

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

О. С. Зубарев

**СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ
ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ ОСОБИСТОСТІ
В ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Монографія

Харків – 2018

Рецензенти:

А. О. Ручка – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник відділу соціології культури і масової комунікації Інституту соціології НАН України;
Л. Г. Сокурянська – доктор соціологічних наук, професор, завідувач кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Науковий редактор:

Ю.Г. Сорока – доктор соціологічних наук, доцент, професор кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

В оформленні обкладинки використана робота В. А. Андрухової.

*Затверджено до друку рішенням Вченої Ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 10 від 27.06.2017 р.)*

Зубарев О. С.

3-91

Східні духовні практики як феномен життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві : монографія / О. С. Зубарев. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2018. – 300 с.

ISBN 978-966-285-498-5

У монографії здійснено концептуалізацію східних духовних практик як феномена життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві. Проаналізовано теоретико-методологічні підходи до аналізу життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі. Значну увагу приділено перспективам соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна. Запропоновано методологічну схему дослідження життєвого світу Іншого.

Здійснено соціологічну концептуалізацію східних духовних практик як феномена життєвого світу, що ґрунтована використанням феноменологічного категоріально-понятійного апарату, та як феномена полікультурного суспільства завдяки зверненню до концепту культурної форми.

На підставі результатів авторського соціологічного дослідження, виконаного в тактиці історії життя, проаналізовано біографічно детерміновані ситуації індивідів, що практикують східні духовні практики, типи мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик, а також східні духовні практики як форми тілесної культури в життєвому світі індивіда.

УДК 316.723:316.277

ISBN 978-966-285-498-5

© Харківський національний
університет імені В.Н. Каразіна, 2018
© Зубарев О.С., 2018
© Рижова Ю. М., макет обкладинки, 2018

Присвячується
Валентині Анатоліївні Андруховій
Сергію Вікторовичу Зубареву

Передмова наукового редактора

Зміни в культурі тіла, що привели в сучасному суспільстві до впевненого позиціонування тіла як важливого аспекту соціального успіху і для жінок, і для чоловіків, неможливо уявити без специфічних культурних практик, які мають походження зі Сходу та певним чином пов'язані з релігіями (йога, цигун тощо), але до них не зводяться. Виступаючи одночасно як явище культури споживання, напрямок технологій покращення тіла та фізичного стану людини, як певна альтернатива медичним та спортивним технологіям тіла й специфічний феномен релігійного ренесансу тощо, ці практики становлять змістовний та цікавий об'єкт соціологічного дослідження для української соціології. У роботі О. С. Зубарева вони розглядаються як східні духовні практики.

Інший аспект актуальності обраної теми пов'язаний із розглядом сучасного українського суспільства як полікультурного. І він не обмежується тим, що «схід» та «захід» є позначками джерел культурного запозичення, взаємодії або експансії (залежно від методологічних та політичних орієнтацій можуть обиратися різні визначення). Визнаючи соціально-історичну обмеженість цієї опозиції та географічну умовність її членів, маємо враховувати також її тривалу значущість як маркер певних геополітичних орієнтацій. В умовах глобалізації, тобто зниження значення національної держави як суб'єкта політико-економічного розвитку на користь транснаціональних об'єднань і рухів, протистояння «інокультурним впливам» (західним чи східним) залишається для національної держави напрямком відстоювання кордонів власної релевантності, зокрема у внутрішній політиці. Останнє стає перешкодою для розширення області легітимованих культурних розрізень, іншими словами – визнання полікультурного характеру сучасного, й українського зокрема, суспільства.

Характеризуючи актуальність монографії О. С. Зубарева, слід також підкреслити, що вона написана в перспективі феноменологічної соціології. Цей відомий та поширений у світовій соціології методологічний напрямок не користується наразі в українській соціології відповідною (за окремими виключеннями) увагою. Це призводить до гальмування подальшого розвитку на матеріалі українського суспільства культурно-аналітичної традиції в соціології, залучення потенціалу цієї методології для розу-

міння сучасних процесів українського суспільства тощо. Також дефіцит уваги до неопозитивістських за своїм походженням теоретичних напрямків соціології гальмує становлення та розвиток парадигми якісних методів у нашій науці. У сучасному надзвичайно плинному та рухливому соціальному світі України, коли визнання цінностей сили переважає визнання цінностей рівноправ'я, зростає потреба у використанні методів, які дозволяють фіксувати соціальні практики та розуміти їх інтерпретацію, прослідковуючи таким чином суспільство та культуру як процес. Методики вимірювання соціальних явищ, що залишаються найпоширенішими, не дають такої можливості.

Робота складається з трьох розділів, у яких автор рухається від теоретичних міркувань до емпіричної їх перевірки. У першому розділі «Теоретико-методологічні засади дослідження життєвого світу» обґрунтовано обрані напрямки дослідження, здійснено аналіз теоретико-методологічних підходів до життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі та розкрито значення вжитого в дослідженні категоріального апарату. Здійснивши аналіз та типологізацію концепту життєвого світу від Е. Гуссерля до Л. Тевено, автор удосконалює його феноменологічне визначення, а саме: життєвий світ – це «соціокультурний світ феноменального досвіду індивіда, що конституюється в процесах перманентних перетворень у свої протилежності – повсякденного та неповсякденного, суб'єктивного та інтерсуб'єктивного, перебуваючи у кореляційному взаємозв'язку з мезоконтекстом групового життя та макроконтекстом усього суспільства». Сутнісними ознаками життєвого світу автор аргументує його культурний характер, релевантність, історичний характер та структурованість. Соціологічно прочитуючи М. Бахтіна, автор творчо використовує його поняття архітектоніки життєвого світу для аналізу специфічного, неупорядкованого ззовні, до певної міри непередбачуваного індивідуального життєвого світу, не накидуючи йому нормативних або якихось інших меж. Важливим наслідком розгляду проблеми Іншого в роботі стає вихід на етичний вимір, зокрема – етичний вимір соціологічної діяльності.

У другому розділі «Східні духовні практики як феномен полікультурного суспільства» розкриті полікультурні умови поширення східних духовних практик, здійснена концептуалізація східних духовних практик у соціокультурній та феноменологічній перспективі. Розуміння сучасного українського суспільства як полікультурного стає тут загальним тлом аналізу процесів поши-

рення східних духовних практик. Обґрунтовуючи їх розуміння як феномена, так би мовити, «між» релігією та спортом, автор доводить, що звернення до цих практик пов'язане для індивіда з питаннями тіла (здоров'я, краси, фізичного самопочуття) та смислу (в тому числі й смислу життя). Це теоретичне положення конкретизується та підтверджується в подальшому на емпіричному рівні. Також у цьому розділі східні духовні практики отримують свою соціологічну дефініцію, котра поєднує їх феноменологічне бачення як специфічних царин кінцевих значень і соціокультурне – як культурних форм.

У третьому розділі «Східні духовні практики як феномен життєвого світу» викладені програма та результати якісного соціологічного дослідження східних духовних практик в архітектоніці життєвого світу. Тут автор аргументує вибір методів та процедур дослідження, які не тільки взаємоузгоджуються з методологією та завданнями роботи, але й насичуються етичним прочитанням з огляду на висновки першого розділу роботи. Подано емпіричну типологію мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик, яка містить екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний мотиваційні контексти, і цінність якої полягає в її походженні не з теоретичних спекуляцій, а з даних емпіричного дослідження. Ця типологія розкрита перед читачем у перспективі двох наративних автобіографій осіб, які практикують східні духовні практики, вона формує стереоскопічне бачення феномена, акцентує конкретно-історичні форми та культурні рамки його прояву, а також підкреслює індивідуальну специфічність.

Серед головних результатів дослідження О. С. Зубарева, поданих у цій монографії, слід наголосити на таких положеннях. Автором здійснена феноменологічна концептуалізація східних духовних практик як феномена життєвого світу завдяки інтерпретації та подальшій соціологізації феноменологічного категоріально-понятійного апарату. Введені в науковий обіг такі поняття, як «біографічно детермінована ситуація звернення до східних духовних практик», «кінцева царина значень східної духовної практики», «мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик», «мотиви-тому-що звернення до східних духовних практик», «мотиви-для-того-щоб звернення до східних духовних практик».

На підставі переосмислення ідей М. Бахтіна в монографії запропоновано визначення архітектоніки життєвого світу як дій-

сної, конкретної та динамічної композиції елементів життєвого світу індивіда, яка формується, відтворюється та реалізується в соціальних діях і взаємодіях, освоєнні соціокультурного простору (цінностей, норм, практик тощо) конкретного суспільства та реакцій на зміни в ньому.

У роботі експліковані особливості біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують східні духовні практики, та проаналізовані мотиваційні контексти, в яких індивіди інтерпретують своє звернення до східних духовних практик. Розроблено емпірично обґрунтовану типологію, що містить сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик у полікультурному суспільстві: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний.

Автором здійснена соціокультурна концептуалізація східних духовних практик, які були визначені як культурні форми, що мають більшою або меншою мірою експліцитні інокультурні витоки, а саме зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом, проте суттєво дистанціювалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в соціокультурному просторі України.

Результати роботи розкривають для наукової та більш широкої спільноти світ індивідів, які практикують східні духовні практики, що має сприяти їх визнанню в суспільстві й запобіганню їх стигматизації. Також робота дозволяє спростувати поширену на різних рівнях концептуалізації (від наукових узагальнень до повсякденних теорій) думку про конфліктність культур, зокрема – локальної української та «східної», неодмінне протистояння їхніх базових уявлень на рівні індивідуальної свідомості. Автор демонструє, що звернення до «інокультурних» за походженням практик не спричиняє зміни в стосунках лояльності до локальної культури та соціальності. Отже, робота сприяє реальному поширенню цінностей полікультурності в українському суспільстві.

*Юлія Сорока,
доктор соціологічних наук, доцент,
професор кафедри соціології
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

ВСТУП

Сучасне українське суспільство все частіше розглядається як культурно неоднорідне. Такий ракурс експлікує факт співіснування в українському соціокультурному просторі різних за походженням та витоками культурних форм, стрімке зростання низки яких пов'язане із соціокультурними змінами останніх десятиліть. За цих умов соціологічні дослідження маловивчених культурних моделей набувають особливої актуальності, оскільки сприяють налагодженню комунікації та взаєморозуміння між різними соціальними спільнотами – носіями цих культурних форм, запобігаючи утворенню як ізольованих від інших, так і «закритих» культурних світів; виявляють продукти натуралізації соціального сприйняття, що неправомірно спрощують складну соціальну реальність і підживлюють різні форми фундаменталізму; запобігають псевдотипізації та сприяють розумінню культурного досвіду відмінного Іншого.

Одним із проявів зростаючої культурної неоднорідності є поширення східних релігій та східних духовних практик (СДП), які стали елементом повсякдення, а фундаментальні для індійської та китайської культур категорії – складовою релігійних поглядів частини мешканців України. Так, за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), отриманими завдяки реалізації Програми міжнародного соціального дослідження (за випадковою вибіркою, що репрезентує доросле населення України, було опитано 2036 респондентів), станом на 2009 рік серед віруючих християн, які становлять 91,2 % усіх віруючих України, про свою безумовну та часткову віру в реінкарнацію заявили 23 % опитаних, у нірвану – 12,8 %. Незважаючи на такі інтригуючі дані, роль Сходу як глобального духовного орієнтира в процесах соціокультурних змін останніх десятиліть, зокрема плюралізації форм релігійності, залишається майже не осмисленою, а СДП і поготів поза увагою більшості дослідників, хіба що вивчаються в межах феномена нових релігійних організацій.

Однак існує певна невідповідність концептуальних схем, що використовуються в сучасній соціології релігії, та феномена, що досліджується: багато СДП не є релігійними (напри-

клад, хатха-йога), їхня поява, скоріше, інтерпретується в контексті змін у культурі тілесності, ніж у релігійних практиках. Окрім цього, такі поняття, як «нові релігійні організації», «нові релігії», «релігії нового віку» певною мірою позбавлені чутливості до культурної специфіки й об'єднують різні з точки зору культурного походження феномени (психотерапевтичні гуртки, християнські та східні вчення). Таким чином, концептуалізація СДП як нових релігійних організацій лише додає актуальності їх вивченню поза цим контекстом, зокрема виробленню адекватного категоріально-поняттєвого апарату, який би відповідав вимогам розуміння культурного різноманіття як норми для сучасних суспільств та не потребував опори на такі опозиції, як традиційність/нетрадиційність, адекватність/неадекватність тим чи іншим культурним моделям.

Особливо ж відчувається нестача досліджень СДП на мікрорівні соціального як феномена повсякдення тих, хто їх практикує.

У зв'язку з цим логічним є звернення до концепту життєвого світу, необхідність ґрунтовної розробки якого зумовлена низкою обставин, що склалися в сучасній фундаментальній соціології. Так, незважаючи на те, що це поняття останнім часом все частіше вживається в соціологічних роботах, його визначення є вкрай ситуативні та контекстуальні: йдеться про «життєвий світ» як такий, «життєвий світ сучасної людини», «життєвий світ дитинства» тощо. Нечітким є співвідношення між поняттями «життєвий світ» і «повсякдення», яке є не менш (а то й більш) уживаним у соціологічному дискурсі. Додають актуальності розробці концепту життєвого світу «повороту» соціології до повсякдення (П. Штомпка [157]) та екзистенціальної проблематики (А. Мельников [86]), що проголошуються, перспективність застосування цього концепту в аналізі повсякденного життя, соціокультурних і професійних ідентичностей (О. Даниленко [43; 44]), аналізі нетиповості в різних її проявах (О. Ярьська-Смирнова [166]), осмисленні феномена Іншого в сучасному суспільстві (Ю. Сорока [128]) та в цілому потреба зробити виразнішими методологічні основи вивчення світу, взятого в його значущості для людини.

Отже, надзвичайно актуальною є як теоретична, так і емпірична інтерпретація життєвого світу, побудова дослідницької моделі, що відкрила б нові можливості для вивчення життє-

вого світу особистості, яка практикує СДП у полікультурному суспільстві.

Проблематизація життєвого світу як сфери очевидного досвіду належить німецькому філософу Е. Гуссерлю. У філософії трактування життєвого світу запропонували М. Бахтін, Б. Вальденфельс, В. Волков, М. Гайдегер, І. Карпенко, І. Касавін, Е. Левінас, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, Н. Мотрошилова, Х. Ортега-і-Гассет, О. Савін та ін. Психологічні та соціально-психологічні трактування життєвого світу особистості знаходимо в роботах К. Абульханової-Славської, Л. Анциферової, О. Асмолова, Ф. Василюка, Л. Дорфмана, Д. Леонтєва, Н. Наумова, Т. Титаренко та ін. Власне соціологічні роботи з проблематики життєвого світу належать таким авторам, як П. Бергер та Т. Лукман, Л. Болтанські, Т. Буряк, В. Вахштайн, А. Гурвіч, І. Гофман, Ю. Габермас, Г. Гарфінкель, Р. Гратхофф, Й. Дреер, Х. Ессер, Н. Еліас, О. Злобіна, Е. Зарубавель, Х.-Г. Зьофнер, Л. Костюченко, Б. Латур, М. Натансон, Ю. Резнік, Х. Сакс, А. Сікурел, М. де Серто, Л. Тевено, Д. Фіонік, П. Штомпка, А. Шюц, Е. Щеглов та ін.

Теоретичне осмислення культурної неоднорідності суспільства та різноманітних її аспектів знаходимо в роботах таких вітчизняних та зарубіжних авторів, як У. Бек, П. Бурдье, М. Вебер, Т. Веблен, К. Віреду, К. Гірц, Б. Дубін, Г. Зіммель, Л. Іонін, М. Крепон, Ч. Кукатас, П. Колінз, Н. Костенко, Ю. Левада, С. Леш, Л. Малес, А. Моль, Г. Мюллер, А. Перотті, А. Ручка, Б. Сміт, Л. Сокурянська, Ю. Сорока, Ф. Тенбрук, О. Ходус, Б. Хукс, С. Холл, Н. Черніш та ін.

Східна культура, і зокрема СДП, не є звичною для соціологічних студій предметною сферою, проте важливі соціологічні розробки цієї проблематики знаходимо в історико-соціологічному дослідженні світових релігій М. Вебера, роботах із соціокультурної динаміки П. Сорокіна, працях із дзен-буддизму Е. Фромма, дослідженні східних медитацій К.-Г. Юнга, культурологічних роботах із йоги М. Еліаде. У межах ареалу свого виникнення східні релігії та СДП вивчаються сходознавцями М. Абаєвим, Т. Григор'євою, Г. Дагдановим, В. Малявіним, Є. Торчиновим та ін. У рамках релігієзнавства та соціології релігії до феномена СДП у контексті вивчення нових релігійних організацій на теренах України звертаються Ю. Решетніков, Л. Рязанова тощо, на теренах Росії – Г. Ожиганова, В. По-

реш, Ю. Рижов та ін. Поширенню СДП на Заході присвячені роботи таких авторів, як В. Альтгас, Б. де Беккер, В. Гуссерт і Д. Міллер, Д. Н. Кей, Ф. Ленуар, Т. Мате, Е. де Мікеліс, Л. Обадіа, Д. Сегі, С. Секоморі, Дж. Семюел тощо.

Втім, узагальнення досліджень із зазначеної проблематики свідчить про недостатню її розробленість. Грунтовних робіт, в яких би СДП розглядалися як феномен життєвого світу, а життєвий світ – в аспекті змін, зумовлених зверненням до СДП, немає, що й визначило необхідність здійснення цього дослідження.

Мета роботи полягає в концептуалізації СДП як феномена життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві.

Досягнення цієї мети передбачало вирішення таких завдань:

– узагальнити основні теоретико-методологічні підходи до вивчення життєвого світу;

– з'ясувати можливості та перспективи соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна;

– здійснити реконцептуалізацію феноменологічної методології розуміння життєвого світу Іншого;

– розкрити полікультурні умови поширення СДП у сучасному суспільстві;

– розробити категоріально-понятійний апарат дослідження східних духовних практик у полікультурному суспільстві;

– виявити специфіку біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП;

– розробити типологію мотиваційних контекстів звернення до СДП у полікультурному суспільстві;

– розглянути СДП як форми тілесної культури в життєвому світі індивіда.

Об'єктом дослідження є життєвий світ особистості, яка практикує СДП у полікультурному суспільстві.

Предмет дослідження – СДП в архітектоніці життєвого світу особистості.

Для досягнення поставленої мети та вирішення дослідницьких завдань був використаний комплекс методів, серед яких порівняльно-історичний метод, котрий був застосований у дослідженні реорганізацій концепту життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі, міждисциплінарний – у виявленні можливостей соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна та концептуалізації СДП як соціокультурного феномена, метод типологізації – при ви-

робленні емпіричної типології мотиваційних контекстів звернення до СДП, а також загальнологічні методи: аналіз, синтез, індукція, дедукція, абстрагування. В емпіричній частині роботи була реалізована тактика історії життя та такий якісний метод збору соціологічної інформації, як нарративне інтерв'ю.

Теоретико-методологічною базою роботи є феноменологічна концепція життєвого світу А. Шюца; соціокультурний підхід в експлікаціях Л. Іоніна, Ю. Сороки, Л. Малес; концепт «дійсного світу життя» М. Бахтіна; феноменологія повсякдення П. Бергер і Т. Лукман, феноменологія релігії та надприродного досвіду П. Бергер; розуміюча соціологія М. Вебера; драматургічна соціологія І. Гофмана, сходознавчі студії М. Абаєва, Т. Григор'євої, Є. Торчинова; соціальна антропологія М. Мосса; гуманістичний психоаналіз Е. Фромма; аналітична психологія К.-Г. Юнга.

Емпіричною базою роботи є результати авторського соціологічного дослідження, в межах якого була проведена серія з 29 нарративних інтерв'ю з представниками різних СДП м. Харкова. Участь у дослідженні прийняли, зокрема, представники таких об'єднань, як Харківський центр Індійської школи рейкі, Центр йоги «Махараджа», Харківська організація Чжун Юань цигун, школа цигун Мантека Чиа, Міжнародної організації йоги Патанжалі (студія йоги «Vajra»), студія йоги «Шантарам», студія йоги «Shanti», студія «Восток», Харківська спільнота сахаджа-йогів, Харківський центр буддизму лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю, Центр самопізнання Романа Долі, Школа психології «У-вей», Центр йоги «Дом сонця», Школа кундаліні-йоги (центр SOLAR), Міжнародне Товариство свідомості Крішні.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у вирішенні важливого теоретико-методологічного завдання, пов'язаного з концептуалізацією СДП як феномена життєвого світу особистості в полікультурному суспільстві, а саме:

вперше:

– здійснено концептуалізацію східних духовних практик як феномена життєвого світу особистості в категоріях феноменологічного та соціокультурного підходів, поєднання яких дозволило визначити східні духовні практики з точки зору їхнього значення для особистості та в їхній культурній специфіці. Категоріальним забезпеченням такого бачення стали, зокрема, введені до наукового обігу поняття «біографічно детермінована ситуація звер-

нення до східних духовних практик», «кінцева царина значень східної духовної практики», «мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик», «мотиви-тому-що звернення до східних духовних практик», «мотиви-для-того-щоб звернення до східних духовних практик»;

– обґрунтовано можливості соціологічної інтерпретації концепції «дійсного світу життя» М. Бахтіна. На підставі переосмислення бахтінських ідей запропоновано визначення архітектоніки життєвого світу як дійсної, конкретної та динамічної композиції елементів життєвого світу індивіда, яка формується, відтворюється й реалізується в результаті соціальних дій та взаємодій, освоєння соціокультурного простору (цінностей, норм, практик тощо) конкретного суспільства та реакцій на зміни в ньому;

– експліковано особливості біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП, проаналізовано мотиваційні (сміслові) контексти, в яких індивіди інтерпретують своє звернення до СДП. На основі аналізу наративних інтерв'ю розроблено емпірично обґрунтовану типологію, яка включає сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до СДП у полікультурному суспільстві: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний і трансперсональний;

– запропоновано дефініцію східних духовних практик, виходячи з соціокультурного підходу. Східні духовні практики визначені як культурні форми, що мають більшою або меншою мірою експліцитні інокультурні витоки, а саме зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – релігіями чистого досвіду), проте суттєво дистанціювалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в соціокультурному просторі України;

удосконалено:

– типологію теоретико-методологічних підходів до інтерпретації життєвого світу. На підставі історико-соціологічного аналізу та порівняння реконфігурацій концепту життєвого світу відповідно до теоретико-методологічної бази, що стала основою реконфігурації, виокремлено феноменологічний, етнометодологічний, драматургічний, критичний, етичний, екзистенціальний, прагматичний, лінгвістичний, соціально-пси-

хологічний, культурно-антропологічний та ціннісний підходи до інтерпретації життєвого світу;

дістали подальшого розвитку:

– теоретична та емпірична інтерпретації поняття «життєвий світ», що в соціологічному дискурсі досить часто ототожнюється з поняттям «повсякдення», натомість у монографії визначено як соціокультурний світ феноменального досвіду індивіда, що конститується в процесах перманентних перетворень у свої протилежності – повсякденного та неповсякденного, суб'єктивного й інтерсуб'єктивного, перебуваючи у кореляційному взаємозв'язку з мезоконтекстом групового життя та макроконтекстом суспільства, і вирізняється такими сутнісними ознаками, як культурність, релевантність, історичність, структурованість у просторовому, часовому, соціальному та значеннєвому (з точки зору виділення кінцевих царин значень) вимірах;

– осмислення умов поширення СДП у соціокультурному просторі України, основними з яких є: зростаюча полікультурність суспільства та конкретні ефекти цього процесу в царині релігії, зокрема плюралізація релігійних поглядів і практик та зміщення релігійності в приватну сферу, а також сучасна тілесна культура, для якої властиве надання тілу значення важливого фактора соціального успіху, що виявляється в зростанні популярності фітнесу, нетрадиційної медицини, східних бойових мистецтв тощо;

– концептуалізація СДП як форм тілесної культури. На емпіричному матеріалі продемонстровано, що СДП пропонують альтернативне офіційній медицині бачення тіла й тілесних проявів, а інтеріоризація культурних форм СДП веде до соціокультурної модифікації етосу тіла індивіда.

