

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ

**А.А. Гостев**

**ОБРАЗНАЯ СФЕРА ЧЕЛОВЕКА  
В ПОЗНАНИИ И ПЕРЕЖИВАНИИ  
ДУХОВНЫХ СМЫСЛОВ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
“ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ РАН”

Москва 2001

УДК 159.9

ББК 88.1

Г 72

Гостев А.А. Образная сфера человека в познании и переживании духовных смыслов. М.: Институт психологии РАН, 2001. - стр.

ISBN 5-9270-0019-3

### **Аннотация**

В книге в контексте рассмотрения актуальной проблемы психологической науки - роли сферы вторичных образов (образной сферы) в психическом отражении и регулировании - на историко-психологическом и культурологическом материале анализируется процесс отражения и переживания человеком духовных измерений бытия. Вводится понятие о трансляционной функции образной сферы человека, как особой психической функции, которая выражает идею глубинного контакта субъекта с наиболее скрытыми областями своего внутреннего мира, с реальностью человеческого бытия в единстве внешних и внутренних его измерений. Иллюстрациями трансляционной функции образной сферы выступили: проявление воображения, как процесса продуктивного отражения; философско-богословское осмысление нравственно-духовного и религиозного опыта; опыт мистических и религиозных традиций; данные трансперсональной психологии и др. Особое внимание уделено святоотеческой православной традиции, в частности, рассмотрению данной традицией когнитивных, эмоциональных и поведенческих искажений в познании и переживании человеком духовных смыслов. Книга рассчитана на специалистов в области общей и социальной психологии, психологии личности, а также на философов, культурологов и всех тех, кто интересуется проблемой внутреннего мира личности, поиском человеком духовно-нравственных основ своего бытия.

ISBN 5-9270-0019-3

с Гостев А.А.

с Издательство

“Институт психологии РАН”

## **Оглавление**

**Предисловие - 4**

**Введение - 9**

**Глава I. Историко-психологические, междисциплинарные и культурологические свидетельства трансляционной функции образной сферы - 29**

1.1. Проблема прообраза транслируемого глубинного опыта - 29

1.2. Трансляционность воображения - 44

1.3. Философско-богословское осмысление духовного опыта - 47

1.4. Опыт религиозно-мистических традиций - 50

1.5. Данные трансперсональной психологии - 53

**Глава II. Образная сфера в святоотеческой православной традиции - 61**

2.1. Позитивная феноменология - 61

2.2. Общая установка традиции - 72

2.3. Понятие о “духовном прельщении” - 77

2.4. Проблема различения состояния “прелести” - 92

2.5. “Визионерство” и мистические “откровения” - 112

2.6. Отношение к сновидениям и посмертному опыту - 126

**Послесловие - 135**

**Дополнительные комментарии - 141**

## Предисловие

Логика развития науки подвела психологию к возрастанию интереса к сферам духовной жизни человека и общества. Психологическая наука начинает возвращаться к сложнейшей для себя области - миру внутренней духовной жизни человека, включающей в том числе и религиозный опыт. Актуальность данной междисциплинарной проблематики очевидна. Достаточно назвать духовно-нравственный кризис российского общества, равно как и мира в целом, и попытки выхода из кризиса через тоталитарные псевдорелигиозные секты и другие искажения на путях духовного поиска человека<sup>1</sup>.

Человеческая мысль всегда стремилась познать духовность в качестве реального бытия. И сама реальность духовного явно и последовательно предъявляла себя миру, в том числе и через деструктивные формы при своем искажении: наркомания, психические расстройства, сектантство и др. Понятие о духовности поэтому всегда присутствовало в истории психологической мысли. Данную проблематику затрагивает изучение нравственного становления личности и психология религии. К проявлениям духовности всегда относилась потребность и способность человека познавать мир и самого себя. Фундамент духовности человека можно усмотреть в сфере архетипического опыта - архетип “внутреннего бога”, “моральный архетип” и др. О “духовной личности” ясно говорил У. Джемс. Отрадно отметить, что сегодня понятие “духовность” все более глубоко проникает в теорию психологии. Работы К.А. Абульхановой, В.М. Аллахвердова, Б.С. Братуся, В.Н.

---

<sup>1</sup> В работе - Гостев А.А. *Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы*, М., 1998 - этот момент рассматривается подробно.

Дружинина, В.В. Знакова, В.А. Елисеева, А.А. Крылова, В.В. Ничипорова, В.И. Слободчикова, В.А. Пономаренко, В.Д. Шадрикова, П.Н. Шихирева и других психологов нацелены на познание духовного начала в человеке<sup>1</sup>. “Духовное измерение”, например, хорошо обосновывается с точки зрения концепции “субъективных миров психики” (В.Н. Дружинин). В последние годы (в развитии отечественных традиций, в частности, наследия С.Л. Франка, И.А. Ильина) прозвучали идеи о том, что область духовного (и духовно-религиозного) опыта является полноправным объектом научного познания. Это закладывает основы духовной психологии, нацеленной на познание духовности человека. *То, как духовное начало отражается человеком, каковы когнитивные и регулятивные эффекты от переживания субъектом феноменологии духовного опыта является реальной и актуальной проблемой психологической науки.*

Необходимо подчеркнуть, что феноменология переживания человеком духовного бытия рассматривается философией, культурологией, другими науками. Более того, то, что образ интуитивно понимается в переживании его содержания, сближает психологию и с другими областями человеческого познания (теологией, искусством). Психология должна вращаться в междисциплинарность изучения сферы духовного. Огульное отрицание каких-то идей в этой связи вряд ли оправдано с точки зрения перспектив психологической науки. Психология должна быть открытой для обсуждения материала, накопленного в других системах познания. Поскольку подобные данные опираются на некие наблюдаемые факты, на события внутренней жизни человека, на определенную систему доказательств, наука должна подходить к ним, как минимум, с интересом. Мы считаем, что все моменты, не вписывающиеся в традиционную парадигму, не являются уходом из академической психологии, а областями потенциального ее интереса и

осмысления, стимулирующими ее развитие. Актуальной задачей для психологии становится демистификация областей познания, которые соприкасаются с духовной реальностью. Вряд ли стоит повторять историю изучения бессознательного и многих других вначале отвергаемых наукой психических реальностей.<sup>2</sup> Да, “духовность”, “религиозность”, “мистичность” как особые психологические реалии определить научными способами в эмпирическом исследовании не удавалось. Но существование таких реалий несомненно: многотысячелетняя история познания духовного опыта (различного уровня и качества) дала массу прямых и косвенных подтверждений. В то же время, естественно, недопустимо смешение науки с мистикой.

Заметим, что нет принципиальных оснований исключать самого человека в качестве инструмента познания своего внутреннего мира<sup>3</sup>. В этой связи оправданным представляется использование *феноменологически-герменевтического подхода*<sup>4</sup> с его интересом к описанию человеком своего внутреннего мира и пониманию своих переживаний. Герменевтика, феноменологический метод, “понимающая психология” связаны с гуманитарным основанием психологической науки, имеющим свою логику анализа психологического факта. Объяснительная и описательная психология демонстрируют два принципиально разных подхода к человеку. В отличие от естественнонаучного основания, когда психика для исследователя выступает как *объект*, воздействием на который обнаруживаются ранее не известные его свойства, возможно

---

<sup>2</sup> Напомним, что бихевиоризм, отрицая *всякие* “ментальные сущности” и опосредствующие переменные, потом допустил их как гипотетический факт; социальный бихевиоризм уже говорил о социальной установке, вначале бывшей “гипотетической переменной”, как о реальности. Другой пример - история изучения гипноза.

<sup>3</sup> *Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993*

<sup>4</sup> Данный подход обосновывается в докторской диссертации автора: “Психология вторичного образа (субъект, феноменология, функции)”. Подчеркнем, что при использовании термина “феноменология” не имеется в виду то понимание, которое вкладывается в термин историей психологии и философией. Мы используем его как своего рода синоним для описания фактологии содержания субъективного мира человека (как факт, событие в сознании), имеющей свою соотнесенность с объективным миром, а также с источниками/причинами во внутреннем мире.

рассматривать психику, и в качестве *другого субъекта*, с которым сам человек находится во взаимодействии, с которым он общается, и которого понимает. И этот подход дает то, что упускает естественнонаучная ориентация в психологической науке. С.Л. Франк, например, хорошо показывает, что никакими психическими явлениями (чувствами, представлениями и пр.) нельзя объяснить *познание как переживание* - уловление субъектом *смысла* познаваемого. Важно отметить, что душевная жизнь во всем ее богатстве в качестве субъективного непосредственного бытия самости есть целый особый мир, непосредственно очевидная реальность”<sup>5</sup>. Значение анализа феноменологии внутреннего опыта подчеркивается также проблематикой психологии понимания.<sup>11</sup>

Подчеркнем, что проблема *субъективности* выступает узловой проблемой изучения психического отражения. Категория субъективности выражает некое исходное личностное начало. Поэтому ее изучение столь важно для понимания духовного становления личности. Отрадно, что феномен субъективности начинает перемещаться в центр психологической проблематики. При этом отмечается, что не все в психике может быть рассмотрено объективно; к таковому как раз относятся феномены сознания, многообразие внутреннего мира.<sup>6</sup> Здесь уместно напомнить, что психическое *объективно* существует только как *субъективное*<sup>7</sup> и потому лишь в этом качестве оно должно исследоваться в науке (С.Л.Рубинштейн). Для нас также важно подчеркнуть, что субъективность, согласно Б.Ф. Ломову, имеет множество “ипостасей”. Она открывается и как активность, и как избирательность отражения, и как неадекватность образа параметрам объекта, и как

---

<sup>5</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности. М., 1995, с.339.

<sup>6</sup> Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. М., 1997, с.61.

<sup>7</sup> В изучении субъективности и феноменологии сознания отметим отечественных исследователей В.М. Аллахвердова, А.С. Арсентьева, Г.С.Батищева, М.М. Бахтина, А.В. Брушлинского В.П. Иванова,, Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, Ф.Т. Михайлова, В.И. Слободчикова и др.

направленность личности, и как интегральная характеристика нейродинамики. Всех их объединяет позиция человека в мире.<sup>8</sup>

В данной работе мы рассмотрим феноменологию важнейшего компонента внутреннего мира человека - сферу внутренних образных явлений: представлений, образов воображения, фантазий, сновидений и др., и проанализируем роль подобных образов в познании и переживании нравственно-духовных смыслов человеческого бытия. При рассмотрении переживания образных явлений с позиций “понимающей психологии”, ориентированной на познание души как некой “целостной личности”, которую мы призваны понимать, объектом понимания выступает образное явление с его “посланием-содержанием”. Анализ роли образности в познании и переживании духовных смыслов предполагает не только расширение подхода к изучению образных явлений в рамках общей психологии и психологии личности, но и выход в более широкий исследовательский контекст - соотнесение с данными о феноменологии “внутренней образности” из междисциплинарных областей (в частности, в плане историко-психологического анализа культурологических данных).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *Барабанчиков В.А.* Системогенез чувственного восприятия. Москва-Воронеж, 2000, с.44.

<sup>9</sup> Сокращения: **ОСФ** - образная сфера; **ТФ** - трансляционная функция; **ТФ-ОСФ** - трансляционная функция образной сферы; **св.** - святой; **свт.** - святитель; **прп.** - преподобный



## Введение

Перспективным направлением психологического исследования проблем, возникающих в связи с познанием духовной реальности, выступает изучение отражения человеком нравственных смыслов, идеальных концептов, других измерений духовного бытия в многообразии образов, получающих свое бытие во внутреннем мире человека. Образные феномены существуют в огромном диапазоне своих разновидностей: образы памяти, системы представлений человека об окружающем мире и себе самом, образы воображения и фантазии. В перечень следует включить сновидения, образы дремотного сознания, широкий спектр образов, описываемых в исследованиях измененных состояний сознания. Эти многоликие образные явления, произвольно воспроизводимые человеком “в уме”, либо произвольно появляющиеся в его сознания в отсутствие непосредственно воздействующего их прообраза в качестве стимула, можно рассматривать как яркое проявления внутреннего мира личности (Б.Г.Ананьев, Б.Ф.Ломов, С.Л.Рубинштейн). Речь идет о множестве классов образов, не привязанных по содержанию отображенного в них к непосредственному воздействию предметов окружающей среды на органы чувств, хотя данные стимулы могут косвенно присутствовать и влиять. На этом основании они условно отграничиваются от образов восприятия, более непосредственно соотносящихся со стимулом. Опираясь на традиции ленинградской психологической школы, термин **вторичный образ** можно

использовать как обобщающий для различных классов образных феноменов<sup>10</sup>

Следует отметить, что изучение сферы вторичных образов характеризуется чередованием подъемов и спадов познавательного к ним интереса. Научный интерес к образности появляется в XIX в. (Пуркинье, Фехнер, Гальтон, Вундт), и на рубеже столетий образам, "открытым" интроспекцией, уделяется повышенное внимание. Однако далее бихевиористская парадигма, учение об условных рефлексах, влияние кибернетики привели к падению интереса к образным явлениям. Волна внимания к ним, вызванная несостоятельностью указанных подходов, гуманистическими ориентациями и интересом к сфере субъективного (в контексте т.н. "революции сознания"), поднимается в начале 60-х гг.: образы "возвращаются из изгнания" и становятся модным объектом исследований. В отечественной психологии второй половины XX в. вторичные образы помимо общей психологии (Б.Г.Ананьев, А.Н.Леонтьев) интенсивно изучаются в контексте педагогической и возрастной психологии (Е.Н. Кабанова-Меллер, В.А. Крутецкий, И.С. Якиманская и др.), инженерной психологии и психологии труда (Б.Ф.Ломов, Д.Н. Завалишина, А.А. Крылов, Е.Н. Сурков, Д.А. Ошанин и др.); большое внимание было уделено изучению пространственных представлений (Ф.Н. Шемякин). В последние годы образная проблематика вошла в психологию личности, в частности в психотерапию, в психокоррекционную практику.

В системном описании психики *уровень представлений*, теоретически охватывающий *большую часть* классов вторичных образов является признанным (Б.Г. Ананьев, Л.М. Веккер, Д.Н. Завалишина, Б.Ф. Ломов, С.Л. Рубинштейн, Ф.Н. Шемякин). Изучение **представлений** как психического *процесса*<sup>11</sup> и его *результата*

---

<sup>10</sup> Ананьев Б.Г. Психология чувственного познания. М., 2001.

<sup>11</sup> Если выделять психические - акты, процессы, состояния, свойства, - то проблематика вторичных образов присутствует на всех этих уровнях.

(конкретных образов в сознании человека) бесспорно относится к узловым проблемам психологии: данный уровень психического отражения и регулирования показывает своеобразие перехода от непосредственного восприятия (сенсорно-перцептивного уровня) к высшим психическим процессам и функциям, включая уровень мировоззрения. Например, можно отметить актуальную проблему исследования взаимосвязи и взаимозависимости интегральной картины мира и конкретных образов, в частности, изучение перестройки картины мира на основе переживаний человеком образов конкретного содержания<sup>12</sup>. Сформированный в единстве восприятия, мышления и речи образ-представление рассматривается как качественно новая ступень познания по отношению к сенсорно-перцептивным процессам. Уникальность положения вторичных образов в системе психики определяет главную их особенность: *единство и взаимопроникновение чувственного и понятийного*. Понятно, что знания о сфере вторичных образов имеют большое значение не только для целостного понимания психики, но и для расширения точек соприкосновения различных данных по образной проблематике,<sup>13</sup> для привлечения внимания исследователей к освоению новых для психологии областей знания<sup>III</sup>.

В психологической науке признается, что исследование уровня образов-представлений является чрезвычайно значимым для решения *теоретических и прикладных проблем* психологии, ибо нет области человеческого бытия, где не функционировали бы различные виды вторичных образов. Именно вторичные образы репрезентируют в психике - в сознании, предсознании и подсознании, а также в неких, условно говоря, "сверхсознательных состояниях"<sup>14</sup> - объекты,

---

<sup>12</sup> Влияние "мира конкретных образов" на "картину мира" хорошо иллюстрируется проблематикой образов измененных состояний сознания и религиозным опытом.

<sup>13</sup> Последнее, в частности, облегчается "завязками" проблематики образа на понятия "личность" и "сознание".

<sup>14</sup> Такие состояния трудно определимы в дефинициях, нуждаются в специальном рассмотрении, однако, они существуют как психический факт (см. например, наши работы - а) Ганзен В.А., Гостев А.А. *Системное описание индивидуального сознания*. - В кн:

отсутствующие в ситуации *непосредственного взаимодействия* человека с миром, актуализируют содержание собственного и чужого опыта человека, моделируют варианты будущего .

Однако на сегодня остается противоречие между высокой теоретической и практической значимостью изучения сферы вторичных образов и состоянием проблемы, которое в целом характеризуется неполнотой, фрагментарностью знания, отставанием научных исследований образов от запросов практики.

В частности, недостаточны данные о феноменологии, закономерностях образных явлений в связи с актуализацией глубинного опыта, латентного для осознания. Подобные знания, однако, имеют особое значение для изучения: а) самопознания, б) формирования мировоззрения, в) механизмов интуиции, г) процессов “тотальной визуализации” жизни человека как фактора трансформации его психики, включая деструктивный аспект. Мы недостаточно знаем о взаимоотношениях образных феноменов, прежде всего, менее изученных (например, образов измененных состояний сознания), о феноменологической “развертке” *субъективной репрезентации* окружающей реальности и содержания внутреннего мира, особенно, максимально латентных для осознания его пространств.

Следует подчеркнуть недостаточную изученность и обобщенность феноменологии образных явлений в связи с актуализацией духовного опыта личности, изучение которого имеет особое значение для изучения самопознания и формирования мировоззрения. Поэтому анализ *феноменологии субъективной репрезентации человеком самого себя и мира* (на индивидуальном и типологическом уровне), в частности, феноменологии, отражающей глубинные пространства внутреннего мира, изучение роли данной

---

“Эволюция сознания в разрешении глобальных конфликтов. М., 1993. б) Гостев А.А. *Образная сфера человека*. М., 1992. в) Гостев А.А. *Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы*. М. 1998.

феноменологии в познании, а также в регуляции жизнедеятельности человека, представляется актуальной и теоретически значимой проблемой психологической науки. Вторичный образ вводится в систему герменевтических отношений. Он соотносится с субъектными характеристиками: с мотивами, целями, понятийно-речевыми структурами, содержанием бессознательного и др. Иными словами, *феноменологическое описание множества классов образных явлений и переживаний их содержания является необходимым направлением исследования в русле субъектной парадигмы, <sup>IV</sup> связанным с изучением глубинных механизмов психического отражения и регулирования внутреннего мира личности.*

Всякий акт психического отражения представляет собой в определенной мере его идеальное (на чувственном и мыслительном уровне) преобразование. На уровне сферы вторичных образов непрерывно осуществляется взаимодействие субъекта с объектом в идеальном плане. Процессуальность психического означает, что “в ходе непрерывного, в частности, в идеальном плане, взаимодействия субъекта с объектом, в ходе постоянного преобразования последнего из него “вычерпывается” новое содержание, которым обогащается психика”<sup>15</sup>. Во внутреннем мире при этом, однако, присутствуют не только трансформирующиеся, но и *субъективно* неизменные образы, связанные со значимыми аспектами личностного опыта.

Отметим, что необходимость разработки герменевтических методов исследования в психологии в настоящее время все более осознается. Психология личности, в целом, вновь приходит к признанию очевидного - в процессе воссоздания и наблюдения человеком состояний собственных субъективных реалий происходит также и их понимание. Большой вклад в реабилитацию “методов понимания” внес В.Н. Дружинин<sup>16</sup> “Субъективные миры психики”, подчеркивал он, предполагают наличие непроявляющихся прямо в

---

<sup>15</sup> Брушлинский А.В. Субъект: мышление, учение, воображение. М., 1996, с.373.

<sup>16</sup> Дружинин В.Н. Экспериментальная психология. СПб. 2000.

поведении потенциальных психических образований. Внутренний мир открыт только переживающему его человеку. Связь этого мира с внешними проявлениями в деятельности и поведении - непростая (хотя она существует, ибо, например, нравственная чистота обычно заметна окружающим). Принципы *феноменологического подхода* и *понимающей психологии* являются поэтому важным дополнением теоретико-методологической основы исследования “представленческого уровня” психического отражения-регулирования (в дополнение необходимых при этом - комплексного подхода Б.Г. Ананьева; системного подхода Б.Ф. Ломова; структурно-функциональных описаний В.А. Ганзена; субъектно-деятельностной парадигмы; принципов гуманистической психологии). Добавим, что важной теоретической установкой является понимание вторичного образа как *изображения* (Б.Ф. Ломов, Л.М. Веккер).

Рассматривая феноменологически-герменевтический подход к изучению ОСФ,<sup>17</sup> мы должны помнить его истоки в идеях Гуссерля, Brentano, Дильтея и др. Обобщенно говоря, это был подход, ориентированный на познание человеческой души изнутри, как *живой целостной личности, которую мы призваны понимать*. Изучение различных проявлений сознания было закономерным в рамках данного подхода. Интроспекция стала методом исследования, породив субъективистский подход к изучению психики. Недостатки метода самонаблюдения не призывают отказаться от этого метода, ибо это невозможно, подчеркивает В.М. Аллахвердов.<sup>18</sup> Очевидно, что объектом понимания может выступить образное явление. В этом случае проблема понимания “образного послания” подчеркивает значение герменевтического подхода (аутогерменевтика вторичного образа). Вторичный образ вводится в систему герменевтических

---

<sup>17</sup> Более подробно феноменологически-герменевтический подход к изучению сферы вторичных образов обосновывается в нашем диссертационном исследовании - *Гостев А.А. "Психология вторичного образа (субъект, феноменология, функции)", СПб., 2002.*

<sup>18</sup> *Аллахвердов В.М. Сознание как парадокс. Начало общей психологии. СПб. 1999, с.120.*

отношений и соотносится с субъектными характеристиками: с мотивами, целями, понятийными (речевыми) структурами, содержанием сфер неосознаваемого психического и др. Рассмотрение человеком своего внутреннего мира в качестве другого субъекта, с которым он общается и которого призван понимать, подчеркивает роль интуитивного постижения смысла познаваемого (в переживании образа нечто может интуитивно угадываться). Феноменологически-герменевтический подход, описывающий тонкости переживания и понимания человеком содержания “образного послания”, является, следовательно, необходимым дополнением к объективистским методологическим установкам в изучении ОСФ.

В психологии советского периода на волне критики феноменологических учений и тенденции к строго объективному знанию проходило устранение методов саморефлексии субъективных состояний. Сегодня же необходимость разработки данных методов исследования все более осознается. При рассмотрении теоретико-методологических вопросов, связанных с феноменологически-герменевтическим подходом, подчеркивается, что ориентация на познание внутреннего мира человека изнутри, как живой целостной личности, которую мы призваны понимать, закономерно вытекает из гуманитарного основания психологической науки (В.М. Аллахвердов, В.И. Слободчиков). Особенности анализа психологического факта при таком подходе, однако, иные и соотносятся с принципами “понимающей психологии”<sup>19</sup>. Важно то, что здесь единичное событие рассматривается в своей самоценности. При сциентистском подходе человек рассматривается, как объект в ряду других объектов. Он существует отстраненно от исследователя, изучающего его беспристрастно, с внешней позиции. Но именно поэтому объективный

---

<sup>19</sup> Методы традиционной научной парадигмы здесь не применимы. Следует отметить, что все, связанное с “гуманитарной частью” психологии, и по сей день отрицательно воспринимается естественнонаучным направлением в психологии. Поэтому необходимы более активные шаги к “интериоризации” психологической наукой данных своего гуманитарного основания.

подход к человеку не может полноценно изучать человеческую субъективность, не способен постичь индивидуальность личности, ее духовную сущность.<sup>20</sup>

Общение человека со своим внутренним миром подчеркивает значимость *познания как переживания* - уловление смысла познаваемого через эмоциональную оценку-отношение к содержанию образа. Объектом понимания в данном случае выступает, как уже говорилось, *образное явление во внутреннем мире* человека. Изучение глубинного слоя психического связано с неким универсальным языком метапереживаний (С. Франк); не без их помощи образы проникают в те пространства внутреннего мира, в которые нет доступа рациональному познанию. Значимость переживания подчеркивается трудностями перевода (а порой и принципиальной непереводимостью) внутреннего опыта в фиксированные значения понятийных структур. *Познание-трансляция* неосознаваемого материала и *переживание* его содержания в образе, естественно, не тождественны. Между ними нет также родо-видовых отношений. Исходя из того, что отражение содержания вторичного образа опосредствуется переживанием, можно говорить лишь об отношении “средство переработки - материал”.

О роли переживаний в познании говорит и концепция психических процессов Л.М. Веккера. Эмоции выражают состояние субъекта и его отношение к объекту (С.Л. Рубинштейн) Эмоциональные процессы - это непосредственное отражение отношений субъекта к объектам окружающей реальности. Одним из компонентов отношения, представленного в эмоции, является отображение ее объекта, которое может осуществляться средствами всей иерархии когнитивных процессов. Вторым компонентом является *отображение состояния субъекта*, которое воплощает в себе это

---

<sup>20</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности. М., 1995, с. 87.



отношение”<sup>21</sup>. Структурная формула эмоциональной единицы, сохраняющей специфическую характеристику именно эмоционального гештальта”, - двухкомпонентна: это психическое отражение объекта эмоции, и психическое же отражение состояний ее -носителя.<sup>22</sup>

В связи с ролью переживаний отметим проблему *психических состояний*, и его важных компонентов - *настроения* и *отношений* личности. Мы видим<sup>V</sup> многоаспектное взаимовлияние особенностей образной сферы и психических состояний (в частности, настроений, переживаний и т.п.), и через этот момент влияние переживаний в самопознании средствами образной сферы. Подчеркнем, что субъективное оценивание-отношение, участвующее в познании “мира образов”, происходит на основе таких значений понятия переживания, как “прочувствование”, “вчувствование”, “сложное эмоциональное ощущение” (Ф.Е. Василюк, Л.В. Куликов), дающее, вместе с тем, оценку отношения субъекта к объекту.

Акцент на уловлении смысла в переживании образного потока дает дополнительные возможности исследования *духовных измерений* человеческого бытия, в частности, эстетических и нравственных измерений, сфер идеальных объектов (например, философско-мировоззренческого, религиозного порядка) и т.п. Переживание духовных измерений - это разнокачественные и многоуровневые встречи внутреннего мира, например, с областями трансперсонального, трансцендентального опыта, архетипами коллективного бессознательного, религиозно-мифологическим символизмом из различных культурно-исторических традиций, а также видениями, субъективно воспринимаемыми как откровения об объектах высшего идеального бытия. *Изучение когнитивных и регулятивных эффектов от переживания субъектом такой*

---

<sup>21</sup> Веккер Л.М. *Психические процессы. Л., т.3., 1981. с.66.*

<sup>22</sup> *Ibid, с. 69.*

*феноменологии рассматривается нами как актуальная задача психологической науки.*

Фактологию внутреннего мира человека можно рассматривать как *данность*, как *часть объективной реальности* (С.Л. Рубинштейн, К.А. Абульханова, А.В. Брушлинский, В.И. Слободчиков и др.). При таком подходе главным является содержательный анализ образа: то, что собой представляет образ как событие внутреннего мира, и как он переживается и понимается человеком как некая сущность.<sup>23</sup> Именно такая постановка проблемы позволяет выйти на изучение онтологии вторичных образов: изучение феноменологии и герменевтики образного явления (в феноменологически-герменевтическом подходе) обеспечивает анализ его как имеющего *самоценностное бытие* в гносеологическом, праксеологическом, аксиологическом, морфологическом аспектах.<sup>24</sup>

Наряду с *гносеологическим* и *праксеологическим* аспектом<sup>25</sup> онтологии вторичного образа мы подчеркиваем необходимость усиления внимания к аспекту *аксиологическому*, выражающему то, что образ должен более предметно рассматриваться и в плане переживания динамики ценностных отношений (любой образ замкнут на потребности, мотивы, ценностные смыслы субъекта), а также к аспекту *морфологическому*, проясняющему механизмы организации вторичного образа, например, с точки зрения сквозного характера пространственных характеристик его наглядности, как некоего “мысленного экрана”, в различных состояниях сознания. Говоря о взаимосвязанности аспектов онтологического статуса образной сферы отметим, что вторичные образы являются механизмом, обеспечивающим полноту и точность когнитивной и эмоциональной

---

<sup>23</sup> Для позитивистской ориентации в когнитивной психологии главным является вопрос, как некие содержания в образе функционируют.

<sup>24</sup> Применительно к перцептивным образам этот подход убедительно обосновывается А.В. Барабанщиковым.

<sup>25</sup> Данные аспекты в комментариях не нуждаются, ибо образ завязан на понятие отражения, и в отечественной психологии связка “объект - его отражение” относительно регуляции деятельности всегда была основной.

переработки происходящего в объективной и субъективной реальностях.

Для теоретического осмысления важного для нас вопроса, - *зачем нужно человеку все латентно-потенциальное многообразие "образного опыта"* (а мы исходим из того, что целостное психическое отражение-регулирование предполагает потенциальное функционирование всех классов вторичных образов в зависимости от ситуации), вводится понятие о совокупности вторичных образов различных классов - **образной сферы** (ОСФ) как существенного компонента внутреннего мира человека. Это позволяет ввести представление об иерархии и взаимосвязанности *уровней целостности* для множества вторичных образов.<sup>26</sup> Раскрытие ОСФ-понятия предполагает: 1) классификацию образных феноменов, в которой образы различных классов и уровней представляют собой элементы некой структуры; 2) учет многообразия образов, которые могут быть сознательно переживаемы *конкретным* человеком; 3) анализ *потенциальных* образов, которые могут быть представлены в фокусе сознания человеческой психики вообще.

Поскольку вторичные образы - одна из форм существования индивидуального сознания, единицы потока сознания (У.Джемс), их можно рассматривать как элементы некой динамической системы, выполняющие в сочетании друг с другом в каждый данный момент времени конкретные функции. ОСФ тогда может пониматься как *многомерная, многоуровневая динамическая подсистема психики, образы-элементы которой, в комбинации друг с другом, выполняют определенные функции в отражении мира и регулировании жизнедеятельности человека.* ОСФ в многообразии своих компонентов непрерывно участвует во взаимодействии субъекта с объектом, "вычерпывая" из него новые содержания. Представления о

---

<sup>26</sup> Подобная работа делалась в связи с поиском коррелятов между характеристиками образных феноменов (М. Хоровитц и др.). Мы ориентированы на сбор мозаики фактов под более целостным углом зрения.

более высоком уровне целостности основных классов вторичных образов позволяют рассматривать их не только *во взаимосвязи*, но и как имеющие общие параметры в структуре и функционировании. Еще раз отметим, что изучение ОСФ значимо для более целостного понимания психики (ведь предметом исследования становятся недостаточно изученные классы образов измененных состояний сознания), углубления познания психического отражения-регулирования, резервных возможностей психики, нахождения новых граней во взаимодействии человека с миром и с самим собой. Развиваемые представления об ОСФ, как динамической подсистеме в общей системе психического отражения-регулирования, позволяют более предметно рассматривать не только *взаимосвязи* основных классов вторичных образов, но и общие параметры в их структуре и функционировании в связи с принадлежностью к некому объединяющему их *целому* - ОСФ.

Другим необходимым для нас концептом является понятие о **трансляционной функции** ОСФ человека (ТФ-ОСФ). Имеющиеся феноменологические данные (в частности, которые будут рассмотрены в книге) позволяют рассматривать ОСФ как средство глубинного контакта субъекта не только с областями своего внутреннего мира, но и с многомерной реальностью человеческого бытия в единстве внешних и внутренних, реальных и идеальных его измерений. ТФ-ОСФ связана с возможностью отражения (например, через интуитивные инсайты в образной форме) неявных измерений окружающего мира, как известно, идеально представленного в человеке (С.Л.Рубинштейн), а также виртуальных реальностей.<sup>27</sup> Представление о ТФ-ОСФ соотносится с классификацией функций

---

<sup>27</sup> Это связано с древней идеей о человеке как о микрокосме, отражающем макроком - всю объективную реальность. Речь в частности идет о физических реалиях микро- медио (мир природы и общества) и макромира, включая "метафизические измерения", существующие вне пределов сенсорного диапазона.

психики (по Б.Ф. Ломову): когнитивной, регулятивной и коммуникативной - ТФ-ОСФ имеет соответствующие аспекты.

Иными словами, ОСФ выступает в роли связующего звена ("канал-контакта") внутреннего мира субъекта с многомерными и многоуровневыми реалиями человеческого бытия. Понятие "трансляционности" выражает идею непосредственного *показа* субъекту потока вторичных образов на некоем, говоря метафорически, "внутреннем экране", и переживания их содержания ("аутодемонстрация"). Мы говорим о ТФ-ОСФ, как о функции, связанной с доставкой в сознание (с "перенесением в сознание", переводом в "пространство переживаний") субъекта некоей латентной, глубинной информации о мире и самом себе, как правило, остающейся неосознанной для него без специальных психотехнических усилий по ее извлечению. Понятие ТФ-ОСФ охватывает всю потенциальную феноменологию образного опыта субъекта. Вторичные образы различных классов, имея собственную форму субъективности, определяющую особенности подачи (перенесения) материала в сознание, выступают особым психологическим инструментом глубинного познания (самопознания).

Итак, ТФ-ОСФ-понятие задействовано с целью подчеркнуть именно *глубинное отражение во вторичном образе психического материала, который обладает значительной латентностью с точки зрения вероятности попадания в сознание и переживания*. ТФ-ОСФ обслуживает актуализацию материала, неявного в спектре обычных состояний сознания: переживания образов могут выступать психологическим инструментом глубинного самопознания и познания мира в определенной латентности рефлексии. Подчеркивая латентность и "глубинность" информации, мы предполагаем, что она является информацией и о неких "надсознательных слоях" неосознаваемого психического, через которые открываются и осмысливаются высшие духовные смыслы, как правило, скрытые от

обычного, не идущего путем духовно-нравственного развития человека.

Семантический анализ показывает, что мы имеем несколько значений термина "трансляция". Термин происходит от латинского *translatio* и имеет значения "перенесения", "перемещения", "перевода на другой язык", "замены" (в грамматическом смысле), "образного выражения" (как метафоры), "переносного значения". Многие из этих значений хорошо ложатся в образную проблематику, например, в связи с символизацией, защитной трансформацией во вторичных образах. Значения термина отражают близкие, но имеющие свою специфику грани. Полисемантика позволяет нам увидеть те грани функционирования сферы вторичных образов, которые реализованы в ТФ-понятии. Последнюю можно рассматривать, в целом, как частный случай информационной функции психического образа, несущий, вместе с тем, дополнительный смысл. Постановка вопроса о ТФ-ОСФ помогает выходу за рамки традиционной парадигмы теории отражения (что назрело в современной психологии), и привлечению пласта междисциплинарных знаний. Использование полисемантического ТФ-термина стимулирует разработку новой системы понятий, нового языка, описывающего не традиционно акцентированную отражательно-репродуктивную функцию вторичного образа-представления (даже при высоком удельном весе активности психического отражения), а процесс осознания личностью своего бытия в контексте смыслов окружающего его мира. Этот момент, действительно, связан с "образным выражением как метафоры", "переводом на другой язык", опорой на "переносные значения". ТФ - это специфика глубоко индивидуализированной интерпретации человеком символов бытия - своего собственного и окружающего мира. Здесь происходит встреча измерений внутреннего мира - внешних и внутренних, реальных и идеальных, явных и скрытых. Речь идет о поиске связующего звена между ними в процессе самопознания и познания мира. В пределе -

это не только встреча всех измерений внутреннего мира, но их взаимный перевод. В ТФ главным выступает перевод внешнего во внутреннее и обратно. Внутреннее, через его отражение - во внешнее через активность психического образа, и обратно (интериоризация).

Идея о ТФ-ОСФ сегодня получает подтверждение в новых философско-гносеологических подходах к формированию человеком “картины мира”. Так “классическая” картина мира может быть рассмотрена лишь как эффект реальности. Здесь весьма иллюстративна следующая цитата. “Онтологическая основа бытия - не классические параметры, а то, что порождает их в результате взаимодействия человеческого *логоса* с живой энергийной тканью естества, - то, что правильнее было бы назвать *логосами* твари. Проникая в сферу микромира, мы наталкиваемся на невозможность исключения наблюдателя из самой наблюдаемой реальности, невозможность проведения четкой границы между наблюдающим субъектом и наблюдаемым объектом. Отсутствие такой границы означает, по существу, крушение традиционной “отторгающей” субъект-объектной парадигмы и замещение ее парадигмой “включающей”. Эта новая парадигма должна описывать не только внешний объект(ив)ный мир, но и самого человека. Оказывается, что человек столь глубоко “вписан” в мир, так *соучаствует* в нем в общем *событии*, что мы уже не можем говорить более о существующей “вне” человека и “независимо” от него “объективной реальности”. <...> Сегодня <...> начинается происходить трансформация “объективно существующей *вне* человека и *независимо* от него *картины* мира в *лик* со-Бытия - *со*-бытия человека и Творца, Лик Которого”, выражаясь словами прп. Максима Исповедника, просвечивается сквозь поверхностную суету “косматости материальных вещей”.<sup>28</sup>

Уместно дополнительно пояснить положение о том, что ТФ-ОСФ выступает в роли связующего звена между внешними и внутренними,

---

<sup>28</sup> Священник Кирилл Копейкин. *Во свете Твоем узрим Свет...* - В кн. *Христианство и наука*, М., 2000, с. 25-26.

реальными и идеальными, явными и скрытыми измерениями внутреннего мира. Вопрос этот очень важный, ибо он стимулирует дальнейшие размышления над многомерностью реальности, отраженной в ОСФ. Мы только, что сказали, что представление о ТФ-ОСФ помогает понять происходящую встречу различных измерений внутреннего мира личности. Подчеркнем, что здесь важна сама позиция расширения подхода к нему. Конкретизация измерений внутреннего мира необходима, но она - следующий исследовательский шаг. Но если все же попытаться сказать более конкретно, то под внешними измерениями имеется ввиду аспект репродуктивного отражения во вторичном образе внешнего мира. Под явными - осознание привычных параметров реальности в оппозиции к скрытым, обозначающим активное продуктивное отражение в образе, конструирование субъектом смыслов в процессе осознания своего и общечеловеческого бытия. Это и неожиданный опыт в аспекте измененных состояний сознания. В аналогичном плане можно говорить и о реальных и идеальных измерениях. Реальные - это как бы то, что имеет бытийный статус в некоей привычной для человека картине мира; идеальные - воплощенная в образную форму абстракция. Более четкое различие указанных измерений упирается в проблему прообраза ОСФ-переживаний, его статуса, как имеющего самостоятельное бытие (см. раздел 1.1.).

Также поясним и используемый термин "глубинный". Отметим, что данный термин в контексте термина "глубинная психология" и по сей день остается достаточно метафоричным, при том, что он призван обозначать сложнейшие вещи. Исторически термин закрепился за фрейдистскими и постфрейдистскими подходами, а также направлениями, ориентированными на познание сфер неосознаваемого психического, в частности, в трансперсональной психологии. Во всех использованиях термина мы исходили из того, что "глубинная психология" - это метафора, которая указывает скорее на



психологическое направление - поиск сущности психических явлений. Понятно, что наше исследование по анализу и обобщению феноменологии переживания человеком образов во внутреннем мире не могло обойтись без термина "глубинный", также неся в себе "налет метафоричности" исходного понимания. Более предметно о нашем понимании подобных словосочетаний можно сказать, что это соединение нескольких взаимосвязанных моментов. Во-первых, это оппозиция к психическим содержаниям обыденного сознания, здравому смыслу, расхожим мнениям и представлениям. Т.е. - оппозиция к метафоре "поверхностности". Во-вторых, использование термина предполагает наш интерес к многоуровневости психических содержаний, подлежащих осознанию, в частности, спонтанно или при помощи психологических методов в контексте традиционной психокоррекции и психотерапии. В-третьих, мы подразумеваем латентность, потенциальность областей внутреннего мира, актуализируемых только в условиях специальных психотехник в контексте духовных традиций.

Вернемся непосредственно к ТФ-ОСФ и добавим, что в идее данной функции психики акцент ставится на том, что человек имеет *потенциальную* возможность непосредственно переживать (порой буквально "наглядно видеть") себя и мир субъективно более целостно. С.Л.Рубинштейн говорил о том, что внутренний мир человека является одновременно выражением субъекта и отражением объекта. Это дает нам возможность при рассмотрении ТФ-ОСФ понимать, что субъективность есть не только обозначение внутреннего мира, но и факт объективной реальности, некое объективное явление. Внутренний мир человека, его субъективность выступает как отношение в самой действительности (В.И. Слободчиков).

Заметим, что уникальность вторичного образа, как когнитивного образования внутреннего мира личности, заключается в том, что огромная информационная емкость материала сочетается с

симультанностью его отображения: информация одновременно и целостно предстает перед “внутренним взором” человека. Эта одновременная данность содержания интенсифицирует переживание различных событий внешней и внутренней жизни личности. Полиморфность хранения, передачи и преобразования информации в ОСФ проявляется в возможностях отражения содержания разных уровней бытия личности: от предметного содержания текущей бытовой ситуации до отражения мировоззренческих смыслов жизни. Содержательные различия каждого уровня бытия столь велики, что каждый из уровней порождает свой язык. Образы оказываются, с одной стороны, неким “трансязыковым механизмом”,<sup>29</sup> и с другой - механизмом, обеспечивающим полноту и точность как когнитивной, так и эмоционально-чувственной переработки происходящего в объективной и субъективной реальности. Именно эта полнота и точность интенсифицирует переживание различных событий внешней и внутренней жизни личности и дает новое качество осознания и познания.

Раскрывая роль ТФ-ОСФ, подчеркнем, что речь идет не только об отражении субъектом многомерных и многоуровневых реалий глубинных слоев внутреннего мира. Уловление *смысла* в переживании образа, как подчеркивалось, дает дополнительные возможности исследования *духовных измерений* человеческого бытия, трудно поддающихся концептуальной рефлексии. Здесь, учитывая междисциплинарность подобного предмета (с философией, религией, искусством и др.), мы сталкиваемся со сложным вопросом соединения традиционной (сциентистской) науки и знания, получаемого в иных формах человеческого познания.

В книге, в частности, используются данные историко-психологического анализа культурологических и других

---

<sup>29</sup> Примером надязыковости ОСФ, в частности, образных эквивалентов духовно-нравственных измерений человеческого бытия, являются невыразимые в словах образы “мира горного” (о чем писал, например, о. Павел Флоренский).

междисциплинарных данных. Возвращение научного интереса к феноменологии и герменевтике образной сферы ставит, как минимум, вопрос учета психологической наукой *возможных* путей и объектов познания. В исследованиях ТФ-ОСФ в междисциплинарном аспекте не только расширяются точки соприкосновения данных по образной проблематике из различных направлений психологической науки, но также синтезируются традиционное и нетрадиционное психологическое знание. В книге актуализируются острые проблемы психологии, имеющие теоретическое значение для ее развития. Подчеркнем, что изучение проблемы внутреннего мира людей при понимании его как “живого и непосредственного субъекта”, как целостного “совершенно самобытного мира” (С.Франк), способствует синтезу естественнонаучного и гуманитарного основания психологии и традиционного и нетрадиционного психологического знания. Исследование познавательных-регулятивных возможностей ОСФ-феноменологии тем самым выводит нас за академические рамки психологии, и создают новые возможности для углубления познания психического образа. Речь идет о междисциплинарных с психологией областях, имеющих свои собственные философско-методологические основания, традиции разработки и решения проблем, языки описания реальности.

Иными словами, феноменологически-герменевтический подход открывает новые возможности в изучении ОСФ, особенно в междисциплинарных для психологии областях. То, что образ *открывается, интуитивно познается, переживается, понимается* сближает психологическую науку с другими областями человеческого познания. Намечаются дополнительные возможности движения к синтезу данных по проблеме, как из различных направлений психологии, так и из других областей знаний (искусства, философии, культурологии, теологии и пр.). Все сказанное относится к проблеме связи между “сверхнаучными областями”, например, религией и

областью логического знания, как об этом говорил С.Л. Франк. Соприкосновение двух познавательных позиций (условно говоря, сциентистской и феноменологически-герменевтической, концептуальное соединение которых невозможно) создает новые возможности для углубления научного знания о психическом образе. Так, при описании материала по проблеме, как минимум выявляются вопросы, не получившие адекватного освещения в психологии. Одним из таковых является отношение субъекта к своим образам в связи с глубинными переживаниями духовно-нравственных измерений человеческого бытия, мира идеальных объектов и т.п. Эти измерения достаточно явно открываются через ОСФ. Включение в научный анализ опыта использования “образности” в духовно-религиозных традициях (через историко-психологическое изучение соответствующих данных) углубляет и обогащает понимание роли сферы вторичных образов в духовном познании. Аскетическая святоотеческая православная практика указывает, например, на необходимость большего внимания к деструктивному воздействию образов духовного содержания.<sup>VI</sup> Поэтому ТФ-ОСФ должна раскрываться все более глубоко через *историко-психологическое рассмотрение культурно-исторического духовного опыта человечества*, включая религиозные переживания людей. Естественно, что на этом пути добавляется материал, не освоенный психологической наукой даже на феноменологическом уровне.

Основной целью данной книги является анализ и обобщение данных, касающихся многоликой ОСФ-феноменологии отражения человеком в сфере вторичных образов психического материала в процессе глубинного самопознания и познании мира, в частности, информации, связанной с непосредственным переживанием неявных аспектов реальности, сферы объектов идеального мира, нравственно-духовных измерений человеческого бытия - ценностей и отношений эстетического, этического, философско-мировоззренческого порядка.

