные доличностные, коллективные личностные и коллективные надличностные (трансперсональные) структуры.

⁷ Есть масса способов описать архетипы, как они используются вечной философией. Если вы пребываете в бесформенной медитации (прекращении или нирвикальпа самадхи), первые феномены, которые вы замечаете, выходя из состояния прекращения, это именно архетипы. Это тонкие формы, звуки, игра света, эмоции, энергетические потоки и так далее. Точно так же каждую ночь, когда вы выходите из глубокого сна и начинаете видеть сны, первые формы, которые вы видите, это архетипы. В аннутгара тантра-йоге, когда вы выходите из состояния «достижения близости черноты», первые формы, которые вы видите, это архетипы*.

* Состояние нирвикальпа самадхи (прекращения сознания) субъективно (зрительно) переживается как «слепящая тьма» (серая пустота, парадоксальным образом наполненная сиянием); в аннутгара тантра-йоге это просто чернота, то же бывает при кратковременной потере сознания и при глубокой интроспекции. В отношении образов, предшествующих началу сна со сновидениями, Уилбер не совсем прав, поскольку исследования неоспоримо показывают, что при переходе от глубокого сна к сну со сновидениями, человек почти просыпается — попадает в «гипнагогическое» состояние, являющееся промежуточным между сном со сновидениями и *бодрствованием*, а не между глубоким сном и сном со сновидениями. Кроме того, архетипы — это вовсе не первое, что человек видит или как-то еще (например, кинестетически) воспринимает в подобных ситуациях; в, частности, в зрительной модальности им предшествуют «зрительные константы», прекрасно описанные Арнхеймом. Тем не менее Уилбер прав, говоря, что все эти феномены связаны с активацией ранних (и, возможно, филогенетически наследуемых) структур *сознательного представления опыта*. (Прим. ред.).

Общее во всем этом то, что архетипы — это первичные формы, лежащие на границе между каузальным неявленным и первым проявлением тонкого уровня. Таким образом, они представляют собой первые и самые ранние формы в инволюции или проявлении (или в движении от каузального Источника) и последние или высшие формы в эволюции или возвращении к Источнику (и, значит, и последние барьеры на этом пути).

Как я уже сказал, эти архетипы проявляются как тонкие формы, свет, энергетические потоки, звуки, исключительно тонкие эмоции и так далее — первые формы бытия, на основе которых будут моделироваться все менее высокие формы бытия; первые эмоциональные формы, лишь слабым отражением которых будут все менее высокие чувства; первые формы явленного сознания, бледной копией которых будет всё менее высокое познание; первые формы ясности, по сравнению с которыми всё менее высокое понимание будет лишь смутным намеком; первые формы звука, глухим отзвуком которых будут все менее высокие звуки. И, таким образом, архетипы, истинные архетипы, — это Формы нашего собственного высшего потенциала, Формы нашей подлинной природы, призывающие нас вспомнить, кто и что мы на самом деле. И в конце своего действия они отторгаются и демонтируются — как отбрасывается лестница, которая выполнила свою задачу — и взамен возникает сияющая бесконечность, которая всегда уже просвечивала через все эти заслонявшие ее Формы.

⁸ Наиболее неясным остается тот факт, что механизмы наследования этих двух видов «архетипа» даже отдаленно не совпадают. Архаические образы наследуются из общего прошлого опыта. Но более высокие глубинные структуры (или более высокие архетипы) никогда не были общим прошлым опытом и, следовательно, даже не имеют того же самого происхождения. (Причина в том, что «высокие архетипы» утрачиваются в ранней инволюции; «низкие архетипы» или архаические образы утрачиваются в ранней эволюции. Я не встречал ни одного последователя Юнга, который проводил бы это различие, и это наносит урон всему направлению «архетипической» психологии, постоянно поражая до/транс

заблуждениями даже ее более изощренные версии.)

⁹ *Essence*, стр. 20.

¹⁰ Обсуждение этого вопроса см. в Anthony, Ecker, and Wilber, *Spiritual Choices*.

¹¹ Алмазный Подход Хамида Али (который пишет под псевдонимом А.Х. Альмаас), на мой взгляд, является великолепной терапевтической/преобразующей дисциплиной. В рамках этого общего признания, к которому я вернусь чуть позже, у меня есть несколько критических замечаний.

В теоретическом развитии Али наиболее интересно то, что он, в конце концов, переходит от классической «романтической» модели (Уилбер-I) к строгой модели типа Ауробиндо/Уилбер-II. Однако проблема, как мы увидим, заключается в том, что он, тем не менее продолжает нерешительно колебаться между этими двумя моделями, противореча самому себе.

В его ранней книге «Сущность» (1986) мы находим очень сильное описание романтической (Уилбер-I) модели. Младенец рождается в полном контакте с Сущностью или Бытием; «Младенцы и очень маленькие дети не только обладают Сущностью — они находятся в контакте со своей Сущностью, они отождествляются со своей Сущностью; они и есть Сущность» (стр. 83; в своих последующих книгах Али всегда пишет Сущность с большой буквы; так я и поступил в этих цитатах). Но затем, в результате возникновения и развития эго с его постоянством объекта, Сущность утрачивается. «Таким образом, мы можем заключить, что люди рождаются с Сущностью, но позже заканчивают без нее» (стр. 84).

Различные аспекты Сущности, которые Али определяет как Платонические Формы (включая Волю, Силу, Радость, Самость, Личное, Сострадание, Слияние, Любовь, Интеллект, Мир) *медленно утрачиваются в процессе развития эго*, потому что эго — это, так сказать, великий враг Сущности и Бытия. «Поскольку Сущность обладает разными аспектами, и разные аспекты преобладают в разные периоды времени [раннего развития], Сущность утрачивается аспект за аспектом» (стр. 89).

К периоду позднего детства Сущность, по большей части, глубоко похоронена, и стала доступной лишь в незначительной степени. Ее место занимают разнообразные «дыры» — пустые психические пространства, созданные вытеснением или утратой различных аспектов Сущности. Таким образом, раннее развитие (согласно модели Али-I) состоит из (1) основательной и повсеместной утраты Сущности, аспект за аспектом, сопровождающейся появлением (2) различных дыр, несоответствий или пробелов в бытии индивида — дыр, которые (3) индивид в дальнейшем компенсирует различными защитными механизмами. Значит, индивиды (практически без исключения) входят в зрелый возраст в виде набора дыр и защитных механизмов, обусловленных избеганием Бытия и Сущности.

Таким образом, терапия (по модели Али-I), состоит в реальном *возвращении* аспектов Сущности, которые присутствовали в младенчестве, но позже были вытеснены, отторгнуты или отброшены. «Это понимание утраты Сущности приобретает огромное значение, когда дело касается техники возвращения Сущности» (стр. 89). Внеся безоценочное осознание в свои симптомы, расстройства или «дыры», человек перестает защищаться от этой потери и просто переживает ее. Это непосредственное осознание, в конечном счете, раскрывает ощущение эмпирической пустоты, и, если человек остается с этой пустотой и полностью входит в нее, соответствующий аспект вытесненной Сущности появится и «заполнит» эту дыру. Таким образом, возвращение Сущности способствует ускорению постформального развития.

Это явно очень сильная романтическая модель. Во многих отношениях это точная копия модели Уилбера-I; она даже заявляет, что младенец полностью реализован как сам Атман! «Индусы называют это Атманом. У ребенка он был в качестве изначально данного, но его утрата привела к развитию эго-ощущения самотождественности...» (стр. 169). Мы видели, что даже тибетцы (и, если на то пошло, и индусы) не верят, что ребенок полностью реализован или находится в полном контакте с Атманом, и что Атман утрачивается в ходе взросления. Скорее Атман утрачивается в предшествующей инволюции, а не в ранней эволюции!

Однако на этом этапе Али привержен очень сильной романтической модели. «Наше понимание того, как Сущность возникает в ребенке и затем отторгается в пользу отождествлений эго, это новый и весьма непривычный набор наблюдений». Разумеется, здесь нет ничего нового и непривычного. Это романтическая схема развития, которой уже двести лет.

Тем не менее, ощущая серьезную проблему в отношении этой схемы, Али ближе к концу «Сущности» начинает пересматривать свою позицию, и мы начинаем видеть медленный переход от романтической модели Уилбер-I к модели Уилбер-II. Он отмечает, что есть два альтернативных способа понимания возникновения Сущности, которые он называет

«*раскрытие* либо *развитие*», причем первое является действительным востребованием чего-то присутствовавшего в младенчестве, но утраченного, а второе представляет собой рост и развитие чего-то в минимальной степени присутствующего в младенческий период. Али говорит, что придерживается концепции раскрытия, но добавляет, что, вероятно, верны обе точки зрения, и что на самом деле развитие является наиболее важной частью всего процесса. «Понимание процесса как развития более точно применимо к аспекту Сущности, который, в некотором смысле, более важен» (стр. 161). Этот более важный аспект Сущности «проходит процесс развития, роста и расширения... Эта истинная личность [истинная Самость, Атман, Личная Сущность] растет, расширяется и развивается в весьма специфическом смысле» (стр. 163). Другими словами, она, прежде всего, растет и развивается, а не утрачивается и ограничивается.

Вот так, подойдя вплотную к подлинной модели типа Уилбер-II, Али начинает свою книгу «Бесценная жемчужина — Интеграция личности в Бытие: подход с позиции объектных отношений», которая представляет собой великолепный вклад в восточную/ западную психологию и психотерапию. Единственная серьезная проблема этой книги, на мой взгляд, состоит в том, что, хотя в ней заметен сдвиг от Уилбера-I к Уилберу-II, Али мечется между ними, противореча самому себе.