Практичне значення одержаних результатів полягає у виявленні особливостей біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП, експлікації та типологізації мотиваційних контекстів, у яких індивіди осмислюють своє звернення до СДП, що розширює можливості розуміння життєвих світів тих, хто практикує СДП, сприяє комунікативним практикам та мирному співіснуванню носіїв різних культурних форм та стилів життя в сучасному полікультурному суспільстві України, запобігає псевдотипізації, есенціалізму, культурному фундаменталізму.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ

1.1. Концепт «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі

Соціолог у своєму світі спеціаліста, обмеженого рухливим горизонтом професійних інтересів і проєктів, на відміну від людини буденності, якою він попри все також залишається бути, оперує концептами, що були колись і кимось створені у відповідь на певні проблеми теорії та життя. Таке бачення концепту запропонували французькі філософи Ж. Дельоз та Ф. Гватарі [45]. «Культурна форма», «капітал», «стигма», «життєвий світ» – усе це концепти з довгою історією, впродовж якої їхній зміст не раз модифікувався чисельними авторами відповідно до поставлених ними проблем. І тому постають питання на кшталт: «На які проблеми відповідав той чи інший концепт? Чи відповідає він вже новим проблемам? Чи містить у собі потенції для їх вирішення? Чи має використовуватися в автентичному варіанті, бути реорганізованим або піддатися забуттю?». Вивчення соціологічних концептів, історії їх створення та реорганізації відноситься, згідно з Дж. Рітцером [111], до компетенції «метасоціології» і є умовою відтворення та оновлення соціологічного знання.

Концепт «життєвого світу» (Lebenswelt) був висунутий німецьким філософом, математиком Едмундом Гуссерлем у зв'язку з констатацією кризи європейської науки. Щоправда, як стверджує І. Касавін, термін «життєвий світ» був запроваджений у філософію раніше, ще до початку ХХ століття, і спорадично використовувався у філософії прагматизму В. Джеймса, а також німецькими авторами: філософом та соціологом Г. Зіммеlem, протестантським філософом Е. Трельчем та представником «пізнього ідеалізму» Р. Ойкеном [70]. Однак феноменологічна історія цього терміну та його широ-

ке використання все ж пов'язана з роботами Е. Гуссерля, якого дана проблематика починає цікавити з 1916 року, а вже в «Картезіанських роздумах» та «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (перший нарис вийшов у белградському журналі «Philosophia» в 1936 р.) поняття «життєвого світу» стає центральним [159, с. 151].

Основну причину кризи європейських наук Е. Гуссерль вбачав у тому, що безсумнівний прогрес «галілеївської науки», тобто науки Нового часу з її ідеалами істинності та об'єктивності, призвів до онтологізації чисто методологічних вимог науковості, наслідком чого стала втрата наукою її життєвого людського смислу [38, с. 368]. Виник так званий «фізикалістський об'єктивізм», згідно з яким те, що допускає можливість вивчення науковими методами (може бути обчислене, верифіковане тощо) існує реально й об'єктивно, заслуговує на увагу, все ж інше, по суті, весь феноменальний світ людського буття, наповнений кольорами, звуками, запахами, а не молекулами й частотами, інтерпретується як результат суб'єктивних і наївних людських вірувань та уявлень [38, с. 368], [83, с. 7–8]. Спираючись на таку світоглядну позицію, як природничі, так і натуралістично орієнтовані соціальні науки створюють картину світу, позбавлену людської присутності [59, с. 110]. Точка зору трансцендентального суб'єктивізму, що є альтернативою фізикалістському об'єктивізму, згідно з якою ми можемо говорити лише про відносну істину, вносить у науковий світогляд скептицизм та релятивізм – головні симптоми його кризи – і також є неприйнятною для Е. Гуссерля [38, с. 370]. Як шлях до виходу з кризи Е. Гуссерль пропонує проект трансцендентальної феноменології, в основі якого лежить вчення про феноменологічну редукцію – методологічну процедуру, яка є радикалізацією картезіанського методу філософського сумніву й полягає в тому, що питання щодо існування світу «береться в лапки». Цей метод, за Е. Гуссерлем, має виявити царину абсолютних істин, адже в результаті феноменологічної редукції дослідженню підлягають не трансцендентні свідомості об'єкти, існування яких сумнівне, а інтенціональні об'єкти, феномени, існування яких як таких аподиктичне [38, с. 378]. Власне, проблема пошуку царини абсолютних істин, які б могли слугувати аподиктичною базою всіх наук і філософій, була

центральною для Е. Гуссерля від початку його філософської кар'єри [38, с. 372]. Водночас під феноменами у феноменології розуміються не тільки дані чуттєвого сприйняття, але й продукти судження, уяви, пригадування, тобто «все, що є в наявності у свідомості безпосередньо, ясно й очевидно, не будучи пов'язане з процесом умовиводу» [59, с. 106]. Якщо космос «фізикалістського об'єктивізму» децентрований, то космос інтенціональних об'єктів має центром трансцендентального суб'єкта, а отже – інтенціональні об'єкти можуть бути розглянуті як розташовані ближче чи далі від суб'єкта з точки зору просторовості, часовості, зацікавленості тощо [38, с. 379]. До трансцендентальної феноменології, вважає Е. Гуссерль, ведуть два альтернативні шляхи, перший – від життєвого світу, другий – пролягає через критичне переосмислення сучасної йому психології.

Слід зазначити, Е. Гуссерль не дав чіткої дефініції «життєвого світу», а тому дослідники його творчості досить часто або ж просто наводять конотації цього поняття, які трапляються в текстах Е. Гуссерля, або ж пропонують певне узагальнене визначення «життєвого світу», зокрема через перелік його основних характеристик. Так, сучасний філософ Н. Мотрошилова [91] наводить такі описові визначення «життєвого світу», які зустрічаються в Е. Гуссерля: «єдиний дійсний світ»; «дійсний конкретний навколишній світ (Umwelt), в якому ми живемо, ґрунт і горизонт і теоретичної, і позатеоретичної практики»; «постійно напередданий, що постійно має значення завідомо суцього», «універсум суцього». Цей «дійсний конкретний навколишній світ», проте, не просто світ, а «духовне утворення в нас і в нашому історичному житті». У цьому сенсі ми можемо говорити про життєвий світ греків, китайців, австралійських аборигенів тощо, маючи на увазі їхні уявлення про світ, які є предметом не природознавства, а феноменології.

Що стосується «узагальнених» визначень «життєвого світу», то їх запропоновано достатньо багато. Одне з таких визначень, наприклад, наголошує на тому, що це поняття запроваджене Е. Гуссерлем для «означення світу, взятого в його значущості для людини, горизонту людських потреб, турбот, цілей, дій, взаємин і бажань втілюваних тою чи іншою мірою і в тій чи іншій формі в предметах, реаліях і зв'язках людської куль-

тури. Життєвий світ розглядається мислителем як універсум анонімно сформованих суб'єктивно-співвідносних витворів, відносин, процесів тощо, апріорних щодо розмаїття свідомих, зокрема наукових схематизацій людської діяльності й мислення і утворюючих смислові підвалини науки» [143, с. 221].

За Л. Іоніним, для життєвого світу характерним є ряд фундаментальних особливостей. По-перше, безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність його феноменів, що розуміються та приймаються індивідом як такі, тобто йдеться про суб'єктивну достовірність. По-друге, суб'єктивність «життєвого світу» – це «анонімна» суб'єктивність. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а феноменами світу, що існують у сфері суб'єктивності, як суб'єктивними, так й інтерсуб'єктивними. По-третє, «життєвий світ» являє собою ціле, оскільки саме в цілому він виступає як дещо самоочевидне, хоча й не має чіткої архітекτονіки [59, с. 110]. Отже, характеризуючись безпосередньою очевидністю феноменів, «анонімною» суб'єктивністю та цілісністю, «життєвий світ»: 1) є основою для всіх наукових ідеалізацій; 2) це культурно-історичний світ, яким він є в уявленнях спільнот на різних етапах історичного розвитку; 3) це проблемне поле, яке не тематизується ні природною людською дослідницькою настановою, ні настановою об'єктивістської науки; 4) для життєвого світу властиві апріорні структурні інваріанти (просторовість, часовість, каузальність, інтерсуб'єктивність тощо), на основі яких можливе формування наукових абстракцій, вироблення наукової методології; 5) життєвий світ релятивний [113]. Зрозуміло, що така кількість конотацій не могла не вплинути на подальші різночитання даного концепту.

Німецький дослідник У. Клесгес пропонує розрізняти «життєвий світ у широкому значенні» чи «в повній конкретності», що містить в собі всі науки й спеціальні «професійні практики», та «життєвий світ у вузькому значенні», тобто той пласт життєвого світу, який лежить в основі наук та інших «професійних практик», які утворюють «особливі світи», що опосередковані специфічними цілями й недоступні прямому осягненню [120, с. 18], [59, с. 110]. Тобто в широкому значенні «життєвий світ» виступає як гранично загальна філософська категорія, а у вузькому – протиставляється не тільки світу

об'єктивних наук, але й усім «професійним практикам» та їх корелятам, «закритим світам» (Sonderwelten) [120, с. 18]. Гуссерлівська ідея множинності світів разом з ідеями В. Джеймса про множинні реальності стала основою концепції кінцевих царин значень А. Шюца, яка набула певної популярності як один із методологічних інструментів феноменологічної соціології, свідченням чого є апеляції до неї П. Бергера [13], [14], Л. Іоніна [58].

До речі, А. Шюц, присвятивши питанню внеску Е. Гуссерля в соціальні науки окрему статтю, підсумував, що цей внесок полягає не в спробі конструювання трансцендентальної інтерсуб'єктивності в межах редукованої егологічної сфери (яка, по суті, не вдалася), не в дослідженні емпатії як основи розуміння чи інтерпретації спільнот і суспільств як інтерсуб'єктивностей більш високого порядку, а саме в аналізі проблематики «життєвого світу» [159, с. 159]. Втім варто зауважити, що Е. Гуссерль усе ж до кінця залишався зануреним у проблеми, які стосувалися філософії свідомості. Парадоксально, але сама трансцендентальна феноменологія Е. Гуссерля бачиться «закритим світом», значно відірваним від життя та його викликів. Можливо, саме тому Е. Левінас, учень Е. Гуссерля, запропонував етичну інтерпретацію «життєвого світу», онтологія якого розуміється як етична онтологія, де світ стосунків людей «віч-на-віч», «існуючого та існуючого» пронизаний повнотою відповідальністю за Іншого [82], [124, с. 133]. Етичний акцент в інтерпретації концепту «життєвого світу» характерний і для М. Бахтіна [8], до ідей якого ми звернемося далі в контексті проблематики архітектоніки життєвого світу.

Іntenція Е. Гуссерля до осмислення фундаментальної онтологічної структури буття-у-світі була підхоплена й розвинена М. Гайдеггером у трактаті «Буття та час» (1927) [151]. Аналітика повсякденного буття, подана в цій праці, осмислюється В. Волковим та О. Хархордіним [27] як одне з джерел теорії практик у сучасній соціології. Ми вважаємо за потрібне розглянути концептуалізацію повсякдення М. Гайдеггера, адже поняття «життєвого світу» та «повсякдення» досить часто отожднюються.

Роз'яснюючи гайдеггеріанські концепти, В. Волков та О. Хархордін звертають увагу на відмінність класичної кон-

цепції істини та розуміння істини в М. Гайдеггера. Якщо класична (аристотелівська) концепція істини тлумачить її як відповідність між об'єктом і нашим знанням про цей об'єкт, то М. Гайдеггер ставить питання дещо інакше: в якому саме місці відбувається це співвіднесення, адже факт належить матеріальному світу, а знання – ідеальному. Це місце, де розгортається суб'єкт-об'єктна діалектика, філософ називає поетично – «просвіток буття» [27, с. 46], [143, с. 642]. Істина, отже, розуміється ним не як відповідність між знанням про об'єкт та самим об'єктом, а ґрунтовніше: як передумова для такого співвіднесення, як «несокритість» (переклад даного поняття українською даємо за Т. Возняком [29]) [27, с. 47]. Як стверджують В. Волков та О. Хархордін, аналітика повсякденного буття М. Гайдеггера, ґрунтована таким розумінням істини, дає можливість феноменологічно описати структуру реальності людини, яка живе своїм повсякденним життям.

Те, що існує до того, як бути осмисленим, не викликає проблем, не стає предметом рефлексії, М. Гайдеггер називає «світом повсякденного оперування», який є «поводженням (Umgang) зі всерединісвітово суцим». Цей стан непомітної практичної «вписаності» в життя дістає в М. Гайдеггера назву «підручність» (Zuhandenheit), яку слід відрізнити від суми предметів і речей, оскільки вони не є перше, що з'являється. Підручне, окрім цього, передбачає комплекс того, що непомітно та вміло задіяне в повсякденному оперуванні – «устаткування ситуації» [27, с. 51]. Якщо феномени, які раніше не помічалися й були непроблематичною даністю, стають помітними, то подручність переходить у статус «наявності» (Vorhandenheit). М. Гайдеггер виділяє три модуси переходу подручного в наявне: поломка подручного, відсутність та настирливість [27, с. 52–53]. До речі, останній із виділених модусів видається особливо актуальним у зв'язку з такою характеристикою сучасної темпоральності, як «тиранія моменту», про яку пише Т. Еріксен [125, с. 87].

Якщо А. Шюц у своїх дослідженнях повсякденного життєвого світу використовує поняття суб'єкта, яке відповідно до класичної філософської традиції позначає носія свідомості, джерела пізнання та діяльності, що протистоїть об'єкту, то для М. Гайдеггера в такому значенні воно виявляється неприйнят-

ним. Згідно з М. Гайдеггером не суб'єкт, не агент і не актор є основною фігурою повсякдення, а «Dasein». Слово «Dasein» – неологізм гайдеггерівської філософії, який звичайно перекладається як «тут-буття» [24, с. 49]. Експлікуючи зміст цього гайдеггеріанського терміну, В. Волков та О. Хархордін зазначають, що нормальний спосіб буття Dasein – це таке існування, коли людина не виділяє себе з повсякденного життя. Існування, про яке можна тільки сказати, коли ми його раптом усвідомлюємо, що воно є «ось тут» й «ось так». Є й інший варіант перекладу терміна Dasein – «присутність», який запропонований сучасним російським філософом В. Бібіхіним і виразно відтіняє той факт, що людина в модусі Dasein, вписана в непроblemатичні практики повсякдення, зовсім не є центром світу, як у трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля, а знаходиться так би мовити «при розгортанні суцього». Виходить, що автором повсякденної поведінки є не суб'єкт, а «люди взагалі», певні невизначені «інші», адже в повсякденні ми діємо типowo, як усі «нормальні люди» [27, с. 53–55], [135, с. 19].

Власне, повсякдення, за М. Гайдеггером, є таким видом буття, де «найближчим чином й більшою частиною тримається присутність» [151, с. 415]. «Повсякдення, – зазначає М. Гайдеггер, – означає те як, мірою якого присутність «живе сьогоднішнім днем», будь то в усіх своїх вчинках, будь то лише в певних, які приписані буттям-одне-з-одним. До цього як належить далі затишок звичності, нехай навіть вона примушує до важкого та «огидного». Завтрашнє, вичікуване повсякденним стурбуванням, це «вічно вчорашнє». Одноманітність повсякдення сприймає за зміну те, що кожний раз підносить день» [151, с. 415]. «Реальнішим суб'єктом повсякдення», отже, виступає не Dasein, а колективно-безособовий початок – das Man [27, с. 56]. Оце напружене розходження між неавтентичним існуванням Dasein і потенційною можливістю його автентичного існування надає феноменології М. Гайдеггера виразного екзистенціального звучання, підсиленого думкою, що людське існування може досягти цілісності перед лицем смерті, неминучої та невідвортної.

Повсякдення й смерть, до речі, – одна з провідних тем «Буття та часу», яка зазвичай у соціологічних роботах (на наш погляд, зовсім невиправдано) не розглядається. Між тим гай-

дегтерівська експлікація цих феноменів надає розуміння як повсякдення, так і смерті, яка є перманентною можливістю руйнації плину буденного життя.

Згідно з М. Гайдеггером у бутті до смерті Dasein «віднесе до себе самого як відмітної здатності бути» [151, с. 287], але оскільки самість повсякдення – це «люди», що конститууються в публічному витлумачуванні, то розуміння того, як повсякденне Dasein пояснює собі своє буття до смерті, надають нам пересуди, в яких це пояснення артикулюється. У публічності повсякденного спілкування смерть тлумачиться як подія, яка повсякчас і повсюди трапляється з іншими: близькими й далекими, знайомими та незнайомими людьми – непомітна, знайома й далека. Перша частина розхожої фрази «людина смертна, але сам ти поки що не зачеплений» зводить смерть, – по правді, завжди «мою», – до публічної події, яка стосується всіх, а тому нікого конкретно. Ця двозначність вислову свідчить про прагнення якомога більше відсторонитися від смерті, приховати її характер можливості, присутні їй моменти безвідносності та необхідності. Як зазначає М. Гайдеггер, прагнення ухилитися від смерті панує над повсякденням так уперто, що в бутті-одне-з-одним «ближні» саме того, хто помирає, досить часто запевняють у тому, що він омине смерть і повернеться до заспокоєної повсякденності свого влаштовуваного турботою світу. У публічному світлі смерть часто сприймається як непристойність, безтактність. Отже, буденне буття до смерті – це постійне втеча від неї [151, с. 287–289].

І все ж, зауважує М. Гайдеггер, другою частиною наведеного вислову повсякдення визнає щось на зразок достовірності смерті. Втім, це «неадекватна достовірність», яка «тримає те, у чому впевнена, у прихованості» [151, с. 292]. Суть у тому, що коли люди розуміють смерть як подію, яка просто трапляється в житті, то ця достовірність аж ніяк не стосується буття-до-кінця. Люди знають про вірну смерть, але живуть, власне кажучи, без упевненості у своїй. Навпаки, цим «але...» люди остаточно відмовляють смерті в достовірності, приховують те в достовірності смерті, що вона можлива кожної миті, тобто невизначеність її *коли*. Цій невизначеності вірної смерті буденне стурбування надає визначеності тим, що «вклинює перед нею осяжні невідкладності й можливості найближчих

буднів» [151, с. 293]. Проведена аналітика буденних пересудів про смерть дозволяє М. Гайдеггеру сформулювати повне екзистенціальне визначення смерті як кінця присутності, що «є найбільш своя, безвідносна, достовірна і як така невизначена, необхідна можливість присутності. Як кінець присутності смерть є в бутті цього суцього до свого кінця» [151, с. 294].

Для М. Гайдеггера нарис екзистенціальної структури буття-до-кінця править розробці такого способу буття *Dasein*, у якому воно як таке може бути цілим.

Ми не будемо занурюватися глибше в ці рефлексії М. Гайдеггера, які заслуговують, безперечно, і на осмислення, і на критику, адже наш шлях пролягає дещо осторонь. У руслі нашого викладу важливим є те, що М. Гайдеггер звернув увагу на властивість повсякдення оберігати себе від руйнування через специфічні формули мислення та мови, у чому ми й переконалися на прикладі аналітики публічного пояснення смерті. У цілому, екзистенціальні мотиви філософії М. Гайдеггера набули особливого розвитку в концепціях життєвого світу французьких екзистенціалістів: концепції «екзистенціального світу» Г. Марселя, «міжсвітовості» (*intermonde*) М. Мерло-Понті [87], ідея щодо життєвого світу Ж.-П. Сартра [135, с. 20].

Питання «автентичності» існування особистості в соціумі стає наріжним і для іспанського філософа та соціолога Х. Ортеги-і-Гассета, якому належить одна з екзистенціальних трактовок концепту «життєвого світу». У своїй найбільш соціологічній роботі «Людина і люди» (1927) Х. Ортега-і-Гассет пропонує виходити з розуміння життя як радикальної (від лат. *radix* – корінь) реальності, яка передує всім іншим як умова їх виявлення. Виходити з життя як радикальної реальності, означає, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, опинитися по ту сторону суперечки між ідеалізмом і реалізмом, адже в житті однаково реальні і людина, і світ [97, с. 520]. Для життя характерними є такі ознаки: 1) життя у власному розумінні цього слова – це життя кожного, розглянуте із середини самого себе, тобто завжди «моє», «особисте життя»; 2) життя – це з необхідністю життя в певних обставинах, в яких людина приречена діяти й діяти певним чином; 3) обставини, однак, як і структури в соціології Н. Лумана, не тільки обмежують, але й надають можливості, варіанти для можливих дій. Саме тому життя – це пер-

манентний вибір свого буття, того, ким бути наступної миті, а його невід'ємним атрибутом є свобода; 4) життя непередаване, ніхто інший не може замінити нас у виборі власної справи, а відтак людина повністю відповідальна за вчинене [97, с. 517]. Як певна прагматична реальність – це все, що має для нас значення, «все важливе» [97, с. 520].

Х. Ортега-і-Гассет, по суті, звертає нашу увагу на закладену в понятті «життєвого світу» єдність життя, або Я та світу, або обставин, де воно розгортається. Водночас світ, в якому розгортається життя, виступає як реальність прагматична, практична, певна система значущостей, важливих і насущних справ. Це основний принцип його (світу) структури. «Що стосується складових життєвого світу, – пише Х. Ортега-і-Гассет, – то вони суть тільки те, що вони суть у моєму житті й для мене, а зовсім не для самих себе й у собі» [97, с. 520]. З одного боку, вони використовуються людиною як інструменти, засоби для досягнення цілей, а з іншого – заважають їй як перешкоди, перепони, труднощі, тобто виступають прагматичними реальностями. Цей світ, у якому ми живемо й постійно зустрічаємося з речами, котрі щось значать для нас («значущими об'єктами» в термінології Г. Блумера [17]) має складну структуру. Як зазначає Х. Ортега-і-Гассет, до дійсної «присутності» того, що становить частину речі, додається те, що не присутнє, а тільки «спів-присутнє» (термін Е. Гуссерля). Оскільки знання про спів-присутнє є для нас звичним, буденним, то можна виділити й пару «наявне та звичне», маючи на увазі, що присутнє дане нам як наявне, а спів-присутнє – як звичне. Отже, поперше, життєвий світ складається з речей, які або присутні, або спів-присутні, по-друге, речі в життєвому світі не дані нам поодиноці, а з'являються на певному тлі, який можна інтерпретувати як горизонт, по ту сторону якого знаходиться відсутня, прихована частина світу [97, с. 520–524]. По-третє, життєвий світ кожної людини – це перспектива, в якій все розташоване «ближче», «далі», «справа» чи «зліва» тощо від «тут» її тіла. [97, с. 529]. По-четверте, життєвий світ не є чимось невпорядкованим, він організований у «прагматичні поля», або «поля справ і значущостей», як-то, наприклад, світи релігії, політики, мистецтва, науки. Кожна річ, яка трапляється нам у життєвому світі, може бути віднесена до одного або декількох таких

полів [97, с. 535]. Відштовхуючись від таких доволі широких узагальнень стосовно структури життєвого світу, Х. Ортега-і-Гассет переходить до особливо цікавої для нас проблеми конституювання соціального.