## **Глава I. Историко-психологические, междисциплинарные и культурологические свидетельства трансляционной функции образной сферы**

Говоря о ТФ-ОСФ, мы подчеркиваем, прежде всего, проблему отражения, переживания и понимания человеком нравственно-духовных смыслов. Однако подобные переживания особенно трудно выразимы в словах и понятиях. Переживания потока образов затруднены не только для осознания и вербализации, но и для передачи другим. Особенно сказанное относится к образам, возникающим в глубоких религиозных переживаниях, в мистических

состояниях сознания. У. Джемс, например, подчеркивал, что самый лучший критерий для распознавания подобных состояний - невозможность пережившему данный опыт человеку найти слова для описания; чтобы знать о них надо испытать их в личном непосредственном опыте.<sup>30</sup> Латентные для осознания глубинные области психического, отражающие духовные измерения человеческого бытия, в значительной мере связаны с проблематикой культурологии, философским осмыслением духовного наследия человечества, а также иными способами познания. В силу междисциплинарности, именно в этом аспекте изучения ТФ-ОСФ возникают проблемы, не включенные в должной мере в сферу интересов психологической науки. В данной главе мы коснемся областей глубинного опыта человека, задающих спектр проявлений ТФ-ОСФ. Будут рассмотрены следующие феноменологические данные: 1) проявления воображения как процесса продуктивного отражения; 2) философско-богословское осмысление духовно-нравственного и религиозного опыта; 3) иллюстрации из опыта мистических и религиозных традиций; 4) данные трансперсональной психологии; 5) святоотеческая православная традиция. Однако прежде остановимся на одной важной проблеме.

### **1.1. Проблема прообраза переживаемого глубинного опыта**

Анализ феноменологии в перечисленных областях внутреннего опыта людей покажет нам, что на путях глубинного познания человеком самого себя и мира ему открываются некие ярчайшие переживания духовного содержания, которые с должным вниманием не рассматриваются психологической наукой. Мы подчеркивали, что духовно-нравственный опыт представляется необходимым объектом

---

<sup>30</sup> Приводится аналогия с состоянием влюбленности: чтобы понять его, надо быть самому влюбленному, в противном случае окружающие будут рассматривать влюбленного как сумасшедшего.

психологического рассмотрения. Нельзя отрицать тот факт, что подобные переживания существуют и, в частности, в философской и теологической литературе они описаны и осмыслены детально. Феноменология переживаний духовных измерений бытия связана не только с отражением в образах идеального мира: идеальных ценностей и отношений (этических, эстетических и т.п.). Данная феноменология касается и образов религиозно-мистического содержания. Переживания подобного образного опыта дают человеку чувство контакта с областями трансперсонального, трансцендентального опыта. Ему открывается более широкий спектр проявлений духовного мира по сравнению с переживаниями в обычных состояниях сознания. Как известно, религиозные переживания - наиболее волнующие человеческие переживания, ибо богопознание имеет своим объектом сферы идеального бытия и высший абсолютный Источник всего сущего - Бога-Творца. Актуальность изучения ТФ-ОСФ в этом плане подчеркивается представлением о том, что мир в глубине своей имеет некое идеальное строение (знак Божественного происхождения); задачей является раскрыть, как оно открывается человеку.<sup>31</sup> В то же время, весь спектр религиозно-мистических переживаний представляет собой сложнейший гносеологический вопрос, связанный с прообразом данных переживаний. Возникает проблема онтологичности реальности, открывающейся в опыте субъекта. Поскольку решение этого вопроса на сегодняшний день выходит за рамки науки, мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями.

В.М.Аллахвердов, рассматривая “мистическое сознание”, поднимает вопрос о достоверности соответствующего опыта в плане отражения в нем объективного содержания о мире. Мистики утверждают: содержание сознания практически независимо от человеческого желания. Хотя человек и не знает, откуда к нему пришли переживания, они, в силу самоочевидности, остаются для него

---

<sup>31</sup> *Священник Тимофей. Две космогонии. М. 1999, с.107.*

самой достоверной вещью на свете. Самоочевидному в сознании придается к тому же особый таинственный смысл. Делается заключение, что истина содержится в этой таинственной очевидности сознания. Во все времена, в различных культурах было известно, что для овладения мистическим знанием требуется особое умение, вырабатываемое в труднейшем процессе успокоения тела и души, в прохождении через соблазны мира и в отречении от всего, включая самого себя. В истории человечества были разработаны способы овладения сознанием, которому могут быть открыты тайны мироздания.<sup>32</sup>

Мистические переживания - это психическая реальность, бросающая вызов научному своему изучению. Сознание, указывает В.М.Аллахвердов, отражает *эмпирическое явление* - осознанность, т.е. способность отдавать себе отчет в том, что происходит. Мистическое сознание также выступает эмпирическим фактом представленности субъекту некой картины мира и самого себя. “Как бы психология как естественная наука ни строилась, она вынуждена объяснять *феноменологию сознания*, включающую в себя и мистически переживаемое, и рациональные логические построения”.<sup>33</sup>

Но здесь надо подчеркнуть важную для изучения ТФ-ОСФ вещь - проблему критериев истинности мистических откровений, ведь мистическая истина существует лишь для того, кто нашел ее, и непостижима ни для кого другого. Как проверить мистическую истину, ведь объективных критериев нет.<sup>34</sup> Можно ли провести границу между подлинной святостью и ее имитацией в состоянии болезненности? Как отличить состояние благодати от подделок, пророков от лжепророков? Как человек узнает, что он узрел Истину, а

---

<sup>32</sup> *Аллахвердов В.М. Сознание как парадокс. Начало общей психологии. СПб. 1999, с. 39-42.*

<sup>33</sup> *Ibid, с.47-48*

<sup>34</sup> *Ibid, с.104-106.*



не продал душу дьяволу? <sup>35</sup> Трудно не согласиться с данной точкой зрения. Однако, мы считаем позволительным “иметь в виду” другие способы познания в качестве материала для формирования научных гипотез в неких перспективных исследованиях. Слова апостола Павла - *“проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы”* (1 Кор.) свидетельствует, что проблема критериев мистического опыта все же имеет некое решение на путях соотнесения форм человеческого познания (например, относительно конструктивности-деструктивности роли, которую он играет в развитии личности; роль же эту можно оценить “по ее плодам”). Предметом научного рассмотрения может стать анализ критериев (сопоставление и взаимодополнение, выделение их глубины, разветвленности), которые используются в различных системах религиозно-мистического знания относительно роли образной феноменологии в духовном развитии.

Итак, будем считать, что каждое образное явление, переживание вторичного образа и отражение/познание/понимание его содержания, связано с некой реальностью, стоящей за ним. Мы можем не ставить себе целью выяснять природу данной реальности. Тем более, что это выходит за рамки научного подхода в целом. Прообразы образной феноменологии мы можем сводить к самим переживаниям, что позволяет оставаться в рамках научного изучения психической реальности. Сложные духовные переживания, данные в образе, будут выступать как некая психическая реальность, требующая к себе дополнительного внимания психологии.<sup>36</sup> Иными словами, образные

---

<sup>35</sup> В.М.Аллахвердов ссылается, например, на случай христовых стигматов у женщины, которая по мнению психиатра была истеричкой, а по мнению других - святой, видения которой достойны внимания. Также он вспоминает Жанну д'Арк, которая слышала голоса, призывающие ее на известные исторические действия. Но чьи голоса она слышала - святых или дьявола, и были ли они реальны вообще?

<sup>36</sup> Известно, что в вопросе об онтологичности опыта, приобретаемого человеком в религиозно-мистических переживаниях, традиционная психология исходит из того, что возникающие в этих состояниях образы являются иллюзией, не имеющей своего прообраза

переживания, связанные со сферой высших духовно-нравственных и религиозных смыслов, мы можем понимать как особые психологические измерения внутреннего мира субъекта, требующие научного осмысления. Для психологии значимо то, что переживания духовных измерений внутреннего мира человека дают выход (многоуровневый и многомерный) в феноменологию слабо и неполно описанных сфер психического. Нам представляется, что на исходном уровне осмысления обсуждаемой проблемы достаточным будет признание того, что образные переживания отражают некую реальность, которую психологическая наука пока “не схватывает” своей методологией и концептуальным аппаратом. В этой связи, мы исходим из следующего допущения: до момента, когда психологическая наука будет способна к целостному познанию духовного бытия человека <sup>37</sup> и идеального мира - в гносеологическом и онтологическом аспектах, - мы принимаем данную реальность как *гипотетический конструкт* без выяснения ее онтологической сущности с точки зрения природы прообраза переживаний образной феноменологии. Для целей нашей работы нет необходимости настаивать на том, что за реальностью подобных переживаний есть объективность в смысле самостоятельного своего бытия.

Но это был один из возможных подходов к проблеме прообраза духовных переживаний. Есть и другой. Из указанного методологического положения, согласно которому внутренний мир человека одновременно выражает его субъективность и отражает объект, следует, что переживания духовной реальности, в частности, религиозно-мистический опыт, все же имеют некое объективное внепсихическое содержание. Определение этого содержания может

---

(т.е. за видениями нет объективной реальности). Но есть точка зрения, что, и в этом случае, образы могут быть полезными в духовном познании (например, некими знаками на пути, согласно Р. Штейнеру).

<sup>37</sup> В своем высшем онтологическом аспекте, объективное существование духовной реальности, как известно, научно нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Можно также вспомнить, что А.Н. Толстой считал, что говорить о духовности, не прибегая к понятию Бога, это тоже самое, что говорить о классической механике, не вспоминая Ньютона.

быть представлено как перспективная задача междисциплинарного научного познания духовного бытия человека. Так, если вслед за известной древней идеей, допустить, что в человеке-микрокосме идеально представлена вся реальность-макрокосм (т.е. вся совокупность существующих объективных и субъективных реальностей), а это признается научной методологией, то через ОСФ человек потенциально связан с любым аспектом мира. Напомним, что субъекту открываются *переживания качественно иного уровня, иного класса*,<sup>38</sup> природа которых и прообраз для традиционной психологии пока не ясны. Все это и позволяет признать принципиальную возможность того, что вторичный образ при определенных условиях может выступить своеобразным "перцептом" неявных, скрытых для обычных состояний сознания людей аспектов реальности. Человеку потенциально способна открываться вся реальность, идеально в нем представленная. И тогда мы можем говорить о "созерцаниях внутреннего зрения" (по прекрасному выражению православных святых отцов)<sup>VII</sup> В связи с данным предположением сделаем ряд ремарок в связи с использованием нетрадиционного научного знания.

Заметим, что область "потенциального в науке" всегда существовала и будет присутствовать в познании,<sup>VIII & 39</sup> ибо есть позитивный результат от взаимодействия традиционной науки и "науки возможного", которые пересекают друг друга. Причем "наука возможного" тоже актуальна, ибо, рассматривая совокупность путей познания, она задает "зону развития мысли", "поле познавательных возможностей". Отсутствие языка для описания этих возможностей, не опровергают того, что сами возможности познания есть. Подчеркнем, что развитие науки идет путем проверки и отбраковки тупиковых путей. Было бы неверным не замечать участия

---

<sup>38</sup> Об этом свидетельствует как спонтанный, так и психотехнически моделируемый духовный опыт.

<sup>39</sup> Достаточно вспомнить, что алхимия не только стимулировала возникновение химии, но и способствовала становлению системного подхода - в частности, дала представление о голографическом принципе.

“инонаучного” в познании действительности, задачей которого является открытие и включение в сферу внимания традиционной науки новых областей познавательного интереса. В “науке возможного” речь идет о реальности, которая может иметь место при возникновении, каких-то новых условий. Например, такое понятие как “виртуальный объект” (процесс) отражает некие возможности, которые при определенных условиях могут реализоваться (“ядерная зима” и по сей день виртуально участвует в планетарных делах). Отметим также, что “наука возможного” опирается на некие факты (например, на устойчивую феноменологию внутреннего опыта), на определенную систему доказательств, имеет проверку вариантов в иных способах познания.

Психология начинает медленно приближаться к кругу междисциплинарных “инонаучных” вопросов. “Научное знание в принципе не дает целостного представления о человеке. По самой сути наука ориентирована на изложение специфических сторон целостного объекта”. Любая из наук о человеке не рассматривает человека в целом, а исследует его в определенной проекции<sup>40</sup>. Другая причина трудности целостного человекознания В.И. Слободчиковым и Е.И. Исаевым видится в том, что наука ориентирована на построение идеальных моделей, выявление общих закономерностей, описание типов, а человек есть существо уникальное. Гуманитарная парадигма в человекознании стремится преодолеть односторонность естествознания и ориентируется на целостность и уникальность человека”.

Формы инонаучности всегда присутствовали в истории и философия науки. В.С. Степин, например, пишет: “Эпистемологические и методологические исследования последних

---

<sup>40</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности. М. 1995, с.16-17. В этой книге (раздел 1.2.) человек, например, прямо рассматривается в проекциях научно-философского и вненаучного знания (существование житейской психологии ставит, например, вопрос о ее взаимоотношениях с научной психологией).

лет четко обнаружили, что процесс порождения нового научного знания не может быть раскрыт только в рамках изучения “внутринаучных” процессов взаимодействия теории и опыта, без учета факторов социокультурной обусловленности науки. Эти факторы оказывают воздействие на формирование новых направлений научного исследования, во многом определяют выдвижение новых научных идей, перестройку научных картин мира, изменение идеалов теоретического объяснения, норм и эталонов обоснованности, доказательности и организации знаний”.<sup>41</sup> Уже то, что научное познание представляет собой лишь одну из разновидностей познавательной деятельности, наряду с другими известными - например, философским, религиозным, художественным осмыслением мира, - допускает возможность вопроса о более тесной их интеграции ради повышения адекватности познания мира в целом.<sup>IX</sup> В.С. Степин также пишет о формировании представлений о множестве возможных форм действительности, в частности, в связи с идеей “вариабельного бытия” в античной философии. Развертывая модели “возможных миров”, античная философия реализовала эвристическую функцию философского познания, что и послужило необходимой предпосылкой становления науки в собственном смысле слова. В истории формирования и развития науки можно выделить две стадии, которые соответствуют двум различным методам построения знаний и двум формам прогнозирования результатов деятельности. Первая стадия характеризует зарождающуюся науку (“преднауку”<sup>42</sup>), вторая - науку в собственном смысле слова.<sup>43</sup> По сути “преднаука” существует в любом направлении познания, взятом в качестве сферы познавательного интереса.<sup>X</sup> Что мешает распространить этот интерес на сферу духовного опыта и познания сфер идеального бытия?

---

<sup>41</sup> Степин В.С. *Философская антропология и философия науки*. М., 1992, с. 3.

<sup>42</sup> Она изучает преимущественно то, с чем человек многократно сталкивался в опыте.

<sup>43</sup> *Ibid*, с.72.

В.М. Аллахвердов подчеркивает существование принципиально разных путей познания. Помимо *естественнонаучного и пути гуманитарной науки*, он выделяет *мистический* (обосновываемый доверием к собственным чувствам), *логический* (ориентированный на формальную правильность рассуждений), *практический* (доказывающий правоту достижением результата). При этом ни один из путей не является полным и исчерпывающим. Естественнонаучное описание, например, не является *абсолютно* истинным, поскольку в своей основе описывает идеализированные объекты (т.е. объекты, которые не могут существовать).<sup>41</sup> Отмечена возможность определенного взаимодействия способов познания.<sup>44</sup> Для нас важна идея о том, что все пути познания имеют свою ценность в описании психического. Так, содержание сознания поддается анализу только на языке гуманитарной науки. В.М. Аллахвердов подчеркивает, что в любой науке переплетаются языки описания; в психологии они переплетены особенно сильно. Содержание сознания с необходимостью включает в себя значение и смыслы, а значит, подлежит гуманитарному описанию. “Описание *осознаваемого* всегда является описанием *осмысленного*. Как бы ни хотелось рассматривать психику только с естественнонаучной точки зрения, психическое всегда будет содержать не подлежащую исключению гуманитарную добавку”. В любом научном описании неизбежно присутствуют мистические переживания, передающие читателю то чувство очевидности излагаемого, которое присуще автору описания.<sup>45</sup> Психология вынуждена пользоваться разными языками для описания изучаемых ею явлений. Важно лишь каждый раз следует отдавать себе

---

<sup>44</sup> Аллахвердов В.М. *Сознание как парадокс. Начало общей психологии*. СПб. 1999, с. 99.

<sup>45</sup> Заметим, что религиозное познание имеет некие аналоги научного метода: а) понятие метода (особенности духовного пути в конкретной традиции), б) проверка практикой (например, практика аскетического делания), в) критерии истинности и т.п. (Осинов А.И. *Путь разума в поисках истины*. М., 1997).

отчет, каким языком в каждом конкретном случае мы пользуемся, заранее знать, что именно будет результатом исследования.<sup>46</sup>

Проблемы методологии науки, связанные с “иными познавательными возможностями”, отразились в феномене “*антинауки*” (хотя можно говорить об “*альтернативной*” науке, или “*паранауке*”).<sup>47</sup> В данных понятиях, по мнению Холтона, присутствует множество разных смыслов, среди которых необходимо различать *подлинную науку*, “*патологическую науку*” (занятия людей, убежденных, что они творят науку, но на самом деле находящихся в плену своих болезненных фантазий); *псевдонауку* (“наука” о паранормальных явлениях и т.п.<sup>48</sup>); *сциентизм* (чрезмерная вера во всемогущество науки, навязывание внеучным областям жизни “научно-технократических” моделей).<sup>XII</sup>

Возможность использования “инонаучного знания”, как задающего феноменологическое поле для последующего изучения, имеет поддержку в виде поиска *новой научной парадигмы* в человекознании.

В целом можно видеть тенденцию прихода в психологию древних концепций человека, появление интересных подходов к природе энергии и информации, связанных с открытиями в современной физике (синергетика, исследования самоорганизации и хаоса в сложных системах, см., например, работы И. Пригожина), с

---

<sup>46</sup> Аллахвердов В.М. *Сознание как парадокс. Начало общей психологии*. СПб. 1999, с. 101-102.

<sup>47</sup> Картина мира, в которой отсутствуют черты, присущие стандартной картине мира западной науки, как правило, будет восприниматься в качестве альтернативной со стороны той картины мира, в которой эти элементы или черты присутствуют.”Холтон Дж. *Что такое “антинаука”?* - *Вопр. философ.* № 2, 1992, с. 41.

<sup>48</sup> Наличие явных симптомов “возврата к иррациональному” (всевозможный оккультизм, астрологические пророчества, магическое врачевание и т.п.) приводят к вопросу: нельзя ли усмотреть в современной культурной ситуации некие параллели с процессами, приведшими античность к краю пропасти? “Как понимал уже Великий Инквизитор, либеральное, сознание заблуждается, считая, что уже может праздновать победу. Ведь “пронаучная” картина мира конца XX в. представляет взгляды меньшинства” (Холтон Дж. *Что такое “антинаука”?* - *Вопр. философ.* № 2, 1992, с. 32). Также следует сказать и том, что любая аргументация против псевдонауки должна быть компетентной (примером слабой критики может выступить статья “Наука клеймит псевдонауку (Известия, 17.07.98).

пониманием взаимосвязанности мира на вневременном-внепространственном уровне (Дж. Сарфатти). В трансперсональной психологии, сегодня мы явно видим принципиально новую волну исследований сознания. Индивидуальное сознание стало предметом междисциплинарных исследований - гуманитарных и естественнонаучных. Развиваются идеи У. Джемса (теория “космического сознания” Р. Бекка, “спектральный” подход К. Уилбера, концепции базисных и дискретных уровней сознания Ч. Тарта, “холотропная теория сознания” С. Грофа, и др.). Усиливается интерес к измененным состояниям сознания. Новые подходы к сознанию не сопоставимы с традиционным его пониманием в рамках “ньютоно-картезианской модели”. Сознание выводится из привязанности к нейро-анатомическим структурам носителя в некое "полевое образование" (и это при ссылках на классиков нейрофизиологии Шеррингтона и Экклза !). Предложены идеи о том, что сознание и материя образуют единство на глубоком онтологическом уровне. Индивидуальное сознание, в частности, сравнивается со своего рода голографическим фрагментом “космического сознания”, подключенного к “телесному носителю” (индивиду). Психика, сознание рассматриваются, как обладающие природой "поля", отражающие некое “единое информационное поле мироздания”.<sup>49</sup> Внутренний мир человека начинает пониматься, как часть физического мира. Происходит сближение науки и древнего знания.<sup>50</sup> Речь идет не о копировании древнего знания, а о его интеграции с новейшими открытиями, с религиозно-философским традиционным наследием. Обсуждается возможность существования “психической энергии”,<sup>XIII</sup> т.н. “тонкого невидимого мира”,<sup>XIV</sup> в частности, в виде “информационных полей” различного масштаба.<sup>XV</sup> Так, концепция ноосферы В.И. Вернадского, теория

---

<sup>49</sup> Сатпрем. *Шри Ауробиндо или путешествия сознания*. Л., 1989.

<sup>50</sup> Это знание предугадывало порой открытия в физике. Подобные параллели см. - *Ф.Капра Дао физики.. СПб., 1994*).



морфогенетического поля Руперта и Шелдрейка, теория коллективного бессознательного (К. Юнг), взгляды Т. Шардена, позволяют говорить о существовании своеобразного “информационного хранилища планеты”, с которым связана человеческая психика. Интерес представляет применение “фрактальной парадигмы”<sup>XVI</sup> Следует подчеркнуть необходимость соотнесения гипотетических положений “новой парадигмы” со знаниями, которые имеют место на отечественной духовной почве - православная святоотеческая традиция.

В исследованиях В. Вейника - известного ученого в области термодинамики, члена-корреспондента Национальной академии наук Беларуси, доктора технических наук, - даются интересные параллели христианской традиции с исследованиями в области современной физики.<sup>51</sup> Его идеи вкладывает новый смысл в понятия пространства и времени, объясняют возможность существования невидимого духовного мира. С позиций современной физики доказывается существование “душ”, “духов” (добра и зла), которые обладают бытийностью, но отличаются от объектов привычного нам материального мира составом и спецификой вещества. Как некое *метрическое вещество* понимается пространство. Время, выступая в качестве изменяющейся в широчайших пределах характеристики (длительность может быть сколь угодно растянута и сжата), также есть особое *хрональное вещество* (отсутствие хронального вещества дает вневременность, вечность). В. Вейник эмпирически изучал то, как духовный мир взаимодействует с окружающим нас материальным миром, изменяя его, оставляя в нем свои следы (эти изменения и исследовались). Иными словами, существование духовного мира не только вытекает из теоретических представлений В. Вейника, но и фиксируется приборами в проводимых им экспериментах. В результате было установлено существование тонких (пико-) и

---

<sup>51</sup> Виктор Вейник. *Почему я верю в Бога*. Минск, 2000.

сверхтонких (фемто-) миров/объектов внехронологического-внеметрического мира. В Библии объекты первого типа именуются “душами”, а второго - “духами”; последние бывают двух видов: добра и зла. Особое внимание В. Вейник посвятил проблеме “невидимого мира зла”, порождающего все т.н. аномальные явления. Чрезвычайно интересно, что его научные представления возникли на основе осмысления библейских текстов.<sup>52</sup> В Библии есть свидетельства управления временем в грандиозных масштабах (замедление прохождения солнца по небосводу; понятным становится и возможность сокращения времени при Потопе внутри Ноева Ковчега).

Приведем также следующие идеи<sup>53</sup>. В квантовой механике становится все более ясно, что за пределами элементарных частиц уже по сути не существует материального мира в традиционном смысле. Вселенная состоит из неких строго организованных “волновых субстанций”. Волновые функции как бы строят физический мир и управляют им, что позволяет говорить о том, что материальный мир управляется миром духовным. Дух как бы собирает материю в видимые формы. Иначе говоря, материя существует только в своей “одухотворенности” волновыми функциями. Духом собрана вся Вселенная. Волновая функция обладает всепротяженностью и всевременем, т.е. она может материализоваться и принять любую форму, в любой точке пространства. Волновая функция - это комплекс полей, которые организованы в очень сложную структуру (волна настолько пластична, что может принимать мириады форм), которая

---

<sup>52</sup> Это осмысление было проделано на основе открытия Ивана Панина, который обратил внимание на определенные числовые закономерности, заложенные в структуру мироздания и в Библию (он открыл математические закономерности в тексте Священного Писания). Суть открытия заключается в том, что в исходном тексте Библии, состоящей из Ветхого Завета (древнееврейский язык) и Нового Завета (греческий язык) закодирована цифра 7 (в числе букв - гласных и согласных, - слов, в частности, имен и др.). Библия охватывается многими тысячами числовых закономерностей, которые не встречаются больше ни в каких других человеческих текстах, включая неканонические библейские тексты и апокрифы Число 7, как известно, закодировано и в мироздании. Отсюда получается, что Библия как бы вложена в человечество Богом.

<sup>53</sup> Доктора биологических наук Ф.Я. Шипунов, который еще в 80-х гг. в своих выступлениях и интервью высказывался по рассматриваемой теме.

выдает всю вселенскую информацию. Существование же творческих сил Вселенной подводит нас к признанию ее Творца. Причем то, что волновая функция может дать мириады разнообразных миров, подтверждает творение Им мира из ничего.<sup>54</sup> Причем волны духовного мира могут распространяться в любую точку Вселенной мгновенно (отсюда известная во многих религиях идея о том, что слово или событие запечатлевается в любой точке Вселенной сразу и навсегда). Иными словами, наука подходит к безматериальному миру *духа*.<sup>55</sup> Каждая волновая функция представляет собой монаду - т.е. носителя некой сущности, в том числе и души человека. Волна человека похожа на него. Специальные фотографии, сделанные на кладбище, дают светящиеся изображения “людей”, висячих на пуповине на высоте около 3 м. (неоторванные электромагнитные матрицы).<sup>XVII</sup> Выделены волновые функции с положительным и отрицательным знаком, что говорит о бытии отрицательных сущностей, разрушающих физический мир. С каждым годом растет количество отрицательных волновых функций. Ф.Я. Шипунов называет их “электромагнитными матрицами с отрицательным знаком” (раньше называли бесами). Эти матрицы - не совсем электрическое поле, но их присутствие меняет векторную структуру электромагнитного поля, что может быть зафиксировано объективно. У одних людей данные матрицы практически отсутствуют, другие люди буквально облеплены ими. Зафиксирован даже факт внедрения подобных “матриц-бесов” в человека. Экспериментально зарегистрировано также то, что наименовалось “намоленным пространством” (так за несколько десятков километров от монастырей соответствующие датчики начинают зашкаливать). Самым совершенным переизлучателем божественных энергий является Крест.

---

<sup>54</sup> Ф.Я. Шипунов подчеркивает, что все эти открытия призывают нас принять возрастающее значение богословия в познании мира и Истины.

<sup>55</sup> Разработаны жидкокристаллические датчики, которыми фиксируются волновые функции.

Показано также значение колокольного звона - излучающего огромное количество резонансной звуковой радиации (в связи с созданной Творцом “звукосферой”, которую человек начинает все более преобразовывать в разрушающую все живое “шумосферу”). Колокольный звон усиливает звукосферу в биосфере. Россия до богоборческого периода своей истории находилась как бы под животворящим и охраняющим звуковым колпаком (такова была мощность совместного потенциала излучения колоколов).<sup>56</sup> Интересно, что вирусы, под воздействием колокольного звона гибнут. Из указанных представлений о волновых функциях ясно, что душа человека (как волновая функция) обладает вселенским знанием. Физические модели подтверждают возможность того, что человек может духом своим быть где и когда угодно. Вспомним в этой связи главную для понимания содержания книги идею об идеальной представленности всей Реальности, всего бытия-макрокосма в человеке-микрокосме, и соответственно о возможности иметь “созерцания внутреннего зрения” в контексте ТФ-ОСФ.

\* \* \*

Итак, изучение ТФ-ОСФ в феноменологически-герменевтическом плане<sup>XVIII</sup> затрагивает области потенциального знания из междисциплинарных областей. Еще раз подчеркнем, что все моменты, не вписывающиеся в конвенциональную психологическую парадигму, считаются областями психологического интереса и рассматриваются как подлежащие научному осмыслению.<sup>XIX</sup> Существенной трудностью, однако, выступает необходимость, с одной стороны, ответов на вопросы, задаваемых научной парадигмой, и, с другой, в невозможности ответа на многие вопросы, задаваемые “наукой

---

<sup>56</sup> Потрясающий факт - фиксируется колокольный звон уничтоженных монастырей (т.е. звон, звучащий как бы из прошлого, и из духовного мира). Это понятно в свете богословского знания о том, что Божественная Служба идет на Небесах, что Храм - это Небесное явление, и поэтому силы Небесные не могут быть уничтожены силами человеческими.

возможного”. Дискуссию по ряду возникающих в этой связи “острых вопросов” автор выводит за рамки работы; значимым представляется уже сама постановка и проблематизация многих вопросов.

С учетом всего сказанного перейдем к рассмотрению областей феноменологии ТФ-ОСФ.

## 1.2. Трансляционность воображения

ТФ-ОСФ ясно видна из природы и работы воображения, которое обладает признанным даром проникновения в подсознание,<sup>57</sup> способностью проявлять некое содержание неосознаваемого психического и превращать его в видимые (порой в буквальном смысле) формы. Английское слово “fantasy”, например, происходит от греческого *phantasia* - производное от глагола, означающего “делать видимым, выявлять”. В античности *phantasia* понималась как орган, которым “божественный мир” разговаривал с человеком. Воображение как бы открывает некое созерцание реальности - созерцание прообраза духовно-религиозных переживаний. В европейской психологии средних веков образы продолжали рассматриваться с точки зрения улавливания некоего смысла из духовного мира и “упаковки” этого смысла в виде образа, в качестве объекта размышления, стимулирующее религиозное вдохновение.<sup>58</sup>

Для К. Юнга *фантазия* является мостом между внутренним и внешним мирами, между сознательным и бессознательным, между рациональным и эмоциональным. Б.П. Вышеславцев подчеркивает,

---

<sup>57</sup> Подсознание, в свою очередь, само питается образной сферой. Б.П. Вышеславцев сравнивает эти моменты с подземным ключом, из которого бьет струя фантазии, и с темным бассейном, куда “падают сверкающие образы, чтобы жить там и двигаться в недоступной глубине”. - *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с. 50*

<sup>58</sup> В латинском же языке слово *imaginatio* более отражало идею “вымысленности”, в смысле того, что образ не соответствует объекту, который он представляет. Производное от *fantasy* английское *fancy* означает также “прихоть”. Подчеркнем, что это интересный факт в свете материала главы 2.

что фантазия - это единство противоположностей внутри личности, двуликий Янус, с одной стороны, являющийся симптомом личного состояния, результатом предшествующих событий, с другой же, фантазия есть творчество, пытающееся схватить цель, указать линию развития (пророческий символизм фантазии).<sup>59</sup>

Психологии хорошо известно и о программирующей функции воображения. Понимание воображения как силы, которая рождает влияющие на человека и окружающий его мир образы вещей, важно при рассмотрении ТФ-ОСФ. Можно даже говорить об “изумляющей и устрашающей магии воображения”: образы живут в подсознании человека и производят невидимое вредное или полезное действие (положительный образ становится источником положительного в окружающей реальности и наоборот). Воображение никогда не остается без результата, и человек становится тем, что именно он воображает, а мир - таким, каким его воображают люди.<sup>60</sup> Подсознание, согласно В.П. Вышеславцеву, как бы видит сны, которые могут уплотняться до прекрасных образов искусства или жизненных безумств.<sup>XX</sup>

Значимый аспект трансляционности воображения заключается в том, что оно старается *угадать* вечные *смыслы* бытия. Истинноценное и святое, подчеркивает он, нельзя выдумывать, его можно только “открыть”. В сфере “откровения” всегда нечто дано, а не создано. Красота высшего искусства всегда воспринимается как “откровение” (здесь человек ничего не делает от себя). Истинное творчество всегда благодатно, т.е. выраженная в нем ценность дана. Этот момент выступает критерием истинности, переживаемой особым чувством “очевидности”<sup>61</sup> Иными словами, момент творческого вдохновения с образным его сопровождением - это *узрение и*

---

<sup>59</sup> Вышеславцев В.П. *Этика преображенного эроса*. М., 1994, с. 65.

<sup>60</sup> *Ibid*, с. 50-52.

<sup>61</sup> В истинном художественном творчестве всегда присутствует Бог. Вышеславцев говорит (с.57) о Логосе, - его воплощении, преображении и воскрешении .

*услышание свыше*. Воображение при этом выступает также органом некоего “эмоционального мышления” (эмоция, чувство, переживание стремится выразить идеальную ценность, о чем мы говорили). Поток образов связан с особой эмоциональной логикой веры и красоты, в основе которой лежит эмоциональная интуиция идеальных ценностей - религиозных, этических, эстетических (об этом хорошо писал В.В. Зеньковский). Это согласуется с ролью переживания в понимании “образного послания”. В то же время, поскольку идеальный мир не имеет чувственного образа, воображение становится второстепенным, и от него необходимо в идеале отрешиться.

Другой критерий для оценки воображения - критерий *правды*, выражающий некую *ценность* (не реальное бытие). Речь идет о непосредственной интуиции ценности, воспринимаемой а priori и сверхопытно “логикой сердца”. Существует предрассудок, указывает Б.П. Вышеславцев, что фантазия всегда иллюзорна и является реально несуществующим миром вымыслов. В образе воображения, в мифе, в символе, должна быть угадана некоторая подлинная ценность (только тогда мы имеем их правду). Критерий правды воображения объемлетя критерием способности образа *сублимировать и воплощаться*.<sup>62</sup> А то, что воплощается, преобразует действительность. Данный критерий виден в способности образа *возвышать человека*.<sup>XXI</sup> Творческий миф оправдан, когда он воображает нечто ценное и святое, причем воображать уже значит воплощать, ибо всякая ценность непременно облекается в какой-то образ (воображение же конденсирует эти образы до полного воплощения). Принцип единства сознания и деятельности подтверждает этот момент. Можно выразить ложную или низшую ценность, и тогда мы будем иметь ложную, или низшую, этику, религию, мифологию. Истинная религия в своих мифах и образах выражает высшую ценность, которая есть *святость*. Она таинственна,

---

<sup>62</sup> *Ibid*, с.58-59.

невыразима в слове и понятии и лишь отчасти выразима в живом образе, в мифе, в символе.<sup>XXII</sup>

Итак, полет воображения завершается выражением идеальных ценностей и отношений в образах, т.е. как бы *восприятием идеального мира*. Воображение стремится к воплощению идеи, стремится подняться до отражения идеального мира. Трансляционность воображения также означает: а) преобразование человека с помощью образов - живущие в душе образы изменяют внутренний мир, и б) изменение окружающего мира через воплощение в него образов, существующих в сознании людей. Вместе с тем, следует напомнить о необходимости отделять *предметное воображение*, которое может относиться к сферам “метафизического” и “божественного”, от беспредметного фантазирования<sup>63</sup>.

### **1.3. Философско-богословское осмысление духовного опыта**

Уровни глубочайших духовных переживаний ясно отражены в философии. Высшие и наименее выразимые концептуально переживания - религиозно-мистические, открывающие личности некие особые области внутреннего опыта, не составляют для философского анализа той запретной и пугающей области, каковой она является для академической психологии. Например, идея “непосредственного усмотрения” прямо выражена в интуитивизме (А. Бергсон, Н. Лосский), многих вариантах иррационализма. Встав на позицию идеализма, мы имеем феноменологический факт существования “мира идеальных концептов”, отраженных в тех или иных образных формах.

Устремления людей к идеалам красоты, добра, справедливости и т.п., их религиозные переживания всегда являлись объектом философского осмысления. Люди при этом часто выражают свои философские изыскания в виде “трудно понимаемых символов, в

---

<sup>63</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М.1993, с. 104.



представлениях мифологических, и даже философские представления облекают часто в образные формы и термины, точный смысл которых последующими поколениями забываются”.<sup>64</sup>

Духовно-нравственный опыт неизбежно связан с многоуровневостью человеческого бытия: физических, биохимических, биологических, социобиологических, (альтруизм, например, проявляется уже у высших животных) социальных его уровней-измерений.<sup>65</sup> Философское знание о человеке имеет явный мировоззренческий статус. Поэтому рождающиеся при философских размышлениях образы, несут соответствующую информацию.

В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев подчеркивают, что философия претендует на построение целостного представления о человеке, исследует его родовую сущность и назначение, ставит фундаментальные вопросы человеческого бытия (смысла жизни, вопросы смерти и бессмертия и т.д.). Создание целостного образа человека представлено в т.н. “философии человека”. В связи с этим выделяется рефлексивное сознание и деятельный способ существования человека, а также онтологическое основание человеческой жизни, - общество и культура; освоения последних человеком является решающим при описании становления его внутреннего, субъективного мира.<sup>66</sup>

При обращении к богословию, мы находим образы, в которых порой отражаются сложнейшие концептуальные образования в познании идеального мира.<sup>67</sup> Сам феномен веры человека в Бога свидетельствует о ее специфическом познавательном потенциале.

---

<sup>64</sup> Тихомиров Л. *Религиозно-философские основы истории*. М. 2000, с.19.

<sup>65</sup> Каждый более высокий уровень в снятом виде содержит предыдущий, и управляет им. Практика психотерапии хорошо показывает это. Укажем также на теологические тексты, которые свидетельствуют, что человек стоит ногами на земле, а головой уходит в небо (Платон).

<sup>66</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. *Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности*. М. 1995, с.18-20.

<sup>67</sup> В православном богословии, в частности, мы находим представления об отношении мира божественный идей и энергий к тварному бытию.

Вера понимается не как простое доверие чему-то, не как непроверенное знание, а как особое восприятие, таинственное и непостижимое в человеке, не сводимое к остальным формам познания. Вера видит то, что не могут воспринимать внешние чувства. Она “за видимым открывает невидимое, и невидимое делает столь же реальным, как и видимое: ибо вера объемлет в своей полноте и разум, и внешнее чувство человека, и всю его душу. Органом веры является все внутреннее существо человека, приведенное в свой надлежащий строй”<sup>68</sup>.

Одной из центральных групп понятий, с которыми соприкасается теология - это понятия о духовности, религиозности, мистичности. Отраженные в этих понятиях особые психологические реалии, как уже подчеркивалось, уловить традиционно научным эмпирическим познанием не удавалось. Но то, что они есть, сомнений быть не может: многотысячелетняя история взаимодействия человека с реалиями духовного опыта (различного уровня и качества) дала масса прямых и косвенных тому подтверждений,<sup>69</sup> засвидетельствованных философией и теологией всех времен и народов.

Отрадно, что в психологии стали высказываться идеи о том, что именно религиозная точка зрения на человека настаивает на необходимости целостного видения человеческой природы - в единстве его телесной, душевной и духовной форм жизни.<sup>70</sup> Только в интервале “телесное существование - духовное бытие” можно выявить природу психического. “Однако и по сей день собственно научная психология <...> лишь приглядывается, осторожно примеривается к духовной ипостаси человека, само существование которой в отечественной психологии из идеологических соображений вообще

---

<sup>68</sup> Протоиерей Валентин Свенцицкий. *Диалоги*. Москва, 1995, с.90.

<sup>69</sup> Факт нетленности мощей христианских святых подводит для размышлению об объективном проявлении религиозной духовности: духовное оказывает влияние на физическое - мертвое тело.

<sup>70</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. *Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности*. М. 1995, с.332.

отрицалось. А если и допускалось, то лишь в виде продуктов культуры, форм искусства, норм общежития и др.”<sup>71</sup> Духовное же бытие определимо и описываемо лишь в его значении для человека, и в его действии на него, а не в содержании культуры самой по себе.<sup>72</sup>

Для изучения субъективной формы репрезентации духовных смыслов важно понимать, что духовное бытие начинается с освобождения человека от самости<sup>XXIII</sup>. И.А. Ильин определял *бытие духа* как силу, которая способна творить себя и способы своей жизни, и выводить себя внутренне из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть. Известна философская мысль, что только истинная духовность может раскрыть главное в человеческой жизни, в частности, указать, за что стоит нести жертвы. “Духовность человека обнаруживает себя в наивысшей степени, <...> когда для человека открываются его отношения с Богом”.<sup>73</sup> Человек духовен в той мере, в какой объективный и абсолютный дух стали его индивидуальным духом.<sup>74</sup>

Мы уже писали о том, что, говоря о “духовности”, исследователь вступает в область спорных предположений. Однако В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев считают<sup>75</sup> принципиально важным положить начало разговора по данной проблеме. Они сожалеют, что данная тема лишь для психологии является *terra incognita*, в то время как во все времена, во всех культурах (в мифологии, религии, философии, в искусстве) центральной была и остается проблема тайны

---

<sup>71</sup> *Ibid, c.333.*

<sup>72</sup> Духовное встраивается в предметный мир как транссубъективное, как историческое взаимодействие и суммирование деятельности бесчисленных исторических субъектов. Оно представляет собой сложнейшую совокупность духовных норм и ценностей. Однако неправильно было бы мыслить духовность человека как только содержание высших образцов человеческой культуры, ибо остается загадка неповторимо-уникального духа конкретного человека. Неправильно было бы также понимать духовность и как новую ступень усложнения индивидуальных психических функций и способностей (*ibid, c.335-337*).

<sup>73</sup> *Ibid, c. 337.*

<sup>74</sup> *Ibid, c.338-339.*

<sup>75</sup> *Ibid, c. 360.*

причастности к Миру как бесконечному целому.<sup>76</sup> В связи с ролью ОСФ в философском осмыслении духовного опыта отметим значимость рассмотрения проблемы “истины”, как логико-методологической категории, и “правды”, как психологической.<sup>77</sup>

#### 1.4. Опыт религиозно-мистических традиций

ТФ-ОСФ отчетливо видна в опыте различных религиозно-мистических традиций, свидетельствующих о том, что у человека в особых состояниях сознания происходит контакт с некими невидимыми слоями реальности (не отражаемыми человеком в обычных состояниях). Древние традиции предполагали как бы особый психологический механизм *непосредственного созерцания, понимания и переживания* (не концептуального рефлексирования) *скрытых измерений реальности*, призванного обеспечить познание мира (в том числе “божественных”, и иных “инобытийных” его сфер) “внутренним прозрением”<sup>78</sup>. Для передачи возникающих образов всегда искался язык. Е.А. Файдыш, обобщая данные по шаманским культурам (подкрепленные исследованиями в области трансперсональной психологии) подчеркивает, что видения, возникающие в этих состояниях, не являются плодом больного воображения, а могут быть рассмотрены как отражение определенных планов реальности, вторгающихся в подсознание человека. “С глубокой древности, - пишет он, - человек знал о существовании невидимого тонкоматериального мира, о многочисленных существах, населяющих

---

<sup>76</sup> Данным вопросом занимались в русской религиозной философии С. Франк, о. П. Флоренский, С. Булгаков, И.Ильин, М. Бахтин; в зарубежной мысли - А. Бергсон, Тейяр де Шарден, М. Бубер, вся гуманистическая и трансперсональная психология. Большой интерес представляет работа С.Л. Рубинштейна “Человек и мир” и анализ ее в *Арсеньевым А.С. - Вопр. философ. 1993, № 5.*

<sup>77</sup> Знаков В.В., Романова И.А. “Истина” и “правда” в античной философии, христианстве и психологии понимания. - В кн.: *Психология личности: новые исследования. М., с. 161- 183.* Для нас интересен вывод о том, что понятия “истина” и “правда” являются ключевыми как для христианства, так и для психологии.

<sup>78</sup> Показательно, в частности, уже такое название как “шаманское путешествие”.

горы, леса, реки, и недоступных непосредственному восприятию”.<sup>79</sup> Таким знанием, подчеркивает он, пронизаны все религии, древняя магия, шаманизм, народное целительство.

Несмотря на удивительное разнообразие субъективных миров в мистических переживаниях, в них прослеживаются общие черты. Одним из инвариантов является, например, “дерево миров”, которое может быть рассмотрено как наиболее общая классификация тонкоматериальных миров (например, в связи с шаманской картографией “верхнего”, “среднего” и “нижнего” миров).<sup>XXIV</sup>

Реальность, открываемая человеком в измененных состояниях сознания, очень сильно отличается от привычной картины мира - прежде всего, невообразимой по сравнению с нашим миром сложностью. Она включает бесконечное множество миров, обладающих более высокой размерностью, другой геометрией пространства и времени, другими физическими законами. Обобщенно говоря, вселенная построена по принципу голограммы: имеется некий прототип, а все остальное является его более-менее верными отражениями.<sup>80</sup> Принципы объединения тонкоматериальных миров зависят от характера рассматриваемых связей, поэтому с разных точек зрения миры будут выглядеть по-разному; одновременно существуют различные, часто противоречащие друг другу описания.<sup>XXV</sup>

Важнейшая тема анализа мистического опыта - описание архетипической информации как некоего “архетипического алфавита”. Исходя из многозначности символов ясно, что только глубокое знание мифологии и религии может дать действительное понимание символов тонкоматериального мира, проникнуть в их глубинную суть.<sup>81</sup> Несмотря на бесконечную изменчивость связанных с конкретным архетипом образов, в нем содержится нечто,

---

<sup>79</sup> Файдыш Е.А. *Мистический космос....*, с.7.

<sup>80</sup> *Ibid*, с.208.

<sup>81</sup> *Ibid*, с.105.

позволяющее чувствовать единое начало, невыразимое словами.<sup>82</sup> & XXVI

Для анализа ТФ-ОСФ важно, что трансперсональная психология подтверждает важность создания неких карт тонкоматериального мира как инструмента “навигации” в нем при погружении в сложнейшую реальность измененных состояний сознания.<sup>XXVII</sup>

Надо отметить, что мистические переживания с сопровождающими их видениями могут посетить любого человека - верующего и неверующего, религиозно опытного и атеиста. Более того, эти переживания приходят внезапно как для тех, так и для других, а потому не являются непосредственным следствием принятой религиозной позиции. Конкретное переживание индивидуально и не вытекает как необходимость из мировоззрения, подчеркивает В.М. Аллахвердов.<sup>83</sup> Поэтому в группу свидетельств о ТФ-ОСФ-феноменологии следует включить данные о спонтанном духовном опыте человека. Чаще всего речь идет о *спонтанном визионерстве* (хотя, конечно, речь идет о полимодальном опыте).<sup>84</sup>

В качестве свидетельств “видения иных миров” обычно рассматривается творчество ряда художников (например, Чюрлениса, Дали; подобные работы можно увидеть на выставках современного искусства). Художники изображают картины “невидимого мира” и его проявлений в нашем мире. Отдельной темой является иконопись.