С одной стороны, Али решительно становится на сторону общего процесса развития (сильной модели Ауробиндо/Уилбер-II), в котором развитие эго — не вытеснение Сущности, но рост в сторону Сущности как часть процесса единого общего развития или эволюции. Так он говорит, что Личная Сущность — «это предельный продукт развития эго. Другими словами, развитие эго и духовное просветление — это не два разобренных процесса, а части одного процесса» (стр. 154). Он очень ясно отмечает это снова и снова. «Более правильно считать, что развитие эго и духовная трансформация образуют один объединенный процесс человеческой эволюции... Внутренняя эволюция идет от рождения, через развитие эго, к реализации Личной Сущности. Так что это единый процесс эволюции от начала развития эго до конечных стадий духовного просветления» (стр. 161). «Это радикальный отход от воззрений традиционных духовных учений и современной психологии», — пишет он. «Он объединяет две эти области в одну — область человеческой природы и развития» (стр. 154).

Это «объединение», разумеется, было центральным посланием «Проекта Атман» и Ауробиндо, а до этого — Фихте и Шеллинга. Этот сдвиг к вполне сформировавшейся ориентации на модель типа Ауробиндо/Уилбер-II позволяет Али сделать подлинно глубокий и важный вклад в технику духовной трансформации (и постформального развития), работая с ранними травмами самости (как мы увидим, в особенности, в осевой точке-2). Если развитие самости и духовное развитие являются частью одного и того же спектра сознания, а не просто антагонистами, то ранняя травма первого может воспрепятствовать возникновению второго. В этом суть Алмазного Подхода (и модели Уилбер-II).

Однако по всей «Бесценной жемчужине» рассеяны заметные пережитки подхода «Али-I» (романтической модели типа Уилбер-I). Я хочу привести несколько развернутых примеров таких моментов, чтобы показать в чем тут дело, и пояснить, почему этот вопрос так важен.

Начнем с подлинной Самости, или Атмана, или Неотъемлемой Самости. Является ли она полностью реализованной у младенца? Как мы видели в Главе 6, с точки зрения романтиков, неоянгианцев, Уошберна и модели Уилбер-I, Неотъемлемая Самость полностью присутствует в младенчестве, но развитие эго отвергает, вытесняет или затемняет эту Основу. Эго отчуждается от Основы, но позже оно может вернуть себе эту Основу («в зрелой форме» или «на высшем уровне») и, тем самым, воссоединиться с Богом, Основой, Бытием или Сущностью. Таким образом, в начале эволюции самость едина с Основой; в середине эволюции самость отчуждается от Основы; на дальних этапах эволюции самость воссоединяется с Основой, что является возвращением чего-то, что полностью присутствовало на ранних стадиях эволюции, но впоследствии было утрачено. Такова стандартная романтическая модель в любой из ее форм.

Более символическая концепция вечной философии заключается в том, что самость отчуждается от духа в ходе *инволюции*, а не в ходе событий *эволюции*. Инволюция — это предшествующее (но также и вневременное) движение, посредством которого дух выходит за свои пределы, создавая душу, которая выходит за свои пределы, создавая разум, который выходит за свои пределы, создавая тело (прану), которое выходит за свои пределы, создавая материю. Каждый младший уровень представляет собой ограничение, проявление или уменьшенное выражение своего старшего измерения, так что все волны, в конечном счете, представляют собой проявления океана самого Духа. Но каждая более низкая волна «забывает» свое старшее измерение (амнезия), так что конечным продуктом является мир материи, простирающийся сам по себе и недоумевающий как он сюда попал.

Затем эволюция продолжает *развертывать* и *вспоминать* то, что было *свернуто* и *забыто*: из материи возникает жизнь; из жизни возникает разум; из разума возникает душа; из души возникает дух, который служит Основой и Целью всей последовательности. Согласно этому воззрению, младенец, действительно, рождается в «облаках великолепия», поскольку (по тибетской версии) он инволюционировал из духа в душу, а затем в разум и вошел в материальное тело. Но младенец ни в каком смысле не пребывает в *полном* контакте с Дхармакайей (кроме как в том, что Дух — это Основа всего сущего,

включая младенцев). Скорее младенец, по существу, стоит в конце инволюционной линии (первичное отчуждение уже произошло) — и в начале эволюционной линии, которая теперь находится в своей *самой нижней* и начальной точке: младенец представляет собой, прежде всего, телесную самость — инстинктивную, витальную, импульсивную, нарцисстическую, эгоцентрическую; он живет ради еды, и его Бог — полный рот.

Именно потому, что младенец находится на самом нижнем уровне своего фронтального развития и эволюции, он слит с самым нижним измерением духа и внедрен в него: он един с материальным и физическим миром (по словам Пиаже, «самость здесь, так сказать, материальна»). Это недифференцированное состояние протоплазматической осведомленности, которое доминирует в раннем младенческом состоянии (фаза слияния осевой точки-1). Нет ни дифференцированных эмоций, ни эмоционального постоянства объекта; не существует ментальных понятий, символов или правил; логики, нарратива, поэзии, математики, искусства, музыки, танца; нет способности входить в положение другого и, следовательно, нет ни подлинной любви, ни сострадания, ни милосердия, ни терпимости, ни благожелательности.

Другими словами, это романтическая идея Основы. Именно потому, что у романтиков отсутствовало какое-либо подлинное понимание инволюции, они вообразили, что это раннее младенческое состояние — и есть сама великая Основа Бытия просто потому, что оно «не дифференцировано».

Самость, конечно, очень скоро дифференцирует и трансцендирует это грубое физическое слияние, чтобы отождествиться с эмоциональным телом, затем с разумом, затем с душой, затем с самим духом, трансцендируя все и заключая в себя все. Этот выход за пределы состояния физического слияния представляет собой болезненное пробуждение к отдельному бытию телесной самости (осевая точка-2). Это пробуждение — вовсе не утрата духа или сущности, а мучительный первый шаг к полному пробуждению самого духа.

В противоположность этому романтики пришли к понятному, но крайне наивному заключению, что боль и отчуждение возникающего эго проистекают из того, что Бог был только что утрачен (тогда как эго — это просто первый болезненный шаг назад к Богу). Таким образом, мы приходим к *традиционному* романтическому взгляду, который состоит в том, что (1) самость младенца начинает свое существование в единстве с Основой, но это единство бессознательно; (2) что это единство затем с необходимостью утрачивается или вытесняется возникающим эго; (3) эго, после обязательного разрушения основы, затем вернуться к Основе, вернуть ее себе или как-то еще восстановить, но теперь вполне сознательно, тем самым осуществляя духовное воссоединение. Если младенец един с Основой бессознательно, то зрелая самость едина с Основой сознательно.

Но даже романтики начинали понимать, что их схема несостоятельна, поскольку второй шаг невозможен ни при каких условиях. Все вещи едины с Основой; если вы утрачиваете это единство, вы прекращаете существовать. Скорее вы можете осознавать или не осознавать это единство. Но если вы уже его не осознаете, вы не можете спуститься еще ниже. И поскольку романтики уже признали, что самость младенца не осознает это единство, то это, на самом деле, означает, что самость младенца *уже пала*. Но здесь романтики попадают в весьма двусмысленную ситуацию. Если раннее примитивное состояние уже является падшим, то просветление *не может* быть возвращением прошлого, и весь побудительный импульс традиционной ретроромантической ориентации оказывается подорванным в самой основе.

(Исторически романтизм затем либо эволюционировал к подходу Гегеля/Ауробиндо/Уилбера-II, либо затухал как последовательное движение, хотя, конечно, ретроромантизм продолжает возникать в виде распространенного до/транс заблуждения, к которому мы вернемся ниже.)

Единственный способ попытаться спасти специфически ретроромантическую программу состоит в том, чтобы выбрать курс, намеченный Уолберном. Если просветление будет возвращением или воскрешением чего-то, что присутствовало у младенца, но было утеряно, тогда младенческое состояние должно быть единым с Основой, и это единство должно «неограниченно присутствовать» каким-то полностью осознаваемым образом. Как я старался показать в Главе 6, это совершенно несостоятельно; тем не менее, это единственный возможный способ продолжать придерживаться ретроромантической парадигмы.

Держа в уме эти теоретические соображения, мы возвращаемся к Али. Действительно ли Неотъемлемая Самость или Атман полностью присутствует у младенца? И здесь Али попадает прямо в романтическое Ватерлоо. Чтобы модель вообще работала, младенец должен осознавать Самость, должен быть подлинно Само-реализован, иначе нет ничего, что бы стоило *воскрешать*. И потому Али делает именно это. «Когда присутствует Неотъемлемая Самость, младенец, в некотором смысле, появляется на свет; он Само-реализован. Он является своей истинной Самостью... На этой ранней стадии ребенок, в некотором смысле, Само-реализован. Он целиком представляет собой Неотъемлемую Самость» (стр. 266, 278-79). Значит, маленький ребенок полностью Само-реализован, и этот просветленный ребенок затем «утратит» свою Само-реализацию в

ходе развития эго.

Тогда давайте спросим, движет ли этим Само-реализованным ребенком сострадание, милосердие, самоотверженное служение, терпимость или добрая воля? Фактически, как отмечает Али, самость на этом этапе крайне эгоцентрична, нарциссична, импульсивна и в высшей степени погружена в эго — во многих отношениях это полная противоположность всего духовного. При ближайшем и подробном рассмотрении маленький ребенок вовсе не выглядит сознательно Само-реализованным.

В результате Али начинает отступать от этой романтической путаницы, возвращаясь к традиционному романтическому оксюмору: ребенок полностью Само-реализован, но не осознает Самореализацию. «Ребенок не осознает, что он — Неотъемлемая Самость. Он не осознает свою Само-реализацию» (стр. 278). Это оксюморон, поскольку «Само-реализованный» означает «осознающий Самость»; нельзя быть бессознательно сознательно реализованным.