Як уже зазначалося, з точки зору Х. Ортеги-і-Гассета, життя є радикальною реальністю, яка іманентна собі й очевидна для Я в його самотності; життя – це завжди «моє життя», «мій світ», а отже, це реальність першого порядку, найбільш очевидна й відчутна. Стосовно ж «мого життя» людське життя Іншого латентне та гіпотетичне, це реальність другого порядку, яка трансцендентна «моєму життю». Інакше кажучи, для нас інше Я ніколи не є доступним повністю, а виступає як квазі-Я, спів-присутність якого виявляється через багатство тілесної експресії Іншого [159, с. 154], [97, с. 545]. Отже, для Х. Ортеги-і-Гассета, як і для Е. Гуссерля, присутність тіла Іншого є вказівкою на спів-присутність Я. Втім Х. Ортега-і-Гассет піддає критиці спробу Е. Гуссерля збагнути Іншого як «інше Я» (*alter ego*) за допомогою проєкції за аналогією, тобто шляхом переносу характеристик власного тіла на тіло Іншого, висуваючи два аргументи: по-перше, ми спостерігаємо лише зовнішність тіла Іншого, тоді як своє тіло нами сприймається «зсередини», а відтак, різниця між Я та Іншим не зводиться до різниці перспектив «тут» (*hic*) і «там» (*illic*); по-друге, ця процедура проблематична, якщо Я чоловік, а Інший – жінка [159, с. 154]. Останній аргумент свідчить, що Е. Гуссерль проводив свій аналіз у межах феноменологічно редукованої сфери. Правда, у повсякденному житті ми не замислюємося над питанням, наскільки реальними є вторинні реальності, у тому числі й реальність Я Іншого, оскільки перебуваємо в природній настанові (*natural attitude*), якщо використати загальновідомий феноменологічний термін [159, с. 154]. Цей факт відкриває широке поле проблематики розуміння життєвого світу Іншого, можливостей такого розуміння, його меж, методів тощо.

Фігура Іншого, за якою криється людське життя, кардинальним чином ускладнює структуру життєвого світу, адже на відміну від мінералів, рослин, тварин, один соціалізований індивід здатен відповідати діям Іншого, вступаючи в специфічні взаємини з ним [159, с. 154], [97, с. 539]. Це і є перший фундаментальний факт конституювання соціального, згідно з

Х. Ортегою-і-Гассетом. І попри те, що радикальна реальність кожного з нас залишається недоступною для інших, завдяки взаємності стає можливим існування спільного для всіх світу, який не належить жодному з нас, а виступає об'єктивним, або гуманізованим світом, що відповідає в Х. Ортеги-і-Гассета суспільству. У цьому світі Інший є передусім абстрактним Він, який згодом може бути перетворений в Ти, що означатиме встановлення близьких взаємин. У анонімності висловлювань «дехто», «люди», «робити як звичайно» втілюються різноманітні форми колективності, як-то: держава та інші соціальні інститути [159, с. 155], [97, с. 609–613].

Хоча Х. Ортега-і-Гассет називає свою концепцію соціологічною, усе ж введення концепту «життєвого світу» в соціологічний дискурс, як правило, пов'язують з ім'ям австрійсько-американського соціолога та філософа Альфреда Шюца, який, переосмисливши ідеї Е. Гуссерля та М. Вебера, висунув власну версію розуміючої соціології, намагаючись пояснити, що таке повсякдення, про яке ми знаємо так багато як люди, і так мало як науковці [76].

Цікаво, що у своїй першій фундаментальній роботі «Смислова структура повсякденного світу» (1932), єдиній, що написана А. Шюцем німецькою мовою на батьківщині, дослідник не використовує гуссерлівське поняття «життєвого світу», у чому неважко переконатися, а вживає поняття «повсякденного життя» або «соціального світу» (*Sozialen welt*) [159, с. 687]. А ось у більш пізній статті «Феноменологія та соціальні науки» (1940) зустрічаємо як поняття «повсякденного світу», так і поняття «життєвого світу», які А. Шюц фактично ототожнює, використовуючи в найбільш загальному значенні, тобто в значенні світу, спільного для нас усіх: «Смисловою основою (*Sinnfundament*) кожної науки є донауковий життєвий світ, який є один і єдиний життєвий світ для мене, тебе й будь-кого з нас», – роз'яснює гуссерліанський концепт А. Шюц [159, с. 181]. Цей спільний для всіх нас світ, зазначає далі А. Шюц, «даний як мені, так і будь-якій іншій людині, що залишається в природній настанові, передусім як *культурний світ*, а саме – як значущий світ, у формуванні якого людина, яка розглядається, історично бере участь [159, с. 188]. По суті, теж саме А. Шюц пише й щодо повсякденного життєвого світу, у зв'язку

з чим дозволимо собі розгорнуту цитату: «Наш повсякденний світ із самого початку є *інтерсуб'єктивний світ культури*. Він інтерсуб'єктивний, оскільки ми живемо в ньому як люди серед інших людей, пов'язані з ними спільним впливом та роботою, розуміючи інших і будучи для них об'єктами розуміння. І це світ культури, оскільки з самого початку життєвий світ є для нас універсумом позначеним, тобто смисловою сіткою (Sinnzusammenhang), яку ми повинні проінтерпретувати, і світом смислових взаємозв'язків, які ми встановлюємо лише за допомогою нашої дії в цьому життєвому світі. Це світ культури ще й тому, що ми завжди усвідомлюємо його *історичність*, із якою стикаємося в традиції і звичності й яку можна піддати дослідженню, оскільки «вже-дане» відсилає нас до нашої власної активності й активності інших, осадком якої воно є. Я, людина, що народжена в цьому світі й наївно в ньому живе, є центром цього світу в історичній ситуації мого актуального «Зараз і Таким чином» [159, с. 194–195]. Отже, між поняттями життєвого світу й повсякдення в цій роботі ставиться знак рівності.

Що стосується знакової для феноменологічної соціології праці «Про множинні реальності» (1945), яка вочевидь написана під враженням від «Принципів психології» (1890) В. Джеймса, то тут життєвий світ тлумачиться дещо по-іншому. Річ у тім, що в цій роботі простежується тенденція, яка полягає в розрізненні цих понять. Як і раніше, «світ повсякденного життя» визначається як *«інтерсуб'єктивний світ»* (виділено мною – О. З.), який існував задовго до нашого народження й переживався та інтерпретувався іншими, нашими попередниками, як світ організований. Тепер він даний нашому переживанню та інтерпретації. Будь-яка інтерпретація цього світу базується на запасі попередніх його переживань – як наших власних, так і переданих нам від наших батьків та вчителів, – і цей запас у формі «наявного знання» функціонує як схема співвіднесення» [159, с. 402–403]. До цього спільного для нас світу «ми відчуваємо не теоретичний, а вищою мірою практичний інтерес. Світ повсякденного життя – це і сцена, і об'єкт наших дій і взаємодій» [159, с. 402–403]. Щоправда, тепер світ повсякденного життя мислиться А. Шюцем лише як один із множинності світів реальності, серед яких є й абсолютно суб'єктивні світи фантазії та уяви.

У виданій за редакцією Т. Лукмана шюцівській праці «Структури життєвого світу» (1974) знаходимо ще ряд дефініцій, які розкривають видові відмінності повсякдення. Так, «під повсякденними життєвим світом, – пише А. Шюц, – розуміється та царина реальності, яка властива як *проста данність* (виділено мною – О. З.) нормальній дорослій людині в здоровому глузді, яка не спить. Простою даністю ми називаємо все, що переживаємо як безсумнівне, тобто будь-який стан справ, який до пори до часу є для нас неproblemатичним» [2, с. 84–85]. Інакше кажучи, тут повсякденний життєвий світ – це світ природної настанови.

Таке визначення акцентує вже на іншій видовій ознаці повсякдення: «Повсякденний життєвий світ є цариною реальності, у котрій людина бере участь із неминучою та регулярною *повторюваністю* (виділено мною – О. З.). Взаєморозуміння людини з сучасниками можливе лише в межах цієї царини, в якій відбувається взаємодія з ними. Тільки в повсякденному життєвому світі можливе конституювання спільного середовища комунікації. Отже, життєвий світ повсякдення є особливою реальністю, властивою лише людині» [2, с. 83–84]. Тут повсякдення зображується як специфічно людська, рутинна реальність, тканиною якої є повторювані інтеракції.

Важливі рефлексії щодо життєвого світу знаходимо в об'ємній шюцівській праці «Розмірковування про систему релевантності» (1951). Аналізуючи структурну організацію запасу наявного знання, А. Шюц рефлексує: «У будь-який момент свого існування я знаходжу у своєму розпорядженні знання певного сектора універсуму, який я в природній настанові коротко називаю «моїм світом» [159, с. 344]. Цей світ, що ґрунтується на ідеалізаціях «і-так-далі» та «я-можу-завжди-знову» здатен до розширення, наприклад, внаслідок появи чогось нового, він із необхідністю відкритий універсуму, який є «зовнішнім» горизонтом життєвого світу. А. Шюц підкреслює: «Можливість вийти за межі життєвого світу належить до онтологічної ситуації людського існування» [159, с. 344]. Тут життєвий світ визначається через визнання відкритості, незавершеності людської істоти, на якій наголошував Макс Шелер.

Згідно з А. Шюцем життєвий світ «відкритий» одразу в декількох вимірах. Просторово він відкритий всім об'єктам до-

вколишнього універсалу, – і тим, що в межах, і тим, що поза межами реальної та потенційної досяжності. У темпоральному вимірі життєвий світ відкритий як минулому, так і майбутньому, адже ми сприймаємо цей світ як існуючий до нашого народження й який буде продовжувати існувати після нашої смерті. З точки зору рівнів реальності (або кінцевих царин значень) життєвий світ також відкритий, адже нам як потенційно, так і реально доступні світи роботи, сну, наукового теоретизування тощо, для яких властиві різні ступені напруженості свідомості. У соціальному вимірі життєвий світ відкритий у тому сенсі, що включає як важливий аспект для нашого сприйняття життєві світи наших сучасників (Mitwelt), попередників (Vorwelt), наступників (Folgewelt). Однак не дивлячись на відкритість в усіх цих вимірах, життєвий світ «сприймається кожним із нас як світ, з яким він достатньо знайомий або можемо бути знайомий для того, щоб у ньому жити» [159, с. 345]. Це світ «визначуваної невизначеності», тотальна сума всіх обставин, вибраних і визначених нашою біографічною ситуацією [159, с. 344–345].

У соціальній структурі повсякденного життєвого світу базисними виступають відносини віч-на-віч, які передбачають, що між учасниками існує не тільки спільність часу, властива для Ми-відносин (Wir-Beziehung), але і спільність простору. Відносини віч-на-віч характеризуються тим, що Я одного з учасників взаємодії стає доступним для іншого учасника взаємодії в живому теперішньому. Отже, робить дещо парадоксальний висновок А. Шюц, оскільки «кожен з нас може переживати думки й дії іншого в живому теперішньому, у той час як інший може схопити їх лише в минулому шляхом рефлексії, я знаю більше про іншого, а він знає більше про мене, ніж кожен із нас знає про свій власний потік свідомості. Це теперішнє, спільне для нас обох, є чистою сферою Ми» [59, с. 123]. Таким чином, усі інші соціальні відносини є похідними від переживання цілісності іншого Я в спільності часу та простору – живому теперішньому – і в жодному з них Я Іншого не стає доступним учаснику взаємодії як цілісність, а представлене лише частково. Кожному типу похідних соціальних відносин властивий особливий тип часової перспективи, похідний від живого теперішнього. Наприклад, існує квазітеперішнє, в

якому ми інтерпретуємо результат комунікативного процесу Іншого (написаний лист, книгу тощо), не беручи участі в процесі комунікативних актів [159, с. 415]. Інші часові перспективи характеризують соціальні відносини індивіда зі своїми сучасниками, яких він ніколи не зустрічав і знаходиться з ними у Ви-відносинах, попередниками й наступниками, відносини з якими можна охарактеризувати як Вони-відносини (докладніше про соціальну структуру повсякденного світу див., наприклад, у праці О. Шульги [158]).

З точки зору виділення «підсвітів реальності» (В. Джеймс), повсякдення займає в життєвому світі особливе місце. Світ повсякденного життя хоча й є кінцевою цариною значень поряд з іншими (сну, наукового теоретизування, гри тощо), усе ж постає як верховна реальність, передусім завдяки своїй інтерсуб'єктивній природі та тілесно-предметній закріпленості в бутті. Водночас вся система релевантностей, якою ми керуємося в природній настанові в повсякденному житті, згідно з А. Шюцем, ґрунтується на фундаментальній тривозі, що впливає з усвідомлення кожною людиною невідворотності смерті та страхом перед нею (тут з очевидністю прочитується гайдегерівський концепт «буття-до-смерті») [159, с. 442]. Визначають специфічний когнітивний стиль світу повсякденного життя наступні характеристики: 1) специфічна напруженість свідомості, а саме, неспання, що впливає з повної уваги до життя (*attention à la vie*); 2) особливе ероше, що полягає в утриманні від сумнівів; 3) переважаюча форма спонтанної активності – робота, тобто осмислена спонтанна активність, яка базується на проєкті та характеризується наміром реалізувати спроектований стан справ за допомогою тілесних рухів; 4) специфічна форма переживання власного Я як цілісності; 5) специфічна форма соціальності – спільний інтерсуб'єктивний світ комунікації та соціальної дії; 6) специфічна часова перспектива, а саме, стандартний час, що бере свій початок у перетині тривалості (*durée*) й космічного часу як всезагальної часової структури інтерсуб'єктивного світу [159, с. 424–425]. Як зауважує А. Шюц, реальність світу повсякденного життя здається нам природною й ми не готові відмовитися від нашої настанови щодо неї до тих пір, поки не переживемо специфічний «шок», що й змушує нас перенести акцент реальності з однієї кінцевої царини значень на іншу [159, с. 425].

У цілому ми схиляємося до трактування взаємовідношення між поняттями «життєвого світу» та «повсякдення», яке імпліцитно простежується в шюцівській роботі «Про множинні реальності», а саме: життєвий світ позначає світ феноменального людського буття в цілому – «універсум життя», який включає в себе різні кінцеві царини значень, а повсякдення – одну із кінцевих царин значень у цілісності життєвого світу (згідно з А. Шюцем – верховну).

Що ж стосується критики ідей А. Шюца, то вона може бути розгорнута в декількох аспектах. Так, на думку сучасного дослідника Д. Фіоніка [144], єдиного для всіх повсякденного світу просто не існує й варто говорити не про повсякденні світи, а про повсякденні дискурси. Насторожує також певна нормативність, присутня в роботах А. Шюца, деконструкція якої справляє враження, що А. Шюц у своїх теоретичних розмірковуваннях не виходить за межі «природної настанови», яку вивчає. Про це свідчить, зокрема, одна з розглянутих вище дефініцій повсякденного життєвого світу, в якій дослідник акцентує увагу на таких характеристиках людини, як дорослість та нормальність, тим самим мимоволі елімінуючи з життєвого світу дітей і людей, чий психіатричний статус ставиться суспільством під сумнів, недієздатних тощо. Ясна річ, що така точка зору зумовлена тим значенням, яке А. Шюц надавав свідомості в конституюванні соціальної реальності, проте для сучасної соціальної феноменології така позиція видається неприйнятною (особливо після робіт І. Гофмана). Підтвердженням цьому може бути те, що сучасні дослідники нерідко звертаються до концепту життєвого світу саме в дослідженнях тих категорій, які А. Шюцем були з нього виключені. Як аргумент тут можна пригадати, наприклад, дисертаційне дослідження життєвого світу дитини С. Пономарьової [103], дисертаційну роботу К. Дивисенка, в якій автор аналізує автобіографії школярів [49]. До цього слід додати, що для соціальної феноменології А. Шюца властива певна абстрактність та соціальна пасивність, перейняті від Е. Гуссерля, на якого А. Шюц орієнтувався значно більше, ніж на М. Вебера. Хоча це можна пояснити й тим глобальним завданням, яке стояло перед А. Шюцем – закласти підвалини феноменологічного бачення соціальної реальності. У цьому сенсі значення ідей А. Шюца

для феноменологічної соціології беззаперечно, адже без них важко собі уявити концепцію соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана [14], соціологічну концепцію анонімності М. Натансона, феноменологію речового середовища Р. Гратноффа, етнометодологію Г. Гарфінкеля [31], когнітивну соціологію А. Сікурела, драматургічну соціологію І. Гофмана [33], [34], [35].

З ім'ям І. Гофмана пов'язане становлення драматургічного підходу до вивчення повсякденного життєвого світу. У центрі уваги І. Гофмана, як і у феноменологів, буденне життя людей, але дослідник задає нову перспективу його вивчення, у тому числі й за рахунок звернення до ідей символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда, Г. Блумера та розуміючої соціології М. Вебера, але аж ніяк не без оригінальності мислення. Ракурсу, який обирає І. Гофман для вивчення повсякденного життя, найкраще пасує метафора театру. Справді, з точки зору І. Гофмана, повсякдення – це своєрідна театральна сцена, де кожен прагне керувати враженням, яке він справляє на інших у різноманітних ситуаціях соціальної взаємодії. Щоб справити потрібне враження, люди вдаються до широкого набору прийомів, технік, пов'язаних із презентацією себе іншим людям на публіці, які скурпульозно досліджуються І. Гофманом методом «зміщення перспективи», що віддалено нагадує феноменологічну редукцію. Суть його в тому, що соціолог займає позицію стороннього спостерігача, яка дозволяє заглянути «за лаштунки» соціальної нормальності, експлікуючи умови її конституювання [2, с. 190–200]. І світ постає як спектакль зі сценою, завісою, лаштунками, декораціями, акторами, публікою.

Метафори І. Гофмана, проте, не є порожніми, а утворюють сітку понять, які дозволяють вивчати повсякденний світ. Серед них ключовим є поняття «виконання ролі» (performance); під ним розуміється цілісна поведінка, яку індивід або «команда» індивідів демонструє перед іншими (певною «аудиторією») і яка впливає на них. «Фасад» (front) – та частина виконання ролі, яка в заздалегідь відомому вигляді постійно слугує учасникам взаємодії для визначення ситуації. До фасаду входять «сценічні декорації» – оформлення простору для виступу, «особистий фасад» – статусні символи, одяг, стать, зовнішність, манера говорити тощо, та «соціальний фасад», під яким

маються на увазі соціальні очікування, пов'язані з роллю, що виконується. У цілому драматургічна постановка покликана підтвердити той вигідний образ, який хоче створити індивід чи команда індивідів, трансформуючи невидимі для публіки затрати у видимі, а тому чи не найважливішим є збереження межі між фасадом і лаштунками, куди для «глядачів» вхід зась [2, с. 216–224].

Пізніше І. Гофманом задля позначення нередукованих і неконструйованих форм соціальної взаємодії вводиться нове поняття – «фрейм» (від англ. frame – каркас, кістяк, рама, кадр), що свідчить про певний відхід дослідника від засадничих постулатів конструктивізму. Як вважає сучасний дослідник В. Вахштайн, фрейм є одночасно і «матрицею можливих подій», яку такою робить розстановка ролей учасників взаємодії, і «схемою інтерпретації», що присутня в будь-якій взаємодії [25, с. 69–70]. Фундамент світу повсякденності становлять так звані первинні «системи фреймів» (frameworks), які не приховують жодну іншу «справжню» інтерпретацію. Але І. Гофмана цікавлять не стільки конституція «справжньої реальності» первинних фреймів, скільки можливості та шляхи її трансформації в дещо несправжнє: пародійне, ігрове, фантастичне тощо. Це можливе шляхом «перемикання», що означає реінтерпретацію діяльності, осмисленої в первинній системі фреймів, перенесення її в координати світу вимислу (сну, спектаклю, змагання тощо), або «фабрикації» – цілеспрямованого формування хибного уявлення про те, що відбувається, прикладом чого може бути розіграш, експериментальне інсценування тощо. Тут відчувається вплив концепції множинності світів досвіду В. Джеймса; однак, як вважає В. Вахштайн, на відміну від концептуалізацій структури повсякдення А. Шюца та А. Гурвіча, які також зазнали подібного впливу, у гофманівській інтерпретації жорстких меж між царинами повсякденного світу немає, відсутня також і прерогатива реальності повсякдення над іншими [25, с. 70–73].

Далеко не повний перелік понять, які віднаходить і використовує І. Гофман, дає можливість пересвідчитися, наскільки наша методологічна позиція обумовлює бачення соціальної реальності. Навряд чи ми змогли б осмислювати соціальний світ так, як це пропонує робити І. Гофман, послуговуючись

класичними структуралістськими поняттями на кшталт «соціальної групи» чи «соціального інституту». Але розробка нового категоріально-поняттєвого апарату – не єдина інновація І. Гофмана. Факти власної біографії, – як відомо, перша дружина І. Гофмана, психолог за фахом, А. Чоат часто переживала емоційні проблеми й потребувала психотерапевтичної допомоги, а в 1964 році покінчила життя самогубством, – підштовхнули дослідника у своїх пізніших наукових пошуках звернутися до проблематики психіатричних лікарень як «тотальних інститутів».

Робота «Божевільний дім» (1961) [33] стала соціологічною класикою в цій царині й своєю спрямованістю та наповненням зближує І. Гофмана з представником іншої традиції в гуманітарному знанні – постструктуралістом Мішелем Фуко. У цій роботі І. Гофман використовує поняття кар'єри, зауважуючи, що воно все частіше вживається для позначення будь-якої траєкторії життєвого шляху людини, а не тільки професійного підвищення. Поняття кар'єри, з одного боку, враховує глибоко особисте, приватне, яке стосується образу власного «Я» та самоідентифікації індивіда, а з іншого – соціальне, публічне, яке стосується офіційного положення, правових відносин і стилю життя та є частиною публічно доступного інституційного комплексу. Аналізуючи кар'єру, підкреслює І. Гофман, ми концентруємося на тих основоположних для життєвої траєкторії змінах у часі, які є спільними для певної категорії індивідів, навіть якщо вони відбуваються з ними поодиноці. Як моральну кар'єру І. Гофман пропонує розуміти «регулярну послідовність змін, що викликаються кар'єрою в Я людині й структурі уяви, у рамках якої вона судить про себе та про інших» [33, с. 100]. Саме моральна кар'єра індивіда, який категоризується суспільством як «душевнхворий», стає предметом дослідження І. Гофмана, у ній соціолог виділяє три стадії: допацієнтська, пацієнтська та екс-пацієнтська. На допацієнтській стадії в процесі переходу індивіда зі статусу громадянина в статус пацієнта важливу роль відіграють наступні персонажі: «найближчий повірений» – людина, яку майбутній пацієнт бачить як найбільш доступну з тих, на кого він найвірніше може покластися в тяжку хвилину; «скаржник» – людина, що вживає певних дієвих заходів щодо майбутнього пацієнта, які

в кінцевому підсумку ведуть до його госпіталізації (ефективна скарга, власне кажучи, є соціальним початком кар'єри пацієнта); «посередники» – череда агентів та служб, яким передоручається майбутній пацієнт та які «обробляють» його на шляху до лікарні. І. Гофман підкреслює, що в агентському ланцюгу одна й та сама роль може виконуватися декілька разів і що один і той же індивід може виконувати більше, ніж одну роль. Водночас якщо скаржник і найближчий повірений – одна й та ж особа, велика вірогідність того, що майбутній «пацієнт» буде відчувати себе глибоко скривдженим. Уже в психіатричній лікарні індивід, як правило, усвідомлює, що він був залишений суспільством та найближчими йому людьми й, не полишаючи спроб зберегти своє уявлення про себе, все ж він вимушений «облаштуватися» в новому оточенні, з якого починається пацієнтська стадія його кар'єри. Як один із елементів такого облаштування можна розглядати створення індивідом власної історії життя, яку слід відрізнити від моральної кар'єри як її суб'єктивну реконструкцію. Як зазначає І. Гофман: «Якої би стадії кожна людина не досягала у своїй кар'єрі, справді виявляється, що вона конструює деякий образ свого життєвого шляху – минулого, теперішнього й майбутнього, – який komponує, абстрагує й викривляє його таким чином, щоб дати їй бачення самої себе, яке вона могла би ефективно розвивати в поточних ситуаціях» [33, с. 122]. За І. Гофманом, такий тип історії життя, коли людина турботливо втягує своє «Я» в належний союз із базовими цінностями суспільства, можна назвати апологією. У випадку, коли людині вдається у своєму баченні поточної ситуації продемонструвати дію особистих позитивних якостей у минулому й щасливу долю в майбутньому, ми маємо справу з історією успіху. Якщо ж факти минулого й теперішнього людини зовсім непривабливі, то, скоріше за все, вона розповідатиме «сумну історією», прагнучи принаймні показати й довести, що вона не відповідальна за те, ким і якою стала. Саме останній тип історії життя є найбільш поширеним серед пацієнтів психіатричних лікарень, що й зрозуміло: адже це люди, які пережили крах проєкту власного життя.