Спонтанность визионерства, тем не менее, может зависеть от каких-то особых условий (стресс, чрезмерное нервно-психическое возбуждение и т.д.). В качестве иллюстрации спонтанного визионерского опыта в особых условиях ГУЛАГа может быть назван

---

<sup>82</sup> *Ibid*, с. 90.

<sup>83</sup> Тем не менее, для анализа ТФ-ОСФ значимо, что религия способствует возникновению переживаний, которые связаны с содержанием именно данного мировоззрения. В свою очередь, соответствующие переживания подтверждают религиозные взгляды человека. - Аллахвердов В.М. *Сознание как парадокс. Начало общей психологии*. СПб. 1999, с. 52.

<sup>84</sup> Музыканты также передают “послания из духовного мира”. Музыкой “небесных сфер божественного мира” представляется, например, многим творчество Баха, православное литургическое пение и др.

опыт Даниила Андреева<sup>85</sup>, который из полученных видений сформировал “картографию невидимых миров” и даже картину “метаистории человечества”.<sup>XXVIII</sup> Огромное количество визионерства можно увидеть в различных религиозных и псевдорелигиозных сектах (как христианских,<sup>XXIX</sup> так и других). Существуют психотехники, стимулирующие проявления этого феномена (например, “визионерский поиск” в индейской американской традиции).

### 1.5. Данные трансперсональной психологии

Существование “трансперсонального познания” очевидно не только для трансперсональной психологии, но известно и для психологии академической. О трансперсональном взаимодействии говорит, например, С.Л.Рубинштейн: человек приобщается к бесконечному бытию, идеально представленному в нем самом. Каждое “Я” является и всеобщим “Я”/“Мы”.<sup>86</sup> Он также указывал, что выход за пределы самого себя есть не отрицание своей сущности, а ее становление и реализация (отрицается только завершенность наличного бытия). О связанной с расширением масштабности личности трансцендентной функции, делающей субъекта способным опускаться в личное бессознательное и в области бессознательного коллективного, говорит Л.И. Анциферова.<sup>87</sup> Надо также подчеркнуть,<sup>88</sup> что в индивиде существует бесконечная способность перехода всех границ во внешнем мире и в самом себе. Человек является противоречивым бесконечно-конечным существом, воплощением всеобщего (мира) в единичном (человеке).<sup>89</sup> Чем глубже

---

<sup>85</sup> Андреев Д. *Роза мира*. М.1991.

<sup>86</sup> Рубинштейн С.Л. *Проблемы общей психологии*. М., 1976, с.334.

<sup>87</sup> Анциферова Л.И. *Архетипическая теория развития личности Карла Густава Юнга*. - *Психол. журн.* т.21, N 2, с. 12.

<sup>88</sup> *Ibid*, с. 364-365. Аналогичные мысли мы находим в статье Арсеньева А.С. - *Размышления о работе С.Л.Рубинштейна “Человек и Мир”* - *Вопр. философ.* 1993, N 5, с.130-160.

<sup>89</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И. *Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности*. М. 1995, с.363.

осознание все более глубоких слоев психики (интроспекция и рефлексия), тем шире выход за границы наличного бытия, осознание своего единства с миром, тем дальше продвижение к охвату всеобщности. Именно в глубине человек ощущает свою трансцендентность наличному бытию и свою сопричастность Миру как целому, причем эта трансцендентность дана человеку не в форме логического опосредования, а в форме непосредственного восприятия (прекрасная иллюстрация ТФ-ОСФ).

Основная форма субъективности, с которой имеет дело трансперсональная психология - это образы измененных состояний сознания. Последние рассматриваются как *язык глубинного общения* человека с областями своего внутреннего мира. Считается, что они отражают, как нечто индивидуально-специфическое для человека, так и некий общечеловеческий опыт, помогающий двигаться к целостности личности (см. например, исследования С.Грофа). В образах измененных состояний сознания подразумевается также контакт человека с микро- и макромиром, включая "метафизические измерения" вне пределов сенсорного диапазона. В целом говорится о возможности проникновения в многослойность и многомерность сферы неосознаваемого психического, в которой отражена Реальность. При этом описывается широчайший спектр соответствующих проявлений ТФ-ОСФ. Разнообразие субъективных пространств переживаний, действительно, поражает.

Данные, которыми располагает трансперсональная психология, позволяют говорить о том, что образы измененных состояний сознания способны: а) играть специфическую роль в *творчестве и познании*,<sup>90</sup> в частности, предоставляют возможность отождествиться с групповым сознанием различного масштаба и уровня,

---

<sup>90</sup> По мнению физика Паули архетипические образы, например, участвовали в формировании теоретических концепций Кеплера (см. *Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989*).



непосредственно пережить основные нравственные ценности; б) раскрывать необычные потенциальные возможности человека, в частности, осуществлять тонкую саморегуляцию психофизиологических состояний; и даже -в) подготавливать к околосмертным и посмертным переживаниям.<sup>91</sup>

Рассмотрим феноменологию образов измененных состояний сознания подробнее. Обратимся к картографии трансперсональных переживаний, даваемой С. Грофом (с дополнениями из других источников информации).

Содержание феномена *абстрактно-эстетических образов* может быть причислено к трансляционным возможностям ОСФ - субъекту раскрываются некие “прекрасные внутренние пространства”, хотя и не имеющие явного прообраза в окружающем мире, однако, часто несущие глубинно-интимный личностный смысл, интуитивно как бы понятный человеку. “Логика” комбинации элементов-образов в некий переживаемый поток образов может быть, в принципе, предметом исследования. Трансляционную способность хорошо выражают *психодинамические образы*, достаточно объективно воссоздающие неосознаваемые ранее психические содержания, принадлежащие к различным периодам жизни человека в виде непосредственного проживания эмоционально-значимых событий (травмирующих и приятных) в их взаимосвязи. Более сложными феноменами являются образы, в которых переплетены реальные воспоминания и фантазия (желаемое), в том числе образы, взятые из кинофильмов и других неавтобиографических источников. Иными словами, образы несут эпизодическую информацию из репродуктивной памяти при доминировании негативных переживаний прошлого опыта и под влиянием более глубоких информационных слоев системы памяти (преимущественно из онтоэмбриональных и культурогенетических

---

<sup>91</sup> Известно, что созданием измененных состояний сознания в т.н. “обряде перехода” многие культуры подготавливали человека к смерти, помогая освоению пугающей информации, появляющейся в процессе умирания.

подсистем). "Обзор", как правило, происходит в ярких 3-х мерных образах (в том числе и символических). В следующем классе - онтоэмбриональных (перинатальных) образов, трансперсональная психология входит в сферу, неохваченную не только академической, но даже традиционной интроспективной психологией. Содержания данных образов - события индивидуальной истории, связанные с памятью о внутриутробном развитии и процессе рождения. Воспроизводятся, например, травмирующие события (анестезия, сдавливание головы, обрезание пуповины и др.). Образы-переживания соответствуют неким базисным перинатальным матрицам (БМП), связанным со стадиями эмбрионального развития.<sup>xxx</sup> Содержание собственно трансперсональных образов парадоксально; его невозможно описать словами. Феноменологическая картография данного класса образов, тем не менее, содержит следующие основные проявления их ТФ: 1) *пространственная трансценденция* сознание (его выход за пределы "эго", переживание единства с любым аспектом реальности), и 2) *временная трансценденция* сознания.

При выходе сознания за эго-границы и за пространственно-временные ограничения, оно начинает охватывать любые объекты *внешнего* (по отношению к внутреннему пространству субъекта) мира (У. Джемс хорошо писал именно об этом моменте); переживается нахождение совершенно в иных мирах - иной пространственно-временной организации и размерности, а также единство мира, возможность "слияния" с любым аспектом реальности, с любой "индивидуальной сущностью". Характерным переживанием является убежденность людей, что они находятся в контакте с "высшим знанием" и созерцают "тайны мироздания".<sup>xxxI</sup>

Временная трансценденция сознания предполагает, в частности, образы различных "путешествий во времени". Говоря о таких образах, следует указать на представление о "множестве временных потоков, в каждом из которых время течет по своему, сгущаясь и разрежаясь,

меня свой темп”.<sup>92</sup> Переживается уход от линейного времени в иную метрику (когда часы могут быть секундами, а секунды - эпохой), т.е. усиливается ощущение настоящего момента, вплоть до переживания "вечности" (последовательность событий исчезает и прошлое, настоящее и будущее переживаются наложенными друг на друга). Отметим также образы, связанные с *коллективными, национально-культурными переживаниями*, с филогенетическим опытом и глубокими формами регрессии в эволюционный опыт.<sup>XXXII</sup>

В феноменологии трансперсонального опыта, следует особо отметить образы в связи с религиозными переживаниями. По мнению специалистов, исследования образов измененных состояний сознания позволили, изучать некоторые базисные элементы религиозных представлений и переживаний. На уровне феноменологических описаний мы видим, что специфические видения закреплены в древней мифологии (матрицы архаического сознания). В то же время, рассмотрение религии, как сугубо психологического феномена, возникшего в качестве одного из принципов организации психики (архетип "внутреннего бога" у Юнга) представляется недостаточным.

Если коснуться других классов образов измененных состояний сознания, например, появляющихся у людей в *критической ситуации* перед лицом смертельной опасности,<sup>93</sup> или “при смерти” то мы встречаемся с рядом инвариантов рассмотренного трансперсонального опыта. Результаты опроса лиц, которые падали с большой высоты, но остались живы, говорят, в частности, о феноменах "отделения

---

<sup>92</sup> *Файдыш Е.А. Мистический космос... М., 1999, с. 82.* В данной книге описываются временные представления о “стреле времени” из будущего, цикличности/фрактальности времени (“юги”); интересный феномен - “петли времени”.

<sup>93</sup> Можно предположить, что подобные образы в качестве защитного механизма спасают индивида от избыточной эмоциональной травмы, оберегая от потери бодрствующего состояния и ухода в обморок; этим дается шанс бороться до конца. Например, при переживании приближения своего тела к гибели, последняя не признается реальной в абсолютном смысле и человек может оставаться бесстрастным. Не случайно образы характеризуются ощущением сверхактивности сознания (отмечается непостижимая скорость переработки информации).

сознания", "просмотре фильма жизни", наличии образов мистического содержания и т.п.<sup>94</sup>

Образы при *клинической смерти* также воспроизводят многие из описанных образных феноменов, хотя имеют и свои особенности.<sup>xxxiii</sup> Египетская и особенно Тибетская "книги мертвых", святоотеческое описание мытарств души, ряд других источников содержат описания более поздних переживаний - уже после *реальной смерти*. Представления о посмертном существовании, с одной стороны, столь многообразны, что часто несовместимы друг с другом. Они варьируют от идеи поглощения индивидуальной психики некой "абсолютной реальностью", до веры в сохранение индивидуального посмертного существования в различных формах. В частности, несовместимы христианские и восточные представления. С другой стороны, есть сходство загробных представлений в разных культурах. Во всех случаях, например, смерть переживается как отделение некой "субстанции сознания". В различных культурах есть представления об "аде", "рае", "суде".

Что касается попыток собственно психологии заглянуть в тайну смерти, то здесь можно вспомнить, что К.Юнг толковал посмертный опыт как актуализацию матриц коллективного бессознательного, а У. Джемс обосновывал наличие внутреннего источника многообразного религиозного опыта, который, в частности, разворачивается в посмертных переживаниях. Это позволяет предполагать существование в памяти некоего набора матриц, которые кодируют основные моменты "путешествия" умершего и запускаются при жизни различными факторами порождения измененного сознания (С.Гроф, например, говорит об актуализации памяти о процессе рождения).

---

<sup>94</sup> В работах - 1) Гроф С., Хэлифакс Дж. *Человек перед лицом смерти*. М., 1996. 2) *Жизнь после смерти*. М. 1991. - собрана репрезентативная феноменология. Иллюстративен личный опыт Юнга: когда он находился при смерти, ему казалось, что он созерцает нашу планету из космического пространства. Он осознавал, что находится на грани ухода с земли, видел собственную жизнь как часть некой "исторической матрицы". Потом он увидел висящий в пространстве камень, в котором был вырублен храм. Сидящий в нем индус сообщил, что время смерти еще не пришло, и Юнг был отправлен на землю...

Однако это все же мало проясняет картину того, что происходит с сознанием после смерти (в разделе 2.6. мы вернемся к проблеме феноменологии посмертных переживаний).

Понятно, что для изучения ТФ-ОСФ-феноменологии значимым является анализ взаимодействия, взаимопроникаемости содержаний образов. Это требование отчасти присутствует в известной проблеме трансперсональной психологии - проблеме интеграции индивидуального сознания. Напомним, что многообразие переживаний образов измененных состояний сознания в определенном плане отражает сложную физико-био-психо-социодуховную сущность человека (причем в особенностях ее проявления на данный момент его жизни), не описанную академической психологией. Здесь следует заострить вопрос о степени адекватности подобного отражения. Также отметим, что проблема интеграции сознания ставит важные теоретические вопросы. К таким проблемным областям можно отнести вопрос о роли программирования и самопрограммирования образов измененного состояния сознания.<sup>95</sup> Какова цель (и возможна ли вообще поставка такой цели) интеграции всего объема потенциального человеческого сознания? Полезен ли познавательный потенциал “синтегрированного сознания” для духовно-нравственного развития человека, и в чем он выражается?

Нетрудно заметить, что феноменология образов измененных состояний сознания связана с некими *потенциальными возможностями* психики. Вот на эту правомерность пользования зарезервированными каналами получения информации при изучении ТФ-ОСФ нам хочется обратить особое внимание. В этой связи укажем на необходимость учета опасности принять “красивые картинки” за “откровение” данное через образ. Перспективной задачей

---

<sup>95</sup> Что, в частности, в отличие от испытуемых в научном эксперименте по приему психотропных препаратов (например, Дж.Лилли), видит в микромире индеец, наглотившись пейота в некоем мистическом ритуале? Ведь у него нет возможности спроецировать на образы свои научные представления.

становится поиск критериев разграничения: а) просто "игры воображения", б) образов, репрезентирующих значимую информацию из глубинных неосознаваемых структур психики, в) того, что может быть названо "перцепцией" неявных аспектов реальности (или "восприятием" идеального мира)<sup>XXXIV</sup> Последнее должно изучаться с учетом возможных деструктивных моментов, поскольку в картографии потенциального сознания существуют ячейки, попадание в которые чревато переживаниями, способными привести к психическим изменениям; деструктивные моменты могут пониматься и как заблуждения, иллюзии, имеющие, однако, негативные моменты с точки зрения психического и духовного здоровья (например, шизофреник не сомневается в истинности содержания своего внутреннего мира). Но источник деструктивности образов может иметь и более сложную природу, в частности, в связи с вопросами энерго-информационной экологии.<sup>XXXV</sup>

Опираясь на все сказанное выше, мы считаем полезным обращение к православной аскетической традиции в ее рассмотрении *роли образной сферы в духовной жизни*. Разработанная в деталях за два тысячелетия точка зрения святых отцов заостряет ряд значимых аспектов в данной проблеме. Анализ святоотеческой традиции актуален, ибо она, являясь неотъемлемым достоянием духовного опыта человечества, задает новый исследовательский метаконтекст.

## **Глава II. Образная сфера в святоотеческой православной традиции**

## 2.1. Позитивная феноменология

Начнем с указания на позитивные моменты роли ОСФ сферы в христианской традиции, которые в той или иной степени допускает православная аскетическая традиция. Последняя не отрицает, что образы могут быть проводниками духовных мыслей и значимой для людей информации. Иногда человеку требуется, пишет В. Невярович, “предаться каким-то воспоминаниям, что-то пробудить в памяти, оживить страницы прошлого. Если это происходит естественно и органично и не связано ни с каким нажимом, грубым насилием над душой, освящено светлым, духовным чувством, то и должно восприниматься вполне нормально, ведь даже окаменевшее ледяное сердце оттаивает в лучах теплых воспоминаний неповторимого прошлого”.<sup>96</sup> И.А. Ильин, рассматривая философско-психологические аспекты духовного опыта и показывая при этом глубину именно православной традиции выделяет *предметное воображение*, которое может относиться к сферам “метафизического” и “божественного”, и отличает его от беспредметного фантазирования.<sup>97</sup> Особая роль воображения всегда виделась в “возогревании религиозного чувства”. Воздействие образа соответствующего содержания для пробуждения готовности к религиозному переживанию является общеизвестным: различные религии стремились показать человеку сферу божественного через богослужение, архитектуру храмов и т.п.<sup>98</sup> Поскольку же потребность как-то представить и символически изобразить Бога - одна из древнейших, исключить воображение из религиозного акта, как подчеркивает И.А. Ильин, - дело весьма трудное. Большинство людей неспособно к отрешенному нечувственному созерцанию, которое требует долгой практики и *дается* лишь избранным, и потому “*нуждается* в чувственном образе для того, чтобы через него узреть нечувственное и через воображение

---

<sup>96</sup> В. Невярович. *Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж 1997, с.36.*

<sup>97</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта. М.1993, с. 04.*

<sup>98</sup> К фантазии, например, сильно апеллировала индийские традиции.

возжечь в сердцах луч Божьего совершенства и вознестись в этом огне к непостижимой Его самосутности.”<sup>99</sup> В частности, этот момент связан с темой иконотворчества (иконовосприятия и иконопочитания). Здесь не только творчество иконописца призвано дать (транслировать) художественно и церковно-канонический приемлемый образ. Само восприятие иконы признается подлинным духовным опытом, возводящим человеческое сознание к Первообразу, рождающим благоговейные чувства. Иконы - это образы, озаренные нимбом святости. Этим отклоняется пренебрежительное отношение к религии как “игре воображения”: образ иконы нельзя поставить рядом с другими, хотя бы самыми возвышенными, образами нашей фантазии, подчеркивает Б.П. Вышеславцев.<sup>100</sup> Св. Иоанн Дамаскин говорил, что всякий образ есть откровение и показание скрытого. Св. Дионисий Ареопагит указывал, что “видимые иконы суть видимое невидимого”.<sup>xxxvi</sup> Напомним и о том, что о. Сергей Булгаков возводил спор об иконопочитании к высшим религиозным антиномиям.<sup>101</sup>

В иконоборчестве выражен метод рассудочного, недialeктического еретического мышления, непонимающего принципа единства противоположностей. Утверждается тезис: “Бог неизобразим”, и отбрасывается антитезис: “Бог имеет образ” (человек создан по Его образу и подобию). Тезис имеет смысл только в единстве с антитезисом. Православная точка зрения труднее, таинственнее и полнее еретической, ибо она содержит в себе полноту противоположных утверждений, например, “Бог невидим” и “Бог видим” (“видевший Меня видел Отца”); Бог неименуем и Бог имеет имя. Защитник иконопочитания Феодор Студит становится на эту точку зрения единства противоположностей: во Христе совершилось

---

<sup>99</sup> Ильин И.А, с. 276.

<sup>100</sup> Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного эроса*. М., 1994., с. 70.

<sup>101</sup> Булгаков С. *Свет Невечерний*. Сергиев Пасад, 1917.



соединение несоединимого - неопиуемого с описуемым, не имеющего образа с имеющим образ.<sup>102</sup>

Об иконе, как о послании из “мира горнего”, закреплении "небесных образов" убедительно говорил о. Павел Флоренский. Он также писал о восхождении души в художественном творчестве из мира дольного в мир горний, где без образов она питается созерцанием небесного мира, осязает сущность вещей и, обремененная ведением, нисходит вновь в земной мир. Однако при этом важно различать образы *нисхождения* от образов *восхождения*. О.Павел подчеркивает, что может заблуждаться и вводить в заблуждение художник, когда выражает все то, что возникает в нем при вдохновении, ибо это есть “психологизм и сырье, как бы ни действовали они сильно и как бы ни были искусно и вкусно разработаны”. Данная идея актуальна не только применительно к искусству, но и для науки о душе, пишут М. Воловикова и А. Трофимов. Образы нисхождения, знаки духовной прародины, символы горнего мира (невидимого дневным сознанием) - это то, чем питается душа, и именно они сохраняются, накапливаются в сокровищницах мировой культуры. Психологии же близки образы восхождения: в них отпечатываются и ими продолжают подпитываться переживания текущего дня. О. Павел предупреждал о таких пустых образах, не дающих душе пищи. Он говорил о соблазне принять за духовное, за духовные образы мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда перед нею открывается путь в иной мир. Это духи “века сего” пытаются удержать сознание в своем мире. Пограничные с миром потусторонним, они хотя и здешней природы, уподобляются существам и реальностям мира духовного.<sup>103</sup>

Стоит отметить и позицию В.В. Зеньковского: фантазия обнимает сферы религиозной, этической и эстетической жизни. Поток образов

---

<sup>102</sup> Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного эроса*. М., 1994, с.73.

<sup>103</sup> См. Воловикова М.И., Трофимов А. *Возвращение к себе*. Психология. Символ. Культура. М., 1995, с.25-26.

связан с особой эмоциональной логикой веры и красоты, в основе которой лежит эмоциональная интуиция идеальных ценностей - религиозных, этических, эстетических. В то же время, поскольку идеальный мир не имеет чувственного образа, воображение становится второстепенным, и от него необходимо в идеале отрешиться.

Включение воображения в религиозный акт, однако, не делает фантазию самостоятельным и руководящим началом, и не позволяет ей произвола “творения чувственной химеры”, или питания “младенчески-мечтательной религиозности” (ищущей субъективного удовлетворения в вымыслах), пишет И.А. Ильин. Воображение остается подчиненным более глубоким показаниям религиозного опыта (прежде всего созерцанию сердца).<sup>104</sup>

Для прояснения роли образной сферы в религиозной жизни может быть использована аналогия закономерности свертывания навыков: что возможно и правильно на первом этапе, не является таковым на высшем, ибо истинное богообщение - безобразно. Указанная грань в допустимости воображения на определенных этапах обретения истинного духовного опыта, естественно, не отменяет более глубокую святоотеческую позицию, о которой речь пойдет ниже. И.А. Ильин, ничуть не заблуждается относительно того, что воображение способно “прельщаться беспочвенными химерами” и вовлекать в обман - и сердце, и волю, и мысль”, и что никакая яркость воображения сама по себе не зажжет любви в человеческом сердце.<sup>105</sup> Он говорил, например, о том, что и желанные образы и отвратительные фантазии повисают на душе целыми гирляндами, то помогая, то мешая, окрашивая эмоционально умственный процесс и загромождая горизонт души.

---

<sup>104</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М., 1993, с.109. В рассматриваемом контексте упомянем также существование “религий свирепых богов”, полных произвола “бессердечной фантазии” - см., напр. Елисеев В. *Православный путь ко спасению и восточные и оккультные и мистические учения*. М., 1995.

<sup>105</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М.1993, с. 318.

Обратимся теперь непосредственно к святоотеческой православной традиции. Здесь можно выделить специфические формы положительного проявления образов с божественным содержанием.

- Явление посланцев горнего мира для призвания к служению Богу. В книге “Бытие” Священного Писания (12:7) мы читаем: *”И явился Господь Аврааму и сказал: ....”* Это первое библейское известие о явлении Бога человеку за послепотопный период. Хотя существо Бога невидимо и непостижимо, тем не менее из Священного Писания известен целый ряд образов, в которых Он открывал себя людям (см. Бытие 18:2, 33; 21:17-18; 22:11-18; 31:11-13; 32:24-30 и др.). Мы далее будем подробнее говорить об этом. Видением Творца были призваны, например, в пророческому служению ветхозаветные пророки Исаия, Иеремия, Иезекиль. Пророк Исаия видел Бога как Царя Вселенной, торжественно восседающего в Храме-Дворце. Его окружали высшие ангельские духи - серафимы (Ис. 6:1-7). По собственному Божию свидетельству сказано: *если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним* (Числ. 12: 6-8). В рассматриваемой позиции можно отметить библейские сюжеты - сон Иосифа (Бытие, 37: 7, 10; 40:9-11, 16-17; 41:18-24), сон Иакова (Бытие 28:12-16 и 46:2-4;). Общее основание богоявления Ветхого и Нового Завета, как свидетельствует святоотеческая традиция (например, митрополит Филарет), - вочеловечение Сына Божия. Большинство святоотеческих толкований держится мысли о том, что главное действующее лицо всех богоявлений - Вторая Ипостась Св. Троицы - Сын Божий.

Явление святых происходит обычно в сновидениях, особых состояниях сознания (при молитве), чтобы предупредить о чем-то (например, об опасности) разъяснить некую проблему и др. Часто это происходит в дремотноподобном, т.н. “тонком сне”, под которым обычно подразумевается особое состояние сознания между сном и бодрствованием, когда, находясь на земле, душа может зреть

духовными очами явления мира невидимого, “потустороннего”. С указанными целями являться могут также Ангелы, Пресвятая Богородица<sup>106</sup> и даже сам Спаситель (хотя отмечается, что Иисус Христос является преимущественно людям высокой чистоты сердца - детям,<sup>107</sup> достойным священникам и монахам, вдовам, ведущим целомудренный образ жизни). Это явление может иметь место как в ответ на молитвенную просьбу, так и неожиданно. Например, во сне откровение не возвращаться к Ироду получили волхвы (Мф. 2:12). Ангел Господень является также во сне Иосифу, говоря ему идти в Египет всем Святым Семейством (Мф. 2:13), а потом возвращаться (Мф. 2:20). Чаще всего приходит святой в соответствии с областями человеческого существования, за которые они ответственны (например святая Варвара - охранение от неожиданной, внезапной смерти, святой Вонифатий - излечение от склонности к алкоголю и т.п.). Приведем еще несколько примеров в рассматриваемой позиции. Арианская ересь была предвосхищена в пророческом сне Александрийскому епископу Петру, который увидел Христа в виде ребенка, в изорванном хитоне; на вопрос, кто это сделал, Богомладенец сказал “Арий разодрал одежды Мои.”<sup>108</sup> При наступлении армии персов на Иерусалим одному старцу в палестинской пустыне было видение о приближающейся опасности. Ему привиделось, что он находится в храме Воскресения Христова в Иерусалиме, где в алтаре собраны епископы и священники. С восхищением смотрел старец на иерархов. Но вот открылись главные

---

<sup>106</sup> Формой явление Богородицы выступает явление Ее человеку как бы с иконы во время его молитвы перед ней. Например, такое мы видим в случае с прп. Лазарем Муромским в 1360, которому Она повелела поставить Церковь во имя Своего Успения, или с прп. Сергием Радонежским, которому Она обещала помощь и защиту его обители. (*Стена нерушимая. Явление Богородицы на Русской земле. М., 2000, с. 22.*)

<sup>107</sup> См., например, явление Спасителя в 1926 году 30 июля в 8 часов утра вблизи Киева, между селами Демидовом и Глебовкой двум мальчикам: отроку Николаю 11 лет (Н.М. Куприенко) и Емельяну 14 лет (Е.И. Фещенко). Описание этого явления было напечатано в журнале “Кириллица”, № 3, 2001г. Спаситель, в частности, говорил про признаки времен антихриста и о Его гневе в связи с обновленчеством в Церкви.

<sup>108</sup> *Архимандрит Рафаил. Проповеди. М., 1997, с. 123.*

двери собора и святыню начали наполнять зловонные потоки, которые поднялись до уровня алтаря. Священнослужители же невозмутимо продолжали свои действия. Представший недоумевающему старцу Ангел объяснил, что нечистоты исходят от недостойных священнослужителей и беззаконных прихожан, которые будут очищены огнем и мечом.<sup>109</sup>

- Явление Божьего знамения в ответ на конкретный молитвенный вопрос наяву и сразу. Епископ Варнава (Беляев), сидя в Гулаге, как-то задался вопросом о том, кто была некая женщина, помогающая ему, и получил ответ, что она - тайная монахиня. На вопрос этой женщины, как он узнал, епископ ответил: “Мне показали высокую рожь, и вы выходите из нее в мантии. А за вашей спиной стоял архистратиг Михаил.”<sup>110</sup>

- Явление “посланников Неба”, чтобы вынудить людей повиноваться Богу и сделать что-то конкретное, или чтобы вразумить человека относительно чего-то. Это может быть конкретная подсказка во сне, например, о том, кто именно должен писать конкретную икону.<sup>111</sup> Описывается интересный случай, когда Богородица предупредила некоего православного, который выкупил икону у турка, резавшего на ней мясо, что если он не бросит курить, то пусть вернет икону.<sup>112</sup> Многочислены случаи вразумления нерадивых монахов, страдающих грехом сластолюбия и плотоугодия (в частности, недовольные трапезой); Богородица являлась им часто в “тонком летучем сне”.<sup>113</sup> Повеление свыше может быть дано в форме провоцирования страха (например, посещение Богом Авимелеха во

---

<sup>109</sup> *Иеромонах Гавриил (Кранчук). Афонское приношение современной православной духовности. М. 2000, с. 19-20.*

<sup>110</sup> *Проценко П.Г. Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим. Нижний Новгород 1999, с. 341.*

<sup>111</sup> *Богом данная. Жизнеописание блаженной старицы схимонахини Макарии. М. 1997, с.84.*

<sup>112</sup> *Иеромонах Гавриил (Кранчук) Афонское приношение современной православной духовности. М. 2000, с. 100.*

<sup>113</sup> *Письма Святогорца. К друзьям своим о святой горе Афонской. М., 1998, с.413.*

сне с угрозой смерти, если он не вернет Сарру Аврааму (Быт. 20:3-7), явление Владимирской иконы Божьей Матери Тамерлану при подходе его войска к Москве<sup>114</sup> ). Для того, чтобы заставить подчиниться Божьей воле может быть использован феномен наведенных галлюцинаций. Интересный пример: один царь - мучитель христиан хотел надругаться над девицей-христианской и пошел ночью в ее камеру. Однако попал на кухню, где много часов, как безумный, хватал и целовал посуду и утварь.<sup>115</sup> Очень типично повеление, построить где-то храм (возможно и обличение за невыполнение намерения следать это), или изменить что-то, например, чтобы на церкви был поставлен деревянный, а не железный крест. Или, как это было в случае с одним оклеветанном воеводой при Иоанне Грозном, в видении может быть получен настоятельный совет писать царю и просить о свободе (причем видение Богородицы узнику было дважды; более того, когда его пришли освобождать, то на стене тюрьмы увидели самонаписавшуюся (т.е. возникшую чудесным образом) икону Благовещения. Характерен запрет причинять кому-то вред. Интересны случаи запрета на погребение конкретного лица в конкретном месте (например, в храме).<sup>116</sup>

- Явление Богоматери, чтобы сообщить, где находится какая-то из Ее святых икон (см. например, истории обретение иконы Державной после отречения Николая II от престола в пользу брата, прихода Иверской иконы на Святую Гору Афон и т.п.), или о том, что надо сделать с иконами. Поясним этот класс образных явлений чуть подробнее. К хрестоматийным случаям относится история основания

---

<sup>114</sup> Тамерлан увидел во сне великую гору и с вершины ее идущих многих святителей, а над ними в воздухе величественную и благолепную Жену, с огромных количеством молниеобразных воинов, которые устремились на него. Завоеватель затрепетал и ушел из пределов России.

<sup>115</sup> *Сияние святости. М.1999, с. 115.*

<sup>116</sup> *Стена нерушимая. Явление Богоматери на Русской земле. М., 2000, с.32, 23, 36, 38, 52.*

Боголюбского монастыря.<sup>117</sup> В целом же, речь может идти о перенесении конкретной иконы из одной церкви в другую (случай с Митрополитом Суздальским в XV в.), или о нахождении некой чудотворной иконы в каком-то конкретном месте, или об освящении храма в честь праздника, иконы, или святого и т.п. Причем “повеления свыше” относительно какого-то случая могли быть даны и разным людям (так схимнику Дорофею было сказано отнести конкретный образ Богоматери на его роднику; когда настоятель стал этому препятствовать, Богоматерь во сне приказала не делать этого).<sup>118</sup>

- Помощь тем, кто дал обет девственности для монашеской жизни и Служению Богу. Например, показателен случай с Феодулой, обрученной суздальскому князю Мине. Богородица явилась в ответ на ее молитвы и сказала, что брака не будет (действительно обрученный скончался). И, наоборот, типично обличение в видениях не выполняющих обет иноческого служения.<sup>119</sup>

- Извещение о даровании способности чудотворения, прозорливости, исцеления и т.п.<sup>120</sup>

- Укрепление духа страждущих. Так, основатель Коневской обители преподобный Арсений отправился на Афон (1420 г.). Без него братия во всем терпела недостаток и монахи были готовы уйти из монастыря. Но Божья Матерь явилась в видении старцу и сказала, что Арсений скоро вернется и доставит им все необходимое (что и произошло).<sup>121</sup>

- Указание местонахождение святых источников и других “святых мест”.

---

<sup>117</sup> Когда князь Андрей Боголюбский переезжал из Киевских земель в Суздальские, в 10 верстах от Владимира лошади, везшие икону, встали и не могли двигаться дальше. В ночной молитве князю было явление Богородицы, которая объявила, что Ее икона должна остаться в этом месте.

<sup>118</sup> *Стена нерушимая. Явление Богоматери на Русской земле. М., 2000, с. 12, 31, 41, 45, 50, 67.*

<sup>119</sup> *Ibid, с. 16, 59.*

<sup>120</sup> *Ibid с. 16.*

<sup>121</sup> *Ibid, с. 28.*

- Класс явлений Богоматери с чудесными исцелениями. Известны, например, исцеления от иконы Всех Скорбящих Радость по летописным данным Киево-Печерского монастыря. Так, один тяжело больной монах, сподобившись, видения Богоматери, впал в глубокий сон на несколько дней, а когда проснулся, был совершенно здоров. Часто - это повеление идти куда-то конкретно (в храм, к некой иконе, старцу и т.п.), даваемое через видение,. Отмечены случаи и обличения с “небесной точки зрения” мниболящих (болезнь, как результат нерадения, на самом же деле - это некое саможаление).<sup>122</sup> Исцелять могут и приходящие в видении святые (например, св. Пантелеймон).

- Явление святых Божьих угодников, чтобы сообщить людям, где сокрыты их мощи (например, прп. Сергей Радонежский, прп. Серафим Саровский), или исправить то, что люди делают неправильно с ними (прп. Нил Мироточивый Афонский).<sup>123</sup>

- Присылка средств на строительство храмов и монастырей (или на окончание их строительства). Например, характерный случай описывается применительно к одновременному явлению в сонном видении двум молящимся о проблеме.<sup>124</sup>

- Непроизвольное видение сцен бесовских сборищ, как бы со стороны для вразумления относительно их реального существования.<sup>125</sup>

- Объявление о предстоящей смерти. Так, инок Киево-Печерской Лавры Эразм, который все свои средства употреблял на украшение Церкви, однажды стал сетовать об этом и тяжело заболел. Ему было видение Богоматери, которая сказала, что, поскольку он украшал Церковь Ее Сына, то и Она украсит его в Церкви Небесной; Она

---

<sup>122</sup> *Ibid*, с. 11, 32, 42. Книга содержит огромное количество других случаев изцеления через видения.

<sup>123</sup> *Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского. Афон, 1912.*

<sup>124</sup> *Стена нерушимая. Явление Богоматери на Русской земле. М., 2000, с. 14.*

<sup>125</sup> Этому факту существуют многочисленные свидетельства. Например, по изложению св.Касиана. - *Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М. 1991, с. 31.* Православная традиция говорит и о реальных встречах с бесами, которые происходили со многими православными христианами (это не сны и не иллюзорные образы).



предупредила, что через три дня он умрет, и потому должен достойно подготовиться.<sup>126</sup>

- Явление святых умирающим праведникам для их укрепления и вразумления присутствующих.

- Явление умерших, с целью сообщить родственникам, друзьям, знакомым (или даже и незнакомым людям) о своей смерти или относительно своего загробного состояния (участи). В частности, явление умерших живым с просьбой отслужить литургию о их упокоении или с благодарностью за это. Показательно, что когда приходило реальное извещение о смерти, и люди сопоставляли даты, то время совпадало. Главным образом, информация от умерших касается переживания страданий на т.н. “мытарствах”, или в месте пребывания души (до Страшного Суда); обычно просится больше молиться о них.<sup>127</sup>

- Откровения и видения загробной жизни в ответ на молитвенный вопрос. Когда один святой отец помолился, о том, что ждет некоего строгого подвижника, но монофизита (т.е. не православного), то открылся следующий образ: стоит тот монах в углубленной молитве, а над ним - голубь, но черного цвета, как бы вымазанный сажей.<sup>128</sup>

- Помощь в борьбе с неприятелем, обещаемая через видение, и потом реализуемая. Например, при осаде Пскова поляками (в 1581 г.) было видение Богородицы со святыми угодниками старцу Дорофею. Также известна помощь Донской иконы Божьей Матери при подходе к Москве Мурат-Гирея (1591), и избавление от разорения татарами Почаевской Лавры (1675) по молитвам прп. Иова, когда Богородица предстала врагам с ангелами, имеющими обнаженные мечи.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> *Стена нерушимая. Явление Богородицы на Русской земле. М., 2000, с. 12.*

<sup>127</sup> Интересный случай (в США): человек, перекрестившийся в Православие перед смертью, явившись после смерти во сне родственникам, сообщил, что сначала он нашел себя в неприятном месте, но затем некто-то, похожий на православного монаха, пришел и переместил в лучшее место. - *Иеромонах Дамаскин (Христенсен) Не от мира сего. М. 1995.*

<sup>128</sup> *Архимандрит Рафаил. Проповеди. М., 1997, с. 128.*

<sup>129</sup> *Стена нерушимая. Явление Богородицы на Русской земле. М., 2000, с.38, 41, 65.*

• Один из самых интригующих феноменов - оставление материальных свидетельств истинности видений (т.е. реальности таинственного посещения Богородицы и других небожителей). Приведем несколько примеров. Князю Михаилу Черниговскому и супруге было знамение (1212 г.) об услышании их молитв и о даровании потомства - причем не только в виде сновидения, но и в виде оставленных Богородицей благовоний (в узелке в изголовье кровати). Киевскому митрополиту Максиму в видении - явлении Богородицы в тонком сне (он задремал) - был подарен Ее омофор с указанием на предстоящую пастырскую деятельность в этом городе (1299 г.).<sup>130</sup> В 1340 г. было явление Богоматери на Почаевской горе. Трое иноков сподобили видеть Ее стоящую на камне, окруженную пламенем. На том месте отпечатался след Ее стопы, а камень стал источать воду, которая с тех пор в той стопе не уменьшается и не переливается. Известно и двукратное явление Богоматери у Пюхтицкой горы (Эстония). Также следует отметить явление Богородицы в местечке Жировицы Литовского княжества (1520 г.). Вначале Она явилась детям, которые увидели Деву необычайной красоты, сидящую на камне. Они поспеши за своими родителями, и когда вместе с ними вернулись, то обрели на том месте икону Жировицкую, которая, как думали, сгорела ранее при пожаре.<sup>131</sup>

## 2.2. Общая установка традиции

Несмотря на то, что феноменология православного духовного опыта имеет подобные интригующие и исторически зафиксированные (с жизненной верификацией) моменты, *общая установка* святоотеческой традиции заключается в *весьма осторожном отношении к образным явлениям* в их ТФ (выражаясь языком нашего подхода). “Мы научены Писанием не давать себе свободы представлять умом что-либо, кроме дозволенного,” - пишет святитель

---

<sup>130</sup> *Ibid*, с. 15, 18-19.

<sup>131</sup> *Ibid*, с. 36, 48.

Василий Великий.<sup>132</sup> Православная аскетика прямо нацелена на борьбу с воображением, ибо духовное здоровье - это ясность и чистота сознания с направленностью души на истинное положение вещей (в горнем и дольнем мирах). Подчеркивается, что для обретения истинного смирения (евангельской “нищеты духовной”) - необходима постоянная борьба со “страстными образами” этого мира.<sup>133</sup> Святоотеческое учение всегда учило, что воображение не имеет места в отношении к Богу, ибо Он выше всякого помышления. “Мир же человеческой воли и воображения - это мир призраков истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии” (Старец Силуан).<sup>134</sup> Мечтательность, склонность к бесплодному фантазированию является далеко не безобидным пороком. Св. Никодим Святогорец призывал бодрствовать и смотреть за воображением и памятью, ибо воображение - сила неразумная, действующая по законам сочетания образов. А святитель Игнатий (Брянчанинов) подчеркивал, что “внимающий себе должен отказаться от всякой мечтательности вообще”, как бы она не казалась благовидною, поскольку всякая мечтательность есть скитание ума вне истины, в стране призраков несуществующих и льстящих уму и его обманывающих. “Привычка бесплодно витать в облаках, фантазировать, удаляться от реальности - серьезное препятствие для духовного развития человека.”<sup>135</sup> В основу борьбы и любой иллюзорностью в познании духовных смыслов положено представление о том, что Дух “в земных условиях бытия <...> - лишь известное состояние человеческой души: дух усваивается лишь возрожденному человеку. Духом у Апостола названа душа, как

---

<sup>132</sup> *Святитель Василий Великий. Беседы на шестоднев. М., 1999, с. 109.*

<sup>133</sup> *Архимандрит Рафаил. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни из воспоминаний. М., 2001, с. 37.*

<sup>134</sup> *В. Невярович. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж 1997, с.35.*

<sup>135</sup> *Ibid, с. 36.*

седалище Бога Живого, воспринявшая благодать и действующая в сфере Святого Духа (2 Кор. 6: 1, 6, 16)”.<sup>136</sup>

Строгость святоотеческого аскетического подхода определяется, как было уже сказано, глубочайшим опытом внутреннего духовного делания, выявившим за две тысячи лет реальные опасности в духовных переживаниях, видениях и “откровениях”.

Создание “мысленных божественных картин” и иных “представлений о духовной реальности” опасно для развития духа по нескольким причинам: 1. Определенная неискренность на основе “самоуспокоительного лукавства” самообмана. 2. Эмоциональная экзальтация и привязка к приятным психофизиологическим псевдодуховным состояниям. 3. Возможность попадания в сферу прямых демонических воздействий/внушений. Подчеркнем, что из множества божественных даров человеку можно выделить особую психическую функцию, позволяющую формировать представления и создавать мысленно образы конкретных ситуаций и явлений. В то же время этот дар таит в себе потенциальную опасность, проявляющуюся в случаях неумелого использования и чрезмерного развития.<sup>137</sup> В.В. Зеньковский подчеркивал, что воображение - огромная творческая, но и жуткая сила души. Воображение является опасной силой не только потому, что для воображения нет границ, что люди теряют чувство реальности, подсознательный контроль инстинкта самосохранения, отдаются в фантазиях порокам (добавим, что святые отцы указывали также на неразумность силы воображения в виде представления страшных ситуаций). “Человек, склонный к чувственным и образным фантазиям нередко “улавливается” привнесенными картинками, происхождение которых нередко имеет демоническую природу”.<sup>138</sup> Власть воображения тем более опасна, что она дарит душе высшую

---

<sup>136</sup> Протоиерей Николай Депутатов. Простецкое богословие. Богосознание. Опыт православного мирозерцания. М., 2000, с. 251.

<sup>137</sup> В. Невярович. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж 1997, с. 33.

<sup>138</sup> *Ibid*, с. 36.

уладу. В.В.Зеньковский также говорит о том, что подавлять воображение опасно, а часто и невозможно. “Не вдаваясь в полемику, что целесообразнее: подавление воображения или направление его в нужное русло, ограничимся бесспорностью того, что нужно уметь управлять воображением для сохранения чистоты рассудка и ясности сознания”.<sup>139</sup>

В силу перечисленного, образы, в принципе, *нельзя использовать во время молитвы*. Рассмотрим указанные положения подробнее.

Стремиться к тому, чтобы *находиться в молитвенном богообщении, помимо всяких образов* является строжайшим предписанием монахам и рекомендацией мирским молитвенникам. Закон молитвы - ум хранить чистым от всякого образа ("хранение ума") был сформулирован потому, что воображение в православной аскетике рассматривается, как психическое качество, относящееся к искаженному естеству человека, к низшему проявлению “ума”. Действие воображение, поэтому, неизбежно связано с гордыней, в силу чего любые образы могут быть проводниками деструктивных (демонических) влияний. Поскольку только преодоление всего постороннего приводит к “высшему парению сердца”, наличие образов во время молитвы равнозначно “самоустроению препон к делу”. Святитель Феофан Затворник, обобщая святоотеческие наставления, подчеркивает: по духовной неопытности и неосторожности человек может застрять на образах своего воображении, оставаясь уверенным, что он на правильном духовном пути. Св. Марк Подвижник говорил, что чистое сердце - это сердце, которое представило Богу память, совершенно чистую от впечатлений, не имеющую образов, и готовую принять одни “напечатления Божьи”.<sup>ix</sup> Б.П. Вышеславцев признает тот факт, что

---

<sup>139</sup> *Ibid*, с. 37

<sup>ix</sup> *Добротолюбие. Изд-во Свято-Троицкой Лавры. В 5 тт. 1993, т.1, с. 518.*

при освоении подсознания сознательная воля побеждается соблазнами воображения за исключением православных подвижников.<sup>140</sup>

Образы, какими бы священными по содержанию они ни были, держат внимание *вовне*, в то время как во время истинной молитвы человек должен собраться умом *в сердце* (с убеждением, что Бог внимает). И.А. Ильин очень точно говорит о том, что воображение, оставшееся без такой молитвы, будет заниматься содержанием образов, отвлекая внимание от нее посторонними переживаниями и лишая человека “духовного присутствия”. Сердце же, не сумевшее превратить воображение в религиозное созерцание, “предоставившее ему скитаться по земным полям и соблазнительным углам жизни, будет тщетно надрываться в слепой молитве и быстро впадать в изнеможение от рассеянности”. В то же время, при созерцании “божественного Предмета” сердцем, воображение может направлять религиозность.<sup>141</sup>

Святоотеческая традиция выделяет четыре основных вида воображения.<sup>142</sup> 1. Воображение, связанное с действием грубых, плотских страстей (любая страсть облекается в образ, например, блудная страсть порождает услаждающие эротические картины, чревоугодие - всевозможные яства). 2. Мечтание, как отход от реального положения дел, жизнь в сфере фантазий (сколько прожектеров было в человеческой истории !). 3. Воображение, связанное с размышлением над какими-нибудь проблемами с помощью образов памяти и представлений (в связи с ролью образной сферы в творчестве). 4. Попытка человеческого разума проникнуть в тайну бытия и постигнуть Божественный мир.