Все что необходимо Али, чтобы окончательно вернуться к старой романтической модели — это заявить, что потом ребенок действительно *утратит бессознательную Само-реализацию* (онтологически это невозможно, но это единственный путь, остающийся открытым для традиционной романтической парадигмы). Так оно и есть: «Восприятие уязвимости, ограничения и зависимости, не подкрепленное способностью отделять их от опыта Неотъемлемой Самости, приводит к отказу от отождествления последней. Ребенок теряет свою бессознательную Само-реализацию» (стр. 279).

(Конечно, если она действительно бессознательная, то утрата уже произошла — а именно, во время предшествующей инволюции, которую романтизм всегда путает с первыми шагами эволюции.)

Однако собственный анализ Али показывает, что Неотъемлемая Самость никогда *реально* не переживается младенцем. «Существует подлинная и вневременная Самость, Неотъемлемая Самость, которая не формируется в ранние годы» (стр. 265) — все это совершенно верно. «Неотъемлемая Самость ощущается как концентрированное присутствие, драгоценное и чистое присутствие сознания с характерным ощущением самости. Самость определенности, единственности, своеобразия и высшей ценности прозрачна и полна... Это источник чистой любви и знания» (стр. 272, 277).

Тогда дано ли все это младенцу в непосредственном и неискаженном опыте? Нет, говорит Али, у младенца или маленького ребенка этого нет. «Ясно, что, поскольку он не осознает Неотъемлемую Самость объективно, он не может не связывать это ощущение Самости с представлением» — то есть интуитивное восприятие Самости применяется к ограниченной и изолированной телесной самости. Али говорит, что *величественные* качества Самости у младенца искажаются и приобретают форму *претенциозного* нарциссизма младенческой самости. «Неотъемлемой Самости принадлежат величественные качества, но они становятся *претенциозными*, когда применяются к телу и уму. Приписание их к телу-уму — это заблуждение» (стр. 278).

Тогда центральным становится вопрос — осознает ли младенец вообще когда-нибудь эти величественные качества подлинной Самости без искажения или он всегда соприкасается лишь с иллюзией? Али отвечает, что самость младенца *всегда* заблуждается и ошибается в отношении величественных качеств Неотъемлемой Самости, и что у нее нет другого выбора. Таким образом, во все времена «эти чувства величия и всемогущества фальшивы» (стр. 278). Из этого следует, что младенец никогда не пребывает в неискаженном контакте с Неотъемлемой Самостью как таковой, он имеет дело лишь искаженным и обманчивым интуитивным ощущением этой Самости.

Более того вообще без толку говорить, что младенец во время нарцисстической (практической) подфазы интуитивно ощущает Самость, но неверно применяет эту интуицию к своей текущей и ограниченной стадии развития, *поскольку именно это происходит на всех стадиях развития*, на каждой по-своему (это называется «проект Атман»: непреходящая интуиция Атмана, ошибочно отождествляемая с наличной ограниченной самостью).

Из собственного изложения Али следует, что младенец, в любом случае, не соприкасается ни с одним из великих качеств Неотъемлемой Самости без искажения — и, следовательно, эти великие качества вообще не могут быть «утрачены». (Они утрачиваются в инволюции, и, значит, их воспоминание в эволюции является возникновением, а не раскрытием.)

Что *действительно* теряется или может теряться в период детства — так это любая из разнообразных форм Сущности-на-этой-стадии. Как мы говорим в нашем обсуждении Уошберна, младенец или маленький ребенок утрачивает или вытесняет, в основном, дух-как-прану, а не дух-как-дух. Именно так — Сущность проявляется в различных формах на любой и каждой стадии своего собственного развития и роста (общего роста, который, как соглашается Али, является центральной осью развития), но любой из аспектов Сущности-на-этой-стадии может вытесняться, отторгаться, утрачиваться или искажаться. Эта утрата (не Сущности как таковой, а Сущности-на-этой-стадии) действительно оставляет «дыры», против которых

самость в дальнейшем создает механизмы защиты.

На мой взгляд, эти механизмы защиты первоначально создаются не из-за утраты Сущности как таковой, но из-за искажений в развитии самости на пути к Сущности. Эти ранние формы защиты часто формируются для того, чтобы противостоять опасным импульсам, желаниям, влечениям либидо, *elan vital* (духу-как-пране), эмоциям и чувствам, и эти формы защиты более чем часто продолжают прочно оставаться на своем месте во взрослом развитии. Таким образом, когда Сущность, как таковая, начинает возникать в сознании (на психическом уровне) *эти механизмы будут противиться и этому*. Жесткая граница — это жесткая граница. Стена, которая не пропускает «оно», может не пропускать и Бога.

Значит в том, что касается духовного роста, понимание и демонтаж этих ранних механизмов защиты является важным делом не потому, что после этого мы восстанавливаем чистую Сущность, которая присутствовала в младенчестве и была вытеснена, но потому, что мы разрушаем те же препятствия, которые мешают более высокому возникновению Сущности как таковой.

Таким образом, эти «дыры» представляют собой как бы двойное отсутствие, изолирующее как низшее, так и высшее. Они укрывают и погружающееся, и всплывающее (порождаемое внедренной самостью и внедренным бессознательным на любой из этих стадий развития). Тем не менее, они не служат компенсацией за чистую Сущность, присутствовавшую, но утраченную в младенчестве. Как говорил Плотин, большинство наших проблем состоит не в «нет», а в «пока нет». Эти дыры, отчасти, представляют собой «нет», которое говорится ранним чувствам, эмоциям, желаниям и импульсам; но также (и что важнее всего) — «пока нет» в адрес Сущности как таковой, ожидающей рождения, более высокой стадии, борющейся за нисхождение, а не младенческого состояния, борющегося за восхождение.

Так если человек подходит к дыре с приемлющим осознанием, он может сначала тяготеть к вытесненному-погруженному аспекту этой пустоты или отсутствия; к нему может действительно возвращаться память о конкретных ранних событиях, способствовавших вытеснению или утрате. Но по мере преодоления этой реальной потери, пустота уступает дорогу какой-то форме самой Пустоты, Сущности как таковой, Сущности психического или тонкого измерения (которая, как сам того не желая, показал Али никогда непосредственно не присутствовала в младенческой структуре). Дыра содержит не просто вытесненное актуальное прошлое, но пустоту на границе будущих возможностей, которым предстоит впервые возникнуть в развитии. Анализ форм защиты от прошлой действительности помогает возникновению будущих возможностей, поскольку те же формы защиты отгораживают и то, и другое (как мы видели, внедренное бессознательное скрывает от своего узкого взгляда и низшее, и более высокое).

Таким образом, эмпирический аспект дыры — это не пустота чего-то некогда присутствовавшего, но вытесненного, а пустота чего-то нового, стремящегося возникнуть. Эмпирическая пустота — это страстная тоска по великому завтра, а не стенания по поводу утраты убогого вчера.

Али говорит, что обладая просветленным осознанием, вы можете увидеть в маленьком ребенке сияние Сущности. На самом деле, просветленное осознание позволяет вам увидеть сияние Сущности, исходящее от грязи; дело не в этом. Дело в том, какая именно актуальная форма Сущности может проявляться на любой данной стадии? Если младенец с *необходимостью* переживает Сущность как нечто «претенциозное», «несовершенное», «нарциссическое», «иллюзорное» и «искаженное», то это, определенно, не является «Само-реализацией», и, значит, не составляет содержание развития.

Али может запутаться во всем этом, поскольку, делая типично романтический шаг, он неявно использует двойственное определение Сущности — горизонтальное и вертикальное. Говоря о младенце на стадии практического освоения (подфазе 1 осевой точки-2), Али отмечает, что, согласно великолепному исследованию Маргарет Малер, младенец «полон собой». По выражению Малер, «это вершина нарциссизма!» Затем она говорит, что «для малыша, начинающего ходить, весь мир — в его собственных руках... Главной особенностью этого периода практического освоения является нарциссическое наделение ребенком огромными полномочиями своих собственных функций, своего собственного тела, а также объектов и целей его расширяющейся «действительности»... Он радуется своим собственным способностям, постоянно восхищается открытиями, которые он совершает в своем расширяющемся мире, он квази-влюблен в этот мир и в свою грандиозность и всемогущество».

Али цитирует эти отрывки, а потом взволнованно добавляет: «Невозможно более красноречиво описать опыт Неотъемлемой Самости. Здесь Малер демонстрирует свое тонкое восприятие проявлений подлинной Самости» (стр. 271).

На самом деле, здесь Малер описывает подфазу, на которой зарождаются нарциссические расстройства личности. Это действительно вершина, но не подлинной Самости, а эгоцентризма — точной противоположности подлинной или неотъемлемой Самости. Если бы эта фаза развития как она есть продолжалась во взрослой жизни, результатом бы стала

личность, абсолютно не способная вставать на место другого, проявлять участие или заботу по отношению к другим людям или одушевленным существам вообще, нарциссический монстр, для которого другие — просто расширения его грандиозной самости, человек с полным отсутствием сострадания, любви и заботы. Это формальная противоположность Само-реализации, а не ее «тонкий» пример.

Это — постоянная опасность в чисто монологических подходах, примером которых здесь выступает Алмазный Подход. Я-меня-мое становится центральной осью реальности, и тогда *все*, что лучезарно сияет на этой линии, реально воспринимается как «просветленное» или являющее «Сущность».

Али отмечает, как я полагаю, верно, что «способность к интеграции существует на всех уровнях функционирования: психическом, ментальном, эмоциональном, а также на уровне Бытия. Но поскольку уровень Бытия — глубочайший, его присутствие усиливает все измерения интегративной способности» (стр. 171). Я с этим полностью согласен. Есть горизонтальная интеграция — любая интеграция любого конкретного уровня — и есть вертикальная интеграция высочайшего уровня, то есть Бытия или Сущности как таковой, которая может усиливать все типы интеграции.