У більш пізній роботі «Стигма» (1963) [34] ці ідеї отримують подальший розвиток у контексті проблематики стигматизованої ідентичності, тобто ідентичності, яка зіпсована певною

небажаною з погляду суспільства ознакою (стигмою), що властива індивіду, виділяє його з-поміж індивідів його категорії та ускладнює соціальну інтеракцію. І. Гофман розрізняє стигму, пов'язану з тілесними недоліками, дефектами, каліцтвом; стигму індивідуального характеру, наприклад, душевну хворобу; стигму раси, національності, релігії, яка може успадковуватися. У пліні моральної кар'єри стигматизованого індивіда І. Гофман особливої ролі надає «своїм» та «тим, хто розуміє». Це ще дві достатньо ситуативні категорії гофманівської концепції життєвого світу, які об'єднують тих, хто «дружно налаштовані» до стигматизованого індивіда, готові поглянути на світ його очима [34]. Поняття моральної кар'єри також отримує свій подальший розвиток. І. Гофман тепер виділяє чотири моделі моральної кар'єри стигматизованого індивіда: перша модель стосується індивідів з уродженою стигмою, усвідомлення якими особливостей своєї ситуації відбувається одночасно з вивченням суспільних норм, які їх утискають; друга модель ґрунтується на здатності сім'ї та близьких створити певну захисну атмосферу для своїх дітей, тим самим відтягнувши момент їх знайомства з власною стигмою; третя модель є характерною для індивідів, які досить пізно отримали стигму чи взнали про неї; і, нарешті, четверта модель описує досвід індивідів, які пройшли соціалізацію в іншому суспільстві й повинні навчитися новому способу життя [34].

В цілому без перебільшення можна стверджувати, що підходи до повсякдення А. Шюца та І. Гофмана хоча й мають спільні теоретичні витоки та інтенції, разом із тим помітно відрізняються одне від одного. Як уже відзначалося, А. Шюц постійно вживає щодо людини означення «доросла», «здорова» тощо, які покликані, вочевидь, конкретизувати «нормальність» свідомості, що конститує реальність повсякдення, звідси й абстрактність та претензія на універсальність шюцівської термінології. Натомість у І. Гофмана ми зустрічаємося з аналізом соціального досвіду, який для умовної більшості людей може бути визнаний нетиповим, і аналіз моральної кар'єри пацієнта психіатричної лікарні є тому прикладом. Категоріальний апарат І. Гофмана менш відірваний від конкретного емпіричного матеріалу, оскільки прив'язаний до нього за рахунок широкого вжитку метафор, які за визначенням мають

розкривати та увиразнювати сутність позначуваних ними предметів чи явищ, зокрема за рахунок творення нових значень, усе ж остаточно не пориваючи з ними. Треба визнати, що метафоричність соціології І. Гофмана є одним із способів подолати прірву теорії та емпірії, яка є перманентною загрозою будь-якого теоретизування.

Для того, щоб відтінити сфокусовану на аналізі повсякденних взаємодій гофманівську версію життєвого світу, можна вказати на ряд концепцій українських (Л. Сохань [131], О. Злобіна [56]) та російських дослідників (Л. Костюченко та Ю. Резнік [75], К. Дивисенко [49], [50], [51], О. Ляшок [84], І. Пржиленська [105]), у роботах яких спостерігаємо помітний відхід від феноменологічної методології та широке використання ціннісної методології, тобто аналізу життєвого світу за допомогою таких понять, як «цінності», «ціннісні орієнтації», «норми» тощо, та/або апеляції до психологічного підходу до життєвого світу, що представлений працями К. Абульханової-Славської, Л. Анциферової, О. Асмолова, Ф. Василюка, Л. Дорфмана, Д. Леонтьєва, Н. Наумова та інших [135, с. 26]. Ми розглянемо концепцію життєвого світу представниці київської соціологічної школи О. Злобіної, багато в чому інспіровану ідеями Л. Сохань.

О. Злобіна аналізує життєвий світ в аспекті динаміки його складових, адже центральною для неї є проблема особистісної суб'єктності в координатах зовнішніх та внутрішніх трансформацій. Щоб уникнути однобокості в погляді на проблему суб'єкта, О. Злобіна пропонує процесуальний підхід, ґрунтований на побудові особистістю життєвого шляху, адже цілісна реалізація власної суб'єктності особистості відбувається в специфічному просторі – просторі власного життя. Тут перетинаються різні лінії суб'єктного «самоздійснення», що спричиняють зовнішні та внутрішні трансформації: змінюється й сама особистість, і її життєвий світ, а це зі свого боку впливає на перетворення спільної соціальної реальності й врешті – суспільства в цілому [56, с. 120].

Як указує О. Злобіна, зміни життєвого світу пов'язані зі змінами самого суб'єкта, вони відтворюють і процес формування особистості, і становлення індивіда як суспільної істоти. Перетворення суб'єктом свого життєвого світу здійснюється

як завдяки зміні об'єктивної реальності, так і шляхом створення особистістю свого внутрішнього світу й передусім усвідомлення змісту й цілей життя [56, с. 132]. Ці процеси нерозривно взаємопов'язані в індивідуальному життєвому шляху – цілісній історії життя особистості, де індивідуально неповторне переплітається із соціально-типовим. Авторка підкреслює діалектичність формування та розвитку індивідуального життєвого шляху: реально людина має певні соціальні умови життєдіяльності, які впливають на розгортання індивідуального життя («обставини» – у Х. Ортега-і-Гассета), але водночас життя є продуктом самостійної активності особистості як суб'єкта діяльності [56, с. 121].

На думку О. Злобіної, динаміку перетворення життя особистості визначає діалектика взаємин між об'єктивним процесом розгортання життєдіяльності та відображенням його в суб'єктивній картині життєвого світу цієї особистості [56, с. 124]. Остання є складним інтегративним утворенням, що поєднує безліч когнітивних репрезентацій усіх компонентів об'єктивної й суб'єктивної реальностей. Частиною цієї загальної картини є уявлення людини про свій життєвий шлях, в якому життя постає як цілісність в єдності образу минулого, образу сьогодення й образу бажаного майбутнього [56, с. 124–125]. Цікаво, що О. Злобіна пропонує розглядати життєвий шлях не крізь призму вікових змін і не як просування сходинками соціальної драбини, а з огляду на його розподіл на низку особистісно важливих етапів, які є періодами, пережитими людиною суб'єктивно як певна цілісність.

У суб'єктивній картині життєвого шляху виділяється зокрема такий компонент, як життєва програма особистості, рівень розвитку якої авторка пропонує розглядати як показник рівня сформованості особистості як суб'єкта власного життя: нижчий рівень характеризується відсутністю індивідуально усвідомленої особистісної перспективи й смисложиттєвих цілей; середній – формуванням системи особистісних смисложиттєвих цілей, а вищий – наявністю системи стратегічних цілей, в якій життєва перспектива особистості розгорнута на весь період її життя [56, с. 127]. На думку О. Злобіної, штовхають людину до життєздійснення внутрішні суперечності, що виникають впродовж розвитку особистості, пізнання нею себе,

реалізації людиною своїх потенцій. Джерелом внутрішньої суперечливості для людей з низьким розвитком життєвої програми, що характеризує «базовий» рівень організації життя, є передусім суперечності в процесі саморозвитку; для людей з середнім рівнем розвитку життєвої програми, для якої характерною є наявність індивідуальної життєвої перспективи, – суперечності в процесі самопізнання; а для людей з високим рівнем розвитку життєвої програми, що характеризує індивіда зі сформованою особистою суб'єктністю, – суперечності в процесі самореалізації [56, с. 128–129]. Звертає на себе увагу, що запропонована класифікація побудована за ієрархічним принципом, а це в цілому властиве психологічним підходам (див. монографію Т. Титаренко [135]).

Що важливо, індивідуальний життєвий світ, як підкреслює О. Злобіна, не ізольований, а є частиною життя інших людей, суспільства, людства. Тому процес побудови людиною життя потребує аналізу життєвого світу особистості в широкому соціально-економічному й культурно-історичному контексті. Цей контекст визначає умови життєздійснення, які для індивідуальної життєтворчості правлять за орієнтири, що визначають її спрямованість, можливості та межі самореалізації. Життєвий світ особистості постає як складна просторово-часова реальність, в якій сплав минулого й майбутнього народжує сьогодення, а соціально-нормативні, реально-процесуальні та суб'єктивні чинники детермінують процес життєздійснення. Згідно з О. Злобіною, життєвий світ особистості утворюється на перетині об'єктивної та суб'єктивної соціальних реальностей, які одночасно розгортаються в соціально-просторовому й соціально-часовому вимірах. Якщо об'єктивна соціальна реальність – це світ, де діють різні складові соціальної структури, здійснюються конкретні взаємодії соціальних суб'єктів, то суб'єктивна соціальна реальність – це світ суспільної свідомості, наповнений уявленнями про об'єктивний світ. Отже, у концепції О. Злобіної життєвий світ особистості водночас існує як простір реальної життєдіяльності індивіда й як суб'єктивна картина його життєвого світу [56, с. 147–148]. Простір реальної життєдіяльності індивіда зображується як система концентричних кіл: актуальний життєвий простір (актуальна життєва ситуація суб'єкта, його «тут» і «тепер»), реальний життєвий

простір (освоена суб'єктом частина соціальної реальності, світ повсякденного життя), потенційний життєвий простір (резерв для освоєння, джерело потенційних культурних смислів), глобальний життєвий простір (світ людей загалом). Аналогічно структурується й внутрішня суб'єктивна реальність, кожен із підпросторів якої (простір потреб, простір ціннісних орієнтацій, простір конструктів тощо) теоретично може бути структурований за критерієм міри «опанування», розширюючись від актуального до реального, потенційного й, зрештою, загально-го, який репрезентує інтросуб'єктивний світ [56, с. 149].

Не дивлячись на те, що О. Злобіна відходить від феноменологічного розуміння життєвого світу, все ж властива феноменології субординація понять, серед яких найбільш загальне – життєвий світ, в її концепції зберігається. А ось для російських дослідників Л. Костюченко та Ю. Резніка, які розробляють синтетичну соціокультурну теорію особистості, поняття життєвого світу стає вже другорядним відносно поняття «стратегія життя», яке дослідники визначають як «соціокультурно зумовлену систему орієнтування й конструювання майбутнього життя, прийняту особистістю на довгострокову перспективу» [75, с. 185], що конкретизується, власне, поняттями життєвого світу та життєвого шляху. Як вважають автори, поняття життєвого світу позначає сферу життя людини та її існування пліч-о-пліч з іншими людьми в спільному для них культурному та символічному просторі й, як правило, в теперішньому часі, а поняття життєвого шляху – індивідуальне існування людини в часі (від минулого до теперішнього й майбутнього), тобто часовий вектор і динаміку її життя, що свідомо спрямовується й конструюється [75, с. 187]. Варто зазначити, що впевненість у свідомому конструюванні життєвого шляху є спільною для всіх концепцій, які тяжіють до психологічного чи ціннісного дискурсу. Визначити, до якого підходу належить та чи інша концепція, слід, напевно, шляхом з'ясування «питомої ваги» ціннісної та психологічної методології, що їй імплементавана.

У цілому міждисциплінарність концепту життєвого світу не викликає сумнівів. Так, специфіка його феноменологічної концептуалізації не завадила німецькому філософу, соціологу-неомарксисту Ю. Габермасу [149] поставити питання про

зв'язок між системою та життєвим світом в умовах пізнього капіталізму, тим самим вивівши даний концепт за межі власне феноменології й надавши йому політичного забарвлення. Важливо також те, що на відміну від соціологів феноменологічної орієнтації, які зазвичай свідомо залишаються прихильниками суб'єктивізму, Ю. Габермас звертається до концепту життєвого світу у зв'язку з пошуком рішення проблеми інтеграції дії та структури (або агент-структурної інтеграції), що є центральною для синтетичних теорій у соціології, основними з яких є теорія структурації Е. Гіденса, теорія систем Н. Лумана, конструктивістський структуралізм П. Бурдьє та агент-структурна теорія М. Арчер [111]. Концепцію Ю. Габермаса також можна додати до цього переліку та розглядати як спробу теоретичного синтезу в сучасній соціології, яка реалізується дослідником у тісному зв'язку з розробкою проблеми «колонізації життєвого світу» та впливу цього процесу на вільну й відкриту комунікацію [111, с. 152].

За Ю. Габермасом, суспільство єдине, але аналітично воно може бути розглянуте із точки зору життєвого світу, що відповідає погляду «зсередини», і з точки зору системи – «зовнішньої» для діючих суб'єктів [149, с. 123]. Життєвий світ в інтерпретації Ю. Габермаса тісно пов'язаний з комунікативною дією, яка стає можливою й реалізується в його межах – у межах мікросвіту людських взаємодій і спілкування, де вони висловлюють свої претензії та аргументації, уможливаючи тим самим рух до взаєморозуміння [111, с. 101]. У сучасному суспільстві і життєвий світ, і система раціоналізуються, хоча наслідки цих паралельних процесів відрізняються. Раціоналізація життєвого світу веде, по-перше, до зростання раціональної комунікації в життєвому світі, заснованій на владі кращої аргументації, а по-друге – до все більшої диференціації його компонентів: культури, суспільства та особистості, тісно пов'язаних в архаїчному суспільстві [111, с. 472]. Процес раціоналізації на системному рівні також веде до диференціації, але внаслідок цього потенціал вільної комунікації не збільшується. Навпаки, структурні елементи системи (передусім, економіка й держава) все більше відриваються від життєвого світу, з якого вони вийшли, та стають контролюючою силою. До речі, це досить схоже на процес усупільнення, описаний

Г. Зіммель [55], суть якого полягає в тому, що суспільні форми відриваються від матерії життя, яка їх породжує й живить.

У концепції Ю. Габермаса колонізація життєвого світу означає зростання контролю над ним з боку системи, що в кінцевому підсумку веде до монетаризації та бюрократизації життя, фрагментації повсякденної свідомості [149, с. 136]. У критичній спрямованості своєї теорії Ю. Габермас, звичайно, залишається неомарксистом, хоча останнім часом вчений розглядає життєвий світ дещо з інших позицій. Так, у доповіді 2009 року, прочитаній в МДУ імені М. В. Ломоносова [150], дослідник зовсім не згадує про колонізацію життєвого світу системою, концентруючись на дистинкції понять «картина світу», «життєвий світ», «об'єктивний світ» та «повсякденний світ». За Ю. Габермасом, коли наше світо- та саморозуміння виражене в поняттях, то йдеться про картини світу, які правлять людині за життєві орієнтири. У плюралістичному суспільстві, зазначає вчений, жодна з картин світу не є загальнозначимою. Життєвий світ, навпаки, не дається нам як теорія – ми знаходимо себе в ньому дотеоретично: «Він нас захоплює і носить у тому сенсі, що ми, як кінцеві істоти, поводимося з тим, з чим стикаємося в житті» [150]. Життєвим світом є горизонт досвіду, що не можна перетнути, але який інтуїтивно супроводжує нас. Це той «фон наших присутніх переживань, за який не можна зайти; нашого персонального, яке витікає з історичної ситуації, тілесно втіленого й комунікативно-усуспільненого повсякденного існування» [150]. За Ю. Габермасом, із життєвим світом не слід плутати повсякденний світ, бо, хоча перформативні риси життєвого світу й визначають його структуру, він «охоплює не тільки перформативно звичне, але й сприйняте оточення, яке з нами стикається лобом» [150] і тому змушує переоформляти наше бачення об'єктивного світу, який у більшій або меншій мірі від проєкцій життєвого світу очищений. Уперше життєвий світ «виходить з тіні» картин світу з кризою монолітного бачення об'єктивного світу, пов'язаною з культурними студіями.

У цілому ж для європейських соціологій більш властивою є увага до повсякденного життя. Так, наприклад, у статті Т. Бурьяк [23] виділені та досить повно розкриті такі сучасні європейські підходи до повсякдення: просторово-часовий аналіз (Е. Зарубавель, М. де Серто), аналіз світу речей (Б. Латур),

герменевтична соціологія знання (Х.-Г. Зьофнер), теорія повсякденної дії та взаємодії (Х. Ессер, Н. Еліас, Л. Болтанські та Л. Тевено), соціолінгвістичний аналіз повсякдення (Р. Хіцлер, Х. Кноблаух, Е. Щеглов та Х. Сакс). До цієї ж низки можна додати й соціологію соціальної екзистенції П. Штомпки.

Далі зупинимося на методологічних та поняттєвих інноваціях сучасних французьких дослідників Люка Болтанські та Лорана Тевено, на яких (так само як і на класиків феноменології) помітно вплинули ідеї засновника філософії прагматизму В. Джеймса. Ці інновації цілком можна розглянути як один із варіантів концепту життєвого світу, запропонованого в річці прагматичного повороту в соціології, що, як роз'яснюють В. Волков та О. Хархордін, полягає в переході від дослідження сутностей (істини, справедливості тощо) – до дослідження процесів (верифікації, виправдання тощо) [27]. Основними рисами прагматичної соціології Л. Болтанські та Л. Тевено, на думку В. Волкова та О. Хархордіна, є аналіз ситуацій, а не груп чи інститутів, увага до речовності соціальної реальності, яка фактично не береться до уваги в класичних концепціях життєвого світу, та відмова від критичної позиції, виразно представлені структуралістським конструктивізмом П. Бурдьє [27].

Одним із основних здобутків Л. Болтанські та Л. Тевено [134], який не залишився непоміченим у російській та українській соціології, став аналіз так званого «режиму справедливості», що протиставляється «режимові любові», та передбачає, що індивіди знаходяться й взаємодіють у ситуації, яка вимагає аргументації справедливості своєї позиції. У рамках «режиму» справедливості виділяються окремі світи (*cit *), і якщо в А. Шюца різноманітні кінцеві царини значень розрізняються за специфічними когнітивними стилями, які їм властиві й конституйовані передусім різними ступенями напруженості свідомості, то у Л. Болтанські та Л. Тевено конституую «світи виправдання» специфічна аргументація поведінки, яка апелює до різних стандартів справедливості [27], [134]. У цьому вони набагато далі за А. Шюца відходять від психологізму В. Джеймса, зокрема за рахунок звернення до постмодерністської філософії, про що свідчить вживане Л. Болтанські та Л. Тевено поняття «режиму», яке використовується в постмодерністському дискурсі.

Які ж саме світи можна виділити в межах «режиму справедливості» як модусу повсякденної взаємодії та прагматично зрозумілого життєвого світу? На відміну від своїх попередників, питання про кількість та зміст світів Л. Болтанські та Л. Тевено вирішують на основі результатів емпіричного дослідження, а не лише теоретичних міркувань. Узагальнивши результати дослідження нормативних суджень французів, що використовуються ними в повсякденних дебатах, дослідники виділили шість світів, кожен з яких має специфічну логіку аргументації та центрального для неї політичного філософа, який унаочнює принципи справедливості того чи іншого світу. Так, світ нахнення, одержимості чи квазірелігійного польоту, логіка аргументації якого базується на визнанні прерогативи творчості та духовного пошуку над буденністю життя, ілюструється дослідниками за працями Блаженного Августина. Домашній світ, центральним принципом якого є визнання важливості поваги та піклування про батьків, описується за роботами католицького філософа Ж. Боссюе. Ринковий світ, ґрунтований таким принципом справедливості, як еквівалентність обміну, описується дослідниками за працями А. Сміта. Промисловий світ, центральним принципом якого є прерогатива технічної ефективності, описується за роботами А. Сен-Симона. Громадянський світ, центральне місце в логіці аргументації якого займає імператив рівності громадян, ілюструється за творами Ж.-Ж. Руссо. І, нарешті, світ репутації, під яким Л. Болтанські та Л. Тевено мають на увазі світ громадської думки, в якій ми, як правило, намагаємося бути представлені в якнайкращому ракурсі, описується за роботами Т. Гоббса [27, с. 232–233]. Ця зв'язка між світами та філософами пропонується Л. Болтанські та Л. Тевено передусім для ілюстрації конститутивного порядку виділених світів та не є принциповою. Абстрагуючись від реалій французької культури, ми можемо говорити вже про інших філософів (наприклад, про Григорія Сковороду, а не Августина) і, що важливіше, про інші світи [27, с. 236]. Але основний висновок залишається незмінним: у повсякденних дискусіях ми раз-у-раз апелюємо до різноманітних світів справедливості, наші виправдувальні судження не є одиничними, а долучають до цілих світів, до потужностей їхньої аргументації, яка може бути більш або менш дієвою в ситуаціях повсякденної взаємодії.

Наступний важливий крок на шляху прагматичного осмислення повсякдення та життєвого світу здійснив Л. Тевено, запропонувавши говорити про різні «режими залучення» (*regimes d'engagement*): адже координація поведінки людей за допомогою виправдань та суперечок є лише одним із способів координації взаємодії, причому найпублічнішим. У зв'язку з цим Л. Тевено акцентує не на публічній сфері, а на проміжних режимах координації в спектрі між публічним та приватним, перманентні зміни в якому є для життєвого світу конститутивними. Найменш публічним режимом залучення виявляється «режим близькості» (*regime de familiarité*), який майже не вимагає особливої координації дій, оскільки в такому режимі все знаходиться «під рукою», знайоме, близьке й не викликає питань. Більш публічним за «режим близькості» є режим «планової координації», який уже вимагає орієнтації на конкретні правила поведінки в тих чи інших ситуаціях повсякденної взаємодії. І тільки в разі виникнення суперечки, що потребує від індивіда аргументації своєї правоти, відбувається перехід до найпублічного «режиму виправдання». Якщо порівняти згадані вище «режими залучення» Л. Тевено з формами приватного за американським дослідником Аланом Вестіном, який у спектрі приватне-публічне виділив стани «самоти», «інтимності», «стриманості» та «анонімності» [85, с. 154], то станам «самоти» та «інтимності» відповідатиме, вочевидь, «режим близькості», а станам «стриманості» та «анонімності» – режим «планової координації». Але А. Вестін говорить про психологічні категорії переживання, тоді як Л. Тевено – про соціологічні категорії практики.

У цілому підхід Л. Болтанські та Л. Тевено виглядає досить цікаво, адже дозволяє не тільки осмислити процеси того, як індивіди аргументують справедливість своєї позиції в різноманітних ситуаціях повсякденної взаємодії, але й, враховуючи доробок Л. Тевено, – як функціонує повсякдення взагалі. Важливо, що дослідники не замикаються на аналізі практик, а розробляють погляд на соціальну реальність як множинність світів, що перегукується з концепцією кінцевих царин значень А. Шюца та фрейм-аналізом І. Гофмана.