---

<sup>140</sup> Б.П.Вышеславцев указывает на известную точку зрения, согласно которой демоны по природе своей как бы имагинативны: они черпают свою сущность из воображения. Юнговские “комплексы” поэтому - это одержимость души воображаемыми существами. Показательно, что в древности (также и в средневековой Европе) тяжелые невропатологические заболевания принимали за бесовскую одержимость. См. *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с. 61.*

<sup>141</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта. М.1993, с.295.*

<sup>142</sup> *Старец Силуан. Жизнь и поучения. Минск, 1991.*

Традиция допускает (но и не приветствует) воображение различных “божественных сюжетов”, например, сцен по мотивам Священного Писания или жизни святых во время благочестивых размышлений, *но не во время молитвы*. Перебирание в уме подобных образов в процессе молитвы с целью пробудить, “возгреть религиозные чувства”, разгорячить сердце любовью к “горнему” считается неправильной, т.н. “мечтательной” молитвой. Но самое главное - молящемуся нельзя думать, что явленное ему в “картинках”, на самом деле так и есть. Когда молящийся силой воображения создает картины из Священного Писания, и этими картинами (как бы рассматриваемыми во время молитвы) возбуждает душу к желанию Божественного, он достигает псевдоумиления, которое еще больше будет льстить самолюбию (св. Симеон Новый Богослов). Стимулирование воображаемых “благодатных состояний” усиливает неправильное духовное состояние человека.

Духовно деструктивной является указанная *эмоциональная привязка к благодатным состояниям*. И.А. Ильин подчеркивает, что ориентация на наслажденчество от единения с Богом повергает дух в утонченные искушения и духовное заблуждение.<sup>143</sup> “Летание ума в небесных областях”, по мнению святых отцов, особо опасно тем, что оно запускает т.н. “разблажение чувств”, в результате чего человек начинает ощущать приятные состояния религиозной экзальтации, мнить о своем совершенстве (“кичится сердцем”), считать, что происходящее в нем, совершается по Божественной благодати “к утешению его”, и человек начинает молить Бога, чтобы всегда быть в таком состоянии. Поскольку искомое считается достигнутым, путь к реальному духовному успеху пресекается. Самолюбие все более разгорячает воображение, и оно рисует новые картины, представляя

---

<sup>143</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М.1993, с.376. Заметим, что эта ориентация на наслажденчество заметна в восточных религиозных системах. - См. Елисеев В. *Православный путь ко спасению и восточные и оккультные и мистические учения*. М., 1995.

человека близости к Богу, ангелам и святым, чем укореняется убеждение, что он “друг неба и небожителей, достойный осязательного с ними сближения и особых откровений.”<sup>144</sup>

### 2.3. Понятие о “духовном прельщении”

Одним из центральных понятий в святоотеческой традиции является понятие духовного прельщения - **прелести**. Данное понятие раскрывает (в иной системе познавательных возможностей) гипотетическую суть той роли, которую ОСФ играет в высших проявлениях духовного познания. Уже сам термин “прелесть” указывает на сущность духовной болезни - ложную духовность: в высшей степени лезть себе относительно своего духовного совершенства. Это горделивое мнение обусловлено желанием духовных дарований, особых переживаний, мистических откровений. Святитель Паисий Величковский хорошо и просто объяснял: впасть в прелесть означает стать жертвой обмана (со стороны демонических внушений) или самообмана (самообольщения), и при этом иметь, будучи ослепленным гордостью, твердую уверенность, что находишься в истине. Свт. Игнатий говорил, что находящийся в “прелести” “обманут и внутри себя и вовне. Ни плена своего, ни странности поведения прельщенные люди, однако, не понимают.”<sup>145</sup>

“Скрытая, а иногда и явная *гордость*, соединенная обычно с *воображением* себе Бога, святых и сопровождаемая *внутренним сладострастием* (выделено - А.Г.), является существом того состояния, которое приводит человека к лжедуховности, величайшему самообману”, - пишет А.И.Осипов.<sup>146</sup> Свт. Игнатий (Брянчанинов) подчеркивал, что прелесть есть повреждение естества человеческого

---

<sup>144</sup> Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 232-234.

<sup>145</sup> Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.348.

<sup>146</sup> Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. Москва, 1997, с. 186-187.



ложью, есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину. Преподобный Симеон Новый Богослов хорошо выражает общую святоотеческую установку: воображение “благ небесных”, “чинов ангельских”, и “обителей святых”, “видение света телесными очами своими”, “обоняние благовоний”, “слышание гласов” и т.п. есть знак пребывания в самопрельщении.<sup>147</sup> Прелесть, по определению В.Невяровича, есть своеобразный наркотическоподобный экстаз, представляющий бытие в извращенной форме.<sup>148</sup>

Приведем типичные примеры прелести. Одному афонскому монаху стало казаться, что крест, висевший в его келье, стал загораться ослепительным светом. Он был вне себя от радости. Однако его сосед эту радость не разделил, и они решили понаблюдать за явлением. Когда монах вновь увидел “чудесное явление”, сосед попросил его перекреститься. Но тот не смог и понабилась помощь. Видение же исчезло. Другому монаху во время молитвы предстал “солнцеобразный свет и посреди света сияющий белизною голубь”, который представившись Святым Духом, предложил принять его, чтобы “сделать монаха своею обителью”. Монах согласился, “голубь” вошел внутрь, и монах, ощутив сильнейшую блудную страсть, впал в этот смертный грех.<sup>149</sup>

Святоотеческая традиция описывает изощренные способы, которыми бесы стараются “завлечь сладкой ложью” и прельстить. Под видом “аппетитных яств” предлагаются напитанные смертельным ядом плоды. Каждое доброе начинание подвергается склонению в сторону лжедобра. Все свои козни, сети, капканы злые духи облакают в самые красочные, привлекательные одежды. Именно поэтому святые отцы предупреждали, что надо быть недоверчивым ко всем сладким, приятным, особенным душевным состояниям, не принимать без

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, с. 193.

<sup>148</sup> В. Невярович. *Терапия души. (Святоотеческая психотерапия)*. Воронеж, 1997, с. 36.

<sup>149</sup> Архимандрит Лазарь. *Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души*. М., 2000, с. 272-275.

тщательных проверок никаких “откровений”, “видений”, “просветлений”, “явлений”, “блаженных состояний” и т.п.<sup>150</sup> В состоянии прелести человек принимает наваждение за реальность, переживает “духовные опыты”, полные безграничного блаженства и покоя, его посещают видения “божественного”. При этом очень редко у человека возникает вопрос, “откуда приходят его переживания и кто отпускает ему их в кредит в виде “необычных сил” и “прекрасных состояний””.<sup>151</sup> В состоянии прелести человек не только не видит свои скрытые грехи и страсти, но начинает мнить, будто он имеет высшие “духовные” и “святые” дарования. Все эти проявления души, кажущиеся светлыми, благодатными, богоугодными, создают впечатление “избранности”, представляются началом высокой духовной жизни. И, действительно, у человека, составившего коварное мнение о своей праведности и степени развития духа, появляется странное воодушевление, подъем каких-то внутренних сил, необычное разгорячение, принимаемое им за святую ревность. Распознать в этих движениях души личину самообольщения очень непросто. Необходим большой духовный опыт, чтоб различить “болезненную горячность” от истинной молитвенной ревности. При этом человек не перестает называть себя грешником и может даже искренне считать себя таким. Это объясняется святыми отцами тем, что страсти начинают действовать очень тонко, так что признание греховности “очень поверхностное, больше на словах, а не в чувстве, - признание же своей праведности глубоко сидит в сердце, хотя, на словах может ярко и не выражаться”.<sup>152</sup> Поэтому так важно человеку знать о действии внутренних страстей, видеть глубокий темный коварный мир внутренней духовной поврежденности души, способный прикрываться личиной добродетели и праведности.

---

<sup>150</sup> *Ibid*, с. 77.

<sup>151</sup> *Ibid*, с. 95-96.

<sup>152</sup> *Ibid*, с. 181-182

Итак, прелесть предстает перед нами как духовный самообман, при котором человек свои психические (психофизиологические) состояния и порождаемые ими “высокие душевно-духовные” переживания и иллюзорные фантазии-видения принимает за некое божественное действие в себе (благодати Божией, Духа Святого), за истинное божественное откровение, богообщение и т.п. Под прелестью святоотеческая традиция имеет в виду извращенные состояния религиозной жизни, чему предшествует неправильная молитва, дающая различные “священные видения”. Человек улавливается такими видениями (имеющими обычно скрытую демонологическую природу) и впадает в состояние самообольщения, в котором его душой очень тонко завладевает гордыня и тщеславие. Следует подчеркнуть первородный характер прелести - люди уже рождаются с поврежденной природой при сохранении богодарованной свободы выбирать добро и зло.

Состояние прелести в более широком смысле можно рассматривать как когнитивно-эмоциональное искажения в духовно-нравственном познании с соответствующей поведенческой неадекватностью. К этому вопросу мы еще вернемся. Показательно, что часть прельщенных людей серьезно больна - соматически и психически, подчеркивает В. Невярович.

В том, что люди в прелестном состоянии *теряют способность сознавать заблуждение* святые отцы усматривали “особенный ужас”. Более того, прельщенный человек обычно берется пророчествовать, и, соответственно, дает ложные предсказания. Омраченный ум прельщенного порождает образы “святых”, “ангелов”, давая “слышать” их слова.<sup>153</sup> Форма, в которую облекается образ (мысль/помысел<sup>154</sup>), и его переживание, действительно, часто не дает

---

<sup>153</sup> По - *Ibid*, с. 186.

<sup>154</sup> Помыслы - это любые произвольно возникающие в сознании вторичные образы - например, воспоминания, мечтания, а также мысли, намерения, желания. Согласно святоотеческому учению, воображение является отпечатлением всех тех чувственных предметов, которые мы видели, слышали, обоняли, вкушали, осязали (Старец Никодим

возможности понять самообман: образ кажется не только “естественным”, “хорошим” и “истинным”, но и “святым”. Человек пребывает в опасной иллюзии контакта с “высшим”, принимая собственные фантазии и сопровождающие их переживания за нечто “божественное”, ниспосланное свыше.

Понятно, что прелесть тем более духовно и личностно губительна, чем сильнее люди в этом состоянии считают, что являются “носителями Света” для других, забывая слова Евангелия, не только предупреждающего каждого: “*смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?*” (Лк.11:35), но и напоминающие об ответственности за прельщение других (*горе тому человеку, через которого соблазн приходит.* - Мф.18:7).

Прп. Нил Сорский ясно выразил общую святоотеческую озабоченность: ”чтобы не впасть в прелесть, не допускай в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения, сильные мечтания <...> не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии властвовать над ними, *кроме достигших* (выделено А.Г.) благодатию Святого Духа совершенства.”<sup>xi</sup> “Мечтаний же зрака в образе видений отнюдь не приемли никакого же, да не прельщен будешь”, - говорил он.

Рассмотрим более подробно причины и виды прелести, порождающие соответствующие образные явления.

Обобщенно говоря, прелесть происходит вследствие “неправильного устройства души”, “неправильного действия ума”, и “неправильного действия сердца” (т.е. страстей). Основная причина духовного прельщения во всех случаях, однако, одна и та же - **гордыня**. Святые отцы вот уже две почти тысячи лет объясняют: человек впадает в прелесть потому, что в основание духовного

---

Святогерец). Под “помыслами” понимаются также “диавольские искушения” через воображение (например, срамное воображение, по выражению прп. Филофея Синайского). Святые отцы нередко называют дьявола фантазером (поскольку Денница возомнил себя подобным Богу и пал).

<sup>xi</sup> Сборник о молитве Ицусовой. М., 1994, с.40.

делания не положено *покаяние*, что последнее не сделалось *источником* истинной молитвы и ее *целью*. Святитель Игнатий, обобщая святоотеческий опыт в XIX в., например, писал: "Все самообольщенные считали себя достойными Бога; этим явили объявшаю их души гордость и бесовскую прелесть. Иные из них приняли бесов, представших им в виде ангелов, и последовали им; другим явились бесы в своем собственном виде и представлялись побежденными их молитвою <...>; иные возбуждали свое воображение, разгорячали кровь, производили в себе движения нервные, принимали это за благодатное наслаждение и впадали в самообольщение, в совершенное омрачение"<sup>155</sup> Прелесть "возникает у тех, которые живут не по святоотеческим началам, а по своим мыслям, желаниям и пониманию,<sup>156</sup> и ищут у Бога не спасения от греха, а благодатных наслаждений, откровений, даров" (которые человек и "получает" в разгоряченном воображении действием "темных сил").<sup>157</sup> В связи с действием гордыни понятно, что причинами прелести могут быть чрезмерные духовные упражнения и подвиги (любое внешнее, особенно монашеское делание). "Если ты понудишь тело немощное на дела, превышающие силы его, то этим влагаешь в душу твою помрачение и приносишь ей смущение, а не пользу", - говорил прп.Исаак Сириин.<sup>158</sup> Труды и подвиги - ничто, если они позволяют превозноситься над другими. Внешнее делание не делает никого совершенным, не заменяет внутреннего делания по обретению чистоты сердца.

---

<sup>155</sup> Творения Святителя Игнатия. В 6 тт. Москва, Сретенский монастырь. 1998, т. 2, с. 126.

<sup>156</sup> Особенно часты прорывы к "высотам" у юных подвижников, не познавших еще своего ветхого человека, но уже ищущих состояний нового совершенного человека, - подчеркивает А.И.Осипов, в то время как святые отцы говорили: "Если увидишь юношу, по своей воле восходящего на небо, удержи его за ногу и сбрось оттуда: ибо это ему не полезно" (*Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. с. 223*).

<sup>157</sup> Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 1997, с. 222.

<sup>158</sup> По- Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 372.

Святые отцы подчеркивали и другую базисную причину состояния прелести: *искание, или ожидание* благодатных ощущений, видений и пр. Высшие духовные состояния не только нельзя искать. Даже ожидания их являются признаком духовной болезни, ибо люди, в которых оно живет, впадают в гордыню. Преподобный Нил Синайский прямо предостерегает желать чувственно “видеть” Ангелов или небесные Силы, или Христа, чтоб с ума не сойти, приняв волка за пастыря, и поклонившись демонам. Правильное понимание евангельской “нищеты духовной”, приводит к тому, что православный христианин не программирует встреч с Божеством, озарений и откровений. Он, по выражению архимандрита Рафаила, изумляется одному - милосердию Божию к нему, последнему грешнику.

Традиция различает два основных вида состояния прелести (например, согласно преподобному Григорию Синаиту). Первый происходит от *мечтаний*, т.е. фантазий, воображения “небесного”, “благодатного” и т.п. Свт. Феофан Затворник очень метко говорил, что при допущении подобных образов, возникает опасность молиться мечте. Св. Симеон Новый Богослов также указывал, что можно думать, что по благодати Божией видишь “чины ангелов”, “небесные обители”, когда на самом деле лишь воображаешь их во время молитвы (в особом состоянии сознания - А.Г.). Св. Григорий Синаит писал, что ум имеет силу мечтать и может “легко призрачные строить образы того, что вожделевает”, но тогда испытывающий это является лишь мечтателем, а не духовным подвижником.<sup>159</sup>

Второй вид прелести происходит от неправильно трактуемых человеком приятных телесных ощущений, приходящих во время молитвы и иных духовных упражнений (а по сути - психотехнических); эта причина метафорически очень метко называлась в святоотеческой традиции “сладострастием естественного

---

<sup>159</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 16.*

похотения”.<sup>160</sup> В этой связи заметим следующее: “прелесть действует первоначально на образ мыслей, - пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душою”.<sup>161</sup> В. Невярович обращает внимание на то, как верно и точно понимали святые Отцы эту психосоматическую взаимосвязь - задолго до научных изысканий по этому поводу.

Понятно, что оба вида прелести взаимосвязаны: воображение разгорячает душу и приводит к экзальтации, а “психофизиологическая разгоряченность” стимулирует фантазию. Здесь возникает проблема смешения истинно духовных и болезненно-экзальтированных психических состояний. Как правило, состояние прелести характеризуется фанатизмом, дышащим, по выражению святителя Игнатия, разгорячением и превозношением. “Люди воображают, что они уже вступили в единение с Богом, тогда как на самом деле они не выходят из круга своих собственных содержаний и состояний.”<sup>162</sup> Особенно способны принимать собственные фантазии за “божественные откровения” люди (в большей мере это относится к мирянам), склонные к эмоциональной экзальтации. Таковых же, как раз, много в различных христианских сектах.<sup>XXXVII</sup> Подобные моменты дают основание считать, что именно из состояния прелести написано много католической и протестантской литературы.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Еще об одной причине впадения в прелесть пишет свт. Игнатий (Брянчанинов): “Не без основания относят к состоянию самообольщения и прелести душевное настроение тех иноков, которые, отвергнув упражнение молитвою Иисусовою и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним молением, то есть неопустительным участием в церковных службах и <...> исполнением келейного правила”. - *Творения Святителя Игнатия. В 6 тт. М., 1998, т.1, с. 257-258.*

<sup>161</sup> *Невярович В. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж, 1997, с. 90.*

<sup>162</sup> *Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.1993, с. 381.*

<sup>163</sup> Многочисленные ссылки на подобное мнение приводятся в цитированной книге Осипова А.И. (с. 193).

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: “Нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием, и тщеславием. Последние две чрезвычайно разгорячают кровь в подвижниках, <...> соделывают их иступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей; за недостижением истины - сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяет свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все незаконно подвизающиеся находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги. Из этого состояния написано западными писателями множество книг [которые] <...> влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального. <...> Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное. <...>. Эта мечтательность признана ими благодатию (выделено - А.Г.)”<sup>164</sup>

Святитель Игнатий указывает и временные ориентиры отступления католической традиции от опыта святых единой до XI в. Вселенской Церкви. Так, если прп. Венедикт (VI век), папа римский Григорий Двоеслов (VII века) и др. согласны с аскетическими наставлениями Восточной Церкви, то с XII века отклонение от “нормы православного опыта” начинает ощущаться все больше и больше.

Католическая традиции направленно стимулирует религиозную, молитвенную экзальтированность. Применяются специальные приемы создания соответствующих образов. На методическом развитии воображения основывается, в частности, опыт Игнатия Лойолы, книга которого - “Духовные упражнения”, по его же словам, делала излишним даже Евангелие.

---

<sup>164</sup> Творения Святителя Игнатия. - В 6 тт. Москва, 1998, т. 4, с. 499.



Святитель Игнатий в связи с обсуждаемым вопросом писал: “Большая часть подвижников Западной Церкви, провозглашаемых ею за величайших святых - по отпадению ее от Восточной Церкви <...> - молились и достигали видений, разумеется, ложных. <...> В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами. <...> ад или рай. <...> Истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, - даруются неожиданно, весьма редко. <...> Усиленный подвиг находящихся в прелести обыкновенно стоит рядом с глубоким развратом. Разврат служит оценкою того пламени, которым разжжены прельщенные.”<sup>165</sup>

Все подобные моменты, как указывает святоотеческая православная традиция, иллюстрируют глубокую поврежденность понимания основ христианской духовной жизни: “воображение распятого Христа, попытка проникнуть в мир Его чувств и страданий, мысленные беседы с Распятым и т.д. - все это принципиально противоречит основам духовного подвига, как он дан в опыте жизни святых Вселенской Церкви, и приводит к полному духовному и душевному расстройству подвижника, а отсюда - и к каким угодно “откровениям”.<sup>166</sup>

Неправильное возвращение чувства любви к Иисусу Христу заключается в непрерывной концентрации внимания на страданиях Иисуса Христа, Девы Марии, представлении различных евангельских эпизодов с мысленным участием в них, воображением Их любви к себе, беседами и т.п. “Такая *самовнушенная* (выделено - А.Г.) любовь, - пишет А.И. Осипов, - носит всегда романтический, эмоциональный,

---

<sup>165</sup> *Ibid, т.1, с. 244.*

<sup>166</sup> *Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. Москва. 1997, с. 191.*

плотской (а не духовный) характер, нередко связанный с патологическими изменениями психики, нервной экзальтацией, доходящей до истерии, обмороков, длительных галлюцинаций, возникновения кровотока ран (стигм) и, одновременно, любовных переживаний, и откровенно сексуальных ощущений”.<sup>167</sup> Примерами подобных явлений могут служить известнейшие католические святые: блаженная Анжела, Катарина Сиенская, Тереза Авильская, Франциск Ассизский.<sup>XXXVIII</sup>

“В последнее время становится все популярнее так называемая “христианская йога” - попытки использовать приемы йоги для “христианской” медитации, сделать человека “раскрепощенным, удовлетворенным”, “восприимчивым к духовным идеям и впечатлениям”. Занимающиеся данными психотехниками описывают “необычайные ощущения покоя”, “прекрасное самочувствие”, “эйфорию”, “ощущение полного здоровья”, “удовлетворенность, заполняющую тело и душу и предрасполагающую к духовной жизни”, “легкость”, “повышенную податливость и восприимчивость к раскрытию личных отношений между Богом и душой”, “сладостную молитву, охватывающую всего человека”, “чувство трепетного ожидания прикосновения “святаго духа”, “чувство возрастающей жажды праведности, возрастания, приближения к Богу” и т.п. Любой понимающий природу прелести, указывает архимандрит Лазарь, поймет, что в описанных чувствах кроется отступление от верного пути, уклонение в сторону сектантских “христианских” опытов, и даже языческой духовности. Налицо общие признаки прельщения - то же стремление к “святым чувствам”, та же готовность быть “восхищенным” неким духом, те же поиски не Бога, а “духовных утешений”, то же самоопьянение, принимаемое за “духовное состояние”, та же невероятная легкость, с которой человек становится “созерцателем божественного” и получателем “мистических

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, с. 245-246.

откровений”, те же псевдодуховные состояния.<sup>168</sup> И далее он пишет: “Как распространено ныне искание духовных утешений, какого-то сладостного, беззаботного, беспечального состояния, как бы уже “райского” блаженства, - только здесь, на земле, не пройдя путем очищения, омовения от своих греховных язв”. Современные религиозные учения “стараятся закрыть глаза человеку на его болезни, создать у него иллюзию здоровья, приглашают его радоваться и наслаждаться ложным здоровьем и надуманными совершенствованиями своими, пребывать в коварном спокойствии о своей будущей судьбе, упиваться иллюзией счастья и гармонии, а на самом деле носить в себе семя величайшей скорби, зачаток ужасной муки, которая откроется тогда, когда вместе с этой жизнью будет отъята от такого обольщенного человека и та завеса лжи, которой прикрывалось истинное положение вещей”.<sup>169</sup> Если человек избрал чувство покаяния, да не променяет он этого “сокровища на пустые, ложные, насильственные, мнимо благодатные чувствования, не погуби себя лестью себе”.<sup>170</sup>

Итак, в православной аскетике состояния эмоциональной экзальтации в многоплановом духовном делании расцениваются как показатель духовного прельщения. Святоотеческая традиция запрещают все упражнения, способствующие подобным состояниям. Особенно, когда эмоциональная экзальтация принимается за проявление христианской любви. Истинная духовная любовь (1 Кор. 14:1), например, согласно Священному Писанию, есть дар Духа Святого, а не результат нервно-психического напряжения искаженного естества человеческого.<sup>171</sup> Следует подчеркнуть, что претензии неочистившегося от страстей человека на обладание христианской любовью - есть показатель духовного прельщения. А.И.

---

<sup>168</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 100-101.*

<sup>169</sup> *Ibid, с. 220.*

<sup>170</sup> *Ibid, с.198.*

<sup>171</sup> *Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1997, с. 246.*

Осипов отмечает показательный момент: в несвятоотеческих сочинениях о любви менее всего говорится о необходимости борьбы со страстями, о покаянии. Спасение строится как бы с верхнего этажа, а не с фундамента (ибо о нем менее всего известно его строителям).

И.А. Ильин подчеркивает<sup>172</sup> “великое и вечное затруднение во взаимной душевно-духовной помощи”. В невозможности любить всех людей, испытывать настоящую любовь к незнакомому человеку, по его мнению, заключена духовная трагедия человечества. Надо преодолевать все лицемерные заверения об обладании любовью. Человеку не дано отменить трагедию человеческого разделения, но ему дано “радеть о ее преодолении в духе”, чтобы иметь возможность жить, созерцая “живое духовное единство и действуя среди разделения в его смягчении и в его преодолении.”<sup>xxxix</sup>

Видом прелести является мнение: людей о том, что они имеют откровения по богословским вопросам. “Мнение” приводит человека в заблуждения, рождает множество ложных взглядов и богословских теорий (ересей). Поскольку никто совершенно не свободен от гордости, нет человека, который был бы свободен от действия “мнения”. “Мнению” способствуют указанные - развитая мечтательность и экзальтированность мнимодуховных состояний, порождающих иллюзию “общения с высшим миром”, веру в особую в мире миссию, достойную “пророческих” откровения. <sup>xxx</sup> Род прелести от стремления к духовным наслаждениям, от “восторгов видений” и т.п. пагубен для души, но менее явен (он редко оканчивается сумасшествием и самоубийством). “Всякий, не имеющий сокрушенного духа, признающий за собою какие бы то ни было достоинства и заслуги, всякий, не держащийся учения Православной Церкви, но рассуждающий о каком-либо догмате или предании произвольно, по своему усмотрению или по учению инославному”,

---

<sup>172</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М.1993, с. 36-438.

<sup>xxx</sup> Невярович В. *Терапия души. (Святоотеческая психотерапия)*. Воронеж, 1997, с.91-92.

находится в прелести.”<sup>173</sup> Падший разум склонен безумие почитать высочайшей мудростью, а истинную мудрость осмеивать. Поэтому для христианина очень важно обучить разум свой простоте и смиренномудрию. “Так, духовные книги надо изучать только с той целью, чтоб воспользоваться этим знанием для души своей, чтоб согреть сердце и привести его в умиленное чувство, а не для того, чтоб этим знанием выказывать себя ученым пред людьми. Очень опасно самому толковать Священное Писание, допытываться умом до понимания неясных мыслей в книгах святых отцов - в таком случае демоны часто нашептывают нам искаженные понятия и мы можем получить немалый вред, да и повредить другим <...> Надо заметить, что почти все ереси начинались именно с неправильного толкования Священного Писания”.<sup>174</sup> Свт. Игнатий писал: “Когда ум, еще не очищенный покаянием, еще блуждающий в области и мраке падения, еще не просвещенный и не водимый Духом Святым, дерзнет сам собою, собственными словами, из мрака гордыни рассуждать о Боге, тогда он непременно впадет в заблуждение. Такое заблуждение - богохульство”.<sup>175</sup>

Завершая краткую характеристику видов прелести, добавим, что к современным формам прелести можно отнести различные контакты с “космосом”, НЛО, выходы сознания в т.н. “астрал”. Небезинтересно, что многое из таких переживаний описывается в трансперсональном опыте.

Святоотеческая традиция признает, однако, что в *начальный* период овладения молитвой наличие блуждающих в сознании всякого начинающего христианский путь человека (т.н. новоначального) посторонних мыслей и образов - воспоминаний, фантазий, мечтаний

---

<sup>173</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 56.*

<sup>174</sup> *Ibid, с.336.*

<sup>175</sup> *Ibid, с.335.*

неизбежно. Прелестью они не считаются, но и им надо стараться противостоять и стараться отводить ум от “хаоса образов”, заключая его в слова молитвы. Борьба должна начинаться с действием через образы *плотских страстей* (фактор влияния конкретных страстей),<sup>176</sup> а также с различными “пустыми мечтаниями”. “Состояние и степень прелести имеют прямую зависимость и соответствуют тем страстям, которыми человек прельщен или поработчен”.<sup>177</sup> В связи с действием страстей на душу человека вспомним, что преподобный Иоанн Лествичник, например, указывает: исповедуя плотские грехи, не следует воспроизводить подробности.<sup>178</sup> Преподобный Марк Подвижник и многие другие святые отцы также говорят о том, что подробно вспоминаемые грехи, вредят душе. Под предлогом исповедания сатана изображает перед человеком его грехи, чтобы возгреть страсти, по благодати Божьей уже забытые. И тогда воспоминания сопровождаются печалью, удаляя от надежды спасения (если же они всплывают в сознании без печали, то “влагают осквернение”).<sup>179</sup>

В святоотеческой традиции разработаны специальные приемы борьбы с образами, в частности, “не совлечение” с ними (в соответствии, например, с общими принципам работы с помыслами прп. Нила Сорского), “пребывание ума в сердце” и др. Безуспешным будет гоняться за помыслами, оставляя сердце без прикрытия.<sup>180</sup> Характерно, что при достижении состояния “соединения ума с сердцем”, действие воспоминаний, фантазий и других образов-помыслов прекращается само.

О главном же противоядии против когнитивно-эмоциональных и поведенческих искажений в познании нравственно-духовных смыслов

---

<sup>176</sup> Так, особого разговора заслуживает тема об эротической мечтательности в связи с потоком порнографической литературы и видео- кино- интернет- продукции, который формирующих у человека разжигание страстей.

<sup>177</sup> *Невярович В. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж, 1997, с. 0.*

<sup>178</sup> *Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. С.Пб., 1996.*

<sup>179</sup> *Добротолубие. Изд-во Свято-Троицкой Лавры. В 5 тт. 1993, т. 1, с.553.*

<sup>180</sup> *Ibid, т. 1, с. 235.*

в состоянии прелести уже говорилось. “Как гордость есть вообще причина прелести, - указывает преподобный Григорий Синаит, - так и смирение <... служит верным предостережением и предохранением от прелести.”<sup>181</sup> Уместно вспомнить святоотеческий взгляд на то, что первое духовное видение есть видение своих согрешений.<sup>182</sup> Святитель. Игнатий напоминает, что святые отцы Восточной Церкви, когда достигали высоты духовных упражнений, тогда все эти упражнения сливались в них в одно покаяние. В этом видении своего греха, рождающего истинное смирение, и заключается непоколебимая основа правильной духовной жизни.<sup>183</sup> Говоря же о высоком занятии “непрестанного памятования Бога”, он указывает, что эта высота очень опасная, когда лестница к ней не основана на камне смирения,<sup>184</sup> что “мнящий о себе, что он бесстрастен, никогда не очистится от страстей; мнящий о себе, что он исполнен благодати, никогда не получит благодати; мнящий о себе, что он свят, никогда не достигнет святости. Просто сказать: приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себе и потешающий себя мнением, заграждает этим мнением вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям, и Божественной благодати, - открывает широко вход греховной заразе и демонам.”<sup>185</sup>

## 2.4. Проблема различения состояния “прелести”

Евангелие говорит: “не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они” (1 Ин. 4:1). Различение прелестных состояний поэтому в течение последующих веков стало для христианских подвижников тончайшей духовной работой. В православной аскетике чувство реального в духовной жизни задается через очень точное понятие *трезвения*. Только оно, выработанное на основе многолетнего

---

<sup>181</sup> Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины*. Москва. 1997, с. 214.

<sup>182</sup> *Творения Святителя Игнатия*. - В 6 тт. М., 1998, т.3, с.56.

<sup>183</sup> *Ibid*, т.2, с. 125-126.

<sup>184</sup> *Ibid*, т. 4, с. 497.

<sup>185</sup> *Ibid*, т. 1, с. 243.

опыта внутренней духовной битвы, позволяет различать тончайшие критерии пребывания в прелести, делать суждения об адресате посланий, в частности, познавать тонкости демонических внушений. Духовное трезвение призвано преодолевать эмоционально-когнитивные и поведенческие искажения в духовно-религиозном познании. Иными словами, именно благодаря установке на духовное трезвение святые отцы умели отличать истинное видение “Божественных тайн” от порождений воображения и от “бесовских привидений”.

Проблема трезвения в духовном познании - это вопрос истинной духовной религиозности по крайней мере ее полноты. Причем данный вопрос связан с сущностью человеческой свободы и ответственности. Духовное трезвение - это, выражаясь словами И.А. Ильина, стремление человека к постоянному *отгораживанию себя от любых иллюзий, пристрастий, соблазнов, выдающих себя за “волю Божию”*. “Нет ничего соблазнительнее, - пишет он, - как принять влечение своего инстинкта, или похоть своей воли, или интерес своей человеческой особы - за указания или повеление Бога, укрыться за этот щит и предаться упорству и неистовству своих хотений, во исполнение якобы “предписаний Всевышнего”. История религий полна такими осуществлявшимися соблазнами, приводившими к всевозможным противодуховным искажениям религиозности, жесточайшим проявлениям нетерпимости, к лжеучениям, лжеобрядам, войнам, казням и к неистовству всяческого разврата.”<sup>186</sup> Подчеркивается, что “человек должен строить свой религиозный опыт с таким чувством, что ему дана полная свобода, что на него возложена полная ответственность и что от него требуется величайшее напряжение духа, души и плоти”.<sup>187</sup> “Религиозность, как жажда, как зов, как искание - включает в себя чувство ответственности: живую заботу о том, как бы не впасть в иллюзию, в выдумку, в бред, в

---

<sup>186</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта*. М. 1993, с. 422.

<sup>187</sup> *Ibid*, с. 367.



фантазирование, в соблазн, в суеверие или в своеумную ересь”.<sup>188</sup> Поэтому каждый, утверждая свою свободу, должен измерить эту ответственность и допросить себя о своей духовной зрелости. “Человеку не следует помышлять, будто все, что в нем происходит, делает Бог. Это было бы равносильно сложению с себя той великой ответственности, которая возложена на каждого из нас Богом”.<sup>iv</sup> При недопонимании человеком своей высочайшей ответственности и при недостаточной духовной трезвости, мы, вслед за великим русским философом, можем констатировать, что свобода обращения к Богу допускает возможность злого действия.<sup>189</sup>

Человеку надо предать Господу свое сознание и свободу (как жертву приятную Ему), и тогда Он придет “невидимо и духовно, но тем не менее действенно. Признаком того служит “зарождение уже непрекращающегося горения сердца, причем ум, стоя в сердце, срастворяется с памятью о Господе, утверждается внутри-пребыванием, <...> и - угодное Богу принимается, <...> и дела все ведутся по точному сознанию на них воли Божией; подается сила править всем течением своей жизни, и внутренней и внешней”.<sup>190</sup>

Без глубокого осознания перечисленных идей человеку будет трудно, во первых, найти *грань между желанием проявить свою творческую сущность и своеволием эго*<sup>191</sup> (а это очень непростой вопрос, который каждый ищущий Бога должен задавать себе). И, во вторых, принимать все случающееся с благодарностью о промыслительном попечении о нас Создателя и искренним душевным расположением, рождающим слова: “*Да будет воля Твоя благословенна*”.

---

<sup>188</sup> *Ibid*, с. 131.

<sup>iv</sup> *Ibid*, с.392.

<sup>189</sup> Этот аспект имеет самое прямое отношение к ложному пониманию “свободы совести”, как претензии на неограниченное никем и ничем следование любым внутренним устремлениям.

<sup>190</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 65-66.*

<sup>191</sup> В плане всех тех вопросов, которые возникают вокруг концепции самоактуализации.

Вернемся к проблеме различения прелести. Святитель Игнатий так отвечает на вопрос о том, как отличить истинное состояние богоощущения от мнимого. “Прелесть, когда приступает к человеку, мыслию ли, или мечтанием, или тонким мнением, или явлением, зримым чувственными очами, или гласом из поднебесной, слышимым чувственными ушами, - приступает всегда не как неограниченная властительница, но как обольстительница, ищущая в человеке согласия, от согласия его приемлющая власть над ним. Всегда действие ее, внутри ли оно, или снаружи человека, есть действие извне; человек может отвергнуть его. Всегда встречается прелесть первоначально некоторым сомнением сердца; не сомневаются о ней те, которыми она решительно возобладала. Никогда не соединяет прелесть рассеченного грехом человека, <...> не наставляет подвижника на покаяние, не умаляет его пред ним самим; напротив того, возбуждает в нем мечтательность, <...> приносит ему какое-то безвкусное, ядовитое наслаждение, тонко льстит ему, внушает самомнение, устанавливает в душе идол “я”.” Божественное действие - не вещественно: не зрится, не слышится, не ожидается, не вообразимо, не объяснимо никаким сравнением, заимствованным из века сего; приходит, действует таинственно. Сперва показывает человеку грех его, растит в очах человека грех его, непрестанно держит страшный грех пред его очами, приводит душу в самоосуждение, являет ей падение наше <...> потом мало-помалу дарует сугубое внимание и сокрушение сердца при молитве. Святая истина извещается сердцу тишиною, спокойствием, ясностью, миром, расположением к покаянию, к углублению в себя, к безнадежию на себя, к утешительной надежде на Бога”.<sup>192</sup> Ложь же, облекаясь в личину льстиво приносит сердцу “довольство, упитательство собою, какое-то неясное мутное наслаждение. И это наслаждение обольщенного сердца похоже на притворную тишину, которою прикрыта

---

<sup>192</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.109-192.*

поверхность глубокого, темного оута - жилища чудовищ... Ум человеческий не в состоянии отличить добра от зла; замаскированное зло легко, почти всегда, обманывает его.”<sup>193</sup> Святоотеческая традиция подчеркивает, что пока сердце не обретет навыка отличать добро от зла, необходим совет духовно опытного наставника.<sup>194</sup> Св. Исаак Сирийский писал: “кто считает себя готовым к приятию благодати, кто считает себя достойным Бога, ожидает и просит Его таинственного пришествия, говорит, что он готов принять, услышать и увидеть Господа, тот обманывает себя, тот льстит себе, тот достиг высокого утеса гордости, с которого падение в мрачную пропасть пагубы.”<sup>195</sup> Только смирение избавляет от сетей прелестных состояний. Показательно, что те, кому действительно являлись различные “небесные силы”, обычно говорили, что они недостойны, чтобы к ним посылались таковые.

Борьба с когнитивными, эмоциональными и поведенческими искажениями в нравственно-духовном и религиозном познании (т.е. с феноменом прелести) облегчается образованием т.н. “духовно-религиозного центра”, - места, где душа, действительно, “чувствует себя “взятой” в воспламенение самого Духа.”<sup>196</sup> Движение к такому истинному центру человека детально описано святыми отцами. С образованием “духовно-религиозного центра” люди обретают способность во всем видеть лучи Божьей благодати и предстоять Богу.<sup>197</sup>

Религиозно-предметному центру присуще органическое единство - “личностное единство души”. Человек, обладающий настоящей религиозной искренностью всей душой, не растворен в потоке

---

<sup>193</sup> По -Ibid, с. 192 .

<sup>194</sup> Ibid, с 193.

<sup>195</sup> Ibid, с 198.

<sup>196</sup> Ibid, с. 402.

<sup>197</sup> Заметим попутно, что в психологической литературе по проблеме личностного и духовного развития не звучит мысль о том, что “путь к себе” является путем к Богу. Делаемый акцент же на процессе индивидуации представляется не только недостаточным, но и сомнительным вследствие опасности возрастания гордыни от самоактуализации.

случайных жизненных впечатлений, он ищет “верного знания о своей центрированности”. “Что горит во мне? Чей это огонь? Верно ли, что Божий? Нет ли здесь слепоты, заблуждения, соблазнов, нечистоты? И если это подлинно Божий огонь, то верен ли я ему? И где я - все еще не центрирован? И почему? И как очиститься мне до конца?”<sup>198</sup>

Иными словами, духовное прельщение преодолевается “религиозной искренностью” - верностью своему *божественному Центру*. “Человек может блюсти эту верность постольку, поскольку он целен в своих предпочтениях и проявлениях. И.А. Ильин говорит об опасности (в случае нецельности и неискренности) “не допустить искру своего центра в какие-то сферы жизни, которые обособятся и “объявят своеволие”,<sup>199</sup> и предупреждает, что нельзя забывать о том, что “всякая корыстная или трусливая, хотя бы и в высокой степени ”многоумная” измена своему Центру<sup>XL</sup> ставит человека в положение внутреннего, духовного предателя”.<sup>200</sup>

Проблема духовного трезвения на пути преодоления когнитивно-эмоциональных искажений многоаспектна, имеет тончайшие грани. Укажем на одну из них.

С позиции Б.П. Вышеславцева, например, требование духовного трезвения означает, в основном, борьбу с ложными образами, с соблазнами *дурного воображения*. Справедливо отмечается, что трезвение не означает прозаичности сердца; оно означает лишь искание подлинной глубины и чистоты божественных образов, живущих в сердце. Действительно, “у того, кто установился в трезвении, чистое сердце соделывается мысленным небом” - говорил св. Филофей Синайский. “Будем блюсти сердце свое от помыслов, потемняющих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу” - призывает Б.П. Вышеславцев.

---

<sup>198</sup> *Ibid*, с. 311.

<sup>199</sup> *Ibid*, с. 319.

<sup>200</sup> О данном сложнейшем и предельно актуальном вопросе для осмысления феномена духовного прельщения и нравственного формирования личности см. всю главу 20 в цитируемой в данный момент книги И.А. Ильина.

“Отстранение этих образов отнюдь не значит устранения воображения, а, напротив означает концентрацию воображения на едином божественном образе.”<sup>201</sup> Иными словами, говорится о том, что существует область воображения, которое не есть “прелесть”, ибо Христос должен в человеке “вообразиться”. Б.П. Вышеславцев также ссылается на св. Симеона Нового Богослова, который, обучая т.н. “умной молитве”, говорит: “воображением смотри внутрь сердца”. Православное недоверие к католической медитации не имеет права отрицать воображения вообще, но может возражать против таких образов, которые, с его точки зрения, представляют “прелесть”. Отрицание воображения было бы отрицанием всякого “образа Божия”, иконоборчеством, отрицанием религиозного искусства и литургики, воплощающей в образах божественную мистерию. Ценность воображения не может быть подорвана указанием на то, что высшее, таинственное, непостижимое, Абсолютное - невыразимо в образе, неизобразимо.<sup>202</sup> Соглашаясь, в принципе, с данными мыслями, заметим, однако, что бороться-то необходимо не только с дурным воображением, но и с субъективно “высокими” образами и “божественными состояниями”, “возжегающими сердце и душу” и “возносящими” их ко Христу.

Общий принцип при различении прелести связан с установкой *не доверять видениям*, даже если это будут образы Света (вне или внутри человека), “божественных миров”, Ангелов и т.п. Видения принимались православными святыми только если содержание образов было в соответствии со строем христианского учения (“жизни во Христе”).

Для врачевания “внутреннего человека”, пишет архимандрит Лазарь, необходимо “внимательно следить за каждым движением сердца, стараться всегда заметить, какой помысел и чувство возникли

---

<sup>201</sup> Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного эроса*. М., 1994 с. 72.

<sup>202</sup> *Ibid*, с. 72-73.

в душе и склонили нас к тому или иному поступку, слову, желанию, и, исходя уже из этого, судить о том, что полезно и что вредно. Если люди будут так внимать себе, то им откроется, что не всякое поведение, похвальное по наружности, действительно хорошо, что под видом полезных дел и добрых намерений часто скрывается что-либо очень опасное и вредное. О. азарь напоминает слова царя Соломона (Притчи (16:25): “Есть пути, которые кажутся человеку прямыми, но конец их путь к смерти”. О том же говорит царь Давид в 141 псалме - “на пути, которым я ходил, они скрытно поставили сети для меня”).<sup>203</sup> Святые отцы подчеркивали, что бесы чаще всего стараются уловить человека, предлагая что-либо с виду очень полезное, светлое и героическое. И гораздо чаще христиане падают, обольщенные чрез ложные добродетели, чем соблазненные явными грехами. К тому же и выйти из этого обольщения много труднее, чем подняться из явного падения в какой-либо грех, так как здесь не всегда виден и сам вред. Святоотеческая традиция раскрывает многообразие, хитрость и коварство бесовских обольщений. Внушение бесами вначале помышлений и действий как бы не предосудительных, и часто кажущихся добрыми является типичным примером их влияния над душой человека (это-то влияние потом и приводит к греховному действию). Причем следует особо отметить, что неосознанное порабощение под демоническое действие, замаскированное под доброделание, - наиболее опасно. Демоны легко входят в беседу с нашим умом, при этом скрывают себя, а свои советы выдают как собственную мысль человека. “Поэтому мы часто подвержены опасности принять какую-нибудь яркую и приукрашенную мысль, порыв души, воспламенение чувства за что-либо истинное, за спасительное и благодатное озарение”.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 249-250.*

<sup>204</sup> *Ibid, с. 251.*

Основной зацепкой для прелестных состояний - порожденных человеческой фантазией или демоническими влияниями - является, как уже неоднократно указывалось, тайная и глубинная уверенность человека в своей праведности, чувство своего достоинства перед Богом. “Большей частью древа добродетелей, не основанные на животворной глубокой почве Христовых заповедей, бывают изнутри источены червем тщеславия и лицемерия. Особенно часто мы, сами того не замечая, получаем стимулы и силы для совершения видных и значительных дел от тайного желания иметь похвалу и славу от людей. Это так глубоко сидит в нас, так часто, так повсеместно встречается в людях, что можно сказать: редкое дело наше бывает чисто от этой фальши”.<sup>205</sup> & XLI Святитель Игнатий отмечает, что бесы не действуют самовольно, но ищут согласия человека на предлагаемую прелесть, и только потом овладевает согласившимся. “Святой Дух действует самовластно, как Бог: приходит в то время, как смирившийся и уничиживший себя человек отнюдь не чаает пришествия Его. Внезапно изменяет ум, изменяет сердце. Действием Своим объемлет всю волю и все способности человека, не имеющего возможности размышлять о совершающемся в нем действии”.<sup>206</sup>

Гарант “непрелестных состояний” - внутренняя чистота. Узнавание божественной благодати облегчается, если место, куда она может приходиться, - “внутренний наш человек”, - не осквернено страстями и похотями. Если же “душевное око” нечисто, то человек не должен дерзать устремлять взор на солнце, чтобы не утратить “малого луча,” - т.е. простой веры, сердечного исповедания и др.<sup>207</sup> (об этом аспекте проблемы речь пойдет ниже).