Однако Али попросту склонен смешивать эти два типа «полноты», и каждый раз, когда он замечает любой тип полноты на любом уровне, он, как правило, немедленно отождествляет это с уровнем Бытия, тогда как обычно это не что иное, как избыточная горизонтальная полнота и интеграция. Это не Сущность как таковая, а просто Сущность-на-этой-стадии.

Так, говоря о нарциссическом и эгоцентрическом младенце, Али утверждает, что он пребывает в состоянии чистой Любви и неотъемлемого Бытия. «Младенцы пребывают в этом состоянии Бытия большую часть времени. Именно это состояние мы воспринимаем, когда находим ребенка милым и восхитительным. Этот аспект переживается как мягкое и нежное присутствие, вызывающее ощущение чего-то пушистого, чистого и приятного» (стр. 320). Но если приятное, милое, прелестное и пушистое — это характеристики чистой Любви и неотъемлемого Бытия, то котят полностью Самореализованы. Мы снова видим смешение Сущности как таковой с чисто горизонтальной «полнотой» (или Сущностью-на-этой-стадии).

Всегда, когда Али возвращается к романтической модели, мы видим классическую и характерную романтическую путаницу. Романтики (прошлые и сегодняшние), искали пути трансценденции эго и обнаружения Духа, или чистого Бытия, или целостной Основы, в чем их непреходящая заслуга. А для того, чтобы обнаружить Бытие, человек должен отказаться от исключительного отождествления с эго или ощущением изолированной самости. Именно так это переживается по опыту: вы расслабляете ум и перестаете цепляться за эго, и тогда становятся доступными более лросторные, свободные, открытые и духовные формы бытия.

До поры все было в порядке, и романтики делали некоторые очень важные наблюдения относительно всего этого. Но затем они допускали глубокую и характерную для себя ошибку: они попросту делили мир на Бытие и эго. Все, что представляло собой эго (или рациональное, аналитическое, концептуальное, личностное, линейное) рассматривалось как «плохое», а *все что угодно другое* — все, в чем отсутствовало эго — мыслилось как Бог, Основа или Великолепие. Эго было грехом, не-эго — Бытием, Основой, Богом или Сущностью.

Но на самом деле мир «не-эго» включает в себя доэгоическое и трансэгоическое, первое из которых — очень плохое, а второе — очень хорошее, а романтики просто смешивали их в одну кучу. Результат был катастрофическим. В своем благородном стремлении к трансэгоическому, романтики пришли к прославлению чего угодно неэгоического, неконцептуального, нерационального — и, чаще всего, включали сюда глубоко дорациональные и доконвенциональные формы: они регрессировали в поисках своих Бога и Богини.

Точно так же попросту допускалось, что в эволюции (будь то онтогенетической или филогенетической) перед возникновением эго *должна* присутствовать Сущность — Бытие, Основа, Эдем. Должно быть, до возникновения гадкого эго по земле ходили некие ангелы. Однако в процессе развития эго предшествовали не ангелы, а обезьяны; обезьянам — черви; червям — папоротники; а папоротникам — грязь. Эго было не Падением, не Отпадением от Основы, а важным шагом вверх и в направлении действительного возникновения Основы как сверхсознательного состояния и реализации.

Другими словами, изначальное Падение произошло в ходе инволюции, а не в ранней эволюции. А эго — не предельная точка отчуждения и утраты, а веха на полпути к Источнику. Эго — это главное прибавление Сущности, а не главная утрата Сущности. Стакан наполовину полон, а не наполовину пуст.

Все это было утеряно романтиками из-за их простого представления, что «существует либо эго, либо Бытие» (которое делало их подверженными крупным до/транс заблуждениям). И я упоминаю все это потому, что каждый раз, когда Али

регрессирует от своей модели типа Уилбер-II к своей ранней романтической модели типа Уилбер-I, он делает это именно под влиянием «Бытие или эго».

Так Али делит мир на «эго-состояния» и «состояния Бытия», и все, что отсутствует в первом, должно присутствовать во втором. «Бытие есть всегда. На то, что это не сознательный опыт, указывает присутствие защитных механизмов, направленных против него» (стр. 138). Но у камней нет сознательного опыта Бытия, и они *не* защищаются от него. Опять же Плотин был прав: проблема камня не в «нет», а в «пока нет». Камень ничего не вытесняет. Камню нет нужды *уничтожить* свои защиты, *раскрывать* Сущность и *восстанавливать* единство с ней. Скорее, чтобы сознательно реализовать Сущность, камню придется эволюционировать в растение, которое эволюционирует в лошадь, которая эволюционирует в обезьяну, которая эволюционирует в человека, который примет Алмазный Подход и реализует Сущность. Это не раскрытие, а развитие.

Точно так же большинство младенческих доэгоических состояний не защищаются от Сущности как таковой — они просто пока еще не доросли до способности сознательно вмещать Сущность как таковую. Однако Али постоянно допускает, что существует эго, либо Бытие, и, таким образом, радикально возвышает доэгоические стадии до уровня собственно Бытия (как мы видели в случае эго прославления нарциссического монстра подфазы практического освоения мира). Его главное заблуждение лучше всего подытожено в его замечании технического характера: «Убеждение в том, что границы человека совпадают с наружными контурами тела, указывает на то, что человек не только катектировал* тело [отождествился с ним], но также и декатектировал Бытие» (стр. 398).

* *Катексис* — психоаналитический термин, означающий инвестирование (вложение) бессознательной энергии («оно»), придающее высший статус в системе жизненно важных ценностей. Так эго-катексис означает, что все не относящееся к эго подвергается действию защитных механизмов — отвергается, подавляется, вытесняется и т.д. (*Прим. ред.*)

Это абсолютно не так. Не существует выбора между эго и Бытием. Выбор таков: до-эго, эго или Бытие. А сдвиг от до-эго к эго (и катектирование тела) — это сдвиг в направлении Бытия, а не от него. Но как только появляется до/транс заблуждение, каждый шаг в эволюции самости или эго вынужденно интерпретируется как разрушение Бытия: дуб — это насилие над желудем. Это результат ретроромантического соскальзывания.

Если бы Али предлагал простую романтическую модель типа Уошберна/Уилбера-I, как он это делал в «Сущности», он мог бы, по крайней мере, быть последовательным. Но, как я отметил в начале этого обзора, в «Бесценной жемчужине» Али явно и решительно движется в направлении модели Ауробиндо/Уилбер-II и заявляет об этом недвусмысленным языком. Однако этот язык входит в серьезное противоречие с его романтической (Уилбер-I) моделью.

Так в большей части его изложения в «Бесценной жемчужине» развитие эго справедливо рассматривается как приращение Сущности, а не убывание Сущности. «По мере своего роста и развития, эго ослабляет механизмы защиты, приобретая большую гибкость, пластичность и, следовательно, большую открытость для существенных [Сущность] восприятий» (стр. 136). «Конечно, [Сущность] проявляется все чаще по мере роста ребенка» (стр. 159). «Итак, это один процесс эволюции от начала развития эго до финальных стадий духовного просветления» (стр. 161). И это его базовая модель типа Ауробиндо/Уилбер-II, с которой я в значительной степени согласен.

(Что касается «облаков великолепия, которые все больше забываются по мере развития эго или фронтального развития, то это психическое/душевное осознание будет угасать *по необходимости*. Ничто из того, что эго делает или может делать, или не делает, не остановит и не предотвратит эту амнезию. Другими словами, эта весьма специфическая утрата не обусловлена эго или развитием эго. Согласно тибетцам, эта утрата — дело решенное; как говорят христианские мистики, ребенок рождается в грехе — он не рождается в Сущности, и грех не прививается ему матерью. Скорее это предшествующая утрата, инициируемая в инволюции отдельной самостью, замыкающейся в себе перед лицом бесконечности. Это замыкание завершится непосредственно в материальном теле в пренатальный период. Поскольку в развитии эго не может случиться *ничего*, что бы могло остановить этот процесс, само развитие эго ни в чем винить нельзя. Фронтальное эго — это часть подъема назад к восстановлению Источника. Эго становится «грехом», лишь когда оно сохраняется дольше положенного ему времени. То есть эго — это *герой* доэгоического и эгоического периодов развития. Только на постформальной и трансэгоической стадиях — начинающихся в раннем взрослом возрасте — эго действительно становится «проблемой». Но просто называть эго «болезнью» — это все равно что называть желудь больным дубом. Это проблема не «нет», а «пока нет».)

У меня есть еще несколько (незначительных) критических замечаний, которые я кратко упомяну, прежде чем перейду к весьма позитивной оценке сильных сторон Алмазного Подхода.

- Сосредоточиваясь, главным образом, на осевой точке 2 и ранней фазе отделения-индивидуации, Али, как правило, игнорирует или недооценивает важность других промежуточных осевых точек как в индивидуальной, так и коллективной сфере. При акценте на объектных отношениях кажется, что все «основное действие» заканчивается к трем годам. Но при этом от внимания ускользают поистине решающие осевые точки и формы развития, которые еще предстоят впереди (в особенности осевые точки 3, 4 и 5).
- Точно так же Алмазный Подход, по-видимому, игнорирует революцию Пиаже, который учил нас, что серьезные психологические потрясения происходят значительно позже трехлетнего возраста. К примеру, один из классических экспериментов Пиаже ясно показал, что маленькие дети не могут ставить себя на место другого до шести-семи лет. Разумеется, подлинная любовь включает в себя заботу и уважение по отношению к точке зрения другого. Если бы Али принимал во внимание учение Пиаже, он не стал бы так поспешно приравнивать практикующий нарциссизм двухлетнего возраста к Неотъемлемой Любви.
- Али мог бы чуть более щедро признавать заслуги многих предшествовавших ему трансперсональных теоретиков (на пример, Уошберна, Энглера, Александра). Большинство из основных принципов Али фактически были опубликованы за 10–20 лет до выхода его работ.