Підсумовуючи, зазначимо, що невеликий екскурс в історію концепту життєвого світу надав нам розуміння основних його конфігурацій, які були запропоновані дослідниками у

відповідь на актуальні проблеми життя та суспільно-гуманітарних наук. Центральними для більшості концептуалізацій життєвого світу є два основних моменти: по-перше, це відповідь на питання про структуру життєвого світу, деякі варіанти якої ми вже достатньо ґрунтовно розглянули; а по-друге – це увага до проблеми Іншого, фігура якого радикальним чином реконфігурує структуру життєвого світу, адже є необхідною умовою конституювання соціальності. Втім не лише як передумова соціальності Інший притягує дослідницькі інтереси. Інший у нашому життєвому світі – це реальність завжди глибоко проблематична, мислячи яку за аналогією до самого себе важко не впасти разом з цим в ілюзію, що Інший цілком відкритий, зрозумілий. Безпідставність цієї думки раз у раз знаходить нові й вагомні підтвердження. Із розвінчанням ілюзії і виникає проблема, яка потребує відповідних їй концептів. Ці міркування цілком обумовлюють зміст тих завдань, які будуть послідовно вирішуватися у двох наступних параграфах.

1.2. Архітектоніка життєвого світу в концепції М. Бахтіна

Проведена експозиція основних теоретико-методологічних підходів до вивчення життєвого світу в історико-соціологічній ретроспективі показала їхнє різноманіття. І тому виникає цілком доречне запитання: навіщо нам наразі актуалізувати ще одну версію концептуалізації життєвого світу, а не обмежитися тими, що вже були експліковані, приміром, шюцівською, яка, поза сумнівом, завдячуючи вірності автора постулатам науковості, є однією з найбільш розроблених і, що неабияк важливо, майже доведених до операціоналізації основних понять. Відмова від прямого на користь звивистого шляху обумовлена рядом обставин. Річ у тім, що ми переконані у вірності руху від феноменології до етики, прикладом якого може бути творча еволюція французького філософа Е. Левінаса [82]. Закритість методології від впливів ззовні завжди є фатальною для неї самої (пам'ятаємо про марксизм), створює задушливу й малопродуктивну атмосферу. Ось чому ми вважаємо за потрібне проаналізувати можливості та наслідки переведення концепції життєвого світу до етичної

площини – завдання, по правді, надзвичайно інтелектуально привабливе. Крім цього, як уже зазначалося, феноменологічні концептуалізації життєвого світу та його структури, а це провідні концепції А. Шюца, А. Гурвіча, П. Бергера та Т. Лукмана, виходять із проблематики свідомості, а тому конкретне людське життя інколи випадає з запропонованих концептуальних схем, які внаслідок браку відповідних понять не можуть схопити прояви людської афективності. Відтак пошук нових ідей та ракурсів не є зайвим, а, навпаки, цілком виправданий і навіть необхідний.

Інтуїтивно очевидно, що ми маємо відшукати концепцію, яка стоїть дещо осторонь феноменологічної класики, має декілька концептуальних витоків і, ймовірно, периферійну для соціології, адже нові методологічні можливості, як правило, відшукуються в міждисциплінарному полі, на перетині різних дисциплін та підходів [126, с. 118]. Саме такою є, на нашу думку, концепція «дійсного світу життя» М. Бахтіна, до ідей якого ми наразі звернемося.

Але спершу варто розглянути проблему можливостей та перспектив соціологічного прочитання робіт М. Бахтіна в більш широкому контексті. Ця проблема, одразу зазначимо, піднімається в науковому товаристві не вперше. Із долею іронії можна говорити про своєрідну традицію знову й знову задаватися питаннями про те, наскільки допустиме й виправдане соціологічне прочитання робіт М. Бахтіна, в яких напрямках може відбуватися ця інтелектуальна діяльність і яких шарів його творчого спадку торкатися.

У чому ж актуальність М. Бахтіна для сучасної соціології, в якій умови мультипарадигмальності роблять можливими найбільш неочікувані теоретико-методологічні альянси? Тут ми хотіли б відмітити декілька важливих аспектів. По-перше, вивчення творчого спадку М. Бахтіна є актуальним в історико-соціологічній ретроспективі, оскільки його перу належать не тільки роботи, в яких соціологічна проблематика присутня імпліцитно, але й власне роботи з соціології, наприклад: «Соціологізм без соціології», «Слово в житті та слово в поезії: до питань соціологічної поетики», «По той бік соціального» та інші, написані М. Бахтіним під прізвищами своїх колег В. Волошинова та П. Медведева [7]. Але, як не дивно, і в на-

вчальних виданнях з історії соціології, й у науковій періодиці про це згадується вкрай рідко, а ідеї, викладені в цих працях, є справжньою *terra incognita* сучасної соціології. По-друге, роботи М. Бахтіна рясніють концептами, які сформувалися на перетині літературознавства, соціології, лінгвістики, філософії, а тому не належать якій-небудь одній із цих теоретичних царин, є міждисциплінарними й багатоплановими за своєю суттю. А це дає підстави припустити, що такого роду консистенція робить їх оптикою, здатною охоплювати аспекти соціальних феноменів, що зазвичай не фіксуються. До таких концептів можна віднести й бахтінський концепт «дійсного світу життя», або «життєвого світу», якщо використати звичний гуссерлівський термін. І нарешті, по-третє, звернення до М. Бахтіна цікаве в плані осмислення соціологом власної позиції в соціумі, етики наукової діяльності як певного способу існування. У цьому сенсі йдеться навіть не про інтерпретацію концептів М. Бахтіна, а, швидше, про експериментування з винайдення нових можливостей життя [46, с. 127].

Спроби інтеграції бахтінських ідей до соціологічного дискурсу знаходимо в працях Ю. Давидова, З. Карімової, С. Леззи, В. Махліна, В. Турбіна та інших дослідників. Ми вважаємо за доречне розглянути деякі з них, перш ніж перейти до нашої основної мети – експлікації архітектоніки дійсного світу життя в концептуалізації М. Бахтіна.

Питання соціологічної інтерпретації бахтінських ідей знаходиться в центрі уваги З. Карімової [67], [68]. Авторка схиляє нас до думки, що майже всі головні поняття М. Бахтіна несуть у собі соціологічний смисл, який може бути розкритий, виражений та дискутований. Так, західними авторами вже давно розвиваються такі цікаві напрямки досліджень, як М. Бахтін і постмодерністська деконструкція бінарних опозицій; проблема тіла як соціологічна й естетична проблема в роботах М. Бахтіна (П. Хічкок, Х.-Й. Юнг); бахтінська теорія карнавалу й проблема маргінальних культур (М. Бернард-Дональдс); рефлексивне дослідження соціологічної науки як текстуальної практики, сфери людського життя й пізнання в контексті бахтінської теорії мовних та літературних жанрів й ідеї багатоголосості (Д. Сміт); М. Бахтін і проблема формування соціальної ідентичності (Д. Пейтер); аналітика повсякдення в контексті бахтінських

ранніх робіт (К. Бендер) та інші [68, с. 179–183]. Серед більш сучасних спроб соціологічного прочитання ідей М. Бахтіна зарубіжними дослідниками можна назвати як досить традиційні за тематикою, здійснювані в контексті розробки проблематики діалогу (Ж. Дюбоск, І. Кльо [176]), аналізу дискурсів (С. Бранка-Розофф [169]), так і такі, що виражають пошук оригінальних тематичних полів, прикладом чого може бути дослідження А. Романом [193] корпоративної електронної пошти.

У російській соціології апеляції до М. Бахтіна, за невеликим виключенням, ситуативні, що пов'язано, імовірно за все, з більш вираженими дисциплінарними розмежуваннями. Втім, як вважає З. Карімова, соціологічна інтерпретація ідей М. Бахтіна ускладнюється не лише традиціями науковості, що склалися в російській соціології, але й особливою внутрішньою організацією, логікою бахтінського дискурсу, яку не так просто «перекласти» на мову соціології, не порушивши при цьому взаємозв'язку її складових. І тим не менш принципового протиріччя між бажанням зберегти автентичність змісту бахтінських понять і установкою на розкриття їхнього евристичного потенціалу в соціології немає. Важливо, вважає дослідниця, інше: знайти вимір соціології у філософії М. Бахтіна, а не навпаки – місце М. Бахтіна в академічній соціології [67, с. 14–17]. Хоча відповідь на перше питання, скоріше за все, тягне за собою й відповідь на друге.

Пов'язуючи актуалізацію ідей М. Бахтіна зі зростаючою зацікавленістю соціологів текстом, зокрема – літературним, а також із розумінням самої соціальної реальності як текстуальної, навіяного постмодернізмом, З. Карімова аналізує розроблені М. Бахтіним концепти «надлишку прямого значення», «двоголосого слова», «Іншого», що тісно пов'язані між собою. Надлишок прямого значення – це важлива категорія організації значення, відповідно до якої значення слід розуміти як незавершене, оборотне, багатопланове, що постійно піддається реінтерпретаціям, які можуть «відтінятися» значеннями, куди більш важливими, ніж пряме, воно може бути реконструйоване й навіть доведене до своєї протилежності. Для М. Бахтіна надлишок прямого значення – це ще й «надлишок людяності», підкреслює З. Карімова, а значить, особлива теорія соціальності, тексту й суб'єктивності [67, с. 20–21]. Надлишок прямого зна-

чення робить можливим двоголосе слово, тобто слово з настановою на чуже слово, яке не зводиться тільки до суперечки або згоди. Двома полюсами, на різній віддаленості від яких можна розмістити висловлювання з орієнтацією на чуже слово, є діалог і монолог [67, с. 22–23]. Існує й пасивний різновид двоголового слова, коли чуже слово підкоряється замислу автора, який використовує його в напрямку своїх власних устремлень. Прикладом, влада може у своїх прокламаціях використовувати витвори мистецтва в політичних цілях [67, с. 26–28]. Втім, діалогічність присутня не тільки слову, але й усій культурі. Інший грає фундаментальну роль у формуванні значення й суб'єктивності в цілому, дозволяє нам поглянути на себе «зі сторони», переломлюючи наш досвід через свої оцінки, сприйняття, світогляд. Інший – це й «дзеркало», в якому ми бачимо викривлений образ себе, і повноправний суб'єкт, що має свій голос і крутозір. У М. Бахтіна відбувається зміщення акценту на особистість Іншого в повноті його буття. Інший вступає в діалог не як виразник яких-небудь ідей, а як повноцінний суб'єкт, який у своєму бутті, звісно ж, перевищує будь-які ідеї. Саме подія зустрічі Я та Іншого є основоположною для бахтінської структури значення та його надлишку [67, с. 33–34]. Ці концепти М. Бахтіна видаються особливо актуальними в контексті соціологічного прочитання проблематики Іншого, яку для сучасної української соціології фактично реанімує українська дослідниця Ю. Сорока [124], [128].

Цікаві історико-соціологічні роботи про М. Бахтіна знаходимо в російського соціолога та філософа Юрія Давидова [39], [40]. Як відзначає Ю. Давидов, творча еволюція М. Бахтіна від етичної онтології індивідуально відповідального людського вчинку до розшифровки його соціологічного змісту тісно пов'язана з поворотом, який відбувся в соціології в період її першої теоретико-методологічної кризи початку ХХ століття. Ця криза знайшла відображення у творчості Г. Зіммеля та М. Вебера, які шукали вихід із неї в утвердженні соціології як науки про культуру. І якщо з зіммелевськими роботами М. Бахтін був добре обізнаний, то паралелі, що проводить Ю. Давидов між М. Бахтіним та М. Вебером, цікаві ще й тим, що М. Бахтін, швидше за все, не був знайомий із працями М. Вебера. А, отже, мова йде про деякі об'єктивні обставини, що склалися в гума-

нітарних науках і надали схожості інтелектуальному шляху двох різних мислителів [39, с. 3]. Так, Ю. Давидов зазначає, що, по-перше, М. Бахтін та М. Вебер дотримувалися однієї й тієї ж неокантіанської традиції, хоча й тяжіли до двох різних її гілок: М. Бахтін – до марбурзької школи (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассіер), а М. Вебер – до баденської (В. Віндельбанд, Г. Рікерт). У своєму інтелектуальному русі, втім, достатньо швидко вийшовши за їхні межі. По-друге, як М. Бахтін, так і М. Вебер однаково гостро відчували глибину кризи європейської культури, яку так виразно зобразив Г. Зіммель у роботі «Поняття та трагедія культури», на той час уже перекладеній на російську мову. По-третє, обидва вбачали тісний зв'язок між кризою культури та кризою соціально-гуманітарного знання. По-четверте, і М. Вебер, і М. Бахтін бачили вихід із кризи в переході на позицію соціологічного номіналізму, в тому, щоб виходити з реального суб'єкта діяльності, дії та вчинку. Відповідно до цієї позиції індивід, його осмислена та спрямована на іншого дія є основним предметом вивчення [39, с. 5–7]. У М. Бахтіна, не будемо забувати, цей перехід супроводжувався зверненням до феноменологічної традиції та, конкретніше, проблематики життєвого світу. Отже, М. Вебер, намагаючись ввести соціологію до кола наук про культуру, і М. Бахтін, намагаючись підняти соціально-гуманітарне знання на рівень нового розуміння науковості, надивовижу близько підійшли одне до одного, що свідчить про схожість, близькість тих проблем, які їх турбували [39, с. 14]. Це ще раз підштовхує шукати соціологічний вимір творчості М. Бахтіна, відкриваючи тим самим нові виміри в самій соціології.

Український дослідник С. Легеза використовує бахтінський концепт «хронотопу» в дослідженні комп'ютерних віртуальних рольових ігор як феномена масової культури сучасного суспільства. Як зазначає С. Легеза, досить логічно припустити наявність у грі певного хронотопу як «злиття просторових та часових прикмет в осмисленому й конкретному цілому» [81, с. 485]. Закладена М. Бахтіним система дослідження хронотопу, імпліцитно притаманного тому чи іншому тексту, передбачає послідовне співвіднесення трьох пластів: простору, часу й героя (діючого суб'єкта) [81, с. 486]. Автор досліджує репрезентації кожного з них у просторі віртуальної рольової гри, яка може бути інтерпретована як «текст» [81, с. 485].

Треба сказати, що концепт «хронотопу», до якого звертається С. Легеза, був висунутий М. Бахтіним уже після тематизації «дійсного світу життя», розгорнутої ним у ранній основоположній роботі, яка була написана в період від 1918 до 1924 року. Перші фрагменти цієї роботи були опубліковані значно пізніше у журналі «Соціологічні дослідження» (1986, № 2), а повністю (з невеликими купюрами) рукопис під назвою «До філософії вчинку», – таку назву дав йому С. Бочаров, оскільки авторський заголовок не зберігся, – було надруковано у щорічнику «Філософія та соціологія науки й техніки» (1986) [8, с. 351]. Те, що спершу М. Бахтін працює над осмисленням «дійсного світу життя», не дивує, адже спочатку ми стикаємося з реальністю власного життя, хронотоп якої є для нас архетипом усіх інших, вторинних реальностей (якщо використати термін Х. Ортеги-і-Гассета), а потім уже з реальністю тексту. Викладення принципів архітектоники «дійсного світу життя» – ось що є відправним пунктом у літературознавчих, філософських, соціологічних пошуках М. Бахтіна.

Уже в першій опублікованій роботі М. Бахтіна «Мистецтво та відповідальність» (1919) ми зустрічаємося зі специфічним способом осмислення життєвого світу як множинності світів, який притаманний феноменологічній методології [28]. Імовірно за все, це наслідок рецепції феноменології Е. Гуссерля, вплив якої безпомилково впізнається за частотою вживання М. Бахтіним таких понять, як «світ життя», «крутозір», «оточення», «установка свідомості», якими рясніють його ранні роботи. Ідеї феноменології справді активно обговорювалися в Росії початку ХХ років і були відомі М. Бахтіну. Цю позицію аргументує, зокрема, Г. Олива [96], відмічаючи, що першим перекладом «Логічних досліджень» Е. Гуссерля був саме переклад російською мовою, що з'явився вже в 1909 році. Однак, на нашу думку, ідеться все ж не про повторення, а про передчуття майбутнього розвитку думки, адже Е. Гуссерль підійшов впритул до проблеми життєвого світу лише в 30-ті роки ХХ століття. Окрім цього, не менше вплинув на М. Бахтіна Г. Зіммель, а також неокантіанство, про що виразно свідчить ціннісна проблематика його робіт.

Архітектоніці «дійсного світу життя» мала бути присвячена перша частина масштабної праці М. Бахтіна, ескіз якої ми

знаходимо в роботі «До філософії вчинку» (яка замислювалася як вступ до неї), друга – етиці художньої творчості, третя – етиці політики й остання – релігії. Більш-менш повно була реалізована тільки друга частина, що втілилася у великій роботі «Автор і герой в естетичній діяльності», яку З. Карімова, підкреслюючи її соціологічну значущість, називає «блискучою роботою про структуру суб'єктивності й основи соціальності» [67, с. 16–17]. Ця робота також належить до ранніх бахтінських робіт, що хронологічно, стилістично та концептуально пов'язані між собою. Не зважаючи на те, що задуми М. Бахтіна не були повністю реалізовані, «До філософії вчинку» надає у стислому вигляді уявлення про особливості бахтінського розуміння життєвого світу, а «Автор і герой...» – про її еволюцію. Оскільки ми маємо на меті знайти нові можливості дослідження життєвого світу, зокрема, його репрезентації в тексті, то саме ці дві роботи становлять для нас особливий інтерес.

М. Бахтін виходить із констатації того, що як теоретичне мислення, так і історичне зображення, і навіть естетична інтуїція створюють принциповий розкол між змістом-сміслом конкретного акту діяльності, тобто його об'єктивацією в культурі, та історичною дійсністю його буття. У результаті два світи протиставляються одне одному: світ культури, що включає науку, мистецтво, історію та інші об'єктивні області, і світ життя, в якому ми справді живемо й помираємо, пізнаємо й творимо [8, с. 7]. Ця роз'єднаність культури та життя відчувається трагічно, особливо якщо бажати й уміти «співчутливо мислити», тобто «не відділяти свого вчинку від його продукту, а (спів)відносити їх і прагнути визначити в єдиному й одному тільки контексті життя як неподільні в ньому» [8, с. 21]. У роботах А. Шюца, який неухильно дотримується феноменологічної традиції, ця проблема не ставиться так гостро, а зводиться до проблеми адекватності опису досвіду, отриманого в різних кінцевих царинах значень життєвого світу, єдність якого досягається єдністю свідомості, що переживає різні стани напруженості [159, с. 427–428]. Соціальний дослідник, згідно з А. Шюцем, це, по суті, неупереджений спостерігач, який у своїй дослідницькій настанові відволікається від усіх прагматичних мотивів, що керують ним у повсякденному житті, хоча й залишається при цьому людиною серед інших людей в

інтерсуб'єктивному життєвому світі [159, с. 198–199]. Якщо для А. Шюца проблема відокремленості світів досвіду наукова, то для М. Бахтіна ще й етична та естетична.

Як стверджує М. Бахтін, дуалізм культури та життя, думки та єдиної конкретної дійсності неможливо подолати зсередини світу теоретичного пізнання, адже як тільки ми здійснюємо акт абстрагування, одразу ж опиняємося під владою «іманентної законності» тієї чи іншої культурної області, за якою вона автономно розвивається. Так, світ техніки, підпорядковуючись у своєму розвитку власним іманентним законам, і тільки їм, зумовлює нестримне вдосконалення смертоносної зброї, вриваючись і порушуючи єдину єдність життя, хоча експансія світу техніки – це тільки окремих і найбільш небезпечний випадок прагнення деякого окремого світу видати себе за весь світ у цілому [8, с. 11–12]. Ніякий теоретичний світ не може вичерпати собою все життя, замінити собою все життя. Було б це так, «ми відкинули б себе з життя як відповідального ризикованого відкритого становлення-вчинку» [8, с. 13], бо теоретичний світ побудований у принциповому абстрагуванні від факту нашого існування, у ньому неможливо жити, відповідально вчиняти.

Якщо спроби зсередини теоретичного світу пробитися в дійсне буття-подію безнадійні, якщо «не можна розімкнути теоретично пізнаний світ зсередини самого пізнання» [8, с. 16], то, можливо, це вдасться зробити через світ мистецтва? На думку М. Бахтіна, ні. Для естетичного бачення, продукт якого також абстрагований від дійсного акту бачення, єдине буття-подія невловиме. Отриманий у результаті абстрагування від дійсного суб'єкта бачення світ естетичного бачення не є дійсний світ життя, хоча й «ближче» до нього, ніж теоретичний і теоретизований світ. «В естетичному бутті, – пише М. Бахтін, – можна жити, і живуть, але живуть інші, а не я, – це любовно споглядуване минуле життя інших людей, і все, що знаходиться поза мене, співвіднесене з ними, себе я не знайду в ньому...» [8, с. 21]. Естетичний світ – це лише момент, вимір одного і єдиного буття-події.

За М. Бахтіним, ні теоретичне пізнання, ні естетична інтуїція не дають можливості підступитися до єдиного реального світу-події, але якщо це так, то яким може бути принцип прилучення об'єктивованої культури дійсному світу життя,

як зцілитися від цієї розколотості, яка не турбувала А. Шюца, але була глибоко відчутна Г. Зіммедем? На думку М. Бахтіна, це прилучення можливе через дійсний відповідальний акт-вчинок. Так, «світ, як зміст наукового мислення, – вважає М. Бахтін, – є своєрідним світом, автономним, але не відокремленим, а що через відповідальну свідомість у дійсному активчинку залучається до єдиної й однієї події-буття» [8, с. 16]. Це ж стосується й світу естетичного бачення й інших культурних світів, адже у вчинку акт діяльності – теоретичне дискурсивне пізнання, естетична інтуїція, історичний опис чи будь-який інший – знаходить, нарешті, єдиний план у своєму сенсі й у своєму бутті.

Для М. Бахтіна, індивідуально-відповідальним вчинком є і думка, і слово, і дія, й усе життя є відповідальним вчинком. «Я вчиняю всім своїм життям» [8, с. 8], – підсумовує автор. Вчинок, що дійсно стається в житті-події, знімає всіляку гіпотетичність, невизначеність, він «останній підсумок, всесторонній остаточний висновок» [8, с. 29]. Така концептуалізація вчинку дозволяє М. Бахтіну трактувати кризу сучасного суспільства, тобто суспільства початку ХХ століття, як кризу вчинку. М. Бахтін звертає увагу на те, що сучасна людина впевнено вчиняє там, де її принципово немає – у різноманітних автономних царинах культури, чудових у своїй стрункості, але далеко не так впевнено в дійсному світі життя, де «вона має справу із собою» [8, с. 23]. Концепт «кризи вчинку» М. Бахтіна актуалізується сучасними концептуалізаціями суспільства як капіталістичного, полікультурного, суспільства споживання, у контексті яких людські відносини мисляться як такі, що знаходяться під загрозою заміщення відносинами експлуатації, дискримінації чи споживання.