В православной аскетической традиции разработаны приемы, помогающие разобраться в различении прелести. Указывается,

---

<sup>205</sup> *Ibid*, с. 288.

<sup>206</sup> *Ibid*, с. 276.

<sup>207</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М. 1994, с.308-309.*

например, общий признак “*не-прелестных состояний*”: видения, которые приходят от Бога, приносят душе смирение, умиление, благоговение, сознание своей греховности и необходимости покаяния. Христианин, вкусивший хоть немного горечи покаяния и испытав чувство печали о своей греховности, указывает архимандрит Лазарь, обязательно заметит, что с ними “чудно соединена глубокая внутренняя, мирная, тихая радость, надежда; тот заметил, что душа после таких приливов самоукорения, смирившись, преклонившись пред Богом, бывает милостиво утешена Им”.<sup>208</sup> Поэтому “общий признак состояний духовных - глубокое смирение и смиренномудрие, соединенное с предпочтением себе всех ближних, с расположением, евангельской любовью ко всем ближним, со стремлением к неизвестности, к удалению от мира”.<sup>209</sup> Образы, связанные с состоянием прельщенности, характеризуются, наоборот, тем, что вводят человека в высокоумие, в самомнение, доставляют радость, которая есть непонимаемое (т.е. неосознаваемое по скрытой мотивации) удовлетворение тщеславия и самомнения.<sup>210</sup> Характерный признак прелести - на фоне духовных переживаний и радости, все же есть некое внутреннее смущение, печаль, и опасение (некий внутренний страх) и т.п.<sup>211</sup> Примером различения прелести может выступить случай, произошедший с православным подвижником - Силуаном Афонским. Однажды его келья наполнилась светом, который пронизал его тело так, что он увидел свои внутренности. Помысел говорил: "прими - это благодать". Но Силуан вовремя почувствовал, что с ним произошло “нечто недолжное”.<sup>212</sup>

Бывают и более явные признаки-переживания. Святитель Игнатий говорил: “Как среди плача по Богу приходят минуты необыкновенного

---

<sup>208</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 247.*

<sup>209</sup> *Ibid, с. 357.*

<sup>210</sup> *Творения Святителя Игнатия. В 6 тт. Москва, Сретенский монастырь. 1998, т. 3, с. 18.*

<sup>211</sup> *Сияние святости. М.1999, с.112-113 (случай 5 и 7).*

<sup>212</sup> *Старец Силуан. Жизнь и поучения. Минск 1991.*



успокоения совести, в чем заключается утешение плачущих, так и среди ложного наслаждения, доставляемого бесовской прелестью, приходят минуты, в которые прелесть как бы разоблачается и дает вкусить себя так, как она есть. Эти минуты - ужасны! Горечь их и производяемое этой горечью отчаяние - невыносимые. По этому состоянию, в которое приводит прелесть, всего бы легче узнать ее прельщенному и принять меры к исцелению себя. Увы! Начало прелести - гордость, и плод ее - преизобильная гордость. Прельщенный, признающий себя сосудом Божественной благодати, презирает спасительные предостережения ближних”.<sup>213</sup>

Святитель Игнатий подчеркивает чрезвычайно важный для историко-психологического аспекта анализа трансляционной функции образной сферы момент: после грехопадения явления божьих духов человеку стало возможным лишь по особому усмотрению Божию с целью исправления и спасения человека. Только совершеннейшим христианам, преимущественно из иноков, сподобившимся прозреть душевными очами, был открыт мир духов (но таких христиан, сетует святитель, и в самые цветущие времена иночества было очень мало).<sup>XLII</sup>

В связи с различием прелести приведем некоторые советы св. Антония<sup>214</sup>: а) спросить явившееся существо, кто оно и откуда; б) закрывать глаза в сознании своего недостойнства и неспособности к видению святых духов; в) молить Бога, чтобы Он покрыл нас от всех козней и обольщений.

Архимандрит Софроний (Сахаров) говорит о следующем приеме, который может использовать духовник: предложить исповедывающемуся быть недоверчивым ко всякого рода “особенным душевным явлениям” и “дивным откровениям”. Если видение было действительно от Бога, то в душе исповедника возникнет смирение, и

---

<sup>213</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 348.*

<sup>214</sup> *По - Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М. 1991, с. 50.*

он спокойно воспримет совет быть осторожнее. В противном случае характерна негативная реакция и стремление доказать, что видение не могло быть иначе, как от Бога.<sup>215</sup>

Существуют и некие поведенческие объективные критерии различения прелести. Например: 1) неприкладывание к Евангелию на Службе, 2) избегание Служб и Причащения, 3) отстранение от других людей (монахов), которые начинают осуждаться как грешники.

Упрощенное понимание в различении “бесовских прельщений” недопустимо (как это бывает в христианском духовном опыте вне рамок православной традиции) также по следующей причине. Показательно, что видения могут не исчезать не только при осенении себя и явившегося “духа” крестным знаменем, но и при чтении специальных молитв, призванных прогнать демоническое видение.<sup>216</sup> Святые отцы хорошо знали что “лукавые духи”, преобразившись в “ангелов света” с молящимися могут вместе “молиться”, в постящимися - “поститься”. В житии прп. Авраамия-затворника, например, описано, что во время его молитвы бес ставил светильник и пел псалмы. Большие искушения возможны относительно “дарований знания” Священного Писания (которое бесы, понятно, знают “на отлично”). Интересен, например, случай с Никитой Печерским, ушедшим по собственной воле (без благословения духовника) в затвор, которому явившиеся бесы дали дар пророчеств и знание Ветхого Завета (заметим, однако, что не Нового Завета - и это тоже некий отмечаемый традицией момент).

Из святоотеческого аскетического опыта видно, что демоны далеко не всегда боятся молитв. Они, принимая вид Ангелов могут являться монахам, будить их, подвигать на молитву или звать на Божественную Службу в Храм. Бесы могут поклоняться кресту, и даже целовать его, креститься и сами молиться вместе с подвижниками. Бесы могут прикинуться кающимися. Так одному

---

<sup>215</sup> Кураев А. *Сатанизм для интеллигенции*. - в 2-х т. М. 1997, т. 1, с. 262.

<sup>216</sup> *Сияние святости*. М.1999, с. 112.

монаху явился бес и стал мешать молитве. Монах не утрашился и стал увещать его покаяться, говоря о неизреченном милосердии Божиим. Бес “послушался”, принял вид кающегося, стал молиться и стенать перед иконой. Через некоторое время на беса снизошло как бы светлое облако и он превращается в “светлого ангела”, благодарит и предлагает быть верным “ангелом-хранителем”. Монах соглашается, бес входит в него, после чего монах начинает бесноваться.<sup>217</sup> Во всех подобных случаях важно, что по мере усиления духовной брани с “темными силами” Бог может попустить то, что охранительные средства перестают быть в конкретных случаях для них страшны.<sup>218</sup>

Архимандрит Лазарь отмечает, что в наши дни заметно умножение явлений “темных духов” в виде ангелов или “таинственных существ из космоса”, которые иногда являются с крестами, “молятся” или поучают чему-либо - как бы доброму и христианскому. Они совершают чудеса, фантастические фокусы, против которых оказываются бессильными молитвы и даже молебны и освящения. Это и есть то попущение сатане действовать по причине глубочайшего внутреннего отступления от Бога, от Евангелия. “Та свобода, с которой демоны теперь обманывают, одурманивают людей, напоминают слово из Святого Писания о пришествии антихриста, что оно *“по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обльщением погибающих за то, что они не приняли истины. <...> И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи...*” (2 Фес. 2:9-11).<sup>219</sup>

Иными словами, *все христианские монашеские подвиги могут бесами имитироваться.* Главная причина попущения этих искушений может быть усмотрена в необходимости укрепления в вере: человек

---

<sup>217</sup> Архимандрит Лазарь. *Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души.* М., 2000, с. 277.

<sup>218</sup> *Ibid.*, с. 269.

<sup>219</sup> *Ibid.*, с. 269.

познает свою немощь без Бога, видит как божественная сила “в немощи совершается” (2 Кор. 12:9).

Люди, знакомые с православным духовным опытом с ужасом взирают, как пишет иеромонах Серафим (Роуз), “на ту легкость, с которой современные “христиане” доверяют явлениям и видениям в области духов. Причина такой доверчивости ясна: римо-католицизм и протестантизм, уже многие века оторванные от православного учения <...> потеряли всякую способность к ясному различию духов. Им совершенно чуждо вообще недоверие к своим “добрым” мыслям и чувствам, в результате чего “духовные” опыты стали сейчас столь распространенными, а легковверное человечество готово к принятию “нового века” чудес, нового “излияния духа Святого”, что является знаменем последних времен (Ап. 16:14).”<sup>220</sup>

В сравнительном плане показательно, что в оккультном опыте любой домисел, любая фантазия на основе контактерства с духовным миром принимается за “откровение”. Диакон Андрей Кураев подчеркивает, что все оккультные, теософские трактаты наполнены советами “духовного бесстрашия”: начните экспериментировать, вступите в область духов без оглядок.<sup>221</sup> Святые же отцы, имеющие несравненно и несопоставимо больший опыт духовной жизни как раз и предостерегают от подобного “младенческого бесстрашия”. Они всегда наставляли и наставляют по сей день: никогда не принимать, если что человек увидит - чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или святого (преподобный Григорий Синаит). Принявшие “чудесные видения” обычно либо реально пострадали от своей доверчивости - пострадали умом, телом, и духом, - либо были близки к таким опасностям.

В святоотеческой традиции описано бесчисленное количество различных случаев совершенно реальных опасностей от состояния

---

<sup>220</sup> *Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М. 1991, с. 52.*

<sup>221</sup> *Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. - в 2-х т. М. 1997, т. 1, с. 263.*

прелести.<sup>222</sup> Например, одному монаху, который втайне гордился своей бородой, считая ее достойной быть бородой патриарха, бесы сказали, что за ним прислан флот, чтобы забрать его в Англию с сделать Патриархом. Когда же монах “видя” корабли, и занеся ногу, чтобы сесть в шлюпку, все же перекрестился и помолился Пресвятой Богородице (просьба благословения в пути), видение исчезло, и несчастный монах понял, что мог упасть в воду и утонуть. Св. Симеону Столпнику бес явился в виде посланного за ним “светлого ангела” на огненной колеснице. Когда же святой перекрестился (уже занеся ногу, находясь, понятно, на большой высоте от земли), то “колесница” исчезла. Опасности чисто духовного плана могут быть проиллюстрированы следующим случаем. К известному подвижнику Петру Афонскому явился “племянник” и стал уговаривать его вернуться в мир, чтобы, проповедуя, спасти других людей. Когда же Петр ответил что не может этого сделать, ибо обещался Пресвятой Богородице всегда быть на Святой Горе, “племянник” растворился в воздухе.

Православный подвижник знает, что демонические сущности хитры и умны, что они льстивы с теми, кто принимает их обман, и яростны с отвергающими его. Поэтому при встрече с образным переживанием (равно как и с любым духовным явлением) до решения наставника<sup>XLIII</sup> рекомендуется держаться правила: *“не принимать”* видения (т.е. не воздавать поклонения содержанию образа, в частности, “духам-обольстителям”, стоящим за ним) *и не отвергать*” (возможно реального божественного действия через образ; этот момент связан с отвержением благодати).

Обобщенно, святоотеческая православная аскетическая традиция выделяет три основных рода видений: **1)** Видения действительные и светлые, изъясняющие или волю Божию, или таинственные судьбы будущего и настоящего. Традиция допускает, что Творец может

---

<sup>222</sup> *Сияние святости. М.1999, с. 111-119.*

предстать человеку в *доступных ему* образах. Так Бога Отца и Святого Духа никто не видел, но иногда они являлись в виде образов, доступных нашему восприятию: Отец - в виде Ветхого Денями или голосом, звучащим с неба подобно грому, а Дух Святой - в виде голубя. “Но речь идет, конечно, не о явлении сущностей Их, а о некоторых образах, воспринимаемых нашими органами чувств, чтобы обозначить происходящее. Между тем Сын Божий воплотился, вочеловечился и был виден всеми как Богочеловек: подобный другим”<sup>223</sup>

Главное, как мы подчеркивали, подобные реальные богооткровенные образы нельзя принимать, как некие адекватные своему прообразу “картинки высшей реальности”, как некие *завершенные откровения* (в этом случае образы становятся препятствием в богопознании). Святые отцы подчеркивают, что когда Господь является *духовно очищенной* душе, то она не может не узнать Творца, возводящего душу в область Божественного Света: этот Свет переживается как *огонь, сжигающий страсти*. Он приходит исключительно как божественный дар, устраняющий всякое сомнение в том, что это Он.<sup>224</sup> В то же время, в оценке природы и качества Божественного Света духовный подвижник способен различать нюансы, например, видеть т.н. “тварный и нетварный свет”, узнавать “качество божественных энергий”, насыщенность (если так можно выразиться) их благодатью.<sup>225</sup> 2) Видения могут быть и следствием дневных впечатлений, или сильных душевных потрясений, а также - 3) демоническими. Указанные классы видений достаточно легко различаются всяким подвижником, “у кого ум чист, и кто имеет дар

---

<sup>223</sup> *Иеромонах Корнилий. Несколько слов о тайне беззакония. М., 2001, с. 69-70.*

<sup>224</sup> *Старец Силуан. Жизнь и поучения. Минск, 1991.*

<sup>225</sup> Для облегчения осознания пребывания в духовной иллюзии человек должен всегда помнить, что он способен воспринять не самого Бога (сущность которого “непричастна, неприступна и непознаваема”, как об этом хорошо выражался, например, св. Григорий Палама, а только Его “благодатные излучения”. Единение с Богом совершается не в том смысле, что человек “становится Богом”, а по получению (в меру очищения) благодати (по - *Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. с. 386-388*).

рассудительности и духовный опыт”. Людям духовно слабым лучше не только не принимать к сердцу никаких видений; даже не обращать на них внимания. Если видение “от Бога” и полезно человеку, то оно может повториться несколько раз с явным указанием на существенную цель его.<sup>226</sup>

Коснемся естественного и закономерного вопроса об отличиях истинных религиозных видений, отражающих некие измерения божественного мира от галлюцинаторноподобных образов “самообольщенного воображения”.<sup>227</sup> Известно, что причинами галлюцинаций в традиционной психологии считаются патологические процессы нервно-психического и соматического плана; фактором их появления являются также доминирующие установки и настроения (например, на фоне охватившей человека какую-нибудь идеи). Православные же святые, имевшие дар видений, были людьми богато одаренные умственными силами и энергией, крепким устойчивым здоровьем. При этом обычно особо подчеркивается трезвость их ума.<sup>228</sup> Справедливо считается, что при святоотеческом знании об опасности прелести, впасть именно в галлюцинацию трудно. Святые принимали в своем духовном опыте только то, что было согласно со всем строем христианской жизни. При таком отношении к видениям, при боязни обольщения, при сознании недостойности иметь истинные видения и способность к чудотворению. - “могли ли святые настраивать свое воображение на мистический лад, ожидая вечных откровений из горняго мира? Наоборот, мы часто видим здесь внутреннюю самоуглубленность, постоянную борьбу с помыслами, отгнание воображаемого, всего что способно ввести в заблуждение и ложь. <...> Подвижники часто не обращали внимания на видения и

---

<sup>226</sup> Письма Святогорца. К друзьям своим о святой горе Афонской. М., 1998, с.411-412.

<sup>227</sup> Голощапов С. Галлюцинации и религиозные видения. Казань 1994. // Репринтное переиздание из журнала “Вера и разум”, Харьков, 1915.

<sup>228</sup> В частности, из русских святых только Исаакий и Никита Киевские могут считаться больными (по мнению д-ра Чижа; статья “Психология наших праведников” - в журнале “Вопросы психологии и философии” 1906, кн. 84 и 85).

старались даже их избегать <...> по двух причинам: если видения были от Бога, то боялись своего недостойства и как бы не впасть в гордость, если от <...> дьявола - то как бы не впасть в обман и искушение.”<sup>229</sup> Такая установка принципиально отличается от самопроизвольного желания “божественных даров” в различных сектантских радениях, где всеми средствами (и молитвами, и плясками и верчением и т.п.) люди доводят, взвинчивают себя до психопатологичности, до “возбужденных фантазий” и галлюцинаций. Как справедливо выразился кто-то из святых отцов, “бес непотребства, омрачив их ум сладострастным огнем, сводит их с ума, мечтательно представляя им различные картины псевдооткровений”.

Предположение о влиянии самогипноза и нервно-психических расстройств исключается следующими моментами: а) в видениях горняго мира не было потери сознания, а только происходило что-то, что поражало величием и силой; б) видения осеняли святых внезапно, без всякого стремления с их стороны; в) субъективная истинность видений проверялась согласием с учением Вселенской Православной Церкви, и святых отцов. Сердце при этом - на фоне переживаний от соприкосновений с духовным миром - как бы горело огнем, при этом душа чувствовала умиление и смирение, ей давался часто источник покаянных слез.<sup>230</sup> Показательно, что сами люди, имевшие религиозные видения, различали их (относительно оценки реальных их доказательств).

1) Видения неясно осознанные. О таких не говорилось подробно. Например, ап. Павел о явлении ему Иисуса Христа на пути в Дамаск говорит уверенно и ясно, а о пережитом пребывании в раю - менее определенно “*аще в теле не вею, аще кроме тела не вею Бог весть*”. Также многие были осторожны в понимании видения. Св. Симеон Новый Богослов, в частности, описывает явление Бога, “когда Он, однажды пришедши, орошал и омывал его”, как ему казалось, водами

---

<sup>229</sup> *Ibid*, с.17-18.

<sup>230</sup> *Ibid*, с. 20.



и многократно погружал в них. “Я видел молнии меня облиставшие и лучи от лица Твоего, смешивавшиеся с водами световиднейшими и блестящими, пришел в исступление. Проведши так долгое время, я опять увидел другое страшное таинство. Я видел, что Ты, взяв меня, взошел на небеса, вознесши и меня с Собою, не знаю впрочем, “в теле ли Ты возвел меня туда, или кроме тела. <...> После того как я пробыл там же с Тобою довольный час, удивляясь величию славы <...>, я пришел в исступление от безмерной высоты ее, и вострепетал весь. Но ты опять оставил меня одного на земле, на которой я стоял прежде. Пришед в себя, я нашел себя плачущим и дивящимся скорбному обнищанию своему. Потом немного спустя, после того, как я стал долу, Ты благоволил показать мне <...> лицо Свое, как солнце без образа и вида.”<sup>231</sup>

2) Религиозные видения во сне. Этой темы мы уже касались, и к ней еще вернемся.

3) Видения ясные в бодрственном состоянии, реальные для видевшего, но недоступные для фактической проверки. Такие образы иногда так потрясали видевших, что они радикально меняли взгляды на жизнь и совершали удивительные дела, в частности, не только в плане самоотречения, но и совершения поступков, и изменения жизни в целом против обычаев страны/народа.<sup>232</sup> Сам факт выхода на Служение Богу после переживаний видений (а это лишения, страдания - вплоть до смерти) говорит о том, что здесь невольно предполагается нечто другое, чем галлюцинации.<sup>233</sup> При этом видевшие, сознавая видения как действительно явление горнего мира, старались сохранять этот опыт в тайне.

---

<sup>231</sup> По - *Ibid*, с. 20.

<sup>232</sup> Пророк Иезекиль видел шествие Бога в сияющем облаке и получил призвание к пророческому служению. Гонитель христиан Савл после встречи с видением Господа Иисуса Христа стал Апостолом Павлом. У.Джемс приводит потрясающий случай обращения еврея-атеиста в христианство явлением ему Божьей Матери.

<sup>233</sup> Голощапов С. *Галлюцинации и религиозные видения. Казань 1994. // Репринтное переиздание из журнала “Вера и разум”, Харьков 1915, с. 31.*

4) Видения, доступные проверке, в виду их реальных и очевидных материальных последствий. Совпадений видений с наблюдаемыми фактами - вещь поразительная. Существуют многочисленные случаи из жития святых, в которых истинность “горних переживаний” подтверждается чудесными доказательствами пребывания на Небе (человек может принести что-то подаренное на Небе; он также может реально отсутствовать на земле).<sup>XLIV</sup>

Можно заключить, что в религиозных видениях мы имеем не бесплодную игру ума, как в галлюцинациях, не бред больного воображения. “Здесь жизненная правда и эти видения невольно наводят на мысль, что они суть явления из других сфер, иного мира, иного порядка вещей и иных отношений. Без сомнения, кто верит в Бога и в существование злых и добрых духов, тот этими реальными фактами убедится в этой вере своей еще более; тому легко разобраться в этих видениях, и одни он принимает за благие, другие за лживые и злые, смотря по тем духовным плодам, какие приносят эти видения. Для того же кто не верит - это все-таки факты таинственные и необъяснимые, заставляющие его глубоко и серьезно подумать над ними для их объяснения. Вот почему и можно сказать, что религиозные видения - это неразгаданная тайна для позитивного ума, камень, о который разбивается волна скептицизма, сомневающегося в существовании Бога и духовного бытия и радостно осязательное зрение иного мира для ясных очей веры.”<sup>234</sup>

В связи с различием состояний прельщения полезно сказать также о различии святителем Игнатием 4-х видов помыслов в сознании. Одни - **(1)** из Благодати Божией по святому крещению, другие **(2)** предлагаются Ангелом-хранителем, иные **(3)** возникают из падшего естества, а некоторые **(4)** наносятся падшими духами.<sup>235</sup> Эта классификация примечательна тем, что она касается следующих важных для нас моментов. а) Опасности деструктивных влияний через

---

<sup>234</sup> *Ibid*, с. 37-38.

<sup>235</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 297.*

образы “демонических существей-программ”, о которых в последние годы много говорится в околонаучной литературе о энергоинформационном взаимодействии в природе и информационной экологии. б) Отражение в образе сфер неосознаваемого психического, связанных с естественной, т.е. еще не преображенной из своего “искаженного состояния” природой человека. Этот момент, в свою очередь, решает вопрос о психологическом статусе неосознаваемого материала и работе с ним (понимание его духовного статуса).<sup>236</sup> в) Информация от “охранных структур” личности (Ангела-хранителя).<sup>237</sup> г) Открытость “божественным энергиям”. В заключении раздела отметим, что часто цитируемый свт. Игнатий, “как никто из других святых отцов особенно детально и точно исследует природу прелести в разных ее видах”. Он использует весь аскетический святоотеческий опыт, чтоб “раскрыть множество тонких бесовских козней, предостеречь от них последних христиан, которым предстоит вести духовную брань в период особых искушений, когда необходима будет особая рассудительность и осторожность, чтоб не погибнуть”.<sup>238</sup>

## 2.5. “Визионерство” и мистические “откровения”

В православном богословском энциклопедическом словаре видения определяются как один из способов, посредством которых Бог объявлял пророкам (предполагаются истинные пророки) свою волю. Человек, который его получает приходит в восторженное состояние (Числ. 12:6, Второз. 28:34). Но там также говорится и о видениях как о картинах, измышляемых собственным умом. Из этого, равно как и из всего сказанного в предыдущих разделах, ясно, почему

---

<sup>236</sup> В святоотеческой традиции предполагается, что негативные содержания неосознаваемого психического должны растворяться в процессе преобразования человеческой природы благодатью Святого Духа.

<sup>237</sup> На этом уровне мы видим широкий спектр имаготехник в аспекте работы с образной сферой (*Гостев А.А. Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы (тренинг творческого воображения)*. М. 1998).

<sup>238</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души*. М., 2000, с. 358.

в святоотеческом наследии наиболее опасными считаются *самовольные произвольные попытки непосредственно чувственно постигнуть, узреть невидимый духовный божественный мир.*

Отметим, что визионерский опыт считается в психологии одной из главных форм, в которой актуализируется область неосознаваемого. Но именно поэтому в святоотеческой традиции данный опыт и не может быть источником истинной информации о “мире горнем”, полезной для духовного развития человека: сфера неосознаваемого психического принадлежит его “искаженной природе”, подверженной тонким метафизическим влияниям. В попытках наглядного постижения духовного мира человек, как мы указывали, не только начинает мнить себя “созерцателем божественных тайн”, но по сути - "творить" Бога и сферы божественного по своему ограниченному представлению. Поэтому развивающееся от духовного самопрельщения **визионерство** рассматривается православной аскетикой как *душевная болезнь*, связанная с т.н. “отвержением чувств” - рассмотренным нами состоянием, при котором человек входит в чувственное общение с существами невидимого мира, опасное, как подчеркивалось, для подвижника. “Многие прельстились, - говорит, например, свт. Феофан Затворник, - видя свет и сияние очами телесными, обоня благоухание, слыша гласы ушами своими и т.п. Иные из них повреждались в уме. <...> Иные, приняв беса, являвшегося им в образе светлого ангела, до того утверждались в прелести, что до конца оставались неисправимыми <...>; иные, по внушению бесовскому, сами себя убивали, низвергались в стремнины, удавливались.”<sup>239</sup>

Православная аскетика, подчеркивает, что, говоря об *божественных откровениях*, необходимо строго отмежевываться от мистицизма - болезненного порождения ложно направленной религиозности.<sup>240</sup> Главное заблуждение т.н. мистического постижения

<sup>239</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 233-234.*

<sup>240</sup> Вспомним, что мы говорили о духовном опыте в связи с католической традицией.

духовной реальности видится в том, что человек пытается *своими усилиями и, как бы, по праву завладеть тем, что надлежит принять как дар Божий, создав к тому же и внутренние условия - чистоту сердца.* Точка духовного совершенства по сути лишь рисуется мистиком в воображении, и данная фантазия переживается в “высоких душевных” (т.е. не духовных по своей сущности) переживаниях. Этим заграждается дорога к истинному богопознанию. А.И.Осипов подчеркивает,<sup>241</sup> что мистик познает не Бога-Творца (не случайно поэтому и предпочитает говорить о “божественно Невыразимом” и т.п). Мистицизм, пишет он, “уводит человека от Бога, от подлинной цели жизни и дает такое направление развитию духа, при котором необычайно возрастает утонченная гордость, делающего человека неспособным к принятию истинного Бога. Развитию гордости способствует и ложный аскетизм и появляющиеся нередко экстрасенсорные способности, а также глубокие переживания, наслаждения, доводящие до экстаза. Все это постепенно приводит человека к убеждению, что он сам в себе имеет полноту бытия и способен стать “как боги (Быт. 3:5).<sup>XLV</sup>

Понятным становится тогда психологический и духовный статус видений средневековых католических визионеров (и их современных последователей), в которых фантазия соединяется с неким “мистическим эгоцентризмом”, для которого высшим религиозным достижением является не “духовно-объективное” (т.е. Истина), а “чувственно субъективное” (наслаждение от экстатических состояний)<sup>242</sup>. Ясно, что подобный мистицизм в православной традиции прямо подпадает под определение состояния прелести.

Святоотеческая традиция подчеркивает, что человек должен помышлять о Боге, как о Неимеющем никакого образа. И.А. Ильин, например, весьма точно метафорически говорит о “многосозерцании

---

<sup>241</sup> Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины.* Москва. 1997, с. 267.

<sup>242</sup> Ильин И.А. *Аксиомы религиозного опыта.* М., 1993, с. 376.

божественных непредставимостей сердцем.”<sup>243</sup> О непредставимости Бога свидетельствует также ислам и иудаизм. В русле западно-христианского мистицизма отметим фигуру Мейстера Экхарта,<sup>244</sup> который также подчеркивал: никто кроме Бога не может коснуться *основы* души, свободной от всяких образов. Человек должен пребывать в своей сущности, и там коснется его Господь без посредства образа. Чем свободнее человек от образов, тем восприимчивее он к божественному воздействию. От того, кто ищет Бога через образ, Бог ускользает, ибо любой образ “тварного” отнимает Его у человека. О значении же образов, можно говорить лишь в том смысле, что посредством их душа познает тварный мир (т.е. сотворенное Богом), а также восходит от образа к Первообразу при иконовосприятии.

Говоря о существовании высочайших духовных состояний, к которым восходили христианские православные святые, и истинных в них видениях (ярчайшим примером истинного видения является Откровение Святого Апостола Иоанна Богослова, в котором предвозвещается будущая судьба христианской Церкви и мира), святые отцы особо подчеркивали подвиг очищения и смирения души. Надо укрощать страсти, упражняться в устной молитве, далее сподобиться т.н. молитвы “умной” и только потом получить возможность восходить в *видения*. *Без искоренения страстей богообщение является лишь опасной иллюзией*. В высшие молитвенные состояния человек не только не может войти собственными усилиями, но и не должен даже мыслью посягать на это. Понятно, что человек, дерзающий “восходить на видения” помимо благодати Божией, находится в состоянии “прелести”. А это значит, что безумной дерзостью было бы, имея не очищенный от страстей ум, принимать на себя истолкование видений, и самовольно и недостойно входить в область, куда может ввести только Бог тех, кто

---

<sup>243</sup> *Ibid*, с. 379.

<sup>244</sup> Судзуки Д. *Мистицизм: христианский и буддистский*. Киев, 1996.

достиг чистоты сердца.”<sup>245</sup> Архиепископ Никон хорошо выражает тот закон в жизни человеческого духа, в силу которого “Божие”, то-есть благодатное состояние само собой “придет, тебе не осязающему, но еще будет место чисто, а не скверно”. Самочинные же подвижники не хотят знать этого закона, и, “не заботясь об очищении “места”, то-есть сердца от страстей, дерзновенно стремятся вторгнуться в ту область духа, которая для них еще не может быть, без вреда для них, открыта, и за такое дерзновение взойти в чертог брачный без одежды брачной, бывают оставляемы благодатию Христовою”. Овладев их воображением, дьявол внушает им все, что ведет к их гибели, делает их якобы прозорливыми, обольщает видениями и ложными мечтаниями, они читают мысли людей, с ними беседующих, отвечают на вопросы, какие им еще только хотят предложить, поднимаются даже на воздух во время молитв, “испытывают якобы благодатные, на самом же деле психофизиологические состояния и пр.”<sup>246</sup> “Конечно, существуют и состояния духовные, производимые Божественною благодатию, - пишет в связи с рассматриваемым нами вопросом архимандрит Лазарь, - при которых вкушается духовная сладость и радость, состояние, в котором открываются тайны христианства, в котором ощущается в сердце присутствие Святого духа, в котором подвижник Христов сподобляется духовных видений, но существуют только в христианах, достигших христианского совершенства, предварительно очищенных и приуготовленных покаянием”.<sup>247</sup> Св. Исаак Сирийский говорит: “У кого ум осквернен постыдными страстями и кто поспешает наполнить ум свой мечтательными помыслами, тому заграждаются уста наказанием за то, что, не очистив прежде ума <...> и не покорив плотских вожделений, <...> устремился <...> идти путем, исполненным мрака, когда ослеп очами. Ибо и те, у кого зрение

---

<sup>245</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994, с. 397.*

<sup>246</sup> *Архиепископ Никон. Мои дневники. Ч.1, Сергиев Пасад, 1997, с. 451.*

<sup>247</sup> *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с. 356.*

здорово, будучи исполнены света и приобретя себе вождей благодати, день и ночь бывают в опасности, <...> в молитве и в плаче продолжают служение свое”<sup>248</sup> Интересно, что свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечал: уже в его время духовные дарования раздавались с величайшей умеренностью, сообразно тому расслаблению, которым было объято вообще христианство. Напротив дары прелести расточали свои дары в безмерном обилии и с великой поспешностью.

Благодать Святого Духа, и только Она, по ступеням возводила их в невыразимые в словах “созерцания несказанные”. Видения раскрывали им “мир горний”, тайны “устроения небесных сил” и тварного мира, попечение о судьбах мира Промысла Божьего и многое другое. Видение должно пониматься как “созерцание внутреннего зрения, не передаваемые на языке наших внешних чувств и наших логических формул.”<sup>249</sup> Их нельзя считать ни “картинами воображения”, ни порождениями ума. Именно поэтому в святоотеческой традиции акцент делается на *духовном видении* - восприятии *внутренним зрением сердца*, открывающим в человеке, достигшем духовной чистоты благодатью Божией (“*чистые сердцем Бога узрят*” - Мф. 5:8). Духовное видение не сводится и к *интеллектуальному* богопознанию (к Богу неприменимы любые понятия). Интеллектуальное богословствование имеет место при духовном бессилии; причем мудрствование ослабляет благодать. Ум, не созерцавший Божественного Света при любой интеллектуальной мощи, все равно живет фантазиями о Боге, которые принимаются за богооткровения.<sup>250</sup> Святитель Игнатий указывает, что божественное действие - невещественно: не зрится, не слышится, не вообразимо, необъяснимо, но “приходит, действует таинственно.”<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> *Сборник о молитве Иисусовой. М., с. 308.*

<sup>249</sup> *Ibid, с. 398.*

<sup>250</sup> *Старец Силуан. Жизнь и поучения. Минск, 1991, с. 125-126.*

<sup>251</sup> *Ibid, с. 250.*



Наш анализ феномена духовного прельщения заостряет вопрос об **откровениях** в религиозном опыте. Это чрезвычайно актуальный сегодня вопрос в связи с обилием псевдо-духовных сект самых различных направлений и претензий их лидеров (и рядовых последователей) на получение “божественных посланий”. Актуальность вопроса подчеркивается также тем, что и более крупные “религиозные системы” (например, ислам) были основаны на индивидуальном откровении. Говоря о проблеме истинности индивидуальных откровений, следует подчеркнуть, что тема лжепророков - одна из основных евангельских тем.<sup>XLVI</sup>

Из материала, изложенного в предыдущем разделе, ясно, что выяснение признаков истинности индивидуального откровения является чрезвычайно сложным и тонким вопросом, тем более, что отрицательным моментом считается не только пребывание в состоянии прельщения, но и отвержение благодати. Вопрос об истинности откровения касается существа духовной жизни: откровения Господь дает человеку “не для удовлетворения любопытства праздного ума и пустого сердца, но только в целях его спасения и духовного совершенствования.”<sup>252</sup> Вхождение в духовный мир всегда сопряжено с огромным риском, ибо кто не дверью в него входит, подвергается участи вора и разбойника (Ин. 10:1). Любопытство, несерьезность в этой области А.И. Осипов сравнивает<sup>253</sup> с легкомысленным заглядыванием в колбу со смертоносными бактериями. Незаконное проникновение в мир духовный непременно порождает лжеоткровения, которые еще более увлекают и губят духовно и телесно. Активно занимающиеся спиритизмом и оккультизмом часто кончают жизнь самоубийством. Это, по крайней мере косвенно, свидетельствует о том, что за данным фактом стоит некая деструктивная реальность. Основанием, если так можно выразиться, “законного вхождения в духовный мир” и

---

<sup>252</sup> Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины*. Москва. 1997, с. 182.

<sup>253</sup> *Ibid*, с. 182.

получения истинного знания святоотеческая традиция считает праведную жизнь, наличия в душе чувств покаяния, смирения и т.п.

Становится понятной тема откровений и пророчеств из Священного Писания: духовная чистота пророков и апостолов очевидна. Неправомерно распространять то высокоблагодатное истинно духовное состояние, которое испытывали апостолы, пророки и святые христианские подвижники на людей, находящихся в прельщенном болезненно-экстатическом “высоко-душевном” состоянии (т.е. в состоянии не духовном в сущностном смысле), хотя оно и кажется “боговдохновенным” и “богооткровенным”.

Священник Тимофей пишет о “расцветании богатой душевности” (вместо духовности) во всей мыслящей и чувствующей человеческой природе. Например, высокая духовная культура на Западе с эпохи Ренессанса постепенно переходит в душевную “Отличить душевное от духовного порою трудно, но есть один самый главный признак. *Душевное богато в своих оттенках, в чувствах, переживаниях, в умозаключениях, в желаниях. Духовное более цельно и прямо направлено в небо, в вечность, в нетление. Там, где нет этого лейтмотива вечности, - там остается одно душевное* (выделено - А.Г.). Кому не хочется богатство страстной душевности посчитать шагом вниз, к растлению, пусть посмотрит на XX век, на культуру плотскую, а в последнее время - на извращенно-плотскую и откровенно демоническую. Неужели можно не видеть явного развращения? Неужели еще можно не замечать совершенно адского растления нравов?”<sup>254</sup> Именно поэтому “до наступления этапа серьезного духовного становления личности желательно обратить внимание на состояние ее душевного здоровья.”<sup>255</sup> Можно сказать, что образы открывают душевную проекцию духовного (мы живем с той душой, какую имеем, и ею познаем мир и Бога). Православная

---

<sup>254</sup> Священник Тимофей. *Две космогонии*. М. 1999, с. 78

<sup>255</sup> Игумен Евмений. *Пастырская помощь душевнобольным*. - *Христианский собеседник*. Изд. Макариев-Решемской обители. Вып. 48, 1999, с. 20.

традиция предостерегает от опасности, заключенной в застревании на душевности с ее областями фантазии, ложных толкований и “откровений”. Именно душевность нуждается, чтобы она была очищена Богом в синергичном сотворчестве с человеком.<sup>256</sup>

О важности, различения духовного и душевного убедительно говорит митрополит Антоний (Сурожский). В Священном Писании, указывает он, мы видим, что с самого начала истории человечества ясно определены две области: дух и плоть, между которыми находится трудная для понимания и выражения в терминах духовной жизни область человеческой душевности, напоминающая сумерки между тьмой и светом. “Словами определить границы душевной, духовной и телесной области очень трудно: у нас есть вполне определенный опыт того, что происходит в нашем теле, в нашем уме, сознании, в наших эмоциях, но только немногим ведома область духа. <...> У нас бывают мгновения непосредственно духовного опыта, но большей частью этот опыт подобен молнии среди ночной тьмы. Свое тело и душу мы рассматриваем как нечто естественное и привычное. Но все, что происходит в области духа, там, где человек встречается не только с Богом, но и с сатаной, отражается на нашем телесном и душевном составе. <...> Аскетическая традиция предостерегает нас от опасности, заключенной в душевности. Душевность - область воображения, фантазии, ложных толкований; именно она нуждается, чтобы ее очистил, просветил Бог, заполнил Собою. Наше дело - открыть Ему доступ путем собственной трезвости, путем неустанной борьбы с воображением. И, тем не менее, мы должны жить с той душой, той душевностью, какая у нас есть, мы не можем познать ни Бога, ни благодать, ни многие взаимоотношения иначе, как на этом уровне”<sup>257</sup>

В связи с только что сказанным интересны, однако, другие мысли Владыки Антония, рожденные при его попытках синтетически

---

<sup>256</sup> Хоружий С.С. *Диптих безмолвия*. М. 1991.

<sup>257</sup> Игумен Евмений. *Пастырская помощь душевнобольным*. - *Христианский собеседник*. Изд. Макариев-Решемской обители. Вып. 48, 1999, с. 20-21.

рассмотреть опыт и православной и западно-христианской аскетике. Он считает, что после произнесения Иисусовой молитвы надо не спешить с ее повторением, а прислушаться к своей душе в молчании и постараться в этой паузе услышать ответ Бога. По мнению архимандрита Рафаила, Владыка не замечает, как незаметно сходит с пути, проложенного святыми отцами. А речь идет, в частности, о следующем. “Что же происходит в таком реформированном варианте молитвы? - спрашивает архимандрит Рафаил и сам отвечает. - Соединение и чередование молитвы с медитацией. Пауза молчания - это медитативное созерцание своего собственного подсознания; при этом рождающиеся в нем субъективные переживания и смутные представления воспринимаются как ответ Бога. Само ожидание Божественного ответа не лишено гордыни: человек считает, что у него “созданы” внутренние условия для того, чтобы голос Божий зазвучал в его душе, он поступает так, как будто берет телефонную трубку, говорит “алло” и слушает ответ с другого конца провода. Здесь происходит потеря самого главного для молитвы - чувства своего недостойности и греховности. Переживания неочищенной страстной души становятся предметом молчаливого созерцания; они культивируются, т.е. искусственно возбуждается внимание и интерес к ним. Этот западный пиетизм в лучшем случае делает человека гурманом молитвы, а в худшем - приводит к прелести.”<sup>258</sup>

Воистину проблема прелести - сложнейшая в духовном познании.

Дадим еще несколько иллюстраций проблемы взаимоотношения “душевности” и “духовности”. Святитель Игнатий убедительно показывает, что есть действия, кажущиеся духовно неопытным людям действиями благими и духовными, хотя они таковыми не являются. Он предупреждал о том, чтобы люди различали “разгоряченное чувство” и не сочли его усердием, “ревностью по благочестию”, любовью к Богу, к ближним. Многие, приняв естественную любовь за

---

<sup>258</sup> *Архимандрит Рафаил. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни из воспоминаний. М., 2001, с. 40-41.*

Божественную, лишь усиливали мечтательность. Состояние же разгорячения очень легко переходит в состояние иступления. “Находящихся в разгорячении и иступлении многие сочли исполненными благодати и святости, а они, несчастные, - жертвы самообольщения”.<sup>259</sup> В частности, прелестью является доведение себя до истерического состояния, порождающего якобы покаянный плач. Плач как духовное делание “может иметь под собой неверную основу и может проистекать от самых различных страстных помыслов и чувств”.<sup>260</sup> Святитель подчеркивал, что слезы могут легко проливаться по греховным побуждениям - по склонности к сладострастию, из тщеславия, лицемерия, притворства, человекоугодия, по злобе. Св. Иоанн Лествичник также говорил, что слезы происходят от многих причин: от естества, от Бога, от неправильной скорби, и от скорби истинной, от тщеславия, от блудной страсти, от любви, от памяти о смерти и от многих других побуждений. “С богоугодным плачем часто сплетается гнуснейшая слеза тщеславия”.<sup>261</sup> Согласно свт. Игнатия, “слеза от Бога” - это “слеза тихая, слеза чистая, изменит душу, не изменит лица; от нее не покраснеют глаза - кроткое спокойствие прольется на выражение лица”.<sup>262</sup>

В инославных христианских конфессиях действует сила, которую архимандрит Рафаил назвал силой “поля душевного вдохновения”, похожего на творческое переживание. “Там могут быть яркие эмоции, глубокие медитации, доводящие до интеллектуального экстаза и стигмации; может быть душевная любовь, проявляющаяся в подвиге самопожертвования. Но там нет жизни Духа - все поглощено душой.” Но все это - имитация истины, а “всякая имитация - духовная ложь”. Категоричность, с которой Церковь запрещает молиться вместе с

---

<sup>259</sup> *Архимандрит Лазарь Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.308-309.*

<sup>260</sup> *Ibid, с. 362.*

<sup>261</sup> *Ibid, с. 360-363.*

<sup>262</sup> *По - Ibid, с. 367.*

язычниками, еретиками, раскольниками и т.п., свидетельствует о том, что это не простой “педагогический прием”, а глубокое видение проблемы спасения. Молитва с еретиками - это добровольное вхождение в область душевных страстей и темных сил.<sup>263</sup>

Расцвету же душевности способствует современная массовая культура. “Искусство и литература делают душу человека склонной к подражанию и к эмоциональной включенности в ситуацию. Человек, привыкая переживать душевное состояние персонажей пьес, телесериалов и романов, в результате сам начинает “играть в жизнь”, как артист на сцене. Искусство развивает высокую пластичность психики, нередко доходящую до патологии, и эмоциональную отдачу представшему перед сознанием образу (выделено - А.Г.). Любовь болеет за другого; ей больно, потому что больно человеку. Сентиментальность более за себя; ей больно, потому что негативный образ страдания вторгся в сознание и вызвал отрицательные эмоции. Любовь основана на желании блага другим людям. Сентиментальность - на желании собственного душевного комфорта; страдания других она воспринимает как неприятный диссонанс в своем душевном покое. <...>” Обратная сторона сентиментальности - это жестокость. То, что лежит за пределами непосредственных ощущений сентиментальному человеку чуждо и безразлично. В сказке Экзюпери “Маленький принц” автор проговаривается: “Если потухнет моя звездочка, то какое мне дело до всей Вселенной”, другими словами, - звездочка, в которую я влюблен, мне дороже всей Вселенной. Сентиментальный человек готов плакать при виде больной собаки и в тоже время останется глух и равнодушен к страданиям миллионов людей, лишь бы он не видел этих страданий. Сентиментальность - это не любовь, а болезненная впечатлительность, это хроническая, заглушенная истерика, заменяющая любовь. Сентиментализм создал либерализм с его люцеферийской вседозволенностью. Уже в

---

<sup>263</sup> *Архимандрит Рафаил. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни из воспоминаний. М., 2001, с. 112-113*

прошлом веке один писатель сказал: нет зверя более лютого, чем либерал (дается ссылка на Салтыкова-Щедрина - А.Г.). Мы бы добавили, что из всех зверей наиболее похож на либерала крокодил, который пожирая свою жертву, горько плачет”.<sup>264</sup>

Особенно, как уже неоднократно говорилось, душевность, и связанное с ней образное сопровождение особенно вредит молитве. В молитве “многочисленность образов, обилие информации, оригинальность сравнений, как ковер, вышитый яркими цветами, только оземлили, отяготили, рассредоточили бы молитву, перевели бы ее в другой, низший план - театрального монолога. Духовная красота - это не эстетизм и космофилия, а видение, как бы прозрение духовного мира через прозрение человека. Молитвенное слово, теряя внешнюю экспрессию, приобретает духовную глубину. Видимое внешнее однообразие священных канонов, которое представляется плотскому уму вариантами одной и той же мелодии, открывается духовному взору как небо - единое и вечно новое, неисчерпаемое в своих глубинах”.<sup>265</sup> Поскольку страсти возбуждаются ярким чувственным образом; то для приготовления к молитве образы, навеянные светскими искусством и литературой, должны безжалостно изгоняться, как воры, проникшие в наш дом. В мистике экстатических состояний человек, по выражению архимандрита Рафаила, становится “гурманом своих собственных переживаний. Это чувственная мистика может достигать такого напряжения, что у ее последователя появляются стигматы-раны на руках и ногах от визуального представления Иисуса, распятого на Кресте, и от горделивого отождествления себя с Ним. Да, и православная мистика говорит об уподоблении Христу, но через внутренний подвиг очищения сердца, через стяжание Духа Святаго. В католической мистике этого уподобления стремятся достичь посредством внешнего подражания и ярких образных медитаций. Православный аскет никогда не

---

<sup>264</sup> *Ibid*, с. 166-167.