Высказав это, я бы хотел закончить свой обзор изложением сильных сторон Алмазного Подхода.

Современный Запад сделал два фундаментальных открытия, касающиеся сознательного ума и его связи с психопатологией и психотерапией. Первое относится к линии, которая начинается с Плотина и вновь появляется у Фихте и Шеллинга, а потом у учеников Шеллинга — Шопенгауэра и Ницше. Ее подытожил Эдуард фон Гартман в «Философии бессознательного» (1869; за десять лет эта книга переиздавалась восемь раз — беспрецедентная популярность для академического труда). Эта линия получила блестящее клиническое и теоретическое обоснование в работах Пьера Жане и, в конце концов, была систематизирована Зигмундом Фрейдом. Суть открытия в его разнообразных формах состоит просто в том, что разум может вытеснять тело, что понятия могут подавлять инстинкты, что воля может уничтожать чувства, и результатом этой внутренней гражданской войны оказываются эмоциональная слабость, невроз, внутреннее расщепление и отчуждение. А лекарством, как бы его ни называть, служит *раскрытие*: ослабление вытеснения, восстановление контакта с вытесненным чувством, эмоцией или влечением, признание и принятие этого побуждения и воссоединение его с самостью.

Другими словами, первое главное открытие касалось специфической динамики осевой точки-3.

Второе главное открытие относится к более позднему времени. Оно касается явления, которое значительно труднее различить, и потому для того, чтобы обнаружить его, требуется гораздо больше времени. Это было открытие еще более глубокой динамики осевой точки-2, посредством которой «протоплазматическое» состояние «материального слияния» дифференцируется и индивидуализируется, порождая связную, единую, функциональную самость. Иными словами, это начало развития от до-эго к эго. Динамика здесь состоит не в том, что эго вытесняет тело, а в том, что эго еще не достаточно сильно, чтобы вытеснять что-либо.

Начнем с того, что в этой ранней осевой точке патология связана не с вытеснением, не с комплексом Эдипа/Электры и не с внутренней гражданской войной, а с самим ростом связной самости. Поэтому к проблемам этой осевой точки относятся нарциссические расстройства личности, пограничная патология, пограничный психоз и другие серьезные нарушения. Терапия, рассчитанная на этот глубокий уровень, не пытается что-то *вскрыть* (здесь нечего вскрывать, поскольку самость еще недостаточно сильна, чтобы вытеснять), но взамен включает в себя то, что называется *построением структуры*, или способы, призванные помочь самости дифференцироваться от состояния материального слияния.

Это второе главное открытие продолжает линию, идущую от Шеллинга к Юнгу (и его понятию индивидуации), но ожидавшую более точных теории и исследований Эдит Джекобсон, Д.У. Уиникотта, Хайнца Кохута, Отто Кернберга и Маргарет Малер (если упомянуть лишь самых известных). Эти работы революционизировали наше понимание раннего развития Верхнего Левого сектора и по-своему были столь же новаторскими, как и первая линия, ведущая к Фрейду и понимаю осевой точки-3.

Я включил в свою модель Уилбер-III обширные ссылки на эту замечательную работу и показал, сколь абсолютно важной я считаю ее не только для понимания развития эго, но и для продолжения этого развития в постформальной и духовной

сферах. Увы, помимо таких важных исключений как Джек Энглер, для объединения этих революционных открытий с методами духовного развития пока сделано очень мало.

По моему мнению, именно здесь Алмазный Подход выгодно выделяется на фоне остальных. Хамиду Али (в особенности в его модели Али-II в «Бесценной жемчужине») удалось плодотворно использовать открытия, касающиеся осевой точки 2, чтобы помогать индивидам в переходе к постформальному и пост-постконвенциональному развитию. Я считаю его понимание точным, широким и правильным; и он превосходно и во многих отношениях беспрецедентно использует это понимания для открытия доступа к надличностным сферам.

Али описывает несколько стадий роста после открытия Личной Сущности (но все они остаются должным образом укоренены в Личной Сущности). К этим более высоким стадиям относится собственно Личная Сущность, открытие которой ведет в сферы за пределами личностного примерно в таком общем порядке: безличный Свидетель, космическое сознание, чистое Бытие, проявляющееся как дуальное единство с Личной Сущностью через Любовь; затем Отсутствие (или прекращение) — Пустота, в которой спонтанно возникает Любящее Присутствие, принимающее форму Личной Сущности; Безмянное, недвойственное с Личной Сущностью во всех сферах; и Абсолют (который по-прежнему спонтанно проявляется как Личная Сущность для должного спонтанного функционирования).

В учении Алмазного Подхода нет указания на то, что достигается неизменность субъекта (которая характеризует стабильную адаптацию каузального уровня); а также что достигается постоянство осознаваемого сновидения (характеристика стабильной адаптации тонкого уровня). Другими словами, Алмазный Подход, похоже, остается укорененным в адаптации психического уровня, даже когда он интуитивно нащупывает более высокие сферы. Тем не менее, это исключительное достижение, и его, безусловно, можно отнести к лучшим из широко доступных на сегодняшний день преобразующих технологий.

«Бесценная жемчужина» — одна из воистину великих и революционных книг в диалоге Восток-Запад. Все высказанные выше критические замечания не умаляют моего глубокого восхищения этой работой. Конечно, будущее покажет, какая судьба уготована постформальному и пост-постконвенциональному подходу в нашей культуре. Исторически случилось так, что почти в любой стране постформальное сознание было распято. Как только группа, исповедующая этот подход, становится «популярной» и «заметной», в игру вступает буквально толпа фоновых культурных сил. Это случается даже в плюралистических, терпимых сообществах, которые придерживаются ценностей западного просвещения. Вот почему я с наилучшими пожеланиями, энтузиазмом и в то же время с некоторым беспокойством наблюдаю дальнейшее развертывание Алмазного Подхода.

¹² Весь этот раздел посвящен изложению модели Уилбер-IV, которая представлена в «Поле, экологии, духовности», «Краткой истории всего» и в этой книге. Аспекты «Уилбера-III» в этой модели практически не изменены, но они помещены во «всесекторный, всеуровневый» контекст, который делает составляющие их элементы более ясными. Ни сознание, ни личность, ни индивидуальная деятельность, ни психопатология не могут быть просто или исключительно локализованы в индивидуальном организме. Субъективная сфера всегда уже внедрена в интересубъективную, объективную и интеробъективную реальности, которые отчасти определяют субъективное деятельное начало и его патологии: этим обусловлен переход от Уилбера-III к Уилберу-IV.

¹³ Верно, что измерениялевой стороны — это сфера внутреннего сознания; но области Правой стороны — это внешние формы сознания, без которых внутренние формы не существуют и не могут существовать. Что же касается «локализации» сознания, то те, кто прочитал Главы 4 и 5, могут сказать — и я говорю — что явленное сознание «находится» в точности там же, где искусство.

Другими словами, Верхний Левый сектор — это просто функциональный локус распределенного феномена. Сознание не находится ни внутри, ни вне мозга — это физические границы с простым местоположением, тогда как значительная часть сознания существует не просто в физическом пространстве, а в эмоциональных пространствах, ментальных пространствах и духовных пространствах, ни одно из которых не имеет простого местоположения, но, в то же время, все они не менее (или даже более) реальны, чем простое физическое пространство.

Вот почему мы говорим, что явленное сознание распределено по всем секторам со всех их уровнями и линиями. Все сферы Правой стороны имеют простую локализацию (местоположение в физическом пространстве-времени), и на них можно «указать пальцем»; но сферылевой стороны находятся в пространствах интенции, а не в пространствах протяженности, и потому на них пальцем указать нельзя. И в то же время сознание укоренено в этих интенциональных пространствах в той же мере, что и в экстенциональных, будь то экстенциональные пространства внешнего мира, нервной системы или чего-то между ними. Редукционисты Правой стороны (тонкие редукционисты) пытаются свести интенциональные пространства к

экстенциональным пространствам, а затем «локализовать» сознание *в иерархической сети физически протяженных эмерджентных объектов* (атомы-молекулы-клетки-нервная система-мозг), но это никогда, никогда не будет работать. Это дает нам, более или менее, половину истории (соответствующую Правой стороне).

Дэвид Чалмерс (1995) недавно вызвал сенсацию, когда его статья «Загадка сознательного опыта» была опубликована в «Сайентифик Америкэн» — бастионе физикалистской науки. Поразительный вывод Чалмерса состоит в том, что субъективное сознание продолжает бросать вызов всем объективистским объяснениям. «В этой связи я предлагаю считать сознательный опыт фундаментальной особенностью, не сводимой ни к чему более основному. Поначалу такая идея может показаться странной, но, по-видимому, этого требует логика» (стр. 83). Никогда не перестает удивлять, какой шум поднимают англо-саксонские философы по поводу повторного изобретения колеса.

Но Чалмерс делает несколько ценных замечаний. Первое касается несводимости сознания, которое приходится «добавлять» к физическому миру, чтобы получить полное представление о вселенной. «Таким образом, полная теория будет включать в себя два компонента: физические законы, говорящие нам о поведении физических систем от бесконечно малого до космологического, и то, что мы могли бы назвать психофизическими законами, которые говорят нам о том, как некоторые из этих систем связаны с сознательным опытом. Два этих компонента будут составлять подлинную теорию всего» (стр. 83).

Эту простую попытку вновь ввести в Космос сферылевой и Правой стороны посчитали откровенно дерзкой — что свидетельствует о власти редукционизма, на фоне которого столь очевидное утверждение выглядит радикальным. Чалмерс приходит к такой формулировке: «Возможно, у информации есть два основных аспекта: физический и эмпирический... Где бы мы ни находили сознательный опыт, он существует как один аспект состояния информации, другой аспект которого заключен в физическом процессе мозга» (стр. 85). То есть каждое состояние имеет внутренний/интенциональный и внешний/физический аспект. Я, конечно, убежден, что все холоны обладают не только этими двумя, но четырьмя фундаментальными и ни к чему не сводимыми аспектами, так что каждое «состояние информации», на самом деле, одновременно обладает интенциональным, поведенческим, культурным и социальными аспектами; и, кроме того, каждый из этих аспектов имеет, по крайней мере, десять базовых уровней — что гораздо ближе к теории всего, если она вообще имеет какой-то смысл.