У М. Бахтіна життя та вчинок, онтологія та етика поєднуються, а тому дійсний світ життя – це одночасно й дійсний світ вчинку, дослідження архітекtonіки якого можливе лише феноменологічним методом. «Світ-подія, – пише М. Бахтін, – не є світ буття тільки, даності, жоден предмет, жодне відношення не дане тут, як просто дане, просто суціль наявне, але завжди дана пов'язана з ними заданість: належить, бажано» [8, с. 32]. Предмет, якщо він в якій-небудь формі нами не переживається, не може бути усвідомлений. Тому в дійсному світі

життя всі предмети дані нам у деякій подієвій єдності, де невіддільні одне від одного моменти даності та заданості, буття та належного, буття та цінності. Заговоривши про предмет, ми цим стаємо щодо нього в неіндиферентне, «зацікавленодійсне» відношення, бо ж вимовлене слово не може не інтонувати, своєї інтонацією воно виражає наше ставлення до предмета, роблячи його моментом живої подієвості [8, с. 32]. Все у світі-події переживається як «даність-заданість», інтонується, має емоційно-вольовий тон, тобто існує у зв'язку із суб'єктом, що переживає цей світ. У термінології А. Шюца ми би сказали, що всі об'єкти життєвого світу займають те чи інше місце в системі релевантності суб'єкта чи, за Х. Ортегою-і-Гассетом, «щось значать для нас» у життєвому світі як прагматичній реальності [97, с. 520]. Такі паралелі не випадкові й виразно свідчать про спільність теоретичних витоків концепцій настільки різних мислителів.

ЖиттєвийсвітуконцептуалізаціїМ.Бахтіная-центрований, як і в А. Шюца та Х. Ортеги-і-Гассета, однак для М. Бахтіна визнання онтологічної унікальності, незамінності та неповторності займаного людиною місця в єдиний момент часу має глибоко етичний сенс. Адже це означає: те, що я можу зробити, ніхто й ніколи зробити не може, а раз так, то я персонально відповідальний за своє буття, за місце, яке в ньому посідаю, і яке не може бути ні залишене мною, ні відібране кимось у мене, хіба що смертю. «Те, що я зі свого єдиного в бутті місця хоча б тільки бачу, знаю іншого, думаю про нього, не забуваю його, те, що й для мене він є – це тільки я можу для нього зробити в даний момент в усьому бутті, це є дія дійсного переживання в мені, що поповнює його буття, абсолютно присуткова й нова та тільки для мене можлива», – пише М. Бахтін [8, с. 40]. Це положення ввійшло до історії гуманітарних наук як принцип «не-алібі людини в бутті», що відображає своєрідний перехід М. Бахтіна від онтології до етики, які пов'язуються між собою шляхом визнання людиною відповідальності за свою причетність події-буття.

Чи приймаю я факт свого не-алібі в бутті, чи ні, а життєвий світ залишається для мене я-центрованим світом, у якому «тільки я-для-себе я, а всі інші – інші для мене» [8, с. 43]. У дійсному світі життя немає людини взагалі, як у світі науки,

а є конкретний інший: близький, сучасник, минуле й майбутнє дійсних людей. Оскільки ціннісним центром дійсного світу життя є не абстрактний байдужий суб'єкт, а конкретна людина, то все отримує сенс у співвідношенні з цією дійсною людиною [8, с. 44]. Так, ціннісний смисл смерті всякої іншої людини – коханої, близької, знайомого чи незнайомця – глибоко різний, адже «ніхто не живе у світі, де всі люди рівно смертні» [8, с. 45].

Ми вже неодноразово, слідом за М. Бахтіним, вживали поняття «архітектоніка», цілком свідомо надаючи йому перевагу перед звичним для шюцівської феноменології поняттям «структура». Що ж таке архітектоніка й чим вона відрізняється від структури? Сучасний філософ В. Ляпунов, якому ми завдячуємо детальними коментарями до текстів М. Бахтіна, приділяє цьому поняттю окрему увагу. «Архітектоніка» (від давньогрецького ἀρχι – головний, τεκτον – будувати, споруджувати; дослівно «головна побудова») – це будівельне мистецтво, архітектура; знання принципів і методів спорудження будівель. Слово «архітектоніка» є однокорінним зі словом «архітектор» (ἀρχιτεκτον) – головний будівельник, керівник будівельних робіт. В. Ляпунов виокремлює дві лінії історичного розвитку даного поняття.

Перша лінія пов'язана з мистецтвознавством. Справа в тому, що М. Бахтін не винаходив це поняття, яке активно використовувалося в кінці XIX – на початку XX століття в теорії мистецтва, іноді – у філософії, геології, біології. У мистецтвознавстві терміном «архітектоніка» спочатку позначали теоретичну дисципліну: мистецтво (τέχνη) та науку (επιστήμη) правильного планування й будування, спеціально – теорію архітектури як мистецтва. Однак наприкінці XIX століття значення поняття «архітектоніка», з одного боку, звузилося до специфічно мистецтвознавчого, а з іншого – у працях деяких авторів – розширилося до теоретичного концепту, позначаючи конструктивний задум літературного чи музичного твору. Таке розширення та поглиблення значення цього поняття пов'язують з ім'ям А. фон Гільдебранда та його роботою «Проблема форми в образотворчому мистецтві» (1893) [8, с. 526]. За А. фон Гільдебрандом, архітектоніка – це «автономне буття твору мистецтва, його „внутрішній устрій“, „органіч-

не ціле певних відносин”, зрозуміле як конструктивна задача автора-творця, що реалізує свій задум певним чином і певними засобами й керується при цьому «архітектонічним відчуттям» [8, с. 526]. Архітектоніка робить твір мистецтва здатним зрівнятися з творіннями природи [8, с. 526]. Як зазначає В. Ляпунов, у такому широкому значенні поняття архітектоніки набуло поширення в перші два десятиліття ХХ століття також у літературознавстві та літературній критиці [8, с. 526].

Друга лінія – це власне філософська історія даного терміна, яка починається з Платона й проходить через Аристотеля, Лейбніца, Ламберта й до Канта. Останній вживав як поняття «архітектоніка», так і поняття «система». Власне, з визначення поняття архітектоніки починається третій розділ «Трансцендентального вчення про метод» кантівської «Критики чистого розуму» (1781). Прочитуємо І. Канта: «Під архітектонікою, – пише філософ, – я розумію мистецтво побудови системи» [66, с. 617], яка є «єдністю різноманітних знань, об’єднаних однією ідеєю. А ідея є поняття розуму про форму деякого цілого, оскільки ним а рїогї визначається об’єм різноманітного й положення частин відносно одне одного» [66, с. 617]. Для своєї реалізації ідея потребує схеми, тобто «а рїогї визначеного з принципу мети суттєвого різноманіття й порядку частин» [66, с. 617]. І далі: «Схема, накреслена не відповідно до ідеї, тобто виходячи не з головної мети розуму, а емпірично, тобто відповідно до цілей, що випадково з’являються (кількість яких не можна знати заздалегідь), дає *технічну єдність*, а схема, побудована відповідно до ідеї (коли розум а рїогї вказує цілі, а не емпірично очікує їх), створює *архітектонічну єдність*» [66, с. 618].

Тут можна погодитися з В. Ляпуновим, що з визначення І. Канта архітектоніки як мистецтва побудови системи (*die Kunst der Systeme*) й системи як певного архітектурного цілого, споруджуваного розумом із знань, впливає, що М. Бахтін розуміє під архітектонікою все ж дещо інше, ніж І. Кант [8, с. 530]. І справді, у чистому вигляді екстраполювати кантівське тлумачення архітектоніки на я-центроване повсякдення навряд чи можливо, адже у І. Канта воно відображає передовсім специфіку діяльності розуму з наукової (тобто не повсякденної) систематизації знань. Вочевидь, М. Бахтін інспірував

обидва значення – філософське та мистецтвознавче, помітно переосмисливши їх відповідно до своїх завдань. У М. Бахтіна, архітектоніка – це конкретна структура світу життя, яка може виникнути, визначитися й існувати тільки навколо конкретної людини, яка цей світ переживає [8, с. 526].

В архітектоніці дійсного світу життя М. Бахтін виділяє три головні моменти: я-для-себе, інший-для-мене та я-для-іншого [8, с. 49]. Всі цінності дійсного життя та культури – наукові, естетичні, політичні, релігійні – розташовані навколо цих основних «архітектонічних точок дійсного світу життя» [8, с. 49], до яких «стягуються» всі просторово-часові та змістовно-сміслові цінності та відношення. У цих трьох моментах виражається конкретне архітектонічне протиставлення Я та Іншого. Щоб показати можливість опису дійсної конкретної архітектоніки ціннісного переживання світу, де просторовим, часовим і ціннісним центром є людина, що оцінює й вчиняє, а предмети взяті в їхніх дійсних конкретних подієвих відношеннях одне до одного, М. Бахтін звертається до аналізу світу естетичного бачення, котрий, на його думку, своєю конкретністю та емоційно-вольовим тоном, розташуванням навколо смертної людини як ціннісного центра найбільш близький дійсному світу життя [8, с. 56]. І хоча твір фантастичного жанру, наприклад, може й не мати своїм ціннісним центром смертну людину, тим самим максимально дистанціюючись від повсякдення, в якому над нами, згідно з А. Шюцем, нависає «фундаментальна тривога» [159, с. 442], тим не менш аналіз світу естетичного бачення дозволяє наблизитися до розуміння архітектоніки дійсного світу життя. Наприклад, Ю. Сорока [124] експлікує простір номінацій жіночого в чоловічому сприйнятті, звертаючись до текстів культури – поезії Б. Окуджави.

М. Бахтін здійснює як ілюстрацію аналіз конкретної архітектоніки вірша О. Пушкіна «Розлука». Сюжет цього твору такий: кохана героїня від'їжджає на батьківщину й там помирає, залишивши в його пам'яті вже нездійсненну обіцянку побачення. Герой – це об'єктивований автор, а героїня, імовірно за все, Амалія Різнич, в яку поет закохався в період перебування в Одесі влітку 1823 року. Наступного року А. Різнич за рекомендацією лікарів їде до Швейцарії, потім до Італії, де незабаром помирає [61]. Для нас аналітика «Розлуки» становить

особливий інтерес, адже, вивчаючи життєвий світ методом нарративного інтерв'ювання, ми в підсумку маємо справу саме з текстом (транскриптом) як його об'єктивацією, і цей текст умовно можна розглядати як художній твір, а його героя – як об'єктивованого автора.

В аналізованому вірші дві дійові особи: ліричний герой та героїня, а отже, зазначає М. Бахтін, і два ціннісних контексти, відповідно до яких всі конкретні моменти буття-події отримують значення. Ціннісний контекст героїні, не втрачаючи самостійності, охоплюється ціннісним контекстом героя, й обоє, у свою чергу, охоплюються єдиним ціннісним контекстом естетичного суб'єкта (автора чи читача), що знаходиться принципово поза архітектонікою світу естетичного бачення в просторовому, часовому й смисловому аспектах. Тут слід зазначити, що М. Бахтін вживає поняття «ціннісний контекст» у широкому, розпливчатому й незвичному для нас значенні, яке треба прояснити. Але спершу проаналізуємо семантично близькі поняття «ціннісний», «ціннісний центр», «ціннісно-подієвий центр», які постійно вживаються М. Бахтіним.

По суті, «ціннісними» М. Бахтін називає будь-які інтенціональні переживання феноменів, а тому в цьому сенсі «ціннісним» є весь історичний світ життя, вся фактичність життєвого світу в різноманітті можливого досвіду людської свідомості. Водночас, «ціннісний» – це такий, що безпосередньо відсилає до системи цінностей та нерозривно пов'язаний з оцінкою. Місце, звідки й де «запалюється світло» смислової значимості, звідкіля смисл походить і де він народжується, М. Бахтін називає «ціннісним центром», або «ціннісно-подієвим центром». В останньому варіанті важливий нюанс привносить поняття «події» (Geschehen), адже воно відмежовує від субстанціального поняття речі й відсилає до світу дій та вчинків, позначаючи спосіб буття того, що змінюється. Підкреслимо, що таким центром «події» будь-якого смислу, за М. Бахтіним, може бути тільки конкретна людина [8, с. 517], [8, с. 525]. Отже, «ціннісний контекст» позначає певну цілісність феноменального досвіду суб'єкта, що конституїрована сукупністю взаємопов'язаних єдністю свідомості інтенціональних (ціннісних) переживань світу. За аналогією до розхожої функції контексту можна сказати, що ціннісний контекст дозволяє встановити значення ціннісних переживань суб'єкта.

Що всі конкретні моменти архітекτονіки твору отримують своє значення в ціннісних контекстах героя та героїні, чудово ілюструється вже першими ж рядками пушкінського вірша: «Для берегов отчизны дальной / Ты покидала край чужой»¹. Як вказує М. Бахтін, «берега вітчизни» тут визначаються ціннісним просторово-часовим контекстом життя героїні. Саме в її емоційно-вольовому тоні одне просторове ціле – як момент події її життя – стає вітчизною, а інше – чужим краєм. Але, що цікаво, сам її від'їзд на батьківщину «тонується» вже в контексті життя героя: «полишає край чужий»; у випадку, якщо б її ціннісний контекст переважав, вона б, очевидно, «поверталася». Епітет «далекий» фіксує тут не географічну відстань, як зауважує М. Бахтін, а неможливість побачення, те, що вона буде далеко від нього [8, с. 62].

Наступні рядки також подані в ціннісному контексті героя: «В час незабвенный, в час печальный / Я долго плакал над тобой», але тут на перший план виходить ціннісне переживання події розлуки в контексті його та її детермінованого смертного життя. Далі також переважає саме ціннісний контекст героя, який прагне втримати кохану у своєму просторовому оточенні, безпосередній тілесній близькості, що неможливо. Але десь у далечині майорить надія на побачення: «Ты говорила: в час свиданья / Под небом вечно голубым...». У цих рядках, зазначає М. Бахтін, її та його ціннісні контексти дані в напруженому взаємопроникненні, охоплені єдністю ціннісного контексту смертної людини (вічно блакитне небо дане в контексті кожної смерті та життя), який, щоправда, поданий із середини контекстів героїв, тобто входить як ціннісний момент у подію їх можливого побачення [8, с. 63]. Треба сказати, що тут М. Бахтін зачіпає тему, яка в класичній соціології могла б бути піднята, мабуть, лише Г. Зіммеlem: побачення як соціальна подія. Побачення, пише М. Бахтін, – це зближення конкретних ціннісних центрів життя (його та її) в якому завгодно плані (земному, небесному, тимчасовому чи вічному), подія близькості в одному кругозорі та одному ціннісному оточенні [8, с. 63]. Це феномен, що належить до царини розуміння й, безперечно, здатен кардинально змінити біографічну траєкторію індивіда, але не охоплюється оптикою традиційної соціології.

¹ Вірш цитуємо за працею М. Бахтіна.

Втім сюжет життя героя аналізованого вірша кардинально змінює не побачення, а його принципова нездійсненність. Краса Італії (батьківщини героїні) як можливе оточення її життя й майбутнього побачення стає дійсним оточенням її смерті. Ціннісний смисл світу Італії для героя – світ, де її вже немає, означений її «уже-небуттям», а для неї – це світ, де вона могла б бути. І все ж таки сум розлуки, трагедія втрати переходять в емоційно-вольовий тон впевненості, що обіцяне побачення відбудеться, хоча й в іншому плані буття: «Твоя краса, твої страданья / Исчезли в урне гробовой / Исчез и поцелуй свиданья... / Но жду его: он за тобой!» [8, с. 64].

Думка, яку проводить М. Бахтін, цілком зрозуміла: всі конкретні моменти архітекtonіки вірша отримують своє визначення у співвідношенні з двома ціннісними центрами життя: героєм та героїнею. Один і той же тотожній собі предмет (Італія) відрізняється як подієвий момент різних ціннісних контекстів: для неї – це батьківщина, для нього – чужина, подія її відбуття для неї – повернення, а для нього – покидання. Географічна Італія, яку відділяє від Росії математично визначена відстань, входить до життєвого світу героїв у тому єдиному значенні, яке вона отримує як ціннісний момент події їхнього життя. Водночас об'єктивні Італія та Росія не протистоять їх суб'єктивному переживанню – підкреслює, відмежовуючись від позиції релятивізму, М. Бахтін: подієве переживання Італії та Росії включає в себе як необхідний момент їхню фактичну об'єктивну даність у бутті, хоча як моменти дійсного світу життя вони дані в конкретній архітекtonіці події з єдиного місця, причетного буттю суб'єкта. Слід зазначити, що ціннісні контексти попри все не є ізольованими один від одного: для автора-героя, в ціннісному контексті якого Італія – чужина, є зрозумілим і ціннісний контекст героїні, в якому Італія – батьківщина, а разом і всі інші смислові відтінки Італії [8, с. 64–65]. «Правда буття-події цілком вміщує в себе всю позачасову абсолютність теоретичної істини» [8, с. 65], – підсумовує М. Бахтін.

Повертаючись до аналізу дійсної архітекtonіки світу життя, М. Бахтін акцентує на принциповій «різнозначності» «світу-для-мене» та «світу-для-іншого», яка набагато глибша за аналогічну різність у визначенні предметів, що існує у світі естетичного бачення, оскільки там вони знаходяться усе ж в

одному ціннісному вимірі, співвідносному з іншими. Конкретне архітектонічно значиме протиставлення кругозорів Я та Іншого – це вищий архітектонічний принцип дійсного світу життя [8, с. 67]. Підкреслимо, що мається на увазі не ворожа опозиція Я та Іншого, а принципова нетотожність, відмінність «світу-для-мене» та «світу-для-іншого», що феноменологічно завжди не співпадають між собою.

Ці ідеї знайшли свій подальший розвиток у роботі «Автор і герой...», до якої ми вже не раз апелювали. У цій праці крім подальшої розробки проблематики відношення автора до героя, яка є наріжною, значно поглиблюється та розширюється розуміння архітектоніки, щоправда йдеться вже передусім про архітектоніку естетичного об'єкта, та це не принципово, адже якщо М. Бахтін ішов від експлікації основних моментів архітектоніки дійсного світу життя до вивчення архітектоніки світу естетичного бачення, то нам ніщо не заважає пройти цей шлях у зворотному напрямку, екстраполюючи висновки, зроблені щодо світу естетичного бачення на життєвий світ. У цій роботі ми знаходимо власне бахтінське визначення архітектоніки як певного організаційного принципу, що означає «інтуїтивно необхідне, не випадкове розташування й зв'язок конкретних, єдиних частин і моментів у завершене ціле» [8, с. 70], тобто основна інтенція в тлумаченні даного поняття зберігається. Стосовно підлеглих творчому оформленню моментів ідеться про архітектоніку ціннісну, часову, просторову й смислову [8, с. 72]. Якщо про ціннісну архітектоніку художнього твору ми вже склали певне враження, то що мається на увазі під просторовим, часовим та смисловим аспектами архітектоніки, це ще має бути розглянуто.

Як ми дізналися з аналізу «Розлуки», у світі естетичного бачення корінна для життєвого світу кореляція Я та Іншого набуває форми кореляції автора та героя. За М. Бахтіним, відповідно до прямого відношення автора та героя, яке є естетично продуктивним, автор повинен стати «поза себе», що уможливує для нього доповнення себе до цілого трансгредієнтними власному життю цінностями; він повинен стати Іншим щодо самого себе, поглянути на себе очима Іншого. У житті ми також постійно сприймаємо та оцінюємо себе з точки зору Іншого: виважуємо цінність своєї зовнішності, враховуємо фон

за нашою спиною, який значимий для нас насамперед тому, що на ньому ціннісно сприймають нас інші, передбачуємо наперед результати нашого життя для інших. Але якщо в житті, поглянувши на себе зі сторони, ми завжди знову повертаємося до самих себе, то при естетичній самооб'єктивації автора такого не має бути, вважає М. Бахтін, відділити себе від Іншого слід націло, до кінця. Це основна умова того, що Інший стане естетично завершеним явищем – героєм [8, с. 95–96]. Та від цієї моделі можливі відхилення, особливо коли автор та герої співпадають, тобто коли герой – автобіографічний. Згідно з М. Бахтіним, можна виділити три загальні типові випадки відхилення від прямого відношення автора до героя. У першому випадку герой заволодіває автором: позиція героя, як емоційно-вольова, так і пізнавально-етична, настільки авторитетна для автора, що він не може бачити предметний світ інакше, ніж очима героя, і переживати інакше, ніж зсередини події його життя. Щоб художнє ціле усе ж таки відбулося, автор стає на ту чи іншу позицію поза героєм, але кожна з них є ситуативною, хиткою, непринциповою. У другому випадку, навпаки, автор заволодіває героєм, привносить всередину героя моменти, що його завершують, при цьому відношення автора до героя в чомусь стає відношенням героя до самого себе. Напрямок розвитку героя цього типу залежить від того, чи є герой автобіографічним, а отже, таким, що принципово не може бути завершеним, або ж ні. І, нарешті, у третьому випадку герой є сам своїм автором, що осмислює й переосмислює власне життя естетично. Такий герой самовдоволений і впевнено завершений. Слід підкреслити, що для М. Бахтіна естетична подія, як і соціальна, може відбутися лише за наявності двох учасників, ціннісні кругозори яких не тотожні. Якщо герой та автор співпадають або непримиримо протистоять одне одному, то має місце етична подія (самозвіт-сповідь, памфлет тощо), якщо герой зовсім відсутній, навіть потенційно, – то пізнавальна подія (наукова стаття, наприклад), якщо ж Іншим є всеосяжний Бог, – подія релігійна (молитва, ритуал тощо) [8, с. 103]. Забігаючи дещо наперед, зазначимо, що в автобіографічному наративі, який за визначенням О. Ярської-Смирнкової є «розповіддю, спеціально організованою навколо послідовності подій» [166, с. 71], що відображає взаємо-

переплетіння індивідуального й соціального аспектів життя інтерв'юйованого, автор та герой майже співпадають, а тому найближчими до наративу є такі художні форми, як сповідь та життєпис, на чому ми ще зупинимось.

Просторовий вимір світу естетичного бачення аналізується М. Бахтіним під заголовком «просторова форма героя» в тісному зв'язку з подальшою розробкою концепту «позазнаходженості», що, безсумнівно, є центральним для бахтінської концепції життєвого світу в цілому. «Позазнаходженість» – так ми переклали російський неологізм М. Бахтіна «внеаходимость», використавши ресурси української мови, хоча можна було би перекласти й за допомогою іномовних кальок. Оскільки «внеаходимость» перекладають англійською як *exotory* чи *extralocation*, а французькою – *exotopie*, то можливі також такі варіанти українського перекладу, як «екстралокація» або ж «екзотопія». До речі, В. Ляпунов звертає увагу на цікаву кореспонденцію між бахтінським терміном та двома іншими поняттями, що розроблювалися сучасниками М. Бахтіна. По-перше, з поняттям «ексцентричності» німецького філософа та соціолога Гельмута Плеснера, по-друге, з поняттям «*Zeilenabstand*», яке можна перекласти як «темпоральна дистанція», введеного німецьким філософом, основоположником філософської герменевтики Гансом Георгом Гадамером [8, с. 544-545]. Знову ж таки, йдеться не про запозичення, а про схожість тих інтелектуальних та екзистенціальних проблем, які поставали перед мислителями епохи зміни філософсько-гуманітарної парадигми. Суть позазнаходженості найліпше розкриває така рефлексія М. Бахтіна: «Коли я споглядаю цільну людину, що знаходиться поза й навпроти мене, наші конкретні й дійсні кругозори, що переживаються, не співпадають. Адже в кожний даний момент, у якому б положенні й як би близько до мене не знаходилася ця споглядувана мною людина, я завжди буду бачити й знати дещо, чого вона сама зі свого місця поза й навпроти мене бачити не може: частини тіла, недоступні її власному погляду: голова, лице та його вираз, світ за її спиною, ціла низка предметів і відношень, які при тому чи іншому взаємовідношенні нашому доступні мені й не доступні їй. Коли ми дивимось одне на одного – два різних світи відбиваються в зіницях наших очей» [8, с. 101]. Взаємна позазнаходженість індивідів є

константою соціальності, оскільки різницю кругозорів можна мінімізувати, можна діяти, боуцімто її не існує, але усунути повністю неможливо.