<sup>265</sup> *Ibid*, с. 171-172.

сопоставляет себя со Христом, напротив, чем ближе он к Богу, тем больше открывает ему благодать глубины его сердца. Он видит себя как бы прокаженным - в язвах и гнойниках греха. Чем выше его духовность, тем яснее он видит, как в темных безднах его души гнездятся все человеческие пороки, как змеи, свившиеся клубком в своей норе. Он видит в себе самом падение всего человечества. <...> Благодать скрывает от православного подвижника меру его совершенства: где горделивое самолюбование, там нет благодати. Восторженное, эмоциональное состояние или иссушает покаяние, или делает его внешним и театральным.”<sup>266</sup>

Приведем еще одну цитату, хорошо соединяющую идею “подготовки почвы” для истинно благодатных состояний с предупреждениями об опасностях “дара” особых “духовых способностей” в состоянии прелести. “В жизни духа есть закон, - пишет архиепископ Никон, - в силу коего “Божие”, то-есть благодатное состояние, <...> само собой “придет, тебе не ощущающему, но аще будет место чисто, а не скверно”, а <...> самочинные подвижники не хотят знать этого закона, и, не заботясь об очищении “места”, то-есть сердца от страстей, дерзновенно стремятся вторгнуться в ту область духа, которая для них еще не может быть, без вреда для них, открыта, и за такое дерзновение взойти в чертог брачный без одежды брачной, бывают оставляемы благодатию Христовою и становятся посмешищем врага Божия - дьявола. Овладев их воображением, враг внушает им все, что ведет к их гибели: делает их якобы прозорливыми, обольщает видениями и ложными мечтаниями: они читают мысли людей, с ними беседующих, отвечают на вопросы, какие им еще только хотят предложить, поднимаются даже на воздух во время молитв, испытывают якобы благодатные, на самом же деле психофизиологические состояния”<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> *Ibid*, с. 215-216

<sup>267</sup> *Архиепископ Никон. Мои дневники. Ч.1, Сергиев Пасад, 1997, с. 451.*



Итак, для того чтобы судить об истинности или ложности индивидуальных откровений, необходимо знать нравственно-духовное состояние людей, правильность их следования учению Православной Церкви, учитывать проявления душевности, особенно в ее эмоциональном, чувственном выражении. Необходимо учитывать и сам характер, содержание образов, в отношении к которым не следует забывать указанного правила - “избегать, и не принимать видений ввиду присущей всем нам духовной слепоты и скрытой гордости.”<sup>268</sup> Именно исходя из сказанного, святоотеческая традиция запрещает обращаться к магам, гадалкам, колдунам и т.п. и распространять их “предсказательную информацию”: в силу духовной неочищенности все они находятся (причем чаще даже неосознанно) под воздействием темных духов. А известно, что “если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму” (Мф. 15:14).<sup>XLVII</sup>

Говоря о значении для адекватного духовного видения высокого уровня нравственного развития, отраженного в православном понимании святости, святоотеческая традиция, конечно, учитывает, что, в принципе, возможны случаи, когда на обычного человека сойдет благодать: это дело Божие. Мы лишь подчеркиваем, что нравственно-духовная чистота является основой доверия к получаемой информации из мира идеальных реальностей.

С позиций современных психологических исследований для нас важны и интересны исследования психологии настроения. Например, показано, что, если применять категорию “настроение” для оценки переживаний и состояний человека, то понятия “повышенного” и “гармоничного” настроения не совпадают. Под гармоничным понимается настроение, способствующее возникновению состояния, которое благоприятно для достижения личностью жизненных целей. Гармоничное настроение устойчиво (более ровное, согласованное в своих проявлениях), менее вариативно. При эйфорическом же

---

<sup>268</sup> Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины*. Москва. 1997, с. 193-194.

состоянии или в экстазе настроение предельно высокое, но не всегда гармоничное.<sup>269</sup>

## **2.6. Отношение к сновидениям и посмертному опыту**

**Сновидения.** В разделе 2.1. мы говорили о положительной роли сновидений. Однако в целом, отношение православной традиции к сновидениям достаточно осторожное. И это понятно, исходя из сказанного об общем святоотеческом взгляде на роль образной сферы в духовной жизни. Ветхий Завет также содержит предостережение относительно ложных пророков-сновидцев. Если возстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: “пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им”, - то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо *через сие* искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любители ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей” (Втор. 13:1-3).

Св. Иоанн Лествичник сравнивает того, кто верит снам, с человеком, догоняющим тень свою и покушающемся схватить ее. Великий учитель православного монашества вводит различие, каким снам верить можно, а каким нет: брать в рассмотрение можно лишь такие сны, которые не вводят в *прелесть*, (т.е. “не исполняют самовозношением”), или в *отчаяние*. В частности, “снами от лукавого” являются сны, показывающие “райские блаженства”, “близость к божественному”. “Бесы не редко преобразуются в светлого ангела и принимают вид мучеников и во сне показывают нам будто мы в общении с ними; по пробуждении же нашем погружают нас в радость и самомнение. Сие да будет тебе признаком обольщения. Верь только сновидениям, которые предвещают тебе муку и суд. А

---

<sup>269</sup> Куликов Л.В. *Психология настроения*. - СПб., 1997, с. 118-119.

если смущает тебя отчаяние, то и такие сновидения от бесов.”<sup>270</sup> Ближайший ученик Симеона Нового Богослова - Никита Стифат различает следующие виды снов.

1. Простые сны (т.н. “мечтательные”) - такие сновидения, которые “не стоят неизменными в воображении ума, но которыми предметы переменяются, одни вытесняют другие или изменяются в другие; от них никакой не бывает пользы, и самое мечтание их исчезает вместе с пробуждением.”<sup>271</sup> Такие сны бывают у людей, подверженных страстям; сновидения очень динамично изменяются по содержанию под влиянием различных страстей (а также общей “омраченности ума”), а потому и бесполезные для *неочищенной* души. Приведем примеры из писаний святых Отцов, касающиеся данного типа сновидений. Евагрий монах, например, пишет<sup>272</sup>: “Когда демоны, <...> показывают нам встречи с знакомыми, пиროвания с родными, хоры жен <...> и мы увлекаемся тем, то значит, мы болеем этою частию своею и страсть эта в нас сильна. Но когда они обладают нашею раздражительною частию, то заставляют нас (в мечтаниях сонных) ходить по страшно-обрывистым местам, наводят на нас людей вооруженных, или ядовитых змей и зверей плотоядных. Если теперь мы (во сне) мест тех ужасаемся, а зверьми и людьми гонимые предаемся бегству, то нам надобно попещись о своей раздражительной части. <...> Естественные телесные во сне движения, без мечтаний срамных, показывают, что душа некоторым образом здорова; сплетение же таких мечтаний есть признак, что она больна. При этом знай, что воображение неопределенных лиц указывает на остатки давней страсти, а воображение лиц определенных указывает на новые уязвления сердца. Признаки безстрастия будем определять днем посредством помыслов, а ночью посредством сновидений”. В другом

---

<sup>270</sup> Голощапов С. Галлюцинации и религиозные видения. Казань 1994. // Репринтное переиздание из журнала “Вера и разум”, Харьков 1915, с. 16.

<sup>271</sup> *Ibid.*, с. 29.

<sup>272</sup> Добротолюбие. Изд-во Свято-Троицкой Лавры. В 5 тт. 1993, т.1, с.586.

месте св. Евагрий указывает: “Достоинно изыскания: какие бесы в сонных мечтаниях напечатлевают и воспроизводят образы в <...> уме. <...> Демоны <...> вносят образы в ум, приводя в движение память, потому что органы чувств в то время держатся сном в бездействии. <...> Посредством ли страстей? Да, (если иметь во внимании страстные сны), и это явствует из того, что чистые и безстрастные не терпят ничего подобного”.<sup>273</sup>

2. Сны-видения/зрения - сновидения, которые стоят неизменными, не преобразуются из одного в другое; это также незабываемые сновидения в продолжении многих лет. Они посылаются людям “очищающим свои чувства для пользы душевной”. Такие люди даже из простых сновидений (см. предыдущий тип снов) могут извлекать пользу, познавая через них расположение и действие души и тела, склонности, внутренние недуги, страсти. Сновидения помогают постижению и вещей божественных (показывают, например, “послесмертную перспективу”). “Сны-зрения” могут вразумить человека в конкретных жизненных делах. Пресвятая Богородица, например, посещением во сне развеяла недоразумение между святыми - Кириллом Александрийским и Иоанном Златоустом.

3. Сновидения-откровения бывают у людей, действующих от Святого Духа (достигших степени пророков).<sup>274</sup> Сны-откровения представляют чистой и просвещенной душе дивные божественные дела, разумения о сокровенных Божиих тайнах.<sup>275</sup> Здесь можно выделить такой критерий, как некая *особенная* сила того впечатления, которое производило религиозное видение во сне. Например, св. Андрей, Христа ради юродивый, созерцал красоты рая и поклонился престолу Божию. Примечательно, что об этом он рассказывал не как о видении в собственном смысле этого слова, а как о необыкновенном

---

<sup>273</sup> *Ibid*, с. 619-620.

<sup>274</sup> *Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. ч. I. Сергиев Пасад 1908 (переиздано Кемерово, 1991), с. 15-19.*

<sup>275</sup> *Голощапов С. Галлюцинации и религиозные видения. Казань 1994. // Репринтное переиздание из журнала “Вера и разум”, Харьков 1915), с.29.*

сне. Св. Мартирий Зеленецкий видел во сне Божию Матерь так живо и ясно, что вышел из чулана, в котором спал, и пошел посмотреть в келью - не сидит ли там еще Пресвятая Дева. Но дело не только в убедительности подобных снов, но и в их пророческой силе. Видевшие такие сны считали их за предзнаменования и указания свыше. Но здесь опять подчеркнем, что сновидения бывают истинные, как правило, лишь у тех, у которых, выражаясь словами св. Никиты Стефата, “ум очищен и чувства душевные просветлены, кои востекли к естественному созерцанию, у коих нет попечения о житейских вещах, ни заботы о настоящей жизни, коих долгие пощения установились в общее воздержание, а поты и труды по Богу обрели покой во святилище Божиим.”<sup>276</sup>

В завершении подраздела приведем также следующие мысли о Павла Флоренского. “Сновидение есть знаменование перехода из одной сферы в другую. Сон - вот первая и простейшая ...ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере - чаще всего бывает низшей; но и сон ... восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, мы склонны считать единственно жизнью”. Показательно, что слова *уснуть* и *успеть* иногда обозначают в русском языке одно и то же: уснуть до времени Страшного Суда. “Сон является тонкой границей сознания человека между материальной и духовной реальностью мира, ступенью в мир запредельный”.<sup>277</sup> И эта параллель логично подводит нас к следующей теме.

***Посмертный опыт.*** Православная святоотеческая традиция вносит вклад в современные попытки осмысления посмертных переживаний. В последние десятилетия тема “жизни после жизни”, как известно, стала популярной в психологической литературе. Духовная практика святых отцов дополняет понимание “жгучего вопроса” - тайны смерти, открывая важные грани посмертного опыта,

---

<sup>276</sup> *Ibid*, с. 29.

<sup>277</sup> *Стена нерушимая. Явление Богоматери на Русской земле. М., 2000, с. 7-8.*

интерпретация которого существенно отличается от имеющихся воззрений, базирующихся в основном на опыте клинической смерти, оккультных теориях, на контактерстве спиритических сеансов и различных “астральных путешествиях в райские обители”. Суть учения Православной Церкви<sup>278</sup> об опыте души после смерти теснейшим образом связана с проблемой опасностей духовного прельщения.<sup>279</sup> Он заключается в том, что *образные переживания посмертных состояний, отражающие “безпроблемное”, приятное, комфортное состояние, является иллюзией, создаваемой демоническими силами*, с целью успокоить совесть человека (еще пока живущего), отвлечь его от покаяния и тем самым - от спасения души. Православные источники помогают избежать “бесовских ловушек” и побуждают начать борьбу за достижение главной цели христианской жизни - Царства Небесного. Сразу подчеркнем святоотеческую мысль, согласно которой люди не могут постигнуть загробный мир, ибо “это процесс, который только начинается здесь, а завершается в вечности, где мы “лицом к лицу” будем созерцать то, что сейчас видим “сквозь тусклое стекло, гадательно” (1 Кор. 13:12).<sup>280</sup>

Обобщенно (о деталях см. дополнительный комментарий<sup>XLVIII</sup>), укажем на следующее.

“Внетелесное” состояние, хорошо известное в оккультной литературе и трансперсональной психологии, фактически ничего не говорят о том, что происходит с душой после реальной смерти, кроме того, что “жизнь сознания” продолжается. Область, куда душа попадает по выходу из тела, - не “небо” и не “ад”, а близкая к земле “потусторонняя область” - на православном языке - “поднебесное воздушное пространство”, место обитания падших духов. Это - не

---

<sup>278</sup> Святоотеческое учение о загробной жизни изложено, например, в житиях святых, четвертой книга “Собеседований” св. Григория Двоеслова и пр.

<sup>279</sup> См., напр. - *Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991.*

<sup>280</sup> *Ibid*, с. 11.

иной мир, который ожидает человека после смерти, а лишь часть его, через которую человек должен пройти, чтобы достигнуть иного мира, на истинном Небе или в аду. Для действительно умерших - это область прохождения т.н. “воздушных мытарств”. Ангелы лишь проходят эту область как Божии посланники. Существа же, с которыми сталкиваются души в этой области - не души умерших, а демонические сущности. Поэтому непосредственно переживаемому опыту доверять нельзя. Внетелесные переживания, давая мало информации о состоянии души после смерти, приводят к произвольным толкованиям загробной жизни.<sup>281</sup> Ощущение “удовольствия”, характерное для внетелесного состояния нельзя принимать за “наслаждение небесным” (эти ощущения могут происходить, например, из того, что душа оказывается в более естественном для нее - вне тела - состоянии). Позитивно переживаемые состояния не связаны с дальнейшей судьбой души. Известен святоотеческой традиции и феномен “видения света” (после прохождения туннеля).<sup>XLIX</sup>

Современные исследования, подходящие к рассматриваемым вопросам с якобы научной точки зрения - несостоятельны. Ошибочны претензии и оккультных учений<sup>L</sup> о загробном мире.<sup>282</sup> Подлинную реальность последнего может раскрыть лишь сам Божественный Источник<sup>283 & LI</sup> через истинные откровения.

По святоотеческим текстам “опыт Неба”<sup>284</sup> отличается следующим.<sup>285</sup> Он имеет место после прохождения мытарств (о чем говорится также в комментариях<sup>49</sup>) Душу сопровождают ангелы

---

<sup>281</sup> *Ibid*, с. 84.

<sup>282</sup> О.Серафим подчеркивает, что буддизм прав, говоря об иллюзорной природе “плоскости Бардо”, однако, ошибается, заключая, что за этими явлениями нет объективной реальности.

<sup>283</sup> *Ibid*, с. 85.

<sup>284</sup> Удивительный опыт Неба мы находим, например, у св. Андрея Христа ради Юродивого Константинопольского. Отметим восхождение по “уровням Неба” до видения Иисуса Христа на “третьем Небе.

<sup>285</sup> *Ibid*, с. 96-98.

(ангелы - показатель реального покидания этого мира навсегда); душа никогда не “забредает туда по своей воле”, ибо небо не достигается человеческими усилиями, а только волею Божией, исполняемой ангелами. Чувство Божественной благодати и переживание невидимого присутствия Бога, в виде благоговейного страха Божия, трепетного поклонения, сознание своего недостойнства (“удовольствия от бесед с Иисусом Христом” является характеристикой прельщенности, о чем неоднократно говорилось). В православной литературе описываются видения ада (напомним, что Православие не принимает идеи “чистилища”). О реальности ада Слово Божие говорит прямо: за неисполнение заповедей люди *“пойдут в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его”* (Лк. 16:19-31). “В своей неизреченной милости Благий Бог, - говорит о. Серафим, - позволяет некоторым душам после смерти вернуться в тело, чтобы вид ада мог бы, наконец, научить их бояться вечного наказания, поверить в которое одни слова заставить их не могли. <...> Конечно, мы не должны, - продолжает он, - буквально понимать эти описания, не должны создавать “географию” ада на основе таких сведений, куда более символических, чем описание Неба. <...> Как учит св. Марк Ефесский, то, что видят в опыте ада - это лишь образ будущих мучений, а не буквальная картина состояния грешников, ожидающих в аду Страшного Суда.”<sup>286</sup> Интересно, что в современных “посмертных опытах” ада не обнаруживается. Свидетельства говорят о потустороннем мире, как о “курорте” с приятными впечатлениями, на котором происходит лишь “рост души”. Потому смерть - это “друг”, вводящий в посмертные удовольствия. Но такие современные “исследования” посмертных состояний подтверждают состояния души лишь *сразу* после смерти; душа попадает в “воздушное царство падших духов”, где вселяется уверенность в посмертные наслаждения и удовольствия (что препятствует реальной подготовке

---

<sup>286</sup> *Ibid*, с. 99-100.



человека к смерти через покаяние). Все подобные моменты объясняются установками на “комфортабельную” духовную жизнью современного западного человека, не верящего в вечные мучения и не ожидающего это увидеть после смерти. Исследователи же принимают подобный опыт как подлинный, в частности, потому, что сами верят в его антихристианскую интерпретацию. Иными словами, современный посмертный опыт служит для многих “подтверждением” их нехристианского взгляда на загробную жизнь. С православных позиций ясно, что помогать умирающим готовиться к смерти, не ставя на первое место истинное покаяние, есть то же самое, что “давать безнадежно больному вместо обычной пилюли цветную.”<sup>287</sup>

Показательно само общение с духами-гидами (например, по опыту д-ра Кублер-Росс). Из оккультных кругов хорошо известно, что они показываются лишь обладающим достаточной медиумической восприимчивостью. Восприимчивость же людей к миру духов является, согласно святоотеческой традиции, демоническим признаком нашего времени. Окружающая человека реальность становится все более открытой оккультным идеям, и потусторонний мир с помощью усилившихся - магии, колдовства и открытого сатанизма, как бы раскрывается сам, вторгаясь в сферы человеческой жизнедеятельности. Интересны слова св. Григория Великого, описывающего видения загробной жизни: ”По мере того, как этот мир приближается к концу, мир вечности видится ближе“<sup>288</sup>.

Итак, православный опыт говорит о потустороннем мире больше, чем современные данные. Он подтверждает существование Неба, ада и Суда, необходимость покаяния. Псевдонаучные изыскания, создавая иллюзорную картину посмертной реальности, подрывают традиционное христианское учение о загробной жизни. Напомним, что предостережение от духовного прельщения относительно посмертного опыта основано на двухтысячелетнем опыте истинных

---

<sup>287</sup> *Ibid*, с. 102.

<sup>288</sup> *Ibid*, с. 107-108).

подвижников, входивших в глубины духовной жизни. Даже великие святые, умирающие с явными благодатными знаменами, продолжают серьезно относиться к своему спасению. Христианское отношение к смерти<sup>289</sup> основано на осознании границы между этой жизнью и будущей.<sup>290</sup> Смертью оканчивается время возможного покаяния и начинается время воздаяния. По выходе из тела душа остается зависимой от того, под влиянием чего она находилась при жизни. Приговор Божий, поэтому, согласно святоотеческой традиции не есть некое немилосердие, а лишь ответ-констатация на внутреннее расположение.

Святоотеческое духовное наследие полно примеров, когда после возвращения к жизни после *продолжительной* смерти человек раздавал все свое имущество и удалялся в монастырь. Когда преп. Афанасий Киево-Печерский умер, но через два !!! дня ожил, то на вопросы братии отвечал лишь “спасайтесь”, после чего ушел в затвор на 12 лет, день и ночь проводя в слезной молитве, вкушая немного хлеба лишь через день и не беседуя ни с кем. Так сильно бывает потрясение от истинного опыта Неба или ада.

---

<sup>289</sup> О.Серафим не рассматривает протестантские взгляды, искажившие христианское учение о загробной жизни. Бесстрашие протестантов, так же как и оккультистов, перед лицом смерти - это прямое следствие незнания того, что их ожидает в загробной жизни. Поэтому истинные видения потустороннего мира потрясают человека до глубины души и, если человек жил не по христиански, полностью изменяют его жизнь (*Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991, с. 110*).

<sup>290</sup> *Ibid*, с. 109.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Анализ и обобщение данных, касающихся многоаспектности и богатства проявлений ОСФ как компонента индивидуального сознания подтверждают: феноменологическое описание вторичных образов является необходимым направлением исследования внутреннего мира личности, связанным с изучением глубинных механизмов психического отражения и регулирования, особенно в плане раскрытия активного и творческого их характера. Показана значимая роль ОСФ в познании человеком духовных смыслов бытия (ТФ-ОСФ). Отметим, однако, что рассмотрение этой роли выделило яркую специфику православной святоотеческой аскетической традиции. Сказанного в книге, на наш взгляд, достаточно, чтобы оценить ее вклад в духовно-нравственный опыт человечества, в систему психологического знания.

Рассмотренный материал значим для различных разделов психологии. С позиций социальной психологии можно увидеть вклад святоотеческой традиции, во-первых, в проблематику адекватности социального познания, во-вторых, в пограничные междисциплинарные исследования на стыке психологии и культурологии, в-третьих, - в духовный опыт человечества, в частности, в психологию религии. Обобщая опыт борьбы с иллюзиями в познании духовных смыслов в православной традиции, мы считаем возможным применять историко-психологические знания о состоянии “духовной прельщенности” для обозначения “духовной слепоты”, связанной с размыванием нравственных ориентиров. Также следует указать на проблему образных референтов социальных представлений. Важен, в частности, анализ взаимовлияния мировоззренческой картины мира и "мира конкретных образов", в том числе и с социальным содержанием. Мы

видим большое значение изучения роли индивидуальных особенностей вторичных образов в формировании представлений о социальных явлениях. Актуальность изучения наглядно-образных референтов систем социальных представлений сегодня чрезвычайно возросла, в связи с поистине беспрецедентным масштабом манипулирования сознанием людей визуальными средствами массовой информации. Мы считаем возможным говорить о "войне образов", в которой с помощью воздействия на ОСФ образами определенного содержания (при соответствующей их подаче) размываются понятия добра и зла, справедливости и т.п. "Демоническая семантика" образов с экранов несет видеоряд, стимулирующий низменное, антидуховное в человеке.<sup>291</sup> ЛП

Подчеркиваемый аспект иллюзорности, неадекватности психического отражения в духовном познании можно рассматривать как болезнь, угрожающую не только отдельным самосовершенствующимся личностям. Ошибочно было бы думать, подчеркивает, например, А.И. Осипов, что прелесть - явление специфически христианское, тем более православное. Прелесть, не являясь одним из возможных и равноценных вариантов духовности (например, неким особым путем к Богу, методом развития личности), представляет собой болезнь, угрожающую целым мировоззрениям, в частности, религиям, включая христианство<sup>292</sup>. Так состояние прелести несет опасность "в упор не видеть" антихристианских, порой откровенно демонических тенденций в процессе происходящей

---

<sup>291</sup> Образы, которые видела планета 11 сентября 2001 к тому же близки, например, к системе образов, тиражируемых на весь мир Голливудом. Хотелось бы избежать аналогии с известной идеей Т.Шардена, согласно которой все человечество вынуждено выражать себя в европейских терминах. Т.е. - избежать перспективы выражения духовно-нравственных смыслов в образах, созданных на "мировой фабрике иллюзий". А это образы, создаваемые согласно архетипическим сценариям и мифологемам деструктивного содержания. Поэтому можно ставить вопрос о том, что информационные центры порождения массовой культуры кодируют окружающую реальность, деструктивно влияя на исторический процесс. Образы приходят на смену логике, научному мышлению, здравому смыслу, духовным истинам. Это и есть "война образов" за человеческие души.

<sup>292</sup> *Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Москва. 1997, с 220-223.*

глобализации (в навязываемом человечеству нынешнем его варианте). Поскольку прелесть есть состояние всех людей, находящихся в ложном духовном состоянии, то знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть - признавать себя свободным от прелести. Действительно, “прелесть - это страшная всеобщая болезнь, которой заражен весь мир. Зрение этой болезни возможно лишь для истинно духовно просвещенных очей. Осознание человеком своей личной причастности к тотальной прелести, заразившей все человечество, закладывает духовную основу для исправления своего разума, своих мыслей и поступков.”<sup>293</sup> Православие подчеркивает процесс всеобщего отступления от истины, когда “люди все глубже погружаются в страстях, во всех грехах и заблуждениях.”<sup>294</sup>

Сказанное применительно к социальной психологии подчеркивает особую роль учета состояния “духовной прельщенности” для общей психологии и психологии личности. В общепсихологическом плане феноменологические описания переживаний образов важны для расширения и углубления научных представлений об отражательной и регуляторной функциях психического образа, о механизмах построения человеком интегрального образа реальности, активного и творческого осознания окружающего мира и своего бытия в нем. Святоотеческий опыт заостряет внимание на осмыслении ряда существенных аспектов ТФ-ОСФ, указывая на необходимость большего внимания к деструктивному воздействию образного сопровождения переживаний духовного содержания в связи с когнитивными, эмоциональными и поведенческими искажениями в отражении духовных смыслов. В исследованиях по психологии личности (на границе с культурологией) накопленные святоотеческой традицией знания помогут в

---

<sup>293</sup> Невярович В. *Терапия души. (Святоотеческая психотерапия)*. Воронеж, 1997, с. 89-90.

<sup>294</sup> Архимандрит Лазарь. *Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души*. М., 2000, с. 184.

определении *рамок* использования ОСФ в духовном познании и личностном развитии. С одной стороны, мы видим, что многообразные виды вторичных образов способны быть для человека помощью на путях глубинного самопознания, инструментом для вхождения в различные субъективно позитивные состояния сознания, например, состояния возвышенные, воодушевляющие, “возогревающие” и оформляющие нравственные и религиозного чувства. С другой же стороны, у нас есть ясное указание на наличие “подводных камней” в проблеме глубинного самопознания с использованием ОСФ. Суть этого предостережения сводится к тому, что нельзя в образах “застревать”, придавать содержанию образов некий излишний смысл, некритично доверять видениям, так как порожденные с их помощью психические состояния, начинают быть состояниями “прелестными” с вытекающей отсюда неадекватностью психического отражения, саморегуляции и, соответственно, искажениями духовно-нравственного развития личности.

Для разрешения указанного противоречия нужны критерии психических состояний, подпадающих под описание состояния духовного прельщения, но которые были бы осмыслены, по достоинству оценены и приняты *вне рамок* святоотеческой традиции. В первом приближении может быть использована, например, аналогия закономерности свертывания психических навыков: опора на внутренний вторичный образ, полезная на начальных этапах личностного роста (психологическая коррекция, пробуждение нравственного чувства), перестает быть таковой на последующих его этапах - поиск “божественных измерений реальности”. Необходимо в перспективе ответить на главный вопрос - ***при каких условиях ОСФ перестает быть полезным инструментом духовно-религиозного развития личности, где вторичный образ становится своеобразной ловушкой?***

В целом же, вся совокупность рассмотренных историко-психологических, междисциплинарных, культурологических данных позволяет говорить о том, что ОСФ-элементы - вторичные образы различных классов - можно гипотетически понимать, как “окна” (да простится использование этой точной метафоры в научном тексте) в неявные, невидимые аспекты реальности - внешней объективной, идеально представленной в человеке, и внутренней, субъективной, - в их взаимосвязи. (И в этом заключается главный момент в изучении ТФ-ОСФ). Однако смотреть в эти “окна” в целях познания и саморегуляции следует очень осторожно, понимая факт искажения видения и опасностей самого “смотрения”. В какие-то из “окон” можно смотреться только в “защитных очках”, в некоторые же не заглядывать вовсе. Изменение рационального познания в рамках постмодернизма, нравственный релятивизм, “духовная всеядность” оказываются далеко не безобидны для психологического здоровья человека. Однако следует сознавать, что эти “окна” существуют и могут быть в отдельных случаях, при определенных условиях открыты при достижении личностью духовно-нравственной чистоты.

Определение возможностей и ограничений ТФ-ОСФ представляется делом будущих перспективных психологических исследований, причем предпринимаемых на стыке междисциплинарных разработок. Вклад данной работы видится в показе поля подобных возможностей - причем исследовательских возможностей, интригующих для академической, к сожалению, пока еще достаточно консервативной психологии. Сегодня важно уже само проявление "острых" вопросов, спорных областей психологического знания, освоение которых способно помочь развитию психологической науки. В этой связи еще раз отметим, что теоретическое, комплексное рассмотрение ТФ-ОСФ значимо для: более целостного понимания психики и резервных ее возможностей в плане нахождения новых граней во взаимодействии человека с миром

и с самим собой. Поднимаемые в ходе изучения вопросы намечают перспективы дальнейших комплексных исследований по проблеме “глубинных аспектов” психического отражения и регулирования; ориентируют на поиск альтернатив сциентистским подходам к ОСФ человека. Значение научного осмысления феноменологических описаний переживания образов в опыте борьбы с духовным прельщением можно увидеть и в том, что данные, полученные из междисциплинарных источников (при основательной своей “жизненной верификации”), способны менять содержание научного анализа вопроса. Мы видели это на примере подходов к осмыслению посмертных переживаний.<sup>13</sup>

Завершая, отметим, что среди перспективных задач исследования особо следует выделить необходимость изучения ОСФ-феноменологии в контекст мировоззренческого охвата человеком реальности. В этой связи мы предполагаем следующие уровни рассмотрения проблемы: а) общефилософский, б) социально-философский, в) социологический, г) социально-психологический (системы социальных представлений), д) общепсихологический, е) психофизиологический (с выделением промежуточных уровней и анализом межуровневого взаимодействия).

---

## ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В Отметим, например, следующие отечественные работы последних лет: *Абульханова К.А. Стратегия жизни. М. 1991. Аллахвердов ВМ. Сознание как*



---

*парадокс. Начало общей психологии. СПб., 1999. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л.Рубинштейна "Человек и Мир" // Вопр. философ. 1993, N 5. Братусь Б.С. Психология. Нравственность. Культура. М., 1994. Воловикова М.И., Трофимов А. Возвращение к себе. Психология. Символ. Культура. М., 1995. Гостев А.А. Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы, М., 1998. Дружинин В.Н. Психология общих способностей. М., 1995. Дружинин В.Н. Структура и логика психологического исследования. М., 1994. Елисеев В.А. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные и мистические учения. М., 1995. Знаков В.В. Понимание субъектом мира как проблема психологии человеческого бытия. // Проблема субъекта в психологической науке. М., 2000, с.86-110. Козлов В., Майков В. Основы трансперсональной психологии. М., 2000. Майкова К.Ю. Основные направления трансперсональной психологии. - Канд. дисс. Ярославль, 1999. Мамардашвили М.К. Сознание это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. //Вопр. философии, 1989, N7, с. 112-118. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993. Невярович В. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж, 1997. Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию. М., 1994. Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М., 1988. Психология (Учебник). /Ред. А.А.Крылова. М. 1998. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности. М., 1995. Филипповская О.В. "Тайна сия велика есть". // Московский психотерапевтический журнал, 1992, N 1, с.161-168. Шадриков В.Д. Духовные способности. М. 1996. Шихирев П.Н. Современная социальная психология. М., 1999 Шихирев П.Н. Эволюция парадигмы в современной социальной психологии. // Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора психологических наук). М., 1993*

<sup>II</sup> Отметим рассмотрение В.В. Знаковым феномена понимания, как проблемы психологии человеческого бытия в отличии от подхода экзистенциальной психологии, имеющей глубоко интуитивный фундамент - скорее схватывание феноменологической целостности изучаемых явлений, чем установление достоверных закономерностей. Можно согласиться, что для психологии человеческого бытия неприемлемо признание существования непреодолимой пропасти между внешней и внутренней причинностью. Субъект является неотъемлемой частью мира, и потому внешние и внутренние условия его существования включены как во внешние, так и во внутренние связи и отношения. Такой подход закладывает основы для осмысления значения объективации феноменологического подхода к изучению внутреннего мира человека. (Знаков

---

*В.В. Понимание как проблема психологии человеческого бытия. - Психол. журн. т. 21, № 2, 2000, с. 7-15).*

<sup>III</sup> Образные переживания прямо предполагают включение их изучения в проблематику **сознания**. Так, достаточно указать на возможность усиления содержательного плана анализа сознания и сферы неосознаваемого психического. Будем различать *актуальное* сознание, - прохождение психического содержания через “фокус сознания”, - и *потенциальное* сознания - запас содержаний психического, который присутствует в памяти в любой момент актуального сознания, и который при определенных условиях может стать фактом последнего. Каждый человек, в любом состоянии сознания имеет параллельно весь запас потенциальных содержаний психического. Заметим, что Гуссерль говорил о тематическом и нетематическом содержании нашего сознания. Второе - это то, что в данный момент не находится в актуальном поле сознания, а составляет потенциальное содержание, выступает как бы фоном, который нельзя актуализировать до конца. Сознание является высшим психическим интегратором и регулятором, отсюда вытекает *теоретическая* проблема интеграции потенциальных форм и содержаний сознания. Следует отметить в этом плане проблему интеграции сознания в трансперсональных подходах (К. Уилбер, С. Гроф, Р. Уолш и др). Включение в проблематику сознания образов измененных состояний сознания - важный аспект построения теории сознания, в частности, в связи с *поиском* объяснения механизмов экзотических субъективных реальностей. Зачем нужно человеку все потенциальное многообразие "образного опыта"? При каких условиях оно нужно? Возможна ли его интеграция и какова ее цель? Вторичные образы определенного класса связаны с состояниями сознания, детерминирующими их возникновение. Такая связь позволяет лучше разграничивать психические явления (“фантазия”, например, уже не будет путаться со “сновидением” - см. *Ганзен В.А., Гостев А.А. Систематика мысленных образов. - Психол. журн., 1989, т.10, № 2, с.12-21).*

<sup>IV</sup> С усилением субъектно-деятельностного подхода к психике связано акцентирование оснований целостности психических явлений и рассмотрение психических процессов, а также многоликих форм поведения и деятельности в их отнесенности к тому, кому они принадлежат - т.е. к субъекту. Это позволяет преодолеть жесткое разделение психического процесса и его результата. Также отметим, что формирование перцептивного образа и становление субъекта происходит одновременно (*Барабаничиков В.А. Системогенез чувственного*

---

восприятия. Москва-Воронеж, 2000). Психическое явление должно быть изучено в нескольких ракурсах. 1) В контексте определенной сферы бытия, в которую включен данный индивид либо группа (здесь лежат основания предметного содержания изучаемого феномена). 2) В рамках субъекта определенной формы активности. Изучаемое явление берется в единстве внутренних условий существования, образующих разномодальное целое (в его состав входят мотивационно-оценочный, когнитивный, диспозиционный, рефлексивный и другие компоненты). 3) В плане той модальности психического, к которой непосредственно принадлежит изучаемое явление. Он фиксирует специфику и уникальность феномена, который выступает, как сторона или момент унимодального целого. В каждом из ракурсов исследователь имеет дело с разными, хотя и связанными друг с другом интегральными образованиями; действительная природа явления реконструируется путем синтеза его различных проекций (ibid, с.21).

<sup>v</sup> Описание психического состояния предполагает указания спектра и интенсивности переживаемых эмоций, доминирующих чувств, преобладание положительных или отрицательных эмоций. (Куликов Л.В. *Психология настроения*. - СПб., 1997, с.42). Данные показатели выступают факторами порождения вторичных образов определенного класса и содержания. Настроение придает определенную окраску всем переживаниям, влияет на все психические процессы и проявляется в особенностях эмоционального отклика человека на воздействия любого характера. Л.В. Куликов рассматривает [ibid, с.67] понятие настроения, как устойчивый компонент психических состояний, основное звено взаимосвязи структур личности с различными эмоциями и чувствами, переживаниями событий, которые происходят в жизни личности. Значимым является указание на то, что настроение имеет структуру, основными компонентами которой являются релятивный, эмоциональный, когнитивный, мотивационный, и компонент физического самочувствия. Также мы видим, что в особенностях настроения отражены значимые жизненные события. Здесь акцент может быть сделан на влиянии ОСФ на настроение - вторичные образы отразили указанную динамику внутреннего мира личности. И еще одна закономерность: от настроения зависят психические процессы. У лиц с устойчивым настроением и повышенным его тоном обнаружены достоверно более высокие показатели устойчивости и объема внимания. Большее спокойствие человека позволяет достигать более высоких результатов в манипулировании образами представлениями. Различные аспекты настроения испытывают разное по силе

---

влияние со стороны отдельных свойств темперамента. Интенсивность переживаемых чувств в большей мере находится под влиянием экстраверсии, чем нейротизма и психотизма. Важный момент связан также с тем, что духовное содержание внутреннего мира личности (“быть не в духе”, т.е. в плохом настроении; “духу не хватает” - не хватает смелости), а также представление о своем социальном статусе оказывает влияние на настроение [ibid, с.129], а через него - на ОСФ.

<sup>VI</sup> Значимая группа исследований ТФ-ОСФ (в когнитивном, регулятивном и коммуникативном аспектах) может быть представлена проблематикой работы человека со своими образами как средством *самопознания и самоизменения*. (В работе - *Гостев А.А. Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы. М., 1998* - изложена авторская позиция по актуальным проблемам имагопрактики.) Вторичные образы различных классов применяются в психологической коррекции и психотерапии (имажинативная терапия) в широком спектре. (Преимущество имагопрактики связано с тем, что образы лучше обходят психологические защиты и, соответственно, адекватнее отражают неосознаваемый материал. Образы поэтому облегчают психологу понимание внутреннего мира человека, показывают, в частности происходящие психологические изменения). Однако, как все более часто показывает практика сектантско-ориентированных форм “духовности”, попадание человека под воздействие деструктивных по своему влиянию образов представляет серьезную опасность на пути личностного развития. Отсюда прямо вытекает необходимость большего внимания к нравственно-философским вопросам, относящимся к имагопрактике. Особого внимания заслуживает вопрос о том, при каких условиях образная сфера перестает быть безусловно полезным инструментом личностного и духовного развития. Ответ предполагает нахождение критериев разграничения “иллюзий фантазии”, “игр больного воображения” и образов, репрезентирующих адекватную (с учетом “маскирующей символизации”) информацию из сфер неосознаваемого, или отражающих скрытые реалии внешнего мира. Поскольку данные трансперсональной психологии позволяют говорить о влиянии религиозно-мистического опыта в образах измененных состояний сознания на личностную трансформацию, мы полагаем, что характер имагопрактики поэтому должен учитывать уровень духовного развития, в связи с чем мы выделяем: 1) психокоррекционный уровень (вторичные образы рассматриваются как безусловно положительное явление для самопознания и развития). 2) Уровень начального духовного поиска. 3) Уровень требований конкретных религиозных традиций.

---

<sup>VII</sup> Рассматриваемые в книге культурологические данные подводят нас к учету *возможности* существования прообраза духовно-религиозных переживаний в смысле бытия некой надпсихической реальности. Речь может идти о подходах, признающих, что человек способен символически отражать те или иные аспекты некой *объективной* духовной реальности. Образы могут отображать, как *неявные аспекты "бытийного мира"* (т.е. пространственно-временного мира физической реальности, доступной научному познанию), так и фрагменты мира "инобытийного", включающего "невидимый духовный мир". Т.е. речь идет о сферах реальности, не познанных наукой, и, быть может, не доступных научному познанию в принципе. Заметим попутно, что "духовное" в своей онтологии может быть рассмотрено как "физическое" на новом уровне - "метафизическое". В качестве опорных концептов можно использовать известные еще с античности понятия "макрокосма" и "микрокосма". Раздваивая понятие макрокосм, получаем две противоположности - "бытие" и "небытие". Область их пересечения будем называть "инобытием". Область бытия - это наблюдаемая (т.е., в принципе, доступная научному познанию) часть макрокосма. Области небытия и инобытия - это некие "ненаблюдаемые части макрокосма", информацию о которых человек получает либо в непосредственном переживании (в том числе с участием ОСФ), либо рациональным богословствованием, путем метафорической реконструкции, или экстраполяции из наблюдаемого мира. Острым вопросом в контексте отражения "ненаблюдаемого мира" является вопрос источников получения информации сознанием. Обобщая имеющиеся данные в контексте различных духовных традиций, помимо непосредственной сенсорной информации, можно выделить следующие гипотетические информационные источники: 1) Система памяти, которая, наряду с индивидуально приобретенным опытом, состоит из, условно говоря, "космогенетической" (память о творении мира), филогенетической (память о развитии биологического мира), "общегенетической" (память о творении человека), культурогенетической (память о развитии человеческой цивилизации и отдельных культур), онтогенетической (включая эмбриогенез) подсистем. 2) Внесенсорная информация, получаемая путем подключения субъекта к различным "информационным полям". 3) Получение информации путем непосредственного отождествления (в переживании) субъекта и объекта. Относительно системы памяти имеющиеся феноменологические данные, как мы увидим, свидетельствуют: образы измененных состояний сознания способны считывать информацию из ее глубоких слоев (из указанных подсистем, естественно, при различной степени символизации такой информации). В этой связи, можно ставить вопрос о более широком понимании человеческой памяти

---

за счет допущения возможности включения в нее не только индивидуально приобретенной информации, но и информации - о создании мира, филогенезе и культурогенезе. Вспомним Герцена, который писал, что каждый человек опирается на страшное генеалогическое дерево, которого корни чуть ли не идут до Адамова рая; за нами, как за прибрежной волной, чувствуется напор целого океана - всемирной истории; мысль всех веков на сию минуту в нашем мозгу. (Герцен А.И. Собр. Соч., М., 1957, т. XI, с.252-253).

<sup>VIII</sup> Примером области “потенциального” в науке может быть известный ответ П.Я. Гальперина Ж. Пиаже: последний говорил, что он изучает “то, что есть”, Гальперин же - “то, что может быть”. Задачей “науки возможного” является включение в сферу внимания науки некой познавательной области. “Наука возможного” опирается на наблюдаемые факты, внутренние события психической жизни, на определенную систему доказательств, имеет проверку вариантов иррационально-интуитивного познания. Методом “нетрадиционного познания” может выступить нахождение параллелей (аналогий и инвариантов) знания (например, о безобразном мышлении говорят, хотя с разными целями и контекстом, и вюрсбургская школа и богословская литература). В то же время фальсификация науки через ее смешивание с наукообразной мистикой недопустима. В частности, - это оккультные учения о душе, именующие себя “сокровенной наукой” (например, Р.Штейнер). Позиции “науки возможного” подкрепляются тем, что некие “системы познания” применяют другую терминологию, но они раньше науки заметили проблему, явление и т.п. Взвешенное отношение уменьшает налет мистичности, желание “протащить научно недозволенное” в качестве “сладкого запретного плода”.

<sup>IX</sup> В этом контексте интересны следующие идеи. “... Система категорий, лежащая в основании культуры, выступает в качестве ее фундаментальных мировоззренческих структур. Она выражает свойственные данной культуре наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности; о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т.д. Транслируя накопленный социальный опыт <...> из поколения в поколение, универсалии культуры обеспечивают воспроизводство определенного образа социальной жизни и определенных типов личности (Степин В.С. *Философская антропология и философия науки*. М., 1992, с. 39). При этом указывается, что универсалии культуры развертываются не только в

---

формах понятийно-мыслительного постижения объектов, но и в других формах духовного и практического освоения человеком мира. В связи с возрастанием гуманистической направленности науки. В.С. Степин указывает на типы научной рациональности (этапы развития науки), различающиеся глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности. 1) Классический тип научной рациональности стремился элиминировать все, что относится к субъекту, средствам его деятельности. 2) Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии. 3) Постнеклассический тип рациональности расширяет поле рефлексии. Он учитывает соотношенность полученных знаний об объекте с ценностно-целевыми структурами. “Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторические развивающиеся системы, в которых в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно-истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки. Есть все основания полагать, что по мере развития современной науки эти процессы будут усиливаться. Техногенная цивилизация ныне вступает в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска” (*Ibid*, с. 189).