Далее Чалмерс отмечает, что все физикалистские и редукционистские подходы к сознанию (включая подходы Дэниела Деннетта и Френсиса Крика) решают лишь то, что он называет «легкими проблемами» (такие как объективная интеграция в процессах мозга), оставляя нетронутой центральную тайну сознания. Разумеется, он совершенно прав. Забавно, что все ученые-физикалисты, сидящие и читающие статью Чалмерса, уже полностью соприкасаются с этой тайной: они уже находятся в прямом контакте со своим переживаемым опытом, непосредственной осведомленностью и базовым сознанием. Но вместо того, чтобы напрямую исследовать этот поток (с помощью, скажем, випассаны), они сидят, читают статью Чалмерса и пытаются понять свое собственное сознание, объективно выражая его в виде цифровых битов в нейронных сетях или функциональных проводящих путей, иерархически слагающихся в радости созерцания рассвета — и когда оказывается, что ни одна из этих концепций не способна что бы то ни было объяснить, они чешут затылки и удивляются, почему тайна сознания просто не поддается разрешению.

Чалмерс говорит, что «трудную проблему» представляет «вопрос о том, как физические процессы в мозге дают начало субъективному опыту» — то есть как взаимодействуют физическое и ментальное. Это по-прежнему картезианский вопрос, и в настоящее время он не ближе к своему разрешению, чем во времена Декарта. На то есть простая причина: это дилемма, которая разрешается лишь в постформальных сферах. (См. развернутое обсуждение этой темы в Главе 3.)

Например, в простой иерархии *физической материи, ощущения, восприятия, побуждения, образа, символа...* существует пробел в объяснении между материей и ощущением, который до сих пор не удалось удовлетворительным образом заполнить ни нейронауке, ни когнитивной науке, ни нейропсихологии, ни феноменологии, ни теории систем. Как пишет Дэвид Джоравски (в своем обзоре книги Ричарда Грегори «Разум в науке: история объяснений в психологии и физике»): «Процесс видения разбивается на составляющие его процессы: *свет*, который имеет физическую природу; возбуждение в нейронной сети глаза и мозга, также физического характера; *ощущение*, которое субъективно и не поддается анализу в строго физических терминах; и *восприятие*, которое включает когнитивное осмысление ощущения и, следовательно, еще менее доступно для строго физического анализа». Сам Грегори ставит вопрос: «Как ощущение связано с нейронной деятельностью?» — и затем подытоживает все современное точное знание в этой области: «К сожалению, мы этого не знаем». Причина, по его словам, заключается в существовании «неустранимого разрыва между физикой и ощущением, который не может заполнить физиология». Он называет это «непреодолимой пропастью между нашими двумя сферами». То есть междулевой и Правой половинами Космоса.

Но, разумеется, в действительности, эта пропасть не является непреодолимой: прямо сейчас вы видите физический мир, так

что пропасть преодолена. Вопрос в том, каким образом? И ответ, как я предположил в Главе 3, раскрывается лишь в постформальном осознании. «Непреодолимая пропасть» — это просто еще одно имя для субъект/объектного дуализма, которым отмечена не ошибка Декарта, но все проявление, и который Декарту просто случилось обнаружить с необычайной ясностью. Этот разрыв по-прежнему с нами; он остается тайной, скрытой в сердцевине сансары, которая абсолютно отказывается раскрывать свои секреты чему-либо меньшему, чем пост-постконвенциональное развитие.

Тем временем все редукционистские подходы любого направления — пытающиеся сводить Левое к Правому или Правое к Левому, или какой-либо сектор к другому — расползаются по швам, как дешевый костюм. Такие формы редукционизма и элевационизма, по выражению Джоравски, «создают загадки или бессмыслицу, или то и другое вместе» — и это точная констатация положения дел в изучении сознания.

Как мы увидим ниже, поэтому методология интегральной теории сознания должна иметь два широких крыла: одно включает в себя одновременное прослеживание различных уровней и линий в каждом из секторов, а затем установление их взаимных корреляций, без каких-либо попыток взаимного сведения.

Другое крыло — это *внутренняя трансформация самих исследователей*. Как я подозреваю, именно в этом состоит действительная причина того, что измерения Лево́й стороны, касающиеся непосредственного сознания, столь последовательно игнорировались и настойчиво обесценивались. Вступление на путь знания Право́й стороны не требует внутренней трансформации; человек просто учится новой трансляции. (Точнее говоря, большинство исследователей в процессе взросления уже претерпели трансформацию до формально-операционного или зрительно-логического уровня, и для эмпирико-аналитического или системно-теоретического познания уже не требуется никаких более высоких трансформаций.)

Но путь Лево́й стороны на определенном этапе требует трансформации сознания самих исследователей. Вы можете освоить квантовую физику в полном объеме, не трансформируя сознания, но это невозможно в отношении дзен-буддизма. Вам нет нужды трансформироваться, чтобы понять «Объясненное сознание» Деннетта; вы просто транслируете. Но вы должны трансформироваться, чтобы действительно понять «Эннеады» Плотина. Вы уже адекватны Деннетту, поскольку вы оба уже трансформировались до уровня рациональности, и, потому, вы можете ясно видеть *референты* фраз Деннетта (согласны вы с ним или нет, вы, по крайней мере, можете понять, о чем он говорит, поскольку его референты существуют в рациональном мировом пространстве, ясном как божий день).

Но если вы не трансформировались в каузальную и недуальную сферы (или, по крайней мере, основательно с ними не соприкоснулись), вы не сможете понять референты фраз Плотина. Они будут для вас бессмысленны. Вы будете думать, что Плотин «провидит вещи» — да, он провидит, как могли бы провидеть вы и я, если бы мы трансформировались в эти мировые пространства, после чего референты фраз Плотина, существующие в казуальном и недуальном мировых пространствах, стали бы ясными как божий день. И эта трансформация является неизбежной частью парадигмы (иньюнкции) интегрального подхода к сознанию.

И потому эти два крыла — «одновременное отслеживание» всех секторов и трансформация самих исследователей — одинаково необходимы для интегрального подхода к сознанию.

Таким образом, я имею в виду, что интегральная теория сознания должна быть не эклектической смесью десятка основных подходов, которые я описал в тексте, но, скорее, глубоко интегрированным подходом, естественно вытекающим из холонической природы Космоса.

Очевидно, что методология интегрального подхода к сознанию сложна, но она следует нескольким простым принципам, которые мы уже наметили: три части, четыре критерия достоверности, десять уровней каждого из них. Кратко напомним:

Три части, действующие в любом достоверном познании — это иньюнкция, постижение, подтверждение (или образец, доказательство, подтверждение/отказ; или инструментарий, данные, фальсифицируемость). Я утверждаю, что эти три части задействованы в порождении всего достоверного знания — на любом уровне, в любом секторе.

Но у каждого сектора своя архитектура и, значит, *свой тип критериев достоверности*, через который действуют три ступени: пропозиционная истина (Верхний Правый), субъективная правда (Верхний Левый), культурный смысл (Нижний Левый) и функциональное соответствие (Нижний Правый).

Далее, в каждом из этих секторов существует девять или десять уровней развития, и, значит, поиск знания принимает разные формы по мере движения через эти разнообразные уровни. Три ступени и четыре критерия по-прежнему в полной

мере действуют в каждом случае, но специфические контуры варьируют.

Возьмем, к примеру, конкретного исследователя, чьим индивидуальным сознанием является Верхний Левый сектор, сам состоящий из девяти или десяти уровней, которые мы иногда называем материей, телом, разумом, душой и духом. Как мы видели в Главе 3, это можно далее упростить до тела, ума и духа, которые традиционно называют «тремя глазами» познания: глаз плоти, глаз ума и око созерцания. (Это всего лишь упрощение, и все, что я собираюсь сказать, относится ко всем десяти уровням, а не только к упрощенным трем).

Далее, сам глаз ума как бы может смотреть, вверх, вниз или по сторонам. То есть ум (рациональное и зрительно-логическое) может получать данные от органов чувств, данные от самого ума или данные от созерцания. В первом случае мы получаем эмпирико-аналитическое знание (то есть символическое знание досимволических форм, чьи референты существуют в сенсомоторном мировом пространстве); во втором случае мы получаем герменевтическое, феноменологическое и математическое знание (символическое знание символических форм, чьи референты существуют в ментальном и формальном мировых пространствах); и в третьем случае мы получаем «мандалические» науки (символические карты трансимволических событий, референты которых существуют в постформальных мировых пространствах).

Все эти различные формы познания (на всех десяти уровнях), тем не менее, следуют трем ступеням накопления достоверного знания, и, следовательно, каждая из них укоренена в подлинной и проверяемой эпистемологии. (Расширенное обсуждение этой темы см. в Главе 3.)

Таким образом, три ступени, четыре критерия и десять уровней дают нам вполне всестороннюю методологию получения знания, и это напрямую относится к интегральной теории сознания. Я остановлюсь на некоторых из основных подходах, упомянутых в тексте, и очень кратко покажу, что имеется в виду.