Із наведеної розгорнутої цитати з очевидністю випливає, що я знаю про Іншого дещо, чого він сам про себе не знає, але й, навпаки, Інший знає про мене те, чого я про себе знати ніяк не можу. Ми вже зустрічалися зі схожою думкою, коли торкалися концепції чистих Ми-відносин А. Шюца, згідно з якою в ситуації віч-на-віч індивід завжди знає про свого партнера по взаємодії більше, ніж про себе остільки, оскільки власний потік свідомості доступний йому лише в акті рефлексії, тоді як потік свідомості Іншого – у живому теперішньому. М. Бахтін мислить схожим чином, але акцентує на тому, що позиція поза Іншим обумовлює певний надлишок бачення, знання та активності, який з необхідністю впливає з унікальності займаного людиною місця у світі. По суті, цей надлишок бачення відкриває людині сферу її і тільки її доступної активності, сукупності таких зовнішніх і внутрішніх дій, які тільки вона може вчинити стосовно Іншого, завершуючи його в тому, у чому він сам себе завершити не може (наприклад, сприйняти та описати неповторні моменти експресії власного тіла).

Така активність може бути різноплановою: пізнавальною, етичною, естетичною. Етичними діями, себто вчинками, є такі «дії, які витікають зі смислу єдиної та унікальної дійсної події буття, що охоплює мене та іншого, та направлені на дійсну зміну цієї події та іншого в ній як її моменту» [8, с. 105], тоді як естетичними діями, себто спогляданнями (*Anschauung*), є такі дії, які «не виходять за межі даності іншого, а лише об'єднують і впорядковують цю даність» [8, с. 105]. Як естетичні, так і етичні дії є активними й продуктивними за своєю суттю.

Далі, зосереджуючись на естетичній діяльності, М. Бахтін розкриває її основні складові моменти. Першим моментом естетичної діяльності є так зване «увідчування» (*Einfühlung*) в душевне життя Іншого, яке полягає в тому, щоб поставити себе на місце іншої людини, певною мірою «співпасти з нею», щоб пережити те, що переживає вона (див. у В. Дільтея [52]). Це означає: ціннісно побачити її світ із середини так і таким чином, як ця інша людина його бачить, засвоїти й зрозуміти її конкретний життєвий кругозір, конституційо-

ваний її унікальною ситуацією у світі. У цьому кругозорі не буде цілої низки моментів, які доступні лише з позиції позазнаходженості. Другим моментом естетичної діяльності, що йде за увідчуванням, є повернення в себе, на своє попереднє місце поза Іншим. Тільки після цього, вже у віднесенні до іншої людини, в її категоріях матеріал вживання може бути осмислений із пізнавальної, етичної, естетичної точок зору. І, нарешті, третім складовим естетичної діяльності є оформлення та завершення отриманого матеріалу увідчування, що відбувається шляхом доповнення предметного світу іншої людини моментами, які трансгредієнтні (Transgredienz) її свідомості, тобто моментами, що виходять за межі кругозору даного суб'єкта та сфери його свідомості [8, с. 591]. Зрозуміло, що увідчування та завершення не йдуть одне за одним у хронологічному порядку, їх розділення аналітичне, тоді як у дійсному переживанні це тісно взаємопереплетені процеси [8, с. 107]. На нашу думку, цей бахтінський концепт не слід розуміти як вузько естетичний, адже осмислювані феномени лежать, по суті, в основі феноменів соціальності та інтерсуб'єктивності, або ж поняття естетичного треба розуміти ширше, ніж зазвичай, що, до речі, цілком відповідає бахтінським інтенціям. Без перебільшення, у повсякденному житті ми постійно вдаємося до подібної «естетичної діяльності»: переказуючи якісь важливі події, пишучи листа, вітаючись – у всіх цих випадках ми відносимо себе та інших дійових осіб до єдиного пластико-живописного плану, який є світом естетичного бачення.

Продовжуючи тему просторової форми героя, М. Бахтін виділяє наступні просторові моменти, що трансгредієнтні свідомості героя й завершують героя та його світ ззовні, тобто зі свідомості автора та читача як співавтора твору. По-перше, це зовнішність як сукупність всіх експресивних моментів людського тіла, по-друге, переживання людиною оточуючого її зовнішнього світу і, по-третє, дії, зовнішні вчинки людини, що протікають у просторовому світі. Щодо цих трьох моментів слід поставити одне й теж питання: як ми переживаємо зовнішність, зовнішні межі тіла, просторову дію свої власні та Іншого? Виявляється, що всі ці моменти по-різному переживаються в самосвідомості та стосовно іншого індивіда.

Що стосується власної зовнішності, то вона, як правило, не входить у наш безпосередній дійсний кругозір бачення, за винятком тих випадків, коли ми десь споглядаємо своє відображення, однак і тоді в нас усе одно немає відповідного емоційно-вольового підходу до себе, який би дозволив ціннісно оформити та естетично завершити себе ззовні. Так, споглядуване нами в дзеркалі власне відображення включає не тільки, по-перше, нашу дійсну емоційно-вольову настанову у світі на даний момент, визначену унікальним контекстом життя, але й, по-друге, виражає реакцію на можливу оцінку нашої зовнішності з точки зору можливого Іншого та, по-третє, наше ставлення до цієї оцінки, а також, по-четверте, може містити в собі припущення щодо зовнішності, яка бажана в очах Іншого. Тут М. Бахтін дивовижно близький у своїх міркуваннях до ідей американського психолога та соціолога Ч. Кулі, сформульованих ним у теорії «дзеркального Я», та ідей основоположника символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда [88], викладених у концепції «генералізованого Іншого». Так, згідно з Дж. Г. Мідом, переживання та оцінка власної зовнішності не можлива лише з позиції «І», тобто креативного «Я», яке є джерелом специфічної реакції індивіда на настанови інших, а з необхідністю передбачає також і «Ме», тобто «Я» нормативне, до якого ми несвідомо апелюємо, рефлектуючи над самими собою. Саме «Ме» в концепції вченого репрезентує генералізованого Іншого, тобто організований набір суспільних норм, цінностей, моделей поведінки, що інкорпоровані індивідом у процесі соціалізації. Що цікаво, у М. Бахтіна специфіка переживання власної зовнішності та зовнішності іншого індивіда становить критерій відмінності світу художньої творчості від світу мрії та світу дійсного життя: якщо у світі художньої творчості всі діючі особи знаходяться в єдиному пластико-живописному плані, то у світі мрії та дійсного життя головна дійова особа не виражена та зовнішнього образу не потребує.

Нерозривно пов'язане із зовнішністю просторове оточення тіла також суттєво по-іншому переживається в самосвідомості суб'єкта, ніж стосовно іншої людини, яка дана нам у світі як його момент. На думку М. Бахтіна, тільки стосовно Іншого ми можемо пережити людську скінченність та емпіричну предметну обмеженість: «Тільки іншого, – пише М. Бахтін, –

можна обійняти, охопити з усіх боків, любовно сприймати до-
тиком усі межі його: крихка скінченність, завершеність іншо-
го, його тут-і-тепер-буття внутрішньо осягається мною й ніби
оформлюються обіймами; у цьому акті зовнішнє буття іншого
заживає по-новому, здобуває якийсь новий сенс, народжуєть-
ся в новому плані буття» [8, с. 120]. Справді, ми ніяк не в змозі
пережити все це стосовно себе самих, і не стільки через фізич-
ну неможливість це зробити, як слушно зауважує М. Бахтін, а
передусім через емоційно-вольову «неправду» обернення цих
актів на самого себе. У наведеному прикладі зовнішнє буття
іншого індивіда як предмет обіймів, цілування стає матеріа-
лом для пластично-живописного оформлення та естетичного
завершення.

Що ж до зовнішньої просторової дії, як соціальної так
і несоціальної, то вона також повністю не входить до само-
свідомості діючого суб'єкта. За М. Бахтіним, світ дії – це світ
внутрішнього передбаченого майбутнього, який організова-
ний метою та планом дії, що своєю спрямованістю в майбутнє
руйнують наявну даність предметного світу. У кругозорі дію-
чого суб'єкта немає місця художньому оформленню та завер-
шенню, яке може відбутися лише з позиції Іншого, який інди-
ферентний цілі та смислу дії суб'єкта та знаходиться поза ним.
Інакше кажучи, щоб набути художнього оформлення, дія має
бути перенесена з кругозору діючого суб'єкта до кругозору
споглядача. Як наслідок такої трансресії, у світі естетичного
бачення дійсне ризиковане майбутнє, куди спрямовані наші
мета та план дії в життєвому світі, замінюється на майбутнє
художнє, наперед визначене та оформлене [8, с. 123–124].

Дійшовши висновків щодо специфічності переживання
зовнішності, зовнішніх меж тіла та просторової дії в само-
свідомості та стосовно іншого індивіда, М. Бахтін синтезує ці
абстрактно виділені моменти та ставить проблему тіла як цін-
ності, розглядаючи її в перспективі розрізнення об'єктивної та
суб'єктивної точок зору на тіло в історії культури. У контексті
дослідження просторової форми героя окрему увагу М. Бах-
тін приділяє аналізу експресивної та імпресивної функції зо-
внішнього тіла як естетичного явища, що у підсумку дозволяє
перейти до осмислення – вже на нових підставах – проблеми
просторового цілого героя та його світу в словесній художній

творчості. Увінчуються рефлексії щодо просторової форми героя формулюванням теорії кругозору та оточення, яка також має важливі соціологічні імплікації. На жаль, всі ці питання ми не маємо змоги наразі розглянути, а тому перейдемо до наступного виміру світу естетичного бачення – часової архітекτονіки.

Часова архітектоніка світу естетичного бачення, або часове ціле героя, розглядається М. Бахтіним у зв'язку з такими проблемами, як смерть, життя, пам'ять, розуміння, рефлексія. Але основна мета залишається незмінною: тепер уже щодо «внутрішньої людини» обґрунтувати те, що було обґрунтоване та продемонстроване щодо зовнішнього тіла як естетичного феномена, а саме трансгредієнтність можливій та дійсній самосвідомості індивіда й, таким чином, незамінність Іншого в акті естетичного оформлення. У зв'язку з цим осмислюються принципи впорядкування та оформлення «душі» у світі художньої творчості, серед яких першочергова увага приділяється активному емоційно-вольовому ставленню до внутрішньої визначеності людини, що конкретизується в проблемі смерті.

За аналогією до просторової позазнаходженості М. Бахтін говорить, уживаючи оксюморон, про «внутрішню позазнаходженість» Іншого. І справді: радість, страждання, страх або натхнення – кожне переживання іншої людини сприймаються нами як таке, що існує поза нашим власним внутрішнім світом, як момент ціннісного буття Іншого, і навпаки, інша людина сприймає наші переживання як такі, що існують поза нею, приналежні нашому ціннісному буттю [8, с. 177]. Вочевидь, що взаємна позазнаходженість має місце не тільки в просторовому, але й у часовому вимірі. А отже, так само, як і просторова форма зовнішності людини, часова естетична форма її внутрішнього життя розгортається з надлишку бачення Іншого, що передбачає доповнення її самосвідомості трансгредієнтними моментами ззовні.

У контексті часової архітекτονіки трансгредієнтними самосвідомості індивіда виступають часові межі життя – народження та смерть, до яких, вважає М. Бахтін, із позиції самосвідомості немає підходу. Це означає, по суті, що із середини самих себе ми не можемо пережити події власного народження та смерті, а точніше, ми не можемо пережити ці події як

події у світі життя інших. І справа тут, як й у випадку із зовнішністю, не тільки в фізичній неможливості це зробити, а передусім у відсутності відповідного ціннісного підходу. Так, страх власної смерті та страх можливої смерті іншої, близької людини глибоко відрізняються один від одного: у першому випадку відсутній основний для другого момент – передчуття втрати, збіднення спільного для нас світу, в якому ця інша людини була, в якому її тепер немає й не буде. Окрім цього зрозуміло, що своя смерть не є розлукою із собою як якісно визначеною, унікальною людиною, вона не мислиться в таких категоріях. Ми не можемо пережити світ, в якому нас уже не має, який забарвлений подією нашої власної смерті та нашої відсутності в ньому. «Подія мого народження, ціннісного перебування у світі, та, нарешті, моєї смерті, – як слушно зауважує М. Бахтін, – відбувається не в мені й не для мене» [8, с. 180]. Таким чином, цілісна історія нашого життя оформлюється надлишком бачення Іншого, а не з середини самосвідомості індивіда.

Цікаво, що А. Шюц, як ми зазначали, також не залишається осторонь проблематики смерті, розглядаючи її в контексті аналітики світів досвіду та феномена релевантності. «Вся система релевантностей, – пише дослідник, – яка керує нами в природній настанові, базується на основоположному переживанні, властивому кожному з нас, а саме: я знаю, що я помру, і я боюся померти. Це базисне переживання ми пропонуємо називати фундаментальною тривогою» [159, с. 422]. Згідно з А. Шюцем, фундаментальна тривога мотивує індивіда в природній настанові висувати плани, проекти й докладає зусиль для їх досягнення, однак мислитель-теоретик, здійснивши «стрибок» у кінцеву царину значень наукового теоретизування, одразу ж звільняється від фундаментальної тривоги та пов'язаної з нею системою прагматичної релевантності [159, с. 441]. У контексті бахтінських ідей твердження, слід сказати, досить сумнівне, оскільки навіть якщо допустити, що зі зсувом у системі релевантності, який відбувається при переході від природної до наукової настанови, наша власна скінченність перестає нас хвилювати, то це не означає, що автоматично нівелюється значущість факту смертності інших, особливо близьких нам людей. Більше того, на думку М. Бахтіна, саме

народження, життя та смерть інших людей є визначальними подіями нашого життя, які конститууюють його сюжет та зміст, тоді як народження та смерть нас самих, що парадоксально, такого сюжетного значення не мають.

Отже осмислене з позиції самосвідомості життя позбавлене естетичної та сюжетної значущості не тільки в просторовому, але й у часовому аспекті, ми – не герої власного життя й можемо стати такими тільки з позиції та в очах Іншого. М. Бахтін простежує умови оформлення душевного життя людини: окремого переживання, внутрішнього положення та цілого душевного життя, приділяючи особливу увагу загальним умовам такого оформлення, і зокрема, основним умовам ритму як часового й у той же час ціннісного впорядкування, який також «можливий як форма ставлення до іншого, але не до самого себе» [8, с. 192]. Окремі ж форми вираження автора в словесній творчості розглядаються в контексті аналізу смислового цілого героя.

Смислова архітектоніка – ще один вимір, який властивий світу естетичного бачення. Як зазначає М. Бахтін, архітектоніка світу естетичного бачення впорядковує не тільки просторові та часові моменти, але й смислові, тобто форма героя буває не тільки просторовою та часовою, але й смисловою. Це означає, що дослідження умов, за яких простір та час стають естетично значущими, необхідно доповнити аналітикою естетичної значимості смислової настанови героя в бутті, його ціннісної позиції в ньому, яка ізолюється з події буття й естетично завершується [8, с. 206]. Однак слід зауважити, що розрізнення на просторове, часове та смислове ціле, якого дотримується М. Бахтін, аналітичне, ці виміри нерозривно пов'язані між собою та не існують окремо одне від одного.

Основними формами смислового цілого героя, за М. Бахтіним, є самозвіт-сповідь, автобіографія, ліричний герой, характер, тип та життє, відмінність яких зумовлена вибором різних смислових моментів події та відповідних їм трансгредієнтних моментів художнього завершення. У перспективі пошуку нових можливостей соціологічної інтерпретації та дослідження наративу, особливо важливими виглядають перші три форми, оскільки за своєю суттю вони не переслідують виключно естетичні цілі.

Самозвіт-сповідь визначається М. Бахтіним як така словесна форма об'єктивації особистості, що виникає у зв'язку

з потребою рефлексувати своє життя в етичному вимірі. Відмітною та конститутивною ознакою самозвіту-сповіді є те, що це суцільна самооб'єктивація, тобто Інший зі своїм привілейованим підходом виключається, а організуючим початком самозвіту-сповіді є ставлення до самого себе [8, с. 208]. У самозвіті-сповіді немає розрізнення на героя та автора, оскільки відсутня основна умова реалізації цього розрізнення – позиція ціннісної позазнаходженості. В самозвіті-сповіді принципово не може бути естетичного завершення; в ньому немає фабули; немає предметного світу як естетично значущого оточення (пейзаж, побут тощо); переважає етична проблематика [8, с. 213]. У соціологічній практиці ми зустрічаємося з такою формою об'єктивації, аналізуючи різноманітні, як висловився К. Пламер, «документи життя»: листи, щоденники, автобіографічні нотатки тощо [122, с. 108–109].

Наступна за мірою об'єктивації автора смислової форма героя – це автобіографія. «Ми розуміємо під біографією або автобіографією (життеписом), – зауважує М. Бахтін, – ту найближчу трансгредієнтну форму, в якій я можу об'єктивувати себе самого та своє життя художньо» [8, с. 216]. В автобіографії та біографії, на відміну від самозвіту-сповіді, який є нічим іншим, як етичним вчинком, я-для-себе не є конститутивним та організуючим принципом, а отже, цілком можливо чітко розрізнити автора та героя. Оскільки біографічна художня цінність найменш трансгредієнтна самосвідомості, то автор в біографії найбільш близький до її героя, можливим є навіть персональний збіг автора та героя за межами художнього цілого – як у випадку з автобіографією. Біографічна цінність, отже, може організувати не тільки розповідь про життя іншого, але й бути формою усвідомлення, бачення, висловлювання власного життя [8, с. 217]. Особливістю автобіографії є те, що її автор – це «можливий Інший», вона вибудовується з позиції соціальної частини нашого Я, тобто, згідно з Дж. Г. Мідом, нормативного «Ме», містячи в собі ціннісні позиції найближчого та більш широкого соціального оточення. Саме автобіографія зазвичай є основним об'єктом соціологічного аналізу.

Ліричний герой – ще одна форма смислового цілого героя, яка також може бути самооб'єктивацією автора. Тут

автор та герой достатньо близькі, але трансгредієнтних моментів у розпорядженні автора значно більше. Окрім цього, якщо в автобіографії світ інших асимілює автора, якому нічого протиставити герою, то в ліриці, навпаки, герою майже нічого протиставити автору [8, с. 229]. Отже, на перший план, у термінах Дж. Г. Міда, виходить вже не нормативне «Ме», а креативне «І».

На цьому можемо поставити крапку у викладі основних моментів концепції дійсного світу життя М. Бахтіна та підвести деякі підсумки. У цілому задумана розвідка виявилася дещо обширнішою, ніж ми очікували. Це пов'язане з тим, що, крім власне експлікації феноменологічного тлумачення архітектоники життєвого світу за М. Бахтіним, були знайдені важливі області перетину між соціологією й етикою, соціологією й естетикою, які ми просто не могли залишити без уваги. Так, етична онтологія М. Бахтіна стала для нас тим базисом, який дозволив намітити підхід до нового прочитання засад професійної етики соціолога-дослідника відповідно до принципу «не-алібі людини в бугті», що потребує подальшої соціологізації, наприклад, через звернення до ідей публічної соціології М. Буравого [20]. Соціологічна інтерпретація етики вчинку М. Бахтіна є особливо актуальною з огляду на розуміння соціології як етичної професії, тобто такого виду професійної діяльності, до якої суспільством висуваються підвищені моральні вимоги [93]. Щодо естетичної концепції М. Бахтіна, то нами була позначена можливість екстаполювати її на таку область методології та методів якісних соціологічних досліджень, як наративний аналіз. Але, безперечно, найважливішим відкриттям стало переосмислення значення Іншого в архітектоніці життєвого світу. До цього ми мислили Іншого передусім як умову соціальності, тепер Інший постав для нас також як можливість надлишкового бачення та естетичного оформлення, що дає позиція позазнаходженості. Можна припустити, що, працюючи в якісній парадигмі, соціолог-дослідник також використовує свою позицію позазнаходженості для «завершення» соціальних аспектів життя Іншого, але соціологічними методами й у соціологічних категоріях.

1.3. Життєвий світ Іншого та проблема його розуміння

Проблема розуміння життєвого світу Іншого є наріжною для суб'єктивістської соціології в усіх її варіантах, хоча займає в соціології в цілому ледве помітне місце. Це пов'язано з різними причинами, передусім із тим, що соціологія виникла як позитивна наука про суспільство, а за взірць їй були взяті науки про природу. Отже, довгий час увага соціологів була прикута до соціальних інститутів та їхніх функцій, а те, що ці інститути, власне, й існують тому, що індивіди можуть розуміти й розуміють одне одного, залишалося невідрефлексованим. У той же час проблематика розуміння в соціальних науках має тривалу історію та розвивається з процесом визнання відмінностей методів пізнання суспільства та природи.

Ідея відмінності методу соціальних наук від методу наук природознавчих вперше була висунута в XVII столітті італійським філософом Дж. Віко, який запропонував розрізнити науки про природу, шляхом яких людина пізнає щось чуже собі, та науки про історію – всі гуманітарні науки, в яких людина пізнає свої власні творіння [59, с. 15]. Це розмежування набуло нового звучання в XVIII–XIX століттях у працях одного з основоположників герменевтики Фр. Шлейєрмахера, істориків Т. Ранке та Й. Дройзена, філософів баденської школи неокантіанства В. Віндельбанда й Г. Ріккєрта, а також низки інших впливових мислителів [59, с. 15–16]. Втім справді фундаментальна версія розуміючої методології соціальних наук, ґрунтована цим розрізненням, була запропонована Вільгельмом Дільтеєм [52], німецьким філософом життя, який без вагань поставив проблему розуміння в центр своїх інтелектуальних пошуків.

У своєму проєкті критики історичного розуму, яка передбачала в'яснення того, яким чином структура духовного світу суб'єкта робить можливим пізнання духовної дійсності, філософ відстоює думку, що розуміння – це загальний метод «наук про дух» (Geisteswissenschaft), які протиставляються «наукам про природу» (Naturwissenschaften) та мають справу з різноманітними «проявами життя»: продуктами мислення (поняттями, судженнями, умовиводами), вчинками та вираженнями пе-

реживань. За В. Дільтеєм, варто розрізняти елементарні та вищі форми розуміння. До елементарних форм розуміння філософ відносить тлумачення окремих проявів життя, яке ґрунтується на процесі, що полягає в з'ясуванні відношення вираження до того, що в ньому виражається. Так, посмішка, сміх чи сльози як прояви життя свідчать нам про суб'єктивні переживання Іншого. Елементарне розуміння ґрунтується на аналогії та не є висновком від наслідку до причини. Натомість вищі форми розуміння передбачають з'ясування відношення між різноманітними проявами життя Іншого та внутрішнім зв'язком, що лежить в основі цього різноманіття. Розуміння, яке вимагає від нас «перенесення-себе-на-місце-іншого», у своїй вищій формі може бути визначене як співпереживання, й якщо перше – операція, зворотна ходу дії, то друге – здійснення паралельно з перебігом подій. Що важливо, посередником, який уможливорює розуміння між людьми, є об'єктивний дух, культура [52]. Розмах, із яким В. Дільтей працював над згаданими питаннями, широта піднятої проблематики зумовили відчутний вплив філософа на інтелектуальний клімат епохи. Що стосується соціальних наук, то дільтеєвського впливу зазнала не тільки формальна соціологія Г. Зіммеля, що зрозуміло, але й до певної міри розуміюча соціологія М. Вебера, яка прикувала увагу соціологів до проблеми суб'єктивного смислу соціальної дії.