<sup>x</sup> В разговоре о “сфере инонаучного” интересны следующие мысли. “Наука есть нечто весьма коловратное. Нет ничего более текучего, чем ее теории и гипотезы. Неоспоримые же факты, добытые ею сами по себе говорят очень мало. Открытые ею законы в огромном большинстве описывают лишь частные ограниченные случаи реальности, помогая человеку играть в свои технические игрушки. Они лишь слегка проливают свет на важные и глубокие вопросы бытия. <...> Только в наши времена наука приводит знакомящегося с нею человека к неверию в нее, а соответственно, к поиску истины вне ее. Сто лет назад претензия науки на абсолютное знание была гораздо больше. Сейчас во многих местах она дошла до границ своего научного метода, во всяком случае доказала, что объяснить бытие мира своими силами она не в состоянии” (*Священник Тимофей. Две космогонии. М. 1999, с.9-10*)

<sup>xI</sup> Научные нормы имеют следующие недостатки (*Аллахвердов В.М.*

---

*Сознание как парадокс. Начало общей психологии. СПб. 1999., с.56-73):* 1) Ученые могут не замечать новых, не поддающихся логическому объяснению явлений (под лозунгом “этого не может быть, потому что не может быть никогда). 2) Опровержение логических построений в эксперименте еще не опровергает теорию. Теории не отбрасываются, а развиваются. Любая научная теория обязана использовать логику, чтобы спасти себя от опровергающих данных. Существует возможность переинтерпретировать данные в подтверждающие (а значит любую гипотезу можно подтвердить в опыте). 3) Экспериментально исследовать можно лишь то, что поддается такому исследованию. Данное ограничение не позволяет рассматривать проблемы, лежащие за пределами опыта. В частности, не является естественнонаучной проблема первоначал (т.е. некорректен вопрос о первоначалах души) и конечных целей. 4) Естественнонаучное знание - всегда сомневающееся, открытое изменению знание. Ученый - лишь искатель истины. Естественнонаучное знание заведомо не совсем верно (причем не известно, в чем именно). Т.к. любое обоснование надо обосновывать, никакое знание не может быть обосновано окончательно. Подчеркивается парадокс: естественнонаучное знание - это самое достоверное знание о мире, которое заведомо неверно. Естественнонаучное знание претендует на единственность и всегда оказывается лишь одним из возможных описаний. 5) Естественнонаучные теории строятся не для реальных, а для заведомо не существующих, идеализированных объектов. Всякое теоретическое описание - логическая идеализация. 6) Экспериментальные данные потенциально имеют огромное число интерпретаций и могут быть описаны множеством теорий. 7) Требование повторяемости факта лишь позволяет рассматривать нечто, как эмпирический факт (само подтверждение факта ничего не говорит о природе этого факта и его значении).

<sup>XII</sup> Феномен антинауки не является неполной или невежественной версией “правильного” научного миропонимания. Подчеркивается, что он является важнейшим общекультурным вызовом, к которому следует отнестись со всей серьезностью (а это значит, что он имеет под собой свои веские основания и аргументы). На самом деле *“антинаука представляет собой заявку на ясное, четкое, конструктивное и функциональное, потенциально всеохватывающее альтернативное миропонимание, в рамках которого декларируется возможность науки, весьма отличной от той, которая известна нам сегодня; утверждается, что историческое значение этого альтернативного миропонимания заключается ни в чем ином, как в том, чтобы отвергнуть, развенчать, преодолеть классическую западную науку в широком смысле этого понятия”* (Холтон Дж.



---

*Что такое “антинаука”?* - *Вопр. философ. № 2, 1992, с.33*). Внимания заслуживает сетование Холтона о том, что такая тенденция “альтернативной науки” связана с присущими науке амбициями определять и указывать смысл и направление прогресса человечества. Можно выделить направления антинауки: а) течение в современной философии, утверждающее, что статус науки не выше статуса любого полезного в практическом смысле функционального мифа (М.Хессе, Б.Латур); б) антинаучное мировоззрение группы интеллектуалов, воплощенное, в частности, А.Кестлером; в) наследие контркультуры 60-х гг.; мышление “Нового Века”. Научоборческим тенденциям способствуют беспокойство по поводу последствий плодов науки: массовое экологическое движение и неприятие научно-технического авторитаризма.

<sup>xiii</sup> Теоретические трудности рассматриваемого вопроса связаны с маскировкой "энергии" под "информацию", в силу чего информационному аспекту психического и отдается приоритет. Известный термин "мыслеформа" в определенной мере отражает аспект существования психики в виде “поля”: древние воззрения на природу психики, современные исследования по энерго-информационному обмену показывают, что люди постоянно излучают некие “энерго-информационные импульсы-сгустки”. Феноменология измененных состояний сознания показывает, что индивидуальное сознание взаимодействует с “полями” различных объектов - от “поля” другого человека, до групповых полей различного масштаба. Один из таких “полевых” уровней описывается понятием “ноосферы” (В. Вернадский).

<sup>xiv</sup> Суммируя исследования по “новой парадигме” в науках о человеке, Е.А. Файдыш говорит (*Файдыш Е.А. Мистический космос. Путеводитель по тонкоматериальным мирам и параллельным пространствам. М., 1999*): древние знания были истинны в том смысле, что свидетельствовали о том, что “тонкоматериальный план нашего мира” населен “существами”, представляющими собой “сгустки энергии”, с которыми человек постоянно неосознанно взаимодействует. О существовании демонических и ангельских сущностей убедительно свидетельствует христианская традиция. Исследования по сенсорной депривации, так же как и опыт других древних духовных традиций показывают по сути факт “восприятия невидимого мира”.

<sup>xv</sup> Некоторые положения новой физики могут быть применены к "пси-полю", находящемуся в позиции дополнителности к физическому полю. Теория

---

антиматери Ричарда Фейнмана, в частности, работает на идею “двойника” дона Хуана (известного персонажа Карлоса Кастанеды). Электрон временно становится “паранормальным”, то есть свободным от времени и пространства. Подобные моменты соотносятся с идеями А. Минделла о т.н. “теле сновидений”. Он говорил, что умирающие люди попадают в такие “тела” и путешествуют сквозь время и пространство. Так один его клиент за несколько дней до смерти сказал, что находится в Гамбурге, на определенной улице, где произошла “пробка”; звонок в Гамбург подтвердил это. (Минделл А. Дао шамана: путь тела сновидений. Киев-Москва 1996).

<sup>xvi</sup> Лоренц обнаружил, что система из трех нелинейных дифференциальных уравнений может привести к хаотическим траекториям, а в компьютере - порождать необычайно сложные геометрические формы - фракталы, образующиеся бесконечным повторением одного и того же геометрического орнамента во все более и более мелких масштабах (кривая Коха). Получаются фигуры, поражающие невероятным разнообразием и сложностью геометрических форм. Фракталы содержат множество архетипических форм. Е.Файдыш подчеркивает, что подобные “нелинейные физические системы” могут рассматриваться, как необычайно чувствительные детекторы, дающие потенциальную возможность восприятия сверхслабых информационных полей, несущих архетипическую информацию (Файдыш Е.А. *Сверхсознание (Техники интеграции, саморазвития и целительства в измененных состояниях сознания. М. 1993)*).

<sup>xvii</sup> Семья тоже имеет свою “организующую волну” - она личность. Тоже относится и к любому социальному субъекту - общность людей является соборной личностью. Потеря национальной, этнической идентичности рассматривается Ф.Я. Шипуновым как вещь недопустимая с точки зрения духовных божественных законов (а это - весьма деликатная проблема смешанных браков и, особенно, т.н. “телегений” через блуд, когда гены передаются женщине даже без факта ее беременности - А.Г.). Проблема утраты национальной идентичности связана с тем, что образуются “химерические сущности”. Народ - также ценен для “вселенской жизни”, для Бога, как и индивидуальность конкретного человека. Народ является Божественным созданием (и Богом для его охранения поставлен Ангел), история и устои которого уходят в глубину веков, а нам неведомо будущее народа. Поскольку у каждой соборной личности есть свое предназначение, недопустимо копировать (равно как и вторгаться) в другую культуру. Любые химерические

---

образования обречены на распад. В России соборная личность воплощается в Церкви. Когда в народ вторгаются химеры, “волновая форма народа” дает пробоины (как бы выедаемые химерами). Есть волновая функция и всего человечества, обладающая объединяющим нравственно-духовным центром, связанным с Творцом. Она имеет форму Креста, уходящего во Вселенную. Соборная личность человечества имеет своим Отцом Спасителя. Поэтому есть только христианство (Православие, сохраняющее данное Откровение Благой Вести) и антихристианство (остальные религии по сути - тонкое изобретение последнего).

<sup>xviii</sup> Конечно, феноменологических теорий, описывающих закономерности, наблюдаемые на опыте и объясняющих эти эмпирические законы, недостаточно (ибо это лишь “пляски теней на стене”). Такие теории останутся противопоставленными онтологическим теориям, раскрывающим связи между сущностями внутри эйдоса, который, в соответствии с учением Платона, оказывается умопостижимым и объясняющим изнутри происхождение “теней” (В.Р.Тихомиров. *Что такое реальность с точки зрения физики?* - В кн. *Христианство и наука. М., 2000*). В связи с обсуждаемым можно отметить тенденцию перехода от описаний видимой онтологии к пониманию “онтологии невидимой” (по В.Н.Тростникову). Возникают, в частности, вопросы: “какие структуры могут быть бытийными (не материальными, а именно “пока” только бытийными) а какие нет. Лишь поняв это можно ответить на вопрос: проекциями каких бытийных структур являются структуры материальные. И значит, каким видам феноменов “дозволено быть” и при каких условиях, а каким категорически запрещено” (Московский А.В. *От метафизики к физике. - В кн. Христианство и наука, М., 2000, с. 197*). Московский А.В. рассматривает две известные темы платоновской философии - реальность идеального и фундаментальность целостности. “Платон не знал, - пишет он, - никакой квантовой механики, но четко поставил вопросы и - поразительное дело! - дал правильное их решение, решение, к которому только в результате титанических усилий множества выдающихся умов подошла современная наука” (с. 204). Надо, например, указать, что в квантовой физике был открыт целый ряд феноменов, служащих подтверждением того, что “на самом глубоком, еще доступном научному дискурсу онтологическом уровне, природа демонстрирует свойства платоновского Целого” (*ibid*, с. 198). Для анализа ТФ-ОСФ нам также очень важны мысли о том, что различие между явлениями окружающей нас физической реальности (например, живым и неживым) нужно искать на уровне прообразов-эйдосов, а не на низком онтологическом уровне их

---

проекций. Не надо забывать, что хотя априорное знание и игнорируется позитивистской психологической наукой, но оно присутствует во всех построениях объективного идеализма - от воспоминания человеческой души о мире идей у Платона, до архетипов коллективного бессознательного у Юнга.

<sup>XIX</sup> С.Л. Франк отмечает отсутствие в современной ему культуре (начало XX в.) учения о человеческой душе (*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию.* - В кн.: С.Л.Франк. *Реальность и человек.* М. 1997). Эмпирическая психология объявила себя “психологией без души”, а “новая философия” питается “едва ли не одними воспоминаниями” о мыслях по данному вопросу в древней философии (ibid, с.6). Франк показывает, что психология в этом случае перестает быть учением о душе: в психологии отсутствует “живой целостный внутренний мир человека”. Франк утверждает, что “учение о душе” (“метафизика”) является знанием, которое возможно и нужно в форме *научного знания*, вместе с тем, в форме, адекватной своеобразию, глубине своего предмета. Необходим посредник между “сверхнаучными областями” - религии, искусства, нравственности - и областью логического знания. “Мы хотим познавать не проявления жизни души во внешнепредметном мире, а <...> существо душевной жизни, как таковой,” - говорит Франк (ibid, с.13). Он доказывает, что понятие души, как некоего трансцендентного объекта, отделенного от опыта душевной жизни, несостоятельно. Душевная жизнь - не механическая мозаика из каких-то душевных камешков, называемых ощущениями, представлениями, и т.п., а нечто “первично-сплошное и целое” (ibid, с.18), в силу чего она присутствует в каждое свое мгновение. Несостоятельно и понимание души, как начала, лишь опытно проявляющееся в своих “явлениях”, но не в своей сущности. (Спор о существовании и познаваемости “души” есть спор о душе именно в этом ее смысле, как особого начала, *отличного* от самой душевной жизни). “Душа” как непосредственно данная целостность душевной жизни есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее. Человек способен всегда заметить эту целостность своей жизни: например, когда многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слитно в одно неразрывное целое, или в состоянии сильнейшего возбуждения (при восторге любви, в ярости, в безысходном отчаянии или в молитвенном экстазе) человек опять чувствует *свою* душевную жизнь; даже при сосредоточенности на какой-то задаче, периферия внимания занята игрой душевной жизни (ibid,с.39-41). Душевная жизнь - не совокупность процессов, а “великая неизмеримая бездна”, “особая бесконечная

---

вселенная”, находящаяся в каком-то совсем ином *измерении* бытия”, “совершенно самобытный и в известном смысле самодавяющий мир, имеющий собственные условия жизни” данный в непосредственном переживании (ibid,с.48-49). Бытие душевной жизни состоит в *переживании*, которое не исчерпывается сознанием. Переживания непосредственного бытия являются более существенным (первичным) признаком душевной жизни. Франк видит проблему человека как общефилософскую проблему “*живого и непосредственного субъекта*”. Направленность человеческой души на мир оставалась вне поля зрения эмпирической психологии. Человек, как живое духовное существо в этой позиции раздваивается на субъект и объект; при этом познающий субъект есть лишь чистый, теоретический взор, а душевная жизнь разворачивается перед этим взором, как отчужденная от него внешняя картина.

<sup>xx</sup> Мы можем увидеть и философское решение вопроса о том, что продуктивное воображение может становиться метафизической основой реальности. Указанная позиция ясно выражена, например, в индуизме и буддизме: вещи суть образы вещей. Между фантазиями (сновидениями) и почитаемым реальным миром принципиального различия нет: и то и другое есть иллюзия - “*майя*”. Образы столь же иллюзорны, сколь и обладают “эмпирической реальностью” (выражаясь кантиански). Сознание как бы воображает мир, *развертывает* и затем *свертывает* образы (возвращаясь в т.н. нирвану, как в некий сон без сновидений). Люди воображают то, чего жаждут или чего боятся. Источником воображения в буддизме является жажда жизни - “*тришна*”. Угасание вожеления есть угасание воображения и мира (возвращение в “*нирвану*”). Воображение является как источником страданий (можно погибнуть от воображения, ибо воображаемый тигр столь же страшен, как и тигр настоящий, и он может растерзать мага, вызвавшего данный образ), так и великой силой, созидающей миры, демонов и богов (*Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с. 65*). В тибетском буддизме *мощь воображения* связана с сущностью всякой магии - конденсацией образов воображения. Европейским аналогом такого понимания является немецкий идеализм: мир есть мое представление (Шеллинг, Фихте). Сходные идеи мы видим у Платона, для которого “*созерцающее во мне производит созерцаемое*”. Чувственно-практическая жизнь есть бессилие души достигнуть более высокого и истинного созерцания.

---

<sup>xxi</sup> Говоря о возведении низших подсознательных сил к высшему в искусстве, Б.П. Вышеславцев ставит вопрос: не есть ли искусство лишь “возвышающим обманом”? Фантазии “обманчивы” по сравнению с истинами науки или житейского разума. “Возвышающий обман” поэзии имеет собственный критерий истинности - подлинность сублимации: то, что действительно возвышает, перестает быть “обманом”, ибо рождает новую реальность. Любовь к Богу и любовь к человеку преобразует человека (и лишь отчасти и неполно преобразует любовь к мечте или идее). Метафизическая сила воображения имеет своим первоисточником Бога-Творца. Высшая преобразующая сила принадлежит образу, излучающему сияние святости. Это образ Божий, “сияющий из глубин смертного человека” (*Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с. 67*). Воображение есть та сила, которая схватывает и восстанавливает образ и подобие Божие. Но человек не мог бы вообразить никакого “образа Божия” без его воплощения, ибо “любить можно только конкретный образ, и если идею, идеал, то только воплощенный в живом лице” [ibid, с.51]. В противоположность творчеству из мечты, здравый смысл называет невозможное “обманом”; он научился жить среди “низких истин” ежедневности. Также существует и порочное воображение, связанное с “наслаждением в низком” и деградацией [ibid, с.52-56].

<sup>xxii</sup> Поскольку люди живут в иллюзорных мирах привычных фантазий, иллюзорное воображение должно быть заменено. Пока “полет фантазии” есть лишь мечта, человек останется в нем. Но когда фантазия погружается в бездну Божества, тогда человек постигает, что он выводится за пределы своей реальности; и уже *нечто угадывается* в области иной реальности (*Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с 71*).

<sup>xxiii</sup> При индивидуализации душевной жизни происходит “пристрастное и неустанное рассекречивание собственной “самости”. В свете высших ценностей любой фрагмент самости проходит испытание на свою неотторжимость в составе истинного “я” человека. Трансцендирование в глубины субъективности человеческой самости и высвечивание ее является условием встречи с бесконечностью духовного царства (Универсума), в котором впервые конституируется подлинное “я”. Речь идет не о свободе самоопределения, которое предполагает борьбу в личности (т.е. несвободу). Речь идет об окончательном освобождении, где предельная индивидуальность “жертвует” своею уникальной единичностью и становится причастной к бесконечному универсальному бытию. “Тайна человека как личности и индивидуальности, таким образом, окончательно

---

раскрывается в его *универсальности*. Ибо вселенское и бесконечное с максимальной адекватностью получает свое выражение в точке - с ее единственностью и абсолютным своеобразием; как и наоборот: лишь то, что может быть признано истинно личным “бытие-для-себя”, может воспринять и выразить бесконечное” (Слободчиков В.И., Исаев Е.И. *Психология человека. Основы психологической антропологии. Введение в психологию субъективности*. М. 1995, с. 341).

<sup>xxiv</sup> Для анализа ТФ-ОСФ интересной идеей является рассмотрение творчества как извлечения и трансформации существующего знания из коллективного бессознательного и ноосферы. Задача творческого процесса сводится к настройке на такую информацию, подключению к определенному плану “информационной реальности”, извлечению информации. Е.А. Файдыш подчеркивает, что формы репрезентации информации из коллективного бессознательного - это различные *принципиально не структурируемые* и лишь приблизительно описываемые образы (Файдыш Е.А. *Мистический космос... М., 1999*).

<sup>xxv</sup> Многомерное гиперпространство напоминает гроздь винограда (отдельная вселенная - ягода, изнутри являющаяся бесконечной вселенной). Связи между вселенными напоминают многомерную виртуальную паутину. Связи могут быстро появляться и исчезать, но есть система устойчивых связей, образующих костяк гиперпространства (гиперпространственные туннели имеют свои особые свойства, например, отсутствие привычной нам протяженности, однонаправленность перемещения, пропускаемость не всех видов вещества и энергий). Важным понятием является представление о проходе в “гиперпространственный тоннель”, для открытия которого (для входа и выхода) необходимо знание сложных ритуалов. Интересно, что не только в визионерском опыте различных древних мистических традиций присутствуют подобные образы; древние картины космоса в определенном смысле похожи на космогонические концепции современной физики (множественность миров, виртуальность воспринимаемой картины мира; Вселенная при взгляде из гиперпространства может выглядеть, например, как элементарная частица) - Файдыш Е.А. *Мистический космос....*

<sup>xxvi</sup> Напомним, что архетипы в психологии рассматриваются как специфические структуры - “первообразы,” “матрицы”, имеющие *всеобщее*

---

*качество* и существующие в коллективном сознании/бессознательном” человечества. Идея архетипов связана с платоновскими идеальными формами - структурами, существующими в “божественном уме” и определяющими формы воплощенного материального мира. К. Юнг показал, что архетипы проявляются в мифологии, культурных, религиозных символах и обрядах, в искусстве. Архетипы формируют некую “ментальную структуру”, в которой представлены общечеловеческие роли, стереотипы поведения, типичные переживания. В силу своей универсальности, символика архетипов вызывает у людей сходные чувства, мысли, поведение. Человек является носителем бесконечно разнообразных архетипов. Отметим, в частности, следующие важные классы архетипов: 1) Архетипы миров, характеризующиеся размерностью пространства-времени, особенностями переходов между мирами, ландшафтом и географией, особенностями цивилизации и др. 2) Архетипы сущностей, характеризующиеся представленностью “богов” и “духов” (в мифологических системах и религиях), их обликом, местами обитания, особенностями поведения, магические возможности и др. Интересное свойство архетипа - его одновременная проявленность на разных уровнях бытия. Например, одно и то же божество может воплощать глобальный космический принцип, служить основой религиозной практики, использоваться для примитивной бытовой магии (*Файдыш Е.А. Мистический космос..., с.102*).

<sup>xxvii</sup> Е.А. Файдыш, в частности, рассматривает несколько “картографий”. Вселенная кельтов состоит из трех основных миров – “верхнего” (где находятся боги-творцы духовных планов реальности), “среднего” (привычный нам мир) и “нижнего” (из него движутся “духи природы” и другие сущности, поднимающиеся в средний мир по 7 рекам жизни; там же - души умерших и злобные существа, враждебные человеку, которые, выйдя из под контроля богов, могут уничтожить жизнь на земле). Картографии сибирского шаманизма в общих чертах похожи. В алтайском шаманизме, например, мы отчетливо видим ту же трехъярусную структуру. “Древо мира” представляется не как один ствол, пронизывающий все слои тонкоматериальной реальности, а как отражение единой оси, проецирующейся в каждый из миров и связывающего их воедино (*Файдыш Е.А. Мистический космос. ..., с. 151*). В тантрической традиции картография тонкоматериальных и “плотных” слоев нашей вселенной задается мандалой Шри янтрой (согласно древним буддийским текстам, в момент возникновения вселенной формируются сотни миллионов миров). В системе Абхидкармакоши и Калачакры мы находим идею формирования миров вокруг некой горы Меру. Вся



---

иерархия миров расположена в многомерном пространстве; существуют “географические метафоры”, призванные как-то структурировать невероятно сложные образы данного многомерного мира. Эти образы являются неким подобием его картографии (Ibid, с.202). Примером древней эзотерической картографии может служить Тибетская книга мертвых, в которой описываются т.н. “миры Бардо” с переходами между ними. Данные миры вплетенные в общую буддийскую картографию, которая включает 6 сансарических миров и высшую надматериальную реальность. В своих общих чертах буддийская космология повторяет иерархическую структуру древа мира; при этом каждая сфера космоса одновременно присутствует и проявляется во всех остальных (фрактальность). Миры Бардо имеют сложную структуру. Например, пространство может напоминать анфиладу комнат, каждая из которых имеет два выхода - вверх, в божественные миры, и в следующую “комнату”.

<sup>xxviii</sup> В многократно цитированной книге Е.А. Файдыша (“*Мистический космос...*”) дается систематизация картографии божественного и демонических миров Д. Андреев описывает некую сверхсложную многомерную реальность, состоящую из бесчисленного множества миров, каждый из которых имеет свою пространственно-временную размерность. Все миры связаны (особенно велика роль взаимодействия нашего мира с мирами т.н. “нисходящего ряда”, имеющего паразитическую природу). Очень важны энерго-информационные взаимодействия исторических процессов (такая взаимосвязанная группа слоев образует т.н. “брамфатуру”). Брамфатуры связаны с макрообъектами (например, галактики) и микрообъектами (элементарные частицы). В каждой брамфатуре разыгрывается борьба между светлым и темным началом - в этом суть метаисторического процесса. В картографии брамфатуры Земли (Шаданакар) существует объединение слоев вокруг отдельных территориальных, этнических, культурных, и др. общностей. Есть пространства “высших аспектов верховных религий”. Наивысшими являются сфера Планетарного Логоса и сфера Приснодевы Марии.

<sup>xxix</sup> Западно-христианская прорицательница Е. Уайт дает, например, следующую картину Второго пришествия Иисуса Христа. Она видит это событие в полночь. Знамена и чудеса сменяют друг друга. С удивлением и ужасом нечестивые люди взирают на происходящее, в то время как лица праведников светятся радостью. Все вокруг преобразуется. И вот посреди разбушевавшихся небесных стихий неожиданно открывается полоса неопишуемой Славы. Слышится Всемогущий голос Божий: “Свершилось!” На небе в образовавшейся среди туч

---

расселине появляется новая звезда. Иисус приближается как Великий Победитель. Его окружает неисчислимый сонм ангелов, поющих небесные гимны.

<sup>xxx</sup> 1. Матрица "*изначальное единство с матерью*" фиксирует блаженное чувство покоя, защищенности, различные биологические детали эмбриональной ситуации - телесные диспропорции, окружающую жидкую среду и др. (причем знания о ней выходят за рамки информированности человека в этой области). Нарушения внутриутробной жизни порождают соответствующие образы. 2. Матрица "*антагонизм с матерью*" отражает воспоминания о первой стадии родов. Здесь образы несут вариации на тему "отсутствия выхода" (безысходность, удушье, переживание запертости, физических и психологических пыток и др.), нахождение в гротескном, дегуманизованном мире, видение апокалипсических сцен, "пробывание в аду" в описании различными религиями. Есть образы поглощения гигантскими водоворотами, заглатывание огромными сюрреалистическими чудовищами. 3. Матрица "*прохождение родового канала*" дает сложные образы, группирующиеся вокруг тем "борьбы рождения и смерти", "сражений" и "опасных путешествий" и т.п. Выделяются следующие классы образных переживаний: а) *Титанические* - эти апокалипсические картины связаны с разрушительным действием огня и воды (сцены разбушевавшейся стихии, природных катастроф, военных разрушений, космических катаклизмов и т.п.). Важнейшая особенность переживаний - противоречивость, например, смена огромного страдания "экстазом космического масштаба". б) *Садомазохистские* - сцены пыток, различных "зверств" и другие "ужасные образы". в) *Сексуальные* - образы разнообразных по форме и содержанию "диких оргий". г) *Скatalogические* - полимодальные образы контакта с различными видами биологического материала (кровь, слизь и т.д.), видение свалок отбросов, разлагающихся трупов и др.; часто "очищающий огонь" уничтожает все эти "мерзости". 4. Образы, связанные с матрицей "*отделения от матери*", несут яркое символическое переживание (из различных культурно-исторических традиций) смерти-возрождения: человек может переживать тотальное уничтожение, которое сменяется видением слепящего света, чувством освобождения от огромного давления, расширения пространства, переживанием единения с невыразимо прекрасным миром. Субъект видит сложные мифологические сцены при интуитивном понимании универсальной символики.

<sup>xxxI</sup> При *пространственной трансценденции* сознание выходит за пределы эго и человек переживает единство (преодоление дуализации мира на субъект и

---

объект) с любым существом, предметом и аспектом реальности, сопровождающееся чувством любви и уникальности такого отношения. При этом может иметь место как сохранение самоидентичности, так и полная утрата индивидуальности. Наиболее частыми объектами отождествления являются другие люди. При отождествлении с *групповым субъектом* переживается “коллективное сознание” данной общности. Образы, связанные с подобными *национально-культурными переживаниями*, следует рассматривать в контексте проблемы коллективного бессознательного - этого гигантского информационного банка, хранящего надличностный опыт человечества. Его элементами рассматриваются, в частности, различные объединения людей по национальному, религиозному и другим принципам. Отдельная личность может входить одновременно в несколько подобных подмножеств, вливаясь через них в общечеловеческое бессознательное. Последнее вливается в коллективное бессознательное планетарной биосферы, Солнечной системы, галактики и т.д. (*Файдыш Е.А. Мистический космос. ... с.70*). Информация в коллективном бессознательном существует в неструктурированном виде - в виде архетипов, границы между которыми размыты и условны. Образы рассматриваемого класса могут относиться к любой традиции, любого исторического периода (хотя отмечается предпочтение древним культурам с высоко развитыми религиозно-философскими традициями). Содержание образов не зависит от этнической принадлежности самого субъекта, особенностей его исторической осведомленности и воспитания, и часто достаточно точно соответствует историческим реалиям (образы не переживаются как отражение некой генеалогической линии). Образы отражают сложные архетипические и мифологические эпизоды. Образы при этом могут содержать специфический символический язык конкретной культуры (так переживания "рая" европейцами могут быть не совместимы с христианскими представлениями и содержать образы "рая Аматабы", включать сцены из древнеегипетской Книги Мертвых). Субъект соучаствует в событиях сказочно-мифологического характера (в архетипических сюжетах типа "рождения и смерти Героя", "войны богов" и т.п.), может переживать отождествление с архетипическими ролями ("отверженный", "тиран" и т. д.), “личностными архетипами” ("тень", "анима"), интуитивно понимать значения универсальных символов, цифр и др. Отождествление в образах с животным имеет яркую специфику (субъективно различается от подкласса образов т.н. "филогенетических воспоминаний"). Переживание "*растительного сознания*" встречается значительно реже (это, например, неповторимые и невербализуемые чувства соучастия в физиологических процессах растений). "*Сознание живой материи*" охватывает, в частности, всю полноту форм жизни на земле. "*Сознание неорганической материи*" может быть представлено, например, “сознанием

---

различных природных явлений”. Редким феноменом является переживание идентификации с *планетарным сознанием* (Земля воспринимается космическим организмом, существующим в различных аспектах: геологическом, биологическом, социально-культурном, технологическом и т.д.). Образы *внепланетарного сознания* отражают различные космические события, другие планеты и миры Вселенной. Отмечается интересное переживание интуитивного проникновения в процесс "божественного творения Вселенной", сопричастности к тайнам ее существования. Образы при переживаниях "инобытийных реальностей" предполагают еще более экзотические переживания. Здесь субъект получает опыт в мирах иной мерности. Это различные переживания, в которых человек вступает в коммуникацию со сверхъестественными “духовными сущностями”, различными “силами”. Некие “духовные гиды”, например, могут объяснять значение переживания, давать советы относительно жизненных ситуаций. Самыми сильными феноменами являются переживания слияния со “вселенским Разумом”, и “изначальной метакосмической пустотой”. Частным случаем пространственной трансценденции является группа образов при *сужении* сознания, представленная феноменами сознания органа, ткани, клетки, субмолекулярных и атомарных процессов. С точки зрения трансформации “образа я” можно выделить уровни переживаний - от изменения восприятия себя в контексте физически фиксированного образа тела, до его полной потери при сохранении самосознания, способного перемещаться в любые реальности. Осознается "вечная природа" истинного “я”, которое может казаться неразрушимым "чистым духом". Исчезает граница между реальностью и сущностью субъекта; от самосознания остается чувство, что он есть часть бесконечного гармоничного Целого. Описываются и различные варианты т.н. “внесенсорной пространственной трансценденции”.

<sup>xxxii</sup> "Путешествия во времени" включают предвидение на основе ясновидения/слышания. Опыт группируется также вокруг различных вариантов временной регрессии. Субъект соприкасается, прежде всего, с информацией, относящейся к опыту предков. Образы, связанные с актуализацией фрагментов информации по генетической линии (память рода), характеризуются ярким чувством того, что субъект столкнулся с событиями, составляющими часть его линии развития. Они могут включать эпизоды из жизни предков, касаться семейных взаимоотношений, привычек, традиций и др. Содержание образов соответствует культурно-этно-расовому происхождению человека (скандинав переживает приключения викингов и т.д.). *Кармические образы* являются наиболее загадочной категорией трансперсональных переживаний: человек

---

чувствует себя индивидуальностью, жившей когда-то ранее. Переживания отличаются от переживаний по родственно-биологической и культуро-генетической линиям как по особенностям идентификации с персонажем, так и по эмоциональной насыщенности образа. Данные образы могут пониматься как метафорические представления о сопричастности бессознательного всему многообразию прошлого человечества. Образы, связанные с филогенетическим опытом включают в себя идентификацию со всеми видами животных (Ф.Я. Шипунов говорит о существовании созданного Творцом филогенетический ряд). Ощущается сложный комплекс переживаний - чувство необычного тела, инстинктивные побуждения, необычные восприятия и т.п. Опыт выходит за пределы самой буйной фантазии (ощущения осьминога или сексуальное возбуждение змеи действительно трудно вообразить). Человек может рассказывать о строительстве гнезд, брачных танцах и др. особенностях поведения животных. Наконец возможны более глубокие формы регрессии в историю нашего мира.

<sup>xxxiii</sup> "Я" воспринимается как невидимое и неслышимое в физическом мире образование, существующее, например, в виде энергетического "сгустка" или "чистого сознания". Обычно переживается страх и желание вернуться в тело, или, наоборот, ощущение покоя, желание остаться "там". Образы при клинической смерти очень реалистичны, однако, не похожи на галлюцинации. Инвариантами содержания образов являются следующие вещи: бесстрастное созерцание собственного физического тела со стороны и необычное ощущение нового "тонкого тела", встречи с умершими родственниками и знакомыми, неприятный шум и движение сквозь коридор (туннель) с большой скоростью, встреча со Светоносным существом - неким существом, обладающим качествами личности, интересующимся, в частности, тем, что человек успел сделать в жизни значительного. Сообщается также о встречах с другими "духовными сущностями". Типичным является обзор жизни в панорамных образах, с невероятной скоростью отражающих события прошлого (с различной степенью детальности, с фиксацией совершенного добра и зла; в этой связи характерным является самоосуждение). Далее следует некий барьер, граница, или предел (в виде образа водной преграды, забора, двери и др.) и возвращение. "Внетелесные" зрительные и слуховые ощущения "тонкого тела" становятся более острыми, чем физического (слепые, в частности, могут обрести "духовное видение"), однако, отсутствуют осязание, обоняние, кинестезия и температурные ощущения. (Вспомним, что, согласно Платону, отделившаяся от тела душа способна мыслить более ясно - "Государство", рассказ о солдате Эре). Часто сообщается о феномене

---

моментального пространственного перемещения души в любое место, о возможности "проходить сквозь стены" и т.п. Как правило, в образах отсутствует мифологическое содержание. В то же время (более часто в состоянии "при смерти") встречаются характеристики религиозно-мистического и "космического-трансцендентного" сознания: образы персонифицированной смерти (женщина в черном или белом с пустыми глазницами), архетипические образы "рая" (экзотические, великолепные пейзажи, "небесные царства" с божественными обитателями) и "ада" (темные пространства, зловещие подземные сооружения, бесплодные пейзажи с огнедышащими ямами, города, окутанные дымом, населенные демонами) - *Жизнь после смерти. М. 1991.*

xxxiv Важный аспект рассмотрения ТФ-ОСФ связан с психическим механизмом **проекции**. Здесь следует иметь в виду следующие мировоззренческие (гносеологические) моменты. Речь идет о разведении проекции, как базисной *психологической закономерности*, и как некоей *мировоззренческой установки*. Известно, что все законы (принципы, правила и т.п.) имеют рамки своего применения. Механизм *проекции*, естественно, не является исключением. Объяснение того, что происходит с человеком, действительно, надо искать в нем самом, в проекциях его внутреннего мира на окружающую жизнь. Человек живет в созданном им самим мире ("мир, как мое представление" - известная философская идея), но при абсолютизации принципа проекции до мировоззренческого уровня есть опасность "потерять" мир объективный. Человеческое познание - это сложнейшее переплетение объективных и субъективных его компонентов, тайну сочетания которых философская мысль раскрывает уже не одно тысячелетие. Надо ли проходить нам снова берклианство, становиться наивными агностиками или их противниками? В отечественной психологической традиции (Б.Г. Ананьев, С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев и др.), в частности, убедительно говорится о том, что в *образе отражен объект*. Ошибочным будет полагать, что человек "ощущает свои ощущения", "воспринимает свои восприятия", или "представляет свои представления". Поэтому не будем переоценивать гносеологическую роль проекции. Мы исходим из признания того, что механизм проекции, участвуя в создании субъективной картины мира, *высвечивает объективные* аспекты многомерной реальности, *усиливает* значимые для человека вещи в его познании мира. Это помогает пониманию соотношения субъективных и объективных компонентов познания.

---

<sup>xxxv</sup> Если же допустить гипотетическую внеположность источника деструктивности, то этот вариант представляет еще большую опасность для человека. Можно указать на наличие в литературе гипотез-представлений (например, С.Н. Лазарев) о существовании неких сильных автономных “энерго-информационных негативных программах” (разрушения, самоуничтожения и т.п. проявлений зла), живущих в т.н. информационно-полевых структурах человека и человечества в целом. Эти программы создаются, преимущественно, самим человеком в результате отхода от следования высшим нравственно-духовным законам. К ним применяются метафоры “инфекции”, “болезни”, и даже “дьявольского вируса”.

<sup>xxxvi</sup> Князь В.Н. Тенишев основал Этнографическое бюро, цель которого - сбор этнографических сведений о крестьянстве и горожанах. Архив хранится в Российском этнографическом музее (РЭМ, ф. 7, оп. 1 и оп. 2). Картины и портреты в избах крестьян без исключения, как у зажиточных, равно и у бедных, составляют необходимость. В каждой избе имеется картин десяток и более. Чаще всего можно встретить картины духовного содержания и иконы.

<sup>xxxvii</sup> Известен широкий спектр экстатических переживаний - любовь, радость творчества, религиозный экстаз (См. например- *Laski M. Ecstasy in secular and religious experience. Los Angeles, 1990*). Выявлен и важнейший элемент их механизма - выработка организмом эндорфинов. Этот факт является возможным исследовательским ходом для понимания состояния прелести. Наркотики, психотехники, неправильная молитва и т.д., стимулируя выработку эндорфинов, способны смоделировать суррогатный (как бы телесно детерминированный) “духовный опыт”. В роли эндорфиностимулятора может быть, в принципе, и гипотетически рассмотрен и фактор “демонических сущностей”, способных эффективно, как свидетельствует практика православной аскезы, “крутануть эндорфин” (выражаясь метафорически). С этих позиций понятны, в частности, сексуально-мистические переживания в искаженном духовном опыте. В святоотеческом же опыте к “незаконному” выделению эндорфинов (например, переживание подвижником “мокротной сласти” как псевдоблагодатного состояния) уделяется повышенное внимание, ибо об истинных духовных состояниях можно говорить лишь при воздействии на человека благодати Божией.

<sup>xxxviii</sup> В качестве примеров “духовных упражнений” (по Игнатию Лойоле) можно привести следующие. Созерцание “Первого дня воплощения Бога Слова”

---

состоит из: а) представления всего исторического хода мистерии воплощения - как Три Божественных Лица Святой Троицы взирают на эту землю, как Троица Святая решает ниспослать Слово, как архангел Гавриил явился посланником к Деве Марии; б) воображения местности, где живет Святая Дева; в) мольбы о познании тайны воплощения Слова. Другой иллюстративный пример - мысленная беседа с Иисусом Христом, которого человек воображает перед собой на Кресте. Устремляя взор на Иисуса распятого человек говорит все, что подскажут ему ум и сердце (по Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины. М., 1997, с.191-192*). Примером может быть и представление огромных языков пламени, душ, заключенных в раскаленные тела, “слышание” плача и воплей, “обоняние” запаха дыма и серы, гнили и т.п. В связи с этим заметим, что явление ада или рая у идущих той же дорогой что и Игнатий Лойола, совершалось не одним действием воображения, но к нему присоединялось действие демонов на основе свободного произволения человека (*Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.353*).

А.И.Осипов приводит следующие яркие примеры видов прельщения. 1) Прелесть, *происходящая от мечтаний*. Франциск Ассизский “смирненно” говорил, что он не сознавал за собой никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием. Известно также, что Франциск молился о том, чтобы он мог перенести все те страдания, которые перенес Иисус Христос, и чтобы почувствовать ту неограниченную любовь, которой горел Сын Божий. И однажды он “почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса”, Которого он тут же и увидел в образе шестикрылого серафима (с.187). (Именно после этого у Франциска появились кровоточащие стигматы). В связи с этим укажем, что феномен стигматов обязан своим происхождением чрезмерной концентрации чувств, актуализирующей психосоматические связи. Это явление не признается Православной Церковью как проявление святости. (см. *Иеромонах Гавриил (Кранчук) Афонское приношение современной православной духовности. М. 2000, с. 132*). Для сравнения можно привести предсмертный момент из жизни преп. Сисоя Великого (V в.). “Окруженный в момент своей смерти братией, в ту минуту, когда он как бы беседовал с невидимыми лицами, Сисой на вопрос братии: “Отче, скажи нам, с кем ты ведешь беседу?” - отвечал: “Это ангелы пришли взять меня, но я молюсь им, чтобы они оставили меня на короткое время, чтобы покаяться.” Когда же братия возразила ему: “Тебе нет нужды в покаянии, отче”, Старец ответил: “Поистине я не знаю, сотворил ли я хоть начало покаяния моего.” Есть многочисленные примеры, перед смертью православного святого келия его озарялась светом, исходящим от лица. Сам же он продолжал пребывать в покаянных чувствах. Такое глубокое понимание своего несовершенства -



---

подчеркивает А.И.Осипов, - является главной отличительной чертой всех истинных святых (*Осипов А.И. Путь разума в поисках истин.с.188*). Второй вид прелести иллюстрируется А.И.Осиповым, в частности, выдержками из "Откровений блаженной Анжелы". "Дух Святой говорит ей: "Дочь Моя, сладостная Моя, <...> очень Я люблю тебя" (с. 95): "Был я с апостолами, и видели они Меня очами телесными, но не чувствовали Меня так, как чувствуешь ты" (с.96). Сама Анжела вещает: "Вижу я во мраке Святую Троицу, и <...> кажется мне, что стою я и пребываю в середине Ее" (с. 117). Свое отношение к Иисусу Христу она выражает, например, в таких словах: "могла я всю себя ввести внутрь Иисуса Христа" (с. 176). Или "Я же от сладости Его и от скорби об отшествии Его кричала и хотела умереть" (с.101) - и при этом она начинала в ярости бить себя так, что монахини вынуждены были часто уносить ее из костела" (с. 83). Крупнейший русский религиозный мыслитель А.Ф. Лосев, по мнению А.И. Осипова, дает совершенно верную оценку переживаниям Анжелы. "Соблазненность и прельщенность плотью приводит к тому, что Святой Дух является блаженной Анжеле и нашептывает ей такие влюбленные речи: "Дочь Моя, сладостная Моя, дочь Моя, храм Мой, услаждение Мое, люби Меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня". Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А возлюбленный все является и является и все больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. <...> Что может быть более противоположно <...> целомудренному подвижничеству, как не эти постоянные кощунственные заявления: "Душа моя была принята в несотворенный свет и вознесена", - эти страстные взирания на Крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены его Тела, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т.п.? В довершение всего Христос обнимает Анжелу рукой, которая пригвождена ко Кресту, а она, вся исходя от томления, муки и счастья, говорит: "Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда я не могла стоять на ногах, но лежала и отнимался у меня язык <...> и члены тела". Другая католическая святая - Тереза Авильская - восклицает перед смертью: "О, Бог мой, Супруг мой, наконец-то я Тебя увижу". Этот в высшей степени странный возглас не случаен. Он - закономерное следствие всего "духовного" подвига Терезы. После многочисленных своих явлений "Христос" говорит Терезе: "С этого дня ты будешь супругой Моей. <...> Я отныне не только Творец твой, Бог, но и Супруг". "Господи, или страдать с Тобой, или умереть за Тебя!" - молится Тереза и падает в изнеможении под этими ласками, закатывает глаза, дышит все чаще и по всему

---

телу ее пробегает содрогание. Если бы <...> опытная в любви женщина, - пишет Д.С. Мережковский, - увидела ее в ту минуту, то поняла бы, <...> что все это значит, и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины; а если бы и в колдовстве была эта женщина опытна, то подумала бы, что с Терезой вместо мужчины тот нечистый дух, который колдуны и ведьмы называют "инкубом". "Душу зовет Возлюбленный таким пронзительным свистом, - вспоминает Тереза, что нельзя этого не услышать. Этот зов действует на душу так, что она изнемогает от желания". Не случайно, - подчеркивает А.И.Осипов, - известный американский психолог Вильям Джемс, оценивая ее мистический опыт, писал, что "ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством" (с.190-191).

xxxix Приведем точные и глубокие мысли по рассматриваемому вопросу архимандрита Лазаря. "Как много и красноречиво говорится в наши дни во всем мире о любви, все приглашают друг друга объединиться под знаменем любви, весь мир опьянен идеей какой-то абстрактной человеческой любви, надеется этим путем разрешить все свои ужасные противоречия". (*Архимандрит Лазарь Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.311*). Одна ли и та же любовь, к которой призывает мир и которой учит Церковь? - спрашивает он и сам отвечает: "показательно то, что чем более мир превозносит любовь друг к другу, тем более ему ненавистно то понимание любви, которое преподается в учении Православия" (с.311). А оно подчеркивает, что наше удаление от Бога, накопленные болезни души, страсти, злые привычки прежде всего повреждают саму способность любить. Никакие возвышенные слова и идеи о любви сами по себе недостаточны, чтобы восстановить в нас это повреждение, потому что в наличной человеческой природе, искаженной грехом, нет сил для проведения в жизнь христианского учения о любви (с.312). Человек должен много потрудиться, прежде чем появятся хоть слабые признаки того, что сердце умягчилось, ибо если начать всматриваться в свою душу, то мы обнаружим в сердце жестокое противление: оно будет отзываться то "окамененным нечувствием", то озлоблением. Св. Иоанн Лествичник помещал любовь на самой высшей ступени своей лестницы добродетелей (как же можно достичь ее, перепрыгнув все остальные? ). "Какие только страсти, какие только искажения наших душевных чувств не способны облекаться в одежду любви к ближнему! Какие только пристрастия не стараются изображать из себя самую святую любовь и милосердие к ближним! Многие самые отвратительные страсти получают свободу жить и действовать под прикрытием христианской любви. Как раз больше всего нас от

---

Христа и удаляют разные привязанности и пристрастия к людям, мы всегда льнем друг к другу и к обществу человеческому, водимые всевозможными страстями и дурными наклонностями” (с.314). Бесы хорошо поют “разнеживающую, расслабляющую, лстящую нам песенку про любовь ко всем людям, про милосердие, про самопожертвование; таким образом, человек может продолжить те же нечистые отношения, оскверняющие сердце, думая, что он начал совершенно иную жизнь. <...> По неразумию такие страсти, как человекоугодие, ложное, основанное на самолюбовании смирение, притворная скромность, блуд в самых тонких, сокровенных видах и т.п. могут показаться тем светлым источником, из которого исходит милосердие. <...> Мы не играть должны в христианскую любовь, но делать все, чтоб действительно стяжать эту истинную любовь к ближним” (с.315). Да, страсти очень хорошо и успешно воодушевляют к делам ложной любви. Святоотеческие наставления человек, движимый такой “любовью” спешит с раздражением отвергнуть, назвав устаревшими или неправильно понятыми. Истинная христианская любовь сдержанна, ищет действительной помощи ближнему не только в его телесной потребности, но заботится всегда о душе; а плотская любовь не думает о вечности, для нее все главное только в этой жизни, ей нужны сильные переживания, впечатления. Душевная любовь эгоистична, она любит не ближнего, а саму себя, утвержденную через ближнего. В душе истукан: - “Я милосердный и братолюбивый”, который присваивает себе славу за внешние дела милостыни. Беда, когда человек привязывается к ближнему телесной страстью, какой-нибудь темной и неясной привязанностью, думая, что это и есть духовная связь. Но “не имеет цены пред Евангелием любовь от <...> чувствований плотских” (с.316-317). Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: что “люди, оживая безумно друг для друга, оживая душевною глупою привязанностью, умирают для Бога, а из пепла блаженной мертвости, которая - ради Бога, возникает, как златокрылый феникс, любовь духовная” (с.318). Сличая православное учение о любви к ближнему с “той безобразной, искаженной личиной любви, которую провозглашает ныне мир, ужасаешься ее уродству” (с.320). Аналогичные вещи мы видим и в творении милосердия. Человек “обязан принуждать себя к милосердию сообразно заповедям Евангелия, хотя б это и было сопряжено с насилием сердца, носящего в себе заразу греха. Милосердие, как “произведение плоти и крови”, не может быть богоугодной добродетелью, ибо оно враждебно заповедям евангельским ( с.321). Действия человека по влечению его сердца, хотя и кажутся добрыми, сливаются в одно с действиями сатаны. Свт. Игнатий писал: “Кто не отвергается себя, не погубляет души своей, действует по влечению чувств сердечных <...> тот непременно осуществляет свое “я”, видит добро в своих движениях, своих

---

действиях, оживляет собственно себя, стяжает мало-помалу высокое о себе мнение. Таковой, думая преуспевать духовно, преуспевают лишь в лютом падении” (с.323). То же касается прелестного мнения о том, что мы имеем в себе истинную любовь к Богу. Часто уверовавший человек, еще не познавший своего греховного повреждения, начинает мнить себя любящим Бога и искать в себе признаки этой любви, искусственно разгорячая в сердце это чувство. Не видя внутренних своих болезней, человек представляет “разные “духовные” переживания, которые на самом деле незнакомы его сердцу <...> Тогда очень легко может сложиться впечатление, что он и вправду любит Бога всею душою и сердцем и Ему единому может служить. <...> Ни у кого не повернется язык сказать, что он не любит Бога, но на самом деле чаще всего так и есть. И не столь ужасно увидеть это в себе и взискать пути к этой любви, как ужасно помышлять, что мы уже любим Бога. Чаще всего в этом сокрыта любовь не к Богу, а к себе. У нас может сложиться о себе мнение, некоторый идол в нашем самовоззрении, и мы представляем сами себя таким горящим ревностью, любящим всецело Бога человеком, ненавидящим этот лукавый мир и жаждущим только небесного. Тогда, когда мы возлюбим себя такими, <...> мы начинаем воздавать тайно хвалу этому идолу нашему: все, что мы как будто творим во имя Божие, по любви к Богу, на самом деле потешает наше самомнение, от каждого подвига растет в нас этот идол, украшается, прославляется в нас, утверждается в нас эта мысль о себе: “Я - истинно любящий Бога христианин, я ревностный, я готов на все идти ради Бога” и т.д. Этот взгляд на себя может давать человеку необыкновенный стимул к совершению различных подвигов и внешних добродетелей. Дьявол, видя такое самодовольное настроение сердца, чтоб еще более укрепить человека в его довольстве собой, отводит от него все свои досаждения, которыми обычно распяляет в нас страсти, так что человек совершенно перестает видеть в себе какие-либо серьезные греховные наклонности и еще более утверждается в своей прелести. Разные незначительные свои погрешения он искореняет ревностно, думая, что в этом и содержится вся главная его духовная брань. Это как раз и есть та фарисеева закваска, которая “комара отцеживает, а верблюда поглощает” (Мф.23:24). На самом же деле, до того как насадится в верующем истинная ревность и любовь к Богу, ему предлежит долгий и скорбный путь, часто придется ему проходить каменистую пустыню сердечного нечувствия и ожесточения, окунаться в холодную, грязную воду своих страстей, нечистых помыслов, осквернений; какие же только он не увидит в себе безумные, сатанинские нелепые наклонности, пожелания - в уме, в сердце, во всех своих внутренних силах; сколько раз впадет в уныние, увидит себя самым негодным, ни на что доброе неспособным, почти что врагом Божиим” (с.300-303). “Некоторые, - продолжает

---

архимандрит Лазарь, - прочитав в священном Писании, что любовь есть возвышеннейшая из добродетелей, <...> начинают и усиливаются тотчас развивать в сердце своем чувство любви, им растворять молитвы свои, богомыслие, все действия свои. Бог отвращается от этой жертвы нечистой. Он требует от человека любви, но любви истинной, духовной, святой, а не мечтательной, плотской, оскверненной гордостью и сладострастием. Бога невозможно иначе любить, как сердцем очищенным и освященным Божественною благодатию. <...> Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение” (с.304). Душа, приносящая Богу вожделение нечистое, погибает в самообольщении. Священный огонь - это любовь благодатная. “Огонь для богослужения взимается не из падшего естества” (с.305). “Ощущение любви, которое приписывает себе грешник, непрестающий утопать во грехах, которые приписывает он себе неестественно и гордо, есть не что иное, как одна обманчивая, принужденная игра чувств, безотчетное создание мечтательности и сомнения”. Важный признак переживаний заключается в следующей мысли: “Когда человек сподобится ощутить что-либо духовное, т.е. ощущения от Бога, тогда он поймет, что все собственные душевные ощущения ничтожны, сопряжены с самообольщением. К земле обетованной надобно пройти через пустыню. Идя по этой пустыне, надо знать, что она - пустыня, а не земля обетованная, чтоб не принять какого-либо оазиса пустынного с роскошною и богатою природою за землю обетованную и по этой причине не лишится земли обетованной” (с.308).