Эмерджентные/коннективистские модели когнитивной науки (такие как «Лестница к разуму» Олвина Скотта) применяют три ступени накопления знания к Верхнему Правому сектору — объективным аспектам индивидуальных холонов. Утверждения об этих аспектах подчиняются критерию достоверности пропозиционной истины, привязанной к эмпирически наблюдаемым событиям, что означает, что в этом подходе три ступени будут принимать во внимание лишь те холоны, которые проявляются в сенсомоторном мировом пространстве (то есть холоны с простым местоположением, эмпирически наблюдаемые посредством органов чувств или их расширений). Тем не менее, все холоны без исключения холархичны, или состоят из иерархических холонов внутри холонов, и поэтому этот эмерджентный/коннективистский подход будет применять три ступени к объективным, внешним, иерархическим системам, как они проявляются в индивидуальном, объективном организме (Верхний Правый сектор).

Все это прекрасно вплоть до того момента, когда эти подходы выходят за рамки своих эпистемических полномочий и пытаются объяснить другие сектора исключительно в своем собственном контексте. В случае эмерджентных/коннективистских теорий это означает, что они представляют достоверную Верхнюю Правую иерархию (атомы — молекулы — нейронные проводящие пути — древние структуры ствола мозга — лимбическая система — новая кора головного мозга), но затем предполагается, что на высшем уровне неким волшебным образом появляется сознание (измерения Лево́й стороны рассматриваются как монолитная и монологическая сущность, а затем это «сознание» попросту помещается на вершину иерархии Правой стороны вместо того, чтобы видеть, что есть уровни сознания, которые существуют как внутреннее или «левостороннее» измерение каждого шага в иерархии Правой стороны).

Так Скотт представляет стандартную Верхнюю Правую иерархию, которую он изображает в виде атомов, молекул, биохимических структур, нервных импульсов, нейронов, нейронных ансамблей, мозга. Потом, и только потом, внезапно появляются два его высших уровня — «сознание и культура». Но, разумеется, сознание и культура являются не уровнями Верхнего Правого сектора, а совершенно разными секторами, каждый из которых обладает соотносительной иерархией своего собственного развития (и каждый из которых тесно переплетается с Верхним Правым сектором, но никоим образом не может быть сведен к Верхнему Правому сектору или объяснен им). Так что в интегральную теорию сознания мы включаем Верхнюю Правую иерархию и те аспекты эмерджентных/коннективистских моделей, которые верно отображают эту территорию; но там, где эти теории выходят за пределы своих эпистемических полномочий (и, следовательно, сводятся к редукционизму), мы двигаемся дальше, обходя их.

Разнообразные школы *интроспекционизма* берут в качестве своего базового референта внутреннюю интенциональность сознания, непосредственно переживаемый опыт и жизненный мир индивида (Верхний Левый сектор). Это означает, что в таких подходах три ступени достоверного познания будут применяться к данным непосредственного сознания под руководством критерия правды (поскольку внутренние сообщения требуют правдивых отчетов: не существует другого

способа добраться до внутренних измерений). Интроспекционизм тесно связан с интерпретацией (герменевтикой), поскольку большая часть содержаний сознания являются относительными и интенциональными, и, значит, их значение и смысл требуют интерпретации: в чем смысл этой фразы? вчерашнего сновидения? «Войны и мира»?

Как мы уже видели (Введение, Главы 3, 4, 5), любая достоверная интерпретация следует этим трем ступеням (инъюнкция, оценка, подтверждение). В этом случае три ступени применяются к символическим/оценочным событиям, а не исключительно к сенсомоторным событиям (что давало бы только эмпирико-аналитическое знание). Общеизвестно, что это интерпретационное и диалогическое знание является более сложным, более деликатным и более тонким, чем оглушающая очевидность монологического взгляда, но это не означает, что оно менее важно (фактически, это означает, что оно более существенно).

Интроспективные/интерпретационные подходы (от глубинной психологии до феноменологии и созерцания) дают нам *внутренние контуры индивидуального сознания*: три ступени, обоснованно применяемые к внутренним измерениям индивидуальных холонов под руководством критерия правды. Это исследование и объяснение Верхнего Левого сектора является важной гранью интегрального подхода к сознанию.

Психология развития идет на один шаг дальше и рассматривает стадии развертывания индивидуального сознания. Поскольку психология развития обычно претендует на более научный статус, она нередко сочетает рассмотрение внутренних или относящихся клевой стороне отчетов об опыте (*семантику* сознания, направляемую интерпретационной правдивостью и интересубъективным пониманием) с относящимся к правой стороне объективным анализом структур сознания (*синтаксисом* сознания, направляемым пропозиционной истиной и функциональным соответствием). Этот структурализм развития, по большей части, ведет свою родословную от революции Пиаже; это незаменимый инструмент для объяснения феномена сознания и важнейший аспект любого интегрального подхода. (Тем не менее, очень редко какой-либо из этих подходов явным образом объединяет и семантику, и синтаксис стадий развития сознания. Именно эту прагматическую интеграцию я пытаюсь включить в свою модель.)

Восточные философии и модели необычных состояний сознания указывают, что в Верхнем Левом секторе содержится больше, чем может себе представить наша философия, не говоря уже о наших традиционных школах психологии. Здесь три ступени всего достоверного познания применяются к состояниям, которые, по большей части, являются невербальными, постформальными и пост-постконвенциональными. Например, в дзене мы имеем первичную инъюнкцию или парадигму (дза-дзен, сидячая медитация), которая дает непосредственные, эмпирические данные (кеншо, сатори), которые затем предъявляются сообществу тех, кто завершили две первые ступени и прошли испытание на ошибку. Плохие данные обоснованно отвергаются, и все это открыто для продолжающегося обзора и корректировки в свете последующего опыта и дальнейших коллективно порождаемых данных. Эти подходы вполне оправданы: ни одна теория сознания не может надеяться на полноту, если она игнорирует данные из более высоких или глубоких измерений самого сознания, и это исследование дальних пределов Верхнего Левого сектора составляет главный аспект интегральной теории сознания.

Приверженцы *тонких энергий* (праны, биоэнергии) вносят свой важный фрагмент в мозаику этого исследования, но они, судя по всему, нередко полагают, что эти тонкие энергии являются центральным или даже единственным аспектом сознания, тогда как в действительности, они представляют собой просто одно из низших измерений общего спектра (прану иногда подразделяют на астральную и эфирную энергии, но все они ниже по сравнению с промежуточными уровнями).

Для теоретиков Великой Цепи на Востоке и Западе прана представляет собой просто связующее звено между материальным телом и ментальной сферой (см. Главу 1), и я полагаю, что в некотором смысле, это вполне верно. Но вся суть четырехсекторного анализа состоит в том, что все те сферы, которые традиции, как правило, представляли в качестве бесплотных, трансцендентальных и нематериальных, в действительности, имеют корреляты в материальной сфере (каждому аспекту левой стороны соответствует свой аспект правой стороны), и, таким образом, гораздо более правильно говорить о физическом теле-уме, эмоциональном теле-уме, ментальном теле-уме и так далее. Это одновременно допускает трансцендентные случаи и дает им прочную основу. И с этой точки зрения, прана — это попросту эмоциональное тело-ум, который имеет корреляты во всех четырех секторах (субъективный: протоэмоции; объективный: лимбическая система; интересубъективный: магическое; интеробъективный: племенное).

Конечно, исследование этих более тонких пранических энергий затрудняет тот факт, что, будучи «шагом вверх» из физического измерения, они не могут эмпирически восприниматься в сенсомоторном мировом пространстве (они существуют в эмоциональном мировом пространстве и могут быть там легко распознаны — к примеру, каждый раз, когда мы злимся, радуемся или голодаем; и это может интересубъективно разделяться и подтверждаться в соответствии с тремя ступенями). Кроме того, объективные аспекты этих энергий также открыты для изучения — во-первых, путем эмпирических исследований мозга и лимбической системы с помощью всех доступных методов, от позитронно-

эмиссионной томографии до электроэнцефалографии (с применением трех ступеней к эмпирическим коррелятам); и, во-вторых, путем несколько более тонких попыток обнаружить их полевые влияния на более плотную материальную сферу, и следуя трем требованиям инструментария, данных и подтверждения (например, как исследователи от Тиллера до Мотоямы; см. выдающийся обзор у Мерфи [1992]). Тем не менее нет оснований утверждать, что только эти энергии являются ключом к сознанию.

Аналогичным образом обстоит дело с *пси-подходами*, которые явно представляют собой один из наиболее противоречивых аспектов изучения сознания (телепатия, предзнание, психокинез, ясновидение). Я убежден, что существование некоторых типов парапсихических феноменов сегодня не может быть всерьез оспорено. Я уже обсуждал это в книге «Глаза в глаза» (наряду с применением трех ступеней познания к пси-событиям), и не хочу повторять мои замечания здесь. Я бы просто хотел подчеркнуть — коль скоро мы отдаем себе отчет, что сенсомоторное мировое пространство — это лишь одно из, по меньшей мере, десяти мировых пространств, мы избавляемся от безумных попыток объяснять все феномены одними только эмпирическими причинами. В то же время, именно потому, что сенсомоторное мировое пространство служит опорой мировоззрения научного материализма, как только находятся какие-либо доказательства несенсомоторных событий (таких, как пси), их могут поспешно раздуть до невероятных масштабов. Действительно, пси-события нельзя однозначно локализовать в сенсомоторном мировом пространстве, но тогда этого нельзя сделать и в отношении логики, математики, поэзии, истории, смысла, ценности или нравственности, и что же? Все равно есть убедительные свидетельства в пользу того, что некоторые пси-феномены существуют, и если им нельзя дать никакого сенсомоторного объяснения, из этого не следует, что пси не существует — просто мы должны искать феноменологию их действия в других мировых пространствах. И потому любая интегральная теория сознания должна принимать всерьез эти феномены и имеющиеся свидетельства в пользу их существования.

Из дюжины основных направлений в изучении сознания, о которых я упомянул в этом тексте, *квантовые подходы* — на мой взгляд, единственные, не имеющие в настоящем убедительных доказательств, и когда я говорю, что они могут быть включены в интегральную теорию сознания, я просто оставляю открытой возможность того, что, в конце концов, они могут оказаться стоящими. В книге «Глаза в глаза» я рассматриваю различные интерпретации квантовой механики и ее возможной роли в изучении сознания, и я не буду повторять это обсуждение, а лишь скажу, что до сих пор теоретические выводы (например, о том, что интенциональность «схлопывает» волновую функцию) основывались на крайне умозрительных концепциях, которые большинство самих физиков считают весьма сомнительными*.

* Речь идет о так называемой «проблеме измерения» в квантовой физике. Из-за принципа неопределенности Гейзенберга невозможно знать точное состояние квантовой системы в любой момент времени — оно может быть описано лишь в виде вероятности (например, уравнением Шредингера). Согласно этому уравнению, квантовый объект существует в виде распределения вероятностей (волновой функции), то есть как бы *во всех* возможных состояниях. При взаимодействии с макроскопическим измерительным прибором волна вероятности «схлопывается», и прибор фиксирует «собственное» состояние квантового объекта, зависящее от экспериментальной обстановки. Поскольку эксперимент планирует и проводит человек, который считывает и интерпретирует показания прибора, Юджин Вигнер предположил, что коллапс волновой функции определяется сознанием наблюдателя. Эту проблему иллюстрирует замечательный (и забавный) мысленный эксперимент, известный как «кошка Шредингера». (Прим. ред.)

Главная проблема этих подходов, на мой взгляд, заключается в том, что они пытаются разрешать дуализм субъекта/объекта на том уровне, где он не может быть разрешен; как я предположил выше, эта проблема разрешается лишь в *постформальном* развитии, и никакое количество *формальных* высказываний не позволяет ни на шаг продвинуться к такому разрешению. Тем не менее, это все равно плодотворная линия исследования, хотя бы только из-за того, что демонстрируют ее неудачи; а в более позитивном плане она могла бы помочь в объяснении некоторых взаимодействий между биологической интенциональностью и материей.

Все эти подходы сосредоточиваются на индивиде. Однако *культурные подходы* к сознанию указывают, что индивидуальное сознание не появляется и не может появиться само по себе. Все субъективные события всегда уже носят интересубъективный характер. Не существует личного языка; не существует автономного сознания (за исключением духа-как-духа, который все равно не индивидуален). Сами слова, которыми мы с вами сейчас совместно пользуемся, не были изобретены вами или мной, не были созданы вами или мной, не исходят исключительно из моего или вашего сознания. Скорее, мы с вами просто находимся в огромном интересубъективном мировом пространстве, в котором мы живем и двигаемся, в котором происходит наше бытие. Это культурное мировое пространство (Нижний Левый сектор) оказывает воздействие на саму структуру, форму, чувство и тон вашего и моего сознания, и ни одна теория, игнорирующая это

важнейшее измерение, не может быть полной.

Точно так же дело обстоит и с *социальными науками*: материальные аспекты коммуникации, технико-экономическая база и социальная система в объективном смысле также оказывают глубокое влияние на контуры сознания, формируя окончательный продукт. Три ступени познания под руководством критериев пропозиционной истины и функционального соответствия выявляют эти социальные детерминанты на каждом из их уровней. Разумеется, узкий марксистский подход давно дискредитирован (именно потому, что он выходит за рамки своих полномочий, сводя все секторы к Нижнему Правому); однако момент истины исторического материализма состоит в том, что способы производства оказывают глубокое и определяющее влияние на актуальное содержание индивидуального сознания, и, значит, понимание этих социальных детерминант абсолютно важно для интегральной теории сознания.

Я надеюсь, что этот набросок, при всей его краткости, тем не менее, достаточен для описания широких контуров методологии интегральной теории сознания, и что он в достаточной степени показывает неадекватность любых подходов, кроме всесторонних. *Интегральный* подход одновременно прослеживает каждый уровень каждого сектора в его собственном контексте, а затем отмечает корреляции между ними. Это методология феноменологического и - одновременного прослеживания различных линий и уровней в каждом из секторов с последующей корреляцией их всеобщих взаимоотношений, без каких бы то ни было попыток сведения любого из них к другим.

Таким образом, как я упоминал выше, интегральный подход к сознанию включает в себя два широких направления: одно связано с «одновременным отслеживанием» событий во «всесекторном, всеуровневом» пространстве; второе заключается во внутренней трансформации самих исследователей. (Это интегральная модель, которую я также называю «Уилбер-IV».) И каждый из дюжины подходов, которые я перечислил в этом тексте, находит свое важное и незаменимое место не как эклектика, а как неотъемлемый аспект холонического Космоса. Расширенное обсуждение этих тем содержится в работе Wilber, «An Integral Theory of Consciousness», Journal of Conscious Studies.

¹⁴ 1989, стр. 173.

¹⁵ 1994, p. ix, курсив его.

¹⁶ Макдермот критикует меня за некоторые полемические примечания в «Поле, экологии, духовности». По ряду причин я действительно решил, что в некоторых случаях требовалась определенная полемическая позиция. После консультаций с несколькими редакторами, издателями и коллегами я решил включить в текст несколько примечаний в полемическом/юмористическом тоне, содержащих острую критику в адрес девяти или десяти теоретиков (из нескольких сотен, обсуждаемых в книге). Эти теоретики сами нередко используют полемический и, в некоторых случаях, даже язвительный стиль. Они вызывающе осуждают целые культуры и цивилизации или занимаются беспощадным избиением мужского пола, или, без всякой иронии, провозглашают, что лишь они обладают новой парадигмой. Те, кто не соглашаются с ними, часто подвергаются жестокому унижению. В этих примечаниях я просто решил обратиться к их аргументам, используя толику их собственного полемического лекарства.

В частности, из каждой дюжины (или около того) движений, которые являются особенно регрессивными или плоскими — или которые имеют исключительно нисходящую или восходящую ориентацию — я выбираю одного или двух типичных представителей. В число этих вздорных движений входят исключительно нисходящие (и регрессивные) аспекты экофеминизма, глубинной экологии, экохолизма и экопримитивизма; некоторые регрессивные аспекты юнгианского, архетипического и мифопоэтического движений; астрология и астрологика как мифическое членство; монологическая физика, ищущая параллелей в мистицизме; монологические теории систем; позитивизм; и исключительно восходящий гностицизм (восточный и западный).

Я выбрал показательный пример из каждого движения и полемически ответил на него. Макдермот это осуждает; а я считаю это неотъемлемой частью книги, без которой она бы не выполнила своей задачи. (У меня было несколько возможностей изменить эти примечания, но я не видел причин это делать.) В то же время я искренне желаю встретиться в диалоге с любым из этих теоретиков, о чем свидетельствует обсуждение в трех номерах журнала «РеВижн». Книга «Пол, экология, духовность» стала центральным пунктом как раз для такой дискуссии, и, на мой взгляд, замечательно, что споры достигли достаточно высокого накала. Это также вынудило кое-кого из теоретиков действительно раскрыть свои карты. По мнению Макдермота, тон этих примечаний затруднил дискуссию, тогда как случилось прямо противоположное. Люди были возбуждены, они стали высказываться за и против, и мне кажется, что это безусловное благо.

Глава 12. Всегда уже

¹ Kunsang, 1986.

² Большинство недуальных школ прослеживают несколько стадий развития после достижения нирваны, ведущих к недуальному Просветлению, а затем несколько стадий постпросветленного развития, когда непреходящее осознание сверху вниз перестраивает все тело-ум (как при постройке подвесного моста). Вот типичная классификация постнирванической и постпросветленной волн развития (я полагаю, что есть достаточно доказательств для каждой из этих волн, что позволяет включить их в интегральную модель):

Мы начинаем в самой точке нирваны. Классическая нирвана — это постоянный доступ к нирвикальпа-самадхи или прекращению — то есть к чистой, каузальной, бесформенной, непроявленной сфере (ниродха, нирвикальпа, нирвана: приставка «нир» в каждом случае означает «без», «отсутствие» или «прекращение»). Но недуальные школы заявляют, что, в действительности, это *условное* состояние, отделенное, как таковое, от всей сферы проявления. Вот почему, например, в дзен состояние условного нирвикальпа-самадхи — это просто восьмая из десяти картинок «пастьбы быка», изображающих пост-постконвенциональное развитие (на восьмой картинке изображен пустой круг, «нир»).

За пределами условного нирвикальпа-самадхи различные недуальные традиции описывают ряд стадий или волн развития, в конце концов приводящих к постоянному и спонтанному узнаванию состояния «всегда уже» (а именно, самого внутреннего, блестящего, простого, обнаженного, непреходящего осознания), которое часто называют сахаджа-самадхи.

Эти постнирванические стадии развития идут от условного нирвикальпа-самадхи к сахаджа-самадхи. Как правило, эта последовательность примерно из трех волн, включающая в себя (1) осознание неизменности субъекта (постоянное осознание в состояниях бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна); (2) искоренение тончайших субъект-объектных напряжений, которые окружают каузальное Сердце и удерживают на месте ощущение отдельной самости; так что (3) последние остатки дуализма освещаются непреходящим осознанием; и (4) при всех изменениях состояния сознания без усилий распознается недуальное состояние сахаджа.

Сама сахаджа — это «недуальное Просветление», за которым лежит постпросветленное развитие, или волны, приводящие к бхава-самадхи, или затмению и преобразению всего явленного и неявленного мира. Это постпросветленное развитие состоит из событий, которые разворачиваются в пространстве сахаджа, в недуальном пространстве простого, непреходящего осознания, когда тело-ум самоосвобождается от попыток самозамыкания; то есть когда приходит узнавание того, что самозамыкание не существует, не существовало и никогда не будет существовать. В результате этой реализации, тело-ум преобразается в свое изначальное состояние — обнаженную лучезарность, которая самоочевидно и вечно знаменует саму себя.