Але перш ніж перейти до М. Вебера, зазначимо, що дільтеєвського впливу зазнав і М. Бахтін. Це відчувається як за ранніми його роботами, так і за пізніми, серед яких знаковою є стаття «До методології соціальних наук» (1974), в якій він розрізняє монологічну форму знання (точні науки) та діалогічне пізнання (науки гуманітарні) [8, с. 383]. Тут автор виділяє чотири етапи розуміння: 1) психофізичне сприйняття фізичного знака; 2) впізнання його (як знайомого чи незнайомого); 3) розуміння його значення в даному контексті (найближчому та більш далекому); 4) активно-діалогічне розуміння (суперечка-згода) [8, с. 381]. У М. Бахтіна розуміння не зводиться до відображення чи копіювання переживань іншої людини, а є переведенням їх до принципово нового ціннісного плану, їх оформленням та завершенням із ззовні.

Що ж стосується М. Вебера, то у контексті розмови про архітектуру життєвого світу ми вже згадували про те, що він,

намагаючись подолати першу теоретико-методологічну кризу, в якій опинилися соціальні науки на зламі століть, вийшов на позиції соціологічного номіналізму. Суть нової перспективи чудово вловлюється із загальновідомого веберівського визначення, яке одночасно є тим пунктом, із якого починається його теоретизування щодо соціального світу: «„Дією“ ми називаємо дію людини (незалежно від того, носить вона зовнішній чи внутрішній характер, зводиться до невтручання чи до терплячого прийняття), якщо й оскільки діючий індивід чи індивіди пов’язують із нею суб’єктивний *смысл*. „Соціальною“ ми називаємо таку дію, яка за *смыслом*, що мається на увазі діючої особою або діючими особами співвідноситься з дією *інших* людей та орієнтується на неї» [26, с. 602–603]. Із цієї дефініції випливає, що конститутивним фактором соціальності є не що інше, як суб’єктивний *смысл*, який може бути розкритий, а отже, щоб пояснити суспільство, недостатньо структурно-функціонального аналізу соціальних інститутів (за О. Контом) чи соціальних фактів (за Е. Дюркгеймом), потрібно розуміти *смысли* та значення, які індивіди надають своїм діям та світові. Соціологія є інтерпретативно орієнтованою наукою, її методи – розуміння, тлумачення та інтерпретація, але одночасно це наука генералізуюча, її предмет не ситуаційні дії індивідів, значення яких інваріантні, а дії типові, що можуть бути раціонально пояснені з точки зору їх значень та мотивів [26], [122, с. 51]. Цікаво, що М. Вебер в інтерпретативному розумінні, як і В. Дільтей, виділяє два етапи: перший етап «безпосередньо спостережуваного розуміння», на якому відбувається розуміння того, що робить людина, без подальшого пояснення *смыслу* цієї діяльності, та другий етап «пояснювального розуміння», що передбачає розуміння її мотивів, передумов та наслідків [122, с. 50]. Варто зауважити, що в цій парадигмі унікальні суб’єктивні значення, які сам індивід надає своїм діям, цікавлять соціолога передусім у тому плані, що є основою для типових значень, які може надати цим діям дослідник, вивівши тим самим генералізований соціальний тип. Номіналізм поєднується у М. Вебера з орієнтацією на макроаналіз соціальних явищ та процесів, про що не слід забувати. Мікроаналітична перспектива вийде на передній план тільки в американській соціології початку ХХ століття.

Наступною важливою віхою в розробці проблеми розуміння став символічний інтеракціонізм, представники якого зосередилися вже на аналізі мікропроцесів. Підґрунтя для цієї концепції було підготовлене ідеями американського соціального психолога Чарльза Кулі. Вчений відстоював думку, що природа людини є соціальною, вона формується в результаті простих форм взаємодії та інтимного спілкування, тобто соціальної інтеракції в так званих «первинних групах», для яких характерною є невелика кількість учасників та наявність безпосередньої взаємодії між ними [59, с. 51], [3, с. 101]. Відповідно до своїх онтологічних уявлень Ч. Кулі виділяв два види пізнання: матеріальне та соціальне, яке виникає внаслідок комунікації зі свідомістю інших людей та ґрунтується на «симпатії». Оскільки суспільство в кулівській концепції тлумачиться як спільнота, що існує як взаємодія уявлень, то пізнати Іншого як особистість та представника певної спільноти означає «уявити уявне», досягнути суб'єктивний мікрокосм його свідомості [59, с. 54]. Також як попередника символічного інтеракціонізму називають Вільяма Томаса, якому належать не менш важливі розробки поняття «настанови» та концепції «визначення ситуації», з якої випливає, що адекватне розуміння дій індивіда можливе лише з врахуванням суб'єктивного визначення, яке він надає ситуації, в якій діє.

Концепція символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда, – ми її частково розкрили, говорячи про смислову архітекtonіку тексту та особливості об'єктивації в ній автора, – увібрала та синтезувала в собі ці ідеї. У своїх роботах Дж. Г. Мід весь час підкреслює, що Я соціальне, а «процесом, із якого виникає Я, є соціальний процес, який передбачає взаємодію індивідів у групі» [88, с. 6]. Самосвідомість як специфічно людська якість виникає тільки внаслідок соціалізації та прийняття ролі Іншого; структура соціалізованої особистості в концепції Дж. Г. Міда, як зазначалося, містить «Я-ініціативне» («І») та «Я-нормативне» («Ме»), з яким перше знаходиться в постійному внутрішньому діалозі [124, с. 117]. Розвиваючи ці концепти в перспективі проблематики соціального сприйняття Іншого (до речі, серед конотацій поняття «сприйняття» можна назвати й «розуміння»), Ю. Сорока зауважує, що «нормативний Інший», якого Дж. Г. Мід позначає як «Ме», по суті, контро-

лює дії індивіда, генералізуючи та репрезентуючи настанови спільноти в його свідомості, а отже, безпосередньо впливає на взаємодію з «емпіричним Іншим» – вже реальним учасником інтеракції, який існує за допомогою соціоперцептивних категорій «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомец», «ворог», які дослідниця об'єднує поняттям «соціокультурної номенклатури Іншого» [124, с. 118]. На думку Ю. Сороки, бачення структури особистості Дж. Г. Міда, відмінне від фрейдівського, несе в собі важливі потенції сприйняття Іншого як партнера по діалогу, спілкуванню та культурному обміну [124, с. 131]. У цілому мідовський спосіб міркування налаштовує на розуміння реального Іншого шляхом критичної рефлексії власних настанов, тобто Іншого когнітивного, нормативного.

Ясна річ, що нашим завданням не є переказ, навіть стислий, концепцій розуміючої соціології, але ми вважаємо за доречне показати, що шюцівська і, ширше, феноменологічна соціологія з її акцентом на проблемі інтерсуб'єктивності та розуміння не була ізольованою. Приміром із філософією життя, особливо в її бергсонівському варіанті, феноменологію тісно пов'язує інтерес до феномена темпоральності, з розуміючою соціологією М. Вебера – проблема мотивації людської поведінки, яка вирішується А. Шюцем вже на нових підставах, а також проблема суб'єктивного смислу соціальної дії, а основні положення символічного інтеракціонізму взагалі органічно увійшли в феноменологічний дискурс шляхом введення їх до концепції соціального конструювання реальності П. Бергером та Т. Лукманом як таких, що дозволяють пояснити існування соціуму всередині людини, тобто суспільства як суб'єктивної реальності. Власне кажучи, певна відгородженість від інших дискурсів, яку часто закидають феноменологічній соціології, аж ніяк не є основним її недоліком. Але що дає нам феноменологічний спосіб розгляду при постановці та вирішенні проблеми розуміння Іншого? Що принципово нового привносить концепт життєвого світу? Щоб відповісти на ці запитання, нам потрібно реактивувати ряд феноменологічних концептів та понять, які прояснюють, конкретизують та уточнюють феноменологічне тлумачення життєвого світу.

Для феноменологічної соціології А. Шюца проблема розуміння Іншого є вихідною, їй повністю присвячений один із

розділів «Смислової структури повсякденного світу» (1932). Маючи на увазі під актами розуміння, по суті, всі інтенціональні акти, що є інтерпретацією власного суб'єктивного досвіду індивіда [59, с. 125], дослідник аналізує окремо етапи розуміння дії, що не має на меті комунікацію, на прикладі людини, що рубить дрова, та дії, що має на меті комунікацію, на прикладі людини, яка говорить німецькою. Виходить, ре-зюює Л. Іонін, що так чи інакше, а в шюцівській інтерпретації «істинним розумінням» є розуміння суб'єктивних значень Іншого, тобто експлікація контексту значень, до якого сам Інший відносить свою дію (знак), а також експлікація мотиву дії (знака) [59, с. 128]. В цілому А. Шюц детально досліджує три види розуміння: 1) розуміння як самоінтерпретацію (з нього починається всі інші процеси розуміння); 2) істинне розуміння, сенс якого був розкритий вище; 3) типізує розуміння [59, с. 131]. Наразі ми не маємо змоги приділити увагу всім цим питанням, а тому зосередимося не на феноменологічній інтерпретації процесу, типів розуміння, що в шюцівській версії достатньо повно розкрита Л. Іонінін [59], а на окремих поняттях, концептах, які допоможуть нам уточнити інструментарій обраного феноменологічного способу розгляду та вивчення життєвого світу.

Одним із найважливіших у цьому плані є шюцівський концепт «біографічно детермінованої ситуації», згідно з яким дія індивіда може бути в повній мірі зрозумілою лише в більш широкому контексті пережитого ним життєвого досвіду та передбачуваного майбутнього. Минуле раз-по-раз осучаснюється нами в актах пригадування, а майбутнє – конституюється в мріях, планах і проектах, тобто в «мисленні наперед». Поняття «біографічно детермінованої ситуації» є достатньо близьким за змістом до розглянутих у першому параграфі понять «життєвого шляху», яке набуло особливо-го поширення в психологічних та соціально-психологічних концепціях життєвого світу, «моральної кар'єри» (І. Гофман) тощо, оскільки дозволяє досліджувати життєвий світ у діахронічній перспективі, тобто з урахуванням історичної послідовності його формування, але й помітно відрізняється від них, бо об'єднує рецепції, інтенції, протенції індивіда, виступаючи значно більшим за об'ємом.

З огляду на шюцівські напрацювання біографічно детерміновану ситуацію можна визначити як ситуацію індивіда в просторі, часі та суспільстві, яка є «осадам» (sedimentation), чи результатом його особистої історії життя, всього пережитого та освоєного досвіду. Говорити про індивіда в аспекті біографічно детермінованої ситуації означає припускати, що його ситуація в інтерсуб'єктивному життєвому світі має свою історію, яка може бути розкрита, причому передусім самим індивідом [159, с. 11–12], [159, с. 125–126], [159, с. 371]. До біографічно визначених елементів ситуації, услід за А. Шюцем, можна віднести: запас наявного знання разом із переконаннями, думками, віруваннями всіх ступенів правдоподібності, що відносяться до непроблематизованого світу; системи тематичної, інтерпретативної та мотиваційної релевантності; насущні інтереси та систему планів, яка відбирає з невизначеного поля непроблематизованого світу ті елементи, які потребують більш точного визначення й, отже, проблематичні; специфічну структуру й генезу запасу наявного знання індивіда, які багато в чому є унікальними. Ця унікальність, згідно з А. Шюцем, пов'язана з тим, що навіть якщо запас наявного знання індивід є спільний для нього й певної соціальної групи (наприклад близьких, друзів), то історія його набуття, як правило, специфічна. Суттєві актуальні сприйняття й події внутрішнього життя (уява, фантазія, сни) індивіда в тій мірі, в якій вони справили вплив на історію його життя; а також набір звичок (реакції, навички, здібності, таланти, як і здатність діяти). До цього списку необхідно також додати такий елемент біографічно детермінованої ситуації, як соціальне оточення, про яке А. Шюц чомусь тут не згадує [159, с. 372]. Але й такий перелік елементів біографічно детермінованої ситуації не претендує на повноту. Так, серед названих елементів немає соціоструктурних факторів, які в тій чи іншій мірі привносяться, наприклад, К. Дивисенко [49], І. Пржиленською [105] та ін. (для російських підходів до життєвого світу в цілому властива спрямованість на поєднання мікро- та макроперспективи). У концепції ж А. Шюца вплив макропроцесів на життєвий світ обмежується фіксацією їх відбиття у свідомості індивіда.

Першим важливим біографічним елементом ситуації, який слід розглянути, є запас наявного знання (stock of knowl-

edge at hand). Запас наявного знання можна визначити як схему референції, що включає в себе традиції, норми, типізації, стилі спілкування, рецепти поведінки тощо, оснований на попередньому досвіді інтерпретації життєвого світу як самого індивіда, так й інших (попередників та сучасників), що передана йому в процесі соціалізації й з якою індивід співвідносить всі свої сприйняття та переживання [159, с. 11]. Ця – структурна інтерпретація запасу наявного знання доповнюється в А. Шюца генетичною, яка полягає в тому, що запас наявного знання розглядається з точки зору генези, тобто хронологічної та біографічної послідовності формування його складових. Ввійшовши до нашого запасу наявного знання на тому чи іншому етапі життя, традиції, норми, рецепти поведінки тощо виявляють, як зазначає А. Шюц, особливий «профіль», обумовлений часом їх появи [159, с. 313–316].

У цілому шюцівська концептуалізація запасу наявного знання, на нашу думку, дозволяє розглядати його як схему референції та інтерпретації, що репрезентує культурний взірць (pattern) групового життя, інтеріоризований індивідом та функціонуючий на індивідуальному рівні соціокультурного сприйняття та взаємодії. Що стосується поняття «культурний взірць групового життя», то чи не вперше А. Шюц вживає його в невеликому есе «Чужий: соціально-психологічний нарис» (1944) у значенні специфічних цінностей, інститутів, систем орієнтації й контролю (народні звичаї, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки тощо), які характеризують групу в той чи інший момент її історичного існування [159, с. 534]. Відмінність запасу знання індивіда й культурного взірця соціальної групи, з якою він зближується та прагне досягти визнання або принаймні терплячого до себе ставлення, і стає підставою для ситуації, в якій опиняється «чужий». До речі, феноменологічний концепт чужого є чи не найбільш застосовуваним щодо конкретних реалій, прикладом чого може бути, скажімо, робота української дослідниці Оксани Даниленко [43], яка аналізує тринсформацію життєвих світів та соціокультурних ідентичностей інженерів-мігрантів, які переживають процес адаптації до нової для них повсякденності.

Далі, допомагає здійснити емпіричну інтерпретацію життєвого світу поняття «системи релевантності», зміст якого за-

звичай у достатній мірі не експлікується, оскільки автори (наприклад, Л. Іонін [59], Х. Абельс [2]) обмежуються переважно викладенням так званого «основного тезису про взаємність перспектив», що складається із двох ідеалізацій. По-перше, ідеалізації взаємозамінності точок зору: «я вважаю само собою зрозумілим – і вважаю, що інший робить теж саме, – що якщо нас поміняти місцями так, щоб його «тут» стало моїм, я буду на тій же відстані від предметів і побачу їх у тій же системі типізацій, що й він; більше того, у моїй досяжності будуть ті ж предмети, що й у його (зворотнє також вірно)» [159, с. 15]. І, по-друге, ідеалізації відповідності систем релевантності: «поки немає доказів протилежного, я вважаю само собою зрозумілим, – і вважаю, що інший також, – що різниця перспектив, яка випливає з унікальності наших біографічних ситуацій, нерелевантна наявним цілям кожного з нас і що «ми» припускаємо, що кожний із нас відбирає й інтерпретує реально чи потенційно спільні нам об'єкти та їхні властивості однаково або, принаймні, в «емпірично ідентичній» манері, достатній для всіх практичних цілей» [159, с. 15]. Цей тезис пояснює, як взагалі стає можливе розуміння в повсякденному життєвому світі, його безпроблемне (до пори до часу) функціонування.

Але що таке – релевантність (relevance)? Це поняття прийшло до феноменології з психології й у першому наближенні означає «відповідність», «доцільність», «значущість». Якщо щось визнається нами як релевантне, то ми маємо на увазі, що це «щось» виділяється на тлі менш значущого та повністю байдужого нам. Згідно з А. Шюцем, можливо говорити про різні форми релевантності, зокрема тематичну, інтерпретативну та мотиваційну, які разом утворюють систему релевантності як складову біографічно детермінованої ситуації у світі.

Тематична релевантність – це форма релевантності, яка полягає в тому, що предмет конституюється як проблематичний у межах неструктурованого поля непроблематично знайомого, внаслідок чого поле структурується на тему й горизонт [159, с. 255]. У межах цієї форми релевантності виділяються два підвиди: нав'язані та ненав'язані тематичні релевантності. Нав'язані тематичні релевантності виникають тоді, коли переживання не тематизуються свідомо, а нав'язуються як тематичні саме завдяки тому, що є незнайомими, чи внаслі-

док «шоку», що супроводжує перехід в іншу царину значень, чи певної соціальної взаємодії – в усіх тих випадках, коли незалежно від індивіда призупиняються вкорінені в повсякденному досвіді ідеалізації «і-так-далі» та «я-можу-це-знову». Для ненав'язаних тематичних релевантностей, навпаки, властиве свідоме структурування на тему та горизонт, яке може здійснюватися різними способами: по-перше, через свідоме надання одній темі більшого значення в порівнянні з іншою, при цьому початкова тема продовжує утримуватися, й, по-друге, через свідомий зсув уваги з однієї теми на іншу, при цьому від попередньої теми відмовляються. Для цієї групи релевантностей, які А. Шюц називає ще «внутрішніми релевантностями», суттєво те, що ми можемо як направляти, так і не направляти нашу увагу на ознаки головної теми [159, с. 257–261].

Інтерпретативна релевантність – це форма релевантності, яка виникає тоді, коли предмет, який став тематично релевантним, на певному етапі потребує інтерпретації, тобто відповіді на питання: «Чим він може бути?». Інтерпретація передбачає підведення предмета під певний клас відповідно до його типових ознак на основі попереднього досвіду, конституйованого в запасі наявного знання. Водночас не весь зміст наявного знання використовується як схема інтерпретації, а лише той, який є релевантним для інтерпретації нового сприйняття [159, с. 263]. Зроблений інтерпретативний вибір (коректний або задовільний) визначає, як далі діятиме індивід.

Мотиваційна релевантність – це така форма релевантності, яка виникає у випадку, коли індивід не в змозі прийти до однозначного інтерпретативного рішення на основі інтерпретативно релевантного наявного матеріалу й вдається до певної дії або дій з метою уточнення визначення предмета. Мотиваційні релевантності також можуть бути нав'язаними та ненав'язаними. Одним із особливо актуальних предметів аналізу, на думку А. Шюца, є соціально нав'язані мотиваційні релевантності, з якими постійно маємо справу в повсякденному житті.

Ці три форми релевантності знаходяться в нерозривному взаємозв'язку, й кожна з них, – а не обов'язково тематична, – може бути розглянута як основоположна, стати відправним пунктом для зміни двох інших, хоча це не нівелює значимість

даного теоретичного розрізнення. Так, резюмує А. Шюц, теорія тематичних релевантностей робить внесок в експлікацію поняття цінності та вирішення питання вільного вибору цінностей, теорія інтерпретативних релевантностей по-новому висвічує значення й функції методології, а теорія мотиваційної релевантності дозволяє поглибитися в проблему структури особистості та інтерсуб'єктивного розуміння [159, с. 291–292].

Концепція релевантності А. Шюца набагато ширша за ті невеликі фрагменти, які актуалізуються в сучасному соціально-феноменологічному дискурсі. Щоб у цьому переконатися, досить лише намітити деякі її контури та проблемні поля: проблема «зникнення теми» та «теми, що не відбулася», «відкладена», «перервана», «відновлена» та «втрачена» релевантності тощо. Як ці поняття можуть бути задіяні, А. Шюц показав у чудовому есе «Той, що вертається додому» (1971), де йдеться про перервану систему релевантності солдата та проблему її відновлення після повернення з фронту. До речі, основною проблемою відновлення втраченої для солдата релевантності стає схематизація та псевдотипізація його досвіду іншими [159, с. 550–556].

Далі А. Шюц говорить про нагальні інтереси та систему планів, яка відбирає з невизначеного поля непроблематизованого світу ті елементи, які потребують більш точного визначення. Цей елемент біографічно детермінованої ситуації стане зрозумілішим, якщо ми експлікуємо такі поняття, як дія, проект, мотив, що розробляються А. Шюцем у зв'язку з переосмисленням веберівської концепції соціальної дії та мотивації. Об'єктом критики стає, зокрема, веберівське визначення мотиву як смислового контекстуального зв'язку, що виступає і для самого діяча (actor), і для стороннього спостерігача осмисленою причиною поведінки. Серед недоліків цієї дефініції, вважає дослідник, неправомірно ототожнення смислових контекстів діяча та спостерігача, понять «поведінки» та «діяльності», недостатня розробленість питання смислового контексту та двозначність терміна «мотив» [159, с. 788].

Стислу інтерпретацію понять дії, проекту та мотиву знаходимо в роботі А. Шюца «Вибір між проектами дії» (1951), яка присвячена проблемі, як діяч в повсякденному житті, розглянувши декілька варіантів дії, обирає свою майбутню пове-

дінку (conduct). Тут вчений чітко розрізняє поняття дії (action) та вчинку (act): дія – це поведінка індивіда як розтягнутий у часі процес, що осмислюється заздалегідь, тобто така поведінка, яка базується на попередньо сформованому проекті, а вчинок – це результат цієї поведінки, тобто завершена дія [159, с. 116]. Дія може бути як внутрішньою, прикладом якої може бути спроба вирішення наукової проблеми вченим, так і зовнішньою, тобто вбудованою в повсякденний світ. Зі свого боку внутрішня дія може бути цілеспрямованою, як у наведеному прикладі, і тоді це виконання (performance), та – нецілеспрямованою, як у випадку з фантазуванням, продуктом якого є мрія [159, с. 116–117]. Ці дистинкції набувають особливого значення в інтерпретації понять проекту та мотиву.

Згідно з А. Шюцем, будь-яке проектування ґрунтується на передбаченні майбутнього за допомогою фантазування, але не тотожне йому, оскільки на відміну від фантазування завжди співвіднесене із запасом наявного знання, відбувається в певних соціальних межах, що задають умови та засоби реалізації проекту. Що важливо, відправним пунктом проектування є не уявлюваний процес майбутньої дії, а вчинок, що бачиться в modo futuri exacti, як пише дослідник, тобто в майбутньому завершеному часі [159, с. 118–123]. Проект – це передбачувана в фантазії майбутня поведінка, яка потенційно може бути реалізована [159, с. 117], [159, с. 138]. На відміну від проекту, мрія не має претензії на можливість реалізації. Проект життя – це уявлюваний індивідом генеральний план життя, що базується на запасі наявного знання, яким володіє індивід у момент проектування, та містить в собі сукупність менш тривалих проектів і планів, які можуть стосуватися різних аспектів соціального світу (освіти, шлюбу, здоров'я тощо). Такі проекти ми будемо називати «проектами меншого порядку», які зводяться до елементарних проектів окремих дій.

У найбільш загальному значенні термін «мотив» використовується для позначення очікувань, що пов'язуються діячем із його діяльністю. Мотив варто розглядати не ізольовано, а в мотиваційному контексті – тому смисловому контексті, в якому діяльність «розміщена» для діяча в силу плановості дії [159, с. 789]. А. Шюц підкреслює, що поняття «мотив» може бути витлумачене двояко й, отже, містить в собі два різні смисли. Якщо

йдеться про певну мету, спроектований індивідом стан справ, задля досягнення якого здійснюється дія, то такий клас мотивів А. Шюц називає «мотивами-для-того-щоб». Із точки зору діяча, цей клас мотивів співвідноситься з його майбутнім. Є інший клас мотивів, які А. Шюц називає «мотивами-тому-що», які з точки зору діяча співвідносяться з його минулим та