<sup>XI</sup> Относительно метаний человека в своем религиозном поиске может быть интересна мысль И.А. Ильина о варианте формирования в душе человека *нескольких мимолетных непрочных “полуцентров”*, между которыми его “разодранный дух” будет вечно метаться (ибо под влиянием обстоятельств эти центры придут в состояние “гражданской войны”), совсем утрачивая способность к верности и никогда не выходя из состояния предательства (*Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.1993. с.322*). Причем, сложность вопроса заключается в том, что не всякое изменение в самоопределении есть предательство; существуют тончайшие грани допустимости или недопустимости метаний в духовном поиске. Религиозно-духовный Центр следует рассматривать, как “самое подлинное, глубокое и всепроникающее средоточие личной жизни, за которое нельзя не идти на смерть.” (с.418) “Мало видеть и воспринимать божественный Предмет; надо принять Его последней глубиной сердца, вовлечь в это принятие силу сознания, воли и разума, и придать этому опыту судьбоносную силу и значение в личной жизни” (с.414). И.Ильин говорит о “духовной одержимости”, включающей

---

одухотворенное созерцание, силу огня и света, трепет искреннего сердца, трезвение предметного опыта, энергию верующей страсти, власть духа, горячее и горящее сердце. “Человек, который считает себя “религиозным”, а жизненный путь свой слагает вне этой “религиозности”, - не верует, а обывательствует, <...> про таких людей мудрая русская пословица говорит, что они “на небо посматривают, по земле пошаривают” (с.416) Также очень важно обретение “религиозной очевидности”, которая создает окончательное прикрепление души к Богу. Перспектива утраты этого - вопрос предпочтения смерти духовному предательству. Страстная верность своему религиозному Центру немислима, как подчеркивает И.Ильин, вне смирения, ибо религиозность тогда превратится в “религиозное наслажденчество”, произвол и самомнение, в “одержимость всевозможными похотями” (см. всю главу 24).

<sup>XLII</sup> Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорил, что “невозможно человеку, находящемуся еще в области т.н. “плотского мудрования”, не получившему духовного воззрения на падшее человеческое естество, не давать некоторой цены делам своим и не признавать за собой некоторого достоинства, сколько бы такой человек ни произносил смиренных слов и как бы ни казался смиренным по наружности. Истинное смирение несвойственно плотскому мудрованию и невозможно для него. Смирение есть принадлежность духовного разума. Преп. Марк Подвижник говорит: “Те, кто не вменили себя должниками всякой заповеди Христовой, чтут закон Божий телесно, не разумея ни того, что говорят, ни того, на чем основываются, потому и мнят исполнить его делами” (по *Архимандрит Лазарь. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000, с.280*).

<sup>XLIII</sup> Священное Писание и православное Священное Предание говорят о том, что “падением” изменилась человеческие тело и душа. “Ризы кожаные”, в которые был облечен человек по изгнанию его из Рая по объяснению св. Отцов (например, св. Иоанн Дамаскин) как бы символизируют душу, которая, при грехопадении изменилась, утратив свою “тонкость” и духовность. Через поущение такого состояния (дебелости) люди сделались неспособными чувственному видению духов. Божья милость положила преграду (вида окружающих человека бесов, он не смог бы вынести). Поэтому, “всем нам, находящимся в рабстве у греха, надо знать, что общение со святыми Ангелами несвойственно нам по причине нашего отчуждения от них падением, что нам свойственно, по той же причине, общение с духами отверженными, к разряду

---

которых мы принадлежим душой, - что чувственно являющиеся духи людям, пребывающим в греховности и падении, суть демоны. Ангелы являются только святым человекам, восстановившим с Богом и с ними общение святой жизнью. Из Священного Писания (Чис.22:31) (Цар.6:17-18) (Лк. 24:16-31) следует, что “телесные чувства служат как бы дверями и вратами во внутреннюю клеть, где пребывает душа, что эти врата открываются и закрываются по мановению Бога. Премудро и милосердно пребывают эти врата постоянно заключенными в падших человеках, чтобы <...> падшие духи не вторгались к нам и не губили нас. Эта мера тем необходима, что мы по падении, находимся в области падших духов” (Иеромонах Серафим (Роуз). *Душа после смерти*, с.48). Иными словами, православная традиция подчеркивает, что **собственными средствами человек может достигнуть общения только с падшими духами**. “Чувственное видение, без духовного, не доставляет должного понятия о духах, <...> может доставить понятия самые ошибочные, и их-то наиболее доставляет неопытным и зараженным тщеславием и самомнением. Духовного видения духов достигают одни истинные христиане, а к чувственному наиболее способны люди самой порочной жизни. <...> В наше время многие позволяют себе входить в общение с падшими духами посредством <...> спиритизма, причем падшие духи обыкновенно являются в виде светлых ангелов, обольщают и обманывают различными интересными сказками, перемешивая правду с ложью - всегда причиняют крайнее душевное и даже умственное расстройство” (ibid,с.49)]. Если при видении духов человек окажет им доверие, то непременно будет обманут, увлечен, “запечатлен непонятною для неопытных печатью обольщения, печатью страшного повреждения в своем духе, причем часто теряет возможность исправления. <...> Истинного Христова подвижника вводит в видении духов Сам Бог; <...> тогда даруется, <...> во-первых, духовное видение духов, подробно и с точностью обнаруживающее пред ним свойства этих духов. Уже после этого даруется некоторым <...> чувственное видение духов, которым пополняются познания о них, доставленные видением духовным” (ibid,с.50).

<sup>XLIII</sup> Мы не будем полемизировать по часто возникающему сегодня у многих вопросу о послушании священнику, который сам может пребывать в прелести. Сложность вопроса признается в Церкви (бесы, случалось, смущали и святых отцов). Но священник более свободен от страстей и находится под благодатью в непрерывном совершении таинств, а потому с большей вероятностью является проводником Божьей воли. Характерно, что старцы, если чувствовали хоть малое сопротивление со стороны человека, обычно умолкали - воля Божья не посягает на

---

свободу человека, а потому спор неуместен. Поэтому-то в православной традиции считается, что надо кратко рассказать самое существенное; пояснения - это скрытое желание склонить духовника к своей воле.

<sup>XLIV</sup> Св. Серафим неоднократно просил одного послушника помочь вытащить ему мешавший огромный пень из речки. Тот все неудосуживался. В итоге нерадивый послушник стал свидетелем чуда, когда сам Св. Серафим с помощью Ангела вытащил пень (для извлечения же пня надо было несколько человек, собрать которых, в принципе, было невозможно). Другой пример: митрополит Филарет был предупрежден во сне родителем беречься 19 чисел. Он решил причащаться каждое это число, и в итоге дома после Литургии умер 19 ноября. Замечательный случай - посещение Божьей Матерью прп. Сергия Радонежского со словами о попечении обители его, которой суждено стать Троице-Сергиевой Лаврой. Видение сбылось, и потому его вряд ли можно назвать галлюцинацией. Также приведем случай с одной женщиной, с детства мучимой такими сильными головными болями, что она думала о самоубийстве. И вот ей приснился сон: люди говорят о некоем Иосафе и спешат к нему. Потом и ей - когда она уже совсем была готова на самоубийство, приснился старец, который призвал ее не отчаиваться и отправиться к некоему старцу Иосафу Угоднику. Она поехала и излечилась. В книге *Богом данная. Жизнеописание блаженной старицы схимонахини Макарии*. (М. 1997, с.84) описан случай, когда к схимонахине Макарии приходила Богородица и дала ей четки, которые потом все могли видеть наяву в реальности.

<sup>XLV</sup> Мистицизм - явление связанное с понятиями “мистерий” (тайных культов). В понимании Бога, цели и средств познания мира сверхъестественного, человека и окружающей его реальности мистицизм противостоит Православию. Поскольку следствием является ложное понимание духовной жизни, святоотеческая традиция предостерегает от “легкого” употребления терминов “мистика”, “мистический” в приложении к любому явлению “невидимого” мира. Употребление этих терминов в широком значении, подчеркивает А.И.Осипов, охватывающем добро и зло, стремление к истине и любопытство узнать, что “там”, поиск Царства Божия и жажду новых, необычных наслаждений, святость и сатанизм эффективно внедряет в подсознание и сознание разрушительную идею тождественности по существу аскетических путей всех религий. Мистический опыт за пределами всего тварного и ограниченного открывал реальность Сущего, Абсолюта. Но эта теософская идея обесценивает уникальную значимость Жертвы



---

Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения мира. Отождествляется опыт христианских святых с опытом тех, для кого Иисус Христос был лжемессией и даже тех, для которых вообще Единого Личного Бога нет (буддисты). "...Тем самым человек лишается даже мысли о возможности роковой ошибки в наиболее сложной и ответственной области жизни - духовной, превращается в слепую игрушку своей мечтательности, гордыни и часто откровенно демонических сил. Поэтому смешение понятий ("мистик" - "святой" и т.д.) в этой области опаснее, чем в любой другой (*Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1997, с.261*).

Многообразие мистицизма А.И.Осипов делит на две основных категории: естественный и приобретенный. Естественный мистицизм обнаруживается у человека как его природная способность (целительства, ясновидения и т.п.). Экстрасенсорные способности легко развивают у их обладателя тщеславие, гордость, что делает опасным его воздействие на людей: "духовно слепой, внедряясь своими неочищенными "руками" в душу другого, заражает ее, нарушает тонкий, сокровенный порядок души и тем наносит часто непоправимый вред всему составу человека: духу, душе и телу" (*ibid, с.262*). Приобретенный мистицизм делится на оккультный и прелестный. Оккультный мистицизм (спиритизм, теософия, антропософия и др.) связан с сознательным стремлением человека проникнуть в духовный сверхъестественный мир с целью познания его тайн и использования скрытых в нем сил в своих целях. Святоотеческое наследие предупреждает, что в этом случае человек вступает в общение с духами отверженными со всеми вытекающими из этого факта губительными последствиями. В восточных мистических традициях мы видим древнее искушение "будьте как боги (Быт. 3:5). Веданта прямо говорит, что нет Бога, кроме человека, и что единственный Бог для поклонения - это человеческая душа или человеческое тело. Индуистский мистицизм веданты, пишет А.И.Осипов, "это культ откровенной сатанинской гордыни ("проникнитесь сознанием своего могущества, величия и славы"), гневно отвергающей бытие Единого Бога ("нет Бога, кроме человека ... а вы верите в бессмыслицу") и, естественно, приводящей к очевидному сумасшествию "Чувствуйте, как Христос, и вы будете Христом" (*ibid, с.265-266*). Лжедуховный мистицизм возможен и в христианстве, о котором уже говорилось. Здесь укажем, что он широко распространен сегодня в виде харизматических движений в разных христианских церквях, сектах, общинах (например, у пятидесятников). В православной среде он возможен вследствие ориентации людей на поиск не Бога, а благодатных ощущений от Бога и жизни не по святоотеческому учению, а по своим соображениям и желаниям.

---

<sup>XLVI</sup> Можно предположить также, что начало христианской эпохи было неким особенным временем дарования благодати, во первых, адекватной тому горению верой первых христиан, их праведной жизни, и, во-вторых, по милости Божьей укрепляющей их в годы гонений истинными высокими духовными состояниями. В евангельском событии Пятидесятницы (Схождении Духа Святого на апостолов) мы имеем точку отсчета правильного понимания слов пророка Иоилиа “И будут в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут; и на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать” (Деян. 2:17-18). В последующие века открылись тонкие механизмы внутренней битвы с духовным прельщением, был набран тот глубочайший святоотеческий опыт, который, в силу своего всеобъемлющего и целостного характера, наполнил и прояснил установления Священного Писания относительно битвы с “духами злобы поднебесной” (Еф. 6:12).

<sup>XLVII</sup> Священник Владимир Елисеев подчеркивает, что различие, делаемое, в частности, святителем Игнатием (Брянчаниновым) между *созерцанием* и *духовным видением*, очень важно в связи с пониманием *медитации*, как главного средства саморазвития в восточных мистических практиках. Медитация и плоды ее - это не *духовное видение*, в котором исчезает слепота духа, а практика ложных образов, в которой еще более этот дух ослепляется, ибо попадает в ловушку необычайных и затягивающих переживаний, откуда он сам уже не хочет выйти. В медитации нет *покаяния* и *смирения* - этих необходимых условий *духовного видения*. Без покаяния же нет очищения от греха, а в неочищенную душу Дух Святой войти не может (Елисеев В. *Православный путь ко спасению и восточные и оккультные и мистические учения*. М., 1995, с.10). Испытывающим “внутренний протест” против высказанных идей имеет смысл прочитать всю работу отца Владимира (интересной и тем, что ее написал человек, прошедший многие восточные школы саморазвития; в прошлом он являлся, например, мастером карате и тайчи-чуань). В книге акцентированы, в частности, тонкие психологические и духовные различия в понимании покаяния. Йоговское “покаяние”, например, - наложение на себя ограничений или отказ от вредной привычки, - по сути является лишь аскетизмом, который практикуется *во имя свое* (для достижения “состояния божества”), а не *во имя Божие*. В этом православный человек не может не увидеть “проявление изощреннейшего себялюбия и эгоизма”. И очень уместны здесь слова апостола Павла: “*Если имею дар пророчества, и знаю*

---

все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, но не имею любви, - то я ничто” (1 Кор. 13:2). Подчеркивается также, что при всем разнообразии оккультных и восточных религиозно-мистических систем, их психотехнические приемы удивительно похожи, и направлены на установление контакта с “невидимым миром”, что является насильственным раскрытием еще не созревшего “бутона” нашего внутреннего существа (с.32). Святоотеческая традиция особо указывает на существование в “невидимом мире” не только ангельских, но и демонических существ, борющихся за человеческую душу. Эти обстоятельства и выдвигают вопрос об обеспечении ее безопасности от пагубных влияний на первый план. В.А. Елисеев показывает психологический эффект от соприкосновения людей с оккультными и восточными мистическими учениями. Он подчеркивает, что назначение земной жизни человека не включает в себя необходимости познания невидимого мира, а служит преустройству к контакту с ним лишь после смерти. Поэтому в нынешнем греховном состоянии самовольные попытки людей проникнуть в невидимый мир и установить с ним контакт грозят непоправимыми последствиями (с.3-6). Здесь вновь уместно вспомнить свт. Игнатия, говорящего, что только тогда, когда человек научается различать добро от зла - ему дается духовное видение духов и (если это соответствует замыслу Божию), как исключение, - чувственное видение.

<sup>XLVIII</sup> О.Серафим указывает (*Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991*), что современные авторы, описывающие посмертный опыт, не имеют ясного его толкования. Существующие “модели” (например, у Моуди) - искусственны и надуманы. Например, в них смешаны два вида опыта - клинической смерти и приближения к смерти. Подход к этим явлениям “научно”, при отсутствии хотя бы гипотетического представления, чему подвергается душа после реальной смерти, лишь усиливает неадекватность представлений о предмете. В то же время, в подобных моделях содержится много фактического материала, который при включении в святоотеческий православный контекст работает на целостную картину “посмертного опыта”.

1). “Внетелесный опыт”, является, например, известным христианским опытом отделения души от тела. Только в наши дни, когда осмысливается сама возможность жизни после смерти, эти первые минуты представляются столь удивительными. Данный опыт не являются галлюцинациями, ибо существуют объективные его доказательства: после оживления человек описывает происходящее. (Это делали и слепые, как если бы в это время способность видеть обрела душа человека).

2). Опыт встречи с другими (умершими) имели люди, находящиеся в ясном сознании, не склонные к галлюцинации (галлюцинирующие обычно видят живых).

---

Св. Григорий Двоеслов пишет: “Часто бывает, что на пороге смерти душа узнает тех, с кем ей предстоит делить одну вечную обитель” (ibid,с.21). Он также говорит о явлениях умирающим ангелов, святых, Божьей Матери и самого Иисуса Христа. Характерным отличием христианского опыта является то, что явление из другого мира бывает видно многим из находящихся рядом: свет, наполняющий келью, звуки (например, ангельские хоры), благоухание. Различие между общим опытом умирающих и благодатным опытом праведных христиан помогает понять, например, что родственники и друзья, являющиеся умирающему из царства мертвых скорее всего не присутствуют на самом деле, как это кажется умирающему (ibid,с.23). Умершие грешники, исключая особые случаи, с живыми контакта не имеют, - подчеркивает о. Серафим и приводит выраженное бл. Августином православное учение о том, что души умерших находятся в месте, откуда они не видят того, что происходит здесь. Бл. Августин также говорит, что случаи явлений умерших - обычно “лукавые видения”, наводимыми бесами с целью создать у людей ложное представление о загробной жизни (ibid,с.23). “Итак, - заключает о. Серафим, - святые являются умирающим праведникам, как это описывается во многих житиях; обыкновенным же людям часто бывают явления близких или “богов” соответственно тому, что они ожидают или готовы увидеть. Точную природу этих последних явлений объяснить трудно; несомненно, что это не галлюцинации, а скорее своего рода знамение умирающему, что он находится на пороге нового царства, где законы материальной реальности больше недействительны” (ibid,с.24).

3). “*Светящееся существо*”. Люди видят свет, который воспринимается как некая Личность, исполненная теплоты и любви, и к которой умерший влечется словно магнитом. Существо не произносит суда над жизнью умерших, но побуждает подумать над ее итогом. Люди могут называть данное явление “ангелами”, однако, с православным учением об Ангелах такие воззрения ничего общего не имеют. Заблуждения современного человечества в отношении духовного мира связано с большим интересом ко всему нематериальному, однако, на фоне того, что “почти не проводится различие между явлениями божественными, ангельскими, бесовскими или просто результатами человеческого воображения” (ibid,с.27). “Чтобы понять явления, которые бывают умирающим, мы, однако, должны еще знать и о явлениях **падших** ангелов (бесов). Ангелы добрые всегда являются в своем собственном виде (только менее ослепительном) и действуют только выполняя волю и повеления Божии. Падшие же ангелы, хотя иногда и являются в своем собственном виде (“гнусном” - А.Г.), но обычно принимают какой-нибудь другой облик и творят многие “чудеса” властью, полученной от “князя, господствующего в воздухе” (Еф.2:2). Их основное

---

действие - соблазнять и запугивать людей и вовлекать их к гибели” (ibid,с.30) (бл. Августин в своем трактате “Определение бесов” раскрывает этот вопрос). Надо быть очень осторожными в определении явлений в час смерти, особенно сегодня, когда мы являемся свидетелями все более тонких духовных искушений, чтобы “*прельстить, если возможно, и избранных*” (Мф. 24:24). Умершего обычно встречают два ангела, имеющие человеческий облик (Ангел-Хранитель и т.н. “встречный ангел”), обязанность которых - сопровождать душу умершего. Они обхватывают и уносят “тонкое тело души”. “Светящееся существо” из современных посмертных явлений не является таким ангелом. Поскольку же считается, что действие его “хорошее”, в интерпретациях феномена исключается вариант, что оно есть бес, маскирующийся под “ангела света” (2 Кор 2:14). Православная же литература, раскрывая наивные воззрения на зло, описывает природу бесовских искушений, которые неизменно представляются их жертвам как нечто “хорошее”. Интересно, что, например, посмертные видения в Америке прошлого века были видениями предстоящего ада. В исследованиях на индийской выборке не менее трети людей испытывали страх, пытались избежать “вестников смерти”. Популярный исследователь вопроса Муди же ничего подобного не сообщает, и почти все переживания умирающих - приятны, будь то христиане или не христиане, верующие или нет. “Причина этого, - указывает о. Серафим - <...> в том, **что** ожидает и готов увидеть умирающий. Христиане прошлых веков, которые <...> боялись ада и чья совесть в конце жизни обличала их, часто перед смертью видели бесов; современные индусы, соответственно своим верованиям, <...> часто видят существа, которые вызывают у них страх перед загробной жизнью; современные же “просвещенные” американцы видят то, что согласуется с их комфортабельной жизнью и убеждениями, исключаящими страх ада и веру в бесов. В действительности сами бесы предлагают такие искушения, которые соответствуют духовному состоянию или ожиданиям умирающих. Тем, кто боится ада, бесы могут являться в ужасном виде, чтобы человек умер в состоянии отчаяния; тем, кто не верит в ад (или протестантам, которые убеждены, что они надежно спасены, и потому не боятся ада), они предлагают другие искушения, в которых не обнаруживаются столь ясно их злые намерения. Уже искушенным христианским подвижникам бесы также могут явиться так, чтобы не запугать, а **соблазнить** их” (ibid,с.36). Сомнения в “хорошести” “светящегося существа” усиливаются примечательным его сходством с “добродушными духами-друзьями” медиумического спиритизма (особенно в связи с его описанием как “личности с чувством юмора”).

4). Относительно *видения другого мира* обычно говорится о невиданных лугах и садах, прекрасных пейзажах и п.п. (в описаниях образов измененного сознания

---

есть подобные сюжеты). Степень религиозности не оказывает значимого влияния на способность видеть потусторонний мир. О. Серафим призывает “быть очень осторожными в толковании “видений Неба” умирающими, <...> проводить четкое различие между подлинно благодатными явлениями и теми, которые, <...> не являются духовными и ничего не говорят нам об истинной реальности рая <...>; даже самый “духовный” момент в них - ощущение “присутствие Христа” - вызывает чувство, близкое к чувству мирского “комфорта” современных спиритов и пятидесятников, а не глубокое благоговение, страх Божий и покаяние, которое вызывало у христианских святых подлинное ощущение присутствие Божия, как это было в случае с ап. Павлом на дороге в Дамаск (Деян. 9:3-9)” (ibid,с.43-44).

Так что это за царство, куда душа попадает сразу после смерти? Здесь уместно вспомнить общее правило - не доверять чувственным образам и признавать их опасным искушением. При разлучении души от тела человек проходит т.н. “мытарства” - души новопредставленных встречаются с падшими духами, местом обитания которых является пространство между небом и землею. Это “духи злобы поднебесной” как говорит о них Евангелие (Еф. 6:12, которые стремятся к тому, чтобы не пропустить душу на Небо. После закрытия Врат Рая по грехопадению Адама “темные духи” стали на пути от земли, и, до прихода Спасителя, не пропускали на Небо ни одной души. После Крестной Жертвы явно отвергающие Искушителя нисходят в ад, а христиане уклоняющиеся ко греху подлежат разбору на Суде Божиим. Итак, существуют как бы слои поднебесной, где стоят “сторожевые полки падших духов”, каждый из которых заведует особенным видом греха. Когда человеческая душа начинает двигаться через воздушное пространство в горнее отечество, демоны останавливают ее, стараясь найти в ней сродство с собой, чтобы, уловив, низвести в ад. Понятно, что не следует дословно понимать описания мытарств, которые надо воспринимать символически. “**Видит** ли действительно душа эти образы, благодаря привычке воспринимать духовную реальность в материальной форме, или позднее может **вспомнить** пережитое только в таких образах, или просто не может **выразить** его иначе” - это вопрос вторичный. <...> Существенно то, что есть в действительности истязание бесами, которые предъявляют душе ее грехи и пытаются вырвать ее тонкое тело у ангелов”, - говорит о.Серафим (ibid,с.56). Учение о мытарствах свидетельствует о трудности пути к Небу.

Свидетельства о рассматриваемом вопросе позволяют говорить, что учение о мытарствах основывается на реальном духовном опыте, восходящем к апостольскому преданию и осмысленном св. Отцами. Священное Писание даже вне Священного Предания также способно открыть истину о мытарствах. Так протестант-евангелист Билли Гремм указывает что в момент смерти дух покидает

---

тело и движется через атмосферу, в которой таится дьявол. “Если бы глаза нашего понимания были открыты, то мы, возможно, увидели бы, как воздух наполнен врагами Христа - демонами...” (по *ibid*, с. 65). О мытарствах писали, например, такие величайшие подвижники как святые - Афанасий Великий, Иоанн Златоуст, Макарий Великий, Исаия Затворник, Григорий Двоеслов, Ефрем Сирий, Кирилл Александрийский. Упоминания о мытарствах содержат богослужения Православной Церкви (“Октоих”: творение Иоанна Дамаскина - гл. 4, Пятница, тропарь 8-й песни канона на утрени). Свидетельствами о мытарствах являются рассказы в житиях святых (например, рассказ блаженной Феодоры Григорию, ученику св. Василия, житие св. Василия Нового, великомученика Емстратия, св. Нифона из Констанции, св. Симеона Эмесского, св. Иоанна Милостивого, св. Симеона Дивногорца). Существуют также многочисленные ранних веков православные западные источники о мытарствах, которые не переводились на греческий или славянский язык (*ibid*, с.60-61). О. Серафим (Роуз) приводит и современные случаи прохождения мытарств (например, после 36-часовой клинической смерти), а также указывает на мытарства, перенесенные до фактической смерти, например, в молитве (св. Антоний), в околосмертном опыте разговора с некими невидимыми оппонентами, предъявляющими обвинения в грехе (описание прп. Иоанна Лествичника случая с одним монахом). Истязание на мытарствах является заключительным этапом битвы, которую христианская душа ведет всю свою жизнь. О. Серафим приводит ту мысль святителя Игнатия (Брянчанинова) о том, что великие угодники Божии свободно и беспрепятственно проходят мытарства потому, что в земной жизни одерживают победу над грехом, соделавшись храмом Святого Духа. Мытарства есть знак подлинности посмертного опыта уже тем, что они не имеют ничего общего с “картинками” современных посмертных опытов, которые есть лишь начало посмертного странствования души - нахождение как бы в “прихожей смерти”, когда душа еще имеет возможность вернуться в тело. Главным отличием православного учения о посмертной участи души от описанной в оккультной литературе феноменологии “пребывания вне тела” состоит в том, что в нем акцентируется конечное состояние души - в рае или аду. О. Серафим указывает на некоторые ловушки “внетелесного опыта” при игнорировании православных святоотеческих свидетельств. Прежде всего обращает на себя внимание аналогия (о которой говорил, в частности, К.Юнг) с тибетской “Книгой мертвых”. Это относится к опыту нахождения “вне тела” и видения т.н. “первичного света”, который в современной интерпретации отождествляется с “свелящимся существом”. “Нет оснований сомневаться, что все, описываемое в “Книге мертвых”, действительно основано на “внетелесном опыте”, но <...> нельзя принимать любой “внетелесный опыт” как откровение

---

состояния души после смерти. Опыт западных медиумов тоже может быть подлинным, но он, конечно, не передает настоящих сообщений от умерших, как они это утверждают” (ibid,с.68). С некоторым сходством описывает “загробное царство” и более древняя египетская “Книга мертвых”. Однако путанные видения в ней резко отличается от простоты и ясности христианского опыта. Мало отличаются от оккультного опыта приземленные описания Неба и ада Эммануила Сведенборга (человек ведет существование, очень сходное с земным). История контактов Сведенборга соответствует святоотеческим описаниям “откровений”, иллюзий в состоянии прелести. Речь шла, например, о видении во время медитации некоего пламени, которое принималось за “одобрение” мыслей, о принятии его в обществе “бессмертных”, о явлении духов, включая самого “Христа”, который избрал Сведенборга, для изъяснения людям смысла Писания” (ibid,с.70-71). Не обходит вниманием о. Серафим и теософию, с ее учением о т.н. “астральных плоскостях” в “надземной реальности” - местах обитания богов, демонов, духов стихий, различных “небес” и “адов”. Считается, что после смерти человек начинает проходить через астральные плоскости на пути к небесному миру, испытывая радость и удовольствие. Христианам известно, что душа *по Божией милости* может быть вознесена и созерцать рай, “царство духов поднебесных” [ibid,с.73] (Ап. Павел был восхищен на третье небо (1 Кор. 12:2), святые покидали душой свои тела на молитве, например, св. Андрей, Христа ради юродивый Константинопольский). Однако контакт с духами людям запрещен Священным Писанием и святоотеческим Преданием. Это означает, что духовный опыт, достигаемый человеческими усилиями есть лишь опыт контакта с царством падших духов.

Есть и “научный” подход, - исследование и обобщение феноменологических описаний опыта “астральных путешествий”, “внетелесного опыта”, явлений ясновидения, телепатии. Крукел, например, обобщая материал по универсальному и естественному опыту “рая” и “ада”, предполагает существование некой “тотальной” земли, включающей на низшем уровне нашу землю, окруженную некой все проникающей “неофизической сферой”, на нижней и верхней границах которой находятся пояса “ада” и “рая”. Это в общих чертах соответствует шаманским описаниям “верхнего” и “нижнего” миров, о чем говорилось в главе I. Естественно, что о возможности “бесовских обманов” светские исследователи ничего не знают. В то же время, с “научной” точки зрения подтверждается чрезвычайно важный для понимания “посмертных” и “внетелесных” явлений факт: “Небо” и “ад” в этих состояниях ничего общего не имеют с Небом и адом в святоотеческом описании. “Люди, находящиеся “вне тела”, не имеют возможность попасть на истинное Небо или в ад, которые открываются душам только по явной



---

воле Божией”. Если же некоторые христиане во время смерти почти сразу видят “Небесный град” с “жемчужными воротами” и “ангелов”, то это происходит из их иллюзорных ожиданий” (ibid,с.76).

Состояние “астральной проекции” выводит в иные измерения. Известный “путешественник” вне тела Р. Монро говорит о: 1) обычных условиях этого мира; 2) “нематериальной среде”, для путешествия в которой надо только подумать о месте назначения; 3) похожая на землю реальность со странными анахронистическими свойствами. *Ему попадались звероподобные существа, легко меняющие форму, которые глумились над ним, мучили его и смеялись, когда он взывал к имени Иисуса Христа.* Как и другие исследователи, Монро не нашел подтверждений библейских понятий о Боге и Небе. Путешествовал он на “астральное небо”, дающее “приятность”. Интересно, однако, что в сфере же, наиболее близкой к материальному миру, он встретил некую “черно-серую область”, населенную “беспокоящими и досаждающими существами”. “Как далеко от истинного христианского учения о Царстве Небесном, - пишет о. Серафим, - недостижимом из этого воздушного поднебесного царства; как далеко от неверующего Царство Божие в его полноте любви и присутствии Творца! Люди нашего времени не желают ничего другого, кроме “нирваны” мягких облаков и цветных лучей, но такое “Небо” легко могут дать и падшие духи...” (ibid,с.79). Об этой возможности свидетельствует, например, встреча Монро с “богом” своего “Неба”. О.Серафим подчеркивает, что трудно найти более яркое описание поклонения сатане в его царстве безличных рабов. Когда некто “Он” проходит по своему царству, все прекращают заниматься делами, ложатся, повернув голову, чтобы не видеть “Его”. Когда “Он” проходит, нет не только ни движения, но даже помысла. Раздается ревущая музыка и появляется ощущение непреодолимой живой силы. Вы равнодушны, и в то же время чувствуете уважение - как перед мощью проходящего мимо поезда. Событие безлично. В других случаях Монро, например, купаясь в некоем свете, чувствовал присутствие мощной разумной и личной силы (и привязанность к ней), которая сделала его бессильным и безвольным; эта сила могла “обыскать” его ум. Это был безличный холодный разум, без всякой любви и сочувствия, которые люди так ценят. Монро даже горько зарыдал, ибо это не соответствовало его представлениям о Боге его детства. Этот опыт сходен с опытом от встреч с НЛО (ibid,с.79-80). О. Серафим также ссылается на шаманские контакты с падшими духами, на опыт “посвящения” в античные языческие мистерии, на образы измененного состояния сознания, возникающие при приеме фармакологических средств, в частности ЛСД. Последнее моделируют “предсмертные состояния” (свет, встречи с мертвыми и “нечеловеческими духовными сущностями”).

---

<sup>XLIX</sup> Мы уже говорили о святоотеческом предупреждении относительно доверчивости к любым видам “света”. Также следует сказать об “экстрасенсорном восприятии” душой, отделенной от тела, - способности, которая является известным фактом в православной литературе (но это - не “всезнание” по терминологии Муди). Некоторые души, пишет о. Серафим, по-видимому, от природы чувствительны к подобным состояниям, и способны нечто провидеть. Об этом свидетельствует и св. Григорий Великий. Но такой талант может быть правильно использован только людьми высокой святости, получающими послания через истинно Божие откровение (*Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991, с. 84*). Вне этого “медиумы” неизбежно впадают в прелесть. Хорошим примером ловушек “экстрасенсорного восприятия” является американский медиум Эдгар Кейси, обладавший способностью ставить медицинский диагноз в состоянии транса, а закончивший претензией на статус “пророка”, способного проследить “прошлые жизни” людей, начиная, например, с Атлантиды.

<sup>L</sup> О. Серафим делает ряд интересных замечаний относительно идей перевоплощения душ и кармических законов. Что касается, например, регрессивного гипноза, в котором люди способны, якобы вспомнить свою “другую жизнь”, то здесь следует помнить о том, что под гипнозом пациенты чрезвычайно открыты для тонкого бессознательного внушения (Артур Хастингс). События просто изобретаются фантазией. Случаи же, когда “вспоминаются” подробности, которые человек сам лично не мог знать, объясняются по аналогии с получением информации на спиритических сеансах. “Даже оккультисты, в общем благожелательно относящиеся к идее “перевоплощения”, соглашаются, что ее “доказательства” можно толковать по-разному. Один американский популяризатор оккультных идей полагает, что большинство зарегистрированных случаев, свидетельствующих о якобы перевоплощении, вполне могли быть случаями одержимости. Под одержимостью оккультисты понимают овладение мертвыми живым человеком, его телом и индивидуальностью; существа же эти - бесы под маской душ умерших (*Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991, с. 87-88*)”

<sup>LI</sup> Некоторые неправославные христианские воззрения утверждают, что Небо и ад - не места, а состояния. О. Серафим указывает в этой связи на православное понимание: “истинный христианский опыт Неба всегда несет на себе

---

один общий отпечаток: те, кто видел Небо, не просто путешествовали в иное место, но переходили в совершенно иное духовное состояние <...> Наше любопытство не должно простирается дальше общего знания о том, что Небо и ад - действительно “места”, но не в этом мире, не в нашей пространственно-временной системе. Понятия эти настолько отличаются от земных, что мы безнадежно запутаемся, если попытаемся определить их “географию”. Наша задача - стремиться к Небу <...>, а не прилагать к нему мирские категории, которые к нему непреложимы. Св Иоанн Златоуст говорит по этому поводу: “Ты спрашиваешь, где ад, но к чему тебе это знать? Тебе следует знать, что ад существует, а не то, где он находится. <...> По моему мнению, он где-то вне этого мира. <...> Потщимся же узнать не где он, а как его избежать”. В этой жизни нам мало дано знать о потусторонней реальности, хотя мы знаем достаточно, чтобы ответить тем, кто утверждает, что Небо и ад не существует, потому что они не могут их видеть. Но пока мы во плоти, мы познаем больше верою, чем знанием: “Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу (1 Кор. 13:12) (*Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти. М. 1991, с. 91*).

<sup>ЛII</sup> Вот прекрасная цитата: “Говорят, что огромные водопады притягивают к себе людей со слабой психикой; у них появляется необъяснимое желание броситься в водопад, как бы отдаться роковой волне - так взгляд змеи завораживает и притягивает к себе зверьков. И здесь (у экранов телевизоров) мы видим нечто подобное - бегство в болезнь, в хаос, в бездушие. Характерный сюжет фильмов - завоевание земли инопланетянами: груды трупов, взрывающиеся здания. Здесь неосознанное чувство души как бы облекается в символы и образы, это - прозрение того, что земля завоевана демонами, пришельцами из того неведомого мира, из тех темных бездн, которые мы называем адом и преисподней. Это - ощущение того, что некуда бежать, что сверкающие электрическими огнями города - ловушка, в которую загнали людей, огромное кладбище духа” (*Архимандрит Рафаил. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни из воспоминаний. М., 2001, с.122*).

<sup>ЛIII</sup> Христианское мировоззрение обладает разными методами познания Истины. Это и рациональное познание - богословие, и иррациональное - сама практика духовной жизни. Кстати, в научном познании законов природы и мира в целом христианство видит одно из средств познания Бога - т.н. телеологический аргумент. Особое значение имеет христианское “богоподобие в любви”, которое

---

является не только нравственным благом. Любовь является и совершенным инструментом познания, - подчеркивает А.И.Осипов. Не случайно люди особой духовной чистоты - *преподобные*, называли духовную жизнь истинной философией, искусством из искусств, наукой из наук. Правильная аскеза, приводя душу к совершенной любви, открывает христианину и ведение Истины, и созерцание ее нетленной красоты, и познание существа всех творений. Это совершенно особый метод познания, бесконечное число раз подтвержденный в историческом опыте Церкви. Он является достоверным свидетельством и бытия, и познаваемости Истины, которую столь безуспешно ищет человеческая мысль на путях иных. (Осипов А.И. *Путь разума в поисках истины*. Москва. 1997, с. 170). Область науки и область веры может быть соотнесена также следующим образом (Фиолетов Н.Н. *Очерки христианской апологетики*. М., 1992, с.19). Можно было бы привести, пишет Н.Н. Фиолетов, значительное количество свидетельств Отцов Церкви по вопросу о постоянстве естественных законов, закономерностей всего существующего, свое начало имеющих в творческой воле Божества. “Святоотеческие писания никогда не противопоставляют порядка, причинности и закономерности природы Божественной воле и Провидению, наоборот, в самой этой закономерности видят доказательство действия абсолютного Божественного разума - Логоса”. Но нельзя, оставаясь на почве научного опыта, утверждать, как это приходится делать атеистам, что эта закономерность возникла случайно, сама собой. “Случайна ли эта закономерность или имеет в конечном основании разумный смысл - никак нельзя воспринять непосредственно в научном опыте, так как он простирается на последние, конечные основы самого бытия. Однако только предвзятая мысль может считать более разумной, более последовательно объясняющей самую возможность устанавливаемой наукой закономерности бессмысленную случайность, чем идею основания этой закономерности в абсолютно разумном начале”. В то же время, необходимо отметить и подходы, обосновывающие бесплодность попыток теоретико-физического обоснования религии, ибо “научные и религиозные средства постижения реальности не могут быть объединены структурно в логическую схему: они находятся в соотношении дополнительности, и синтез религиозной и научной картин мира может быть достигнут лишь путем их соответствий, созвучий, гармонии” (В.Р. Тихомиров. *Что такое реальность с точки зрения физики? - В кн. Христианство и наука*. М., 2000, с.91). В этом плане интересны размышления В.Р. Тихомирова о глубинных корреляциях между современной теоретической физикой и объективным идеализмом Платона, Канта и Гегеля. Сложности соотнесения научных и религиозных форм познания реальности усиливаются нравственным аспектом. “Идея равноценности научного и религиозного знания в корне порочна, потому

---

что она *вне-*, а, точнее, *без-этична*, а стало быть уничтожает возможность различения добра и зла, т.е. по существу, *бытия* и *небытия*. Только личностно-*этическое* отношение человека к Творцу, Словом Своим этот мир сотворившему, может позволить нам наконец-то найти *общий язык* с природой, обретя *со-гласие* с Богом, и тем самым *со-гласовать* способ бытия твари с бытием Творца” (*Свящ. Кирилл Копейкин. Во свете Твоем узрим Свет... - В кн. Христианство и наука. М., 2000, с. 35*). И еще одна очень важная мысль в рассматриваемом контексте. И.Ильин писал: “Русская наука не призвана подражать западной учености ни в области исследования, ни в области мировосприятия. Она призвана вырабатывать *свое мировосприятие, свое исследование*. Всякий настоящий, творческий исследователь всегда вырабатывает *свой, новый* метод... Русский ученый по всему складу своему призван быть не ремесленником и не бухгалтером явления, а *художником* в исследовании; ответственным импровизатором, свободным пионером познания... Его наука должна стать наукой творческого созерцания - не в отмену логики, а в наполнение ее живую предметностью; не в попрание факта и закона, а в *узрение целостного предмета*, скрытого за ними” (по - *В. Вейник. Почему я верю в Бога. Минск. 2000, с.13*). Приведенные мысли помогают принять данные о закономерностях духовного опыта борьбы с прелестью, находящиеся вне рамок традиционной психологической науки.

---

*Издание осуществлено за счет средств автора при финансовой помощи  
Института трансперсональной психологии и психореабилитационного  
Центра СПОЛЕЧ, за которую автор приносит искреннюю благодарность*

Изд-во “Институт психологии РАН”  
Серия. ИД № 03726 от 12 января 2001 г.  
Подписано к печати 14.03.02. Объем Тираж 100 экз. Заказ.  
Отпечатано в типографии ООО “Петроруш”  
Москва, ул. Палиха 2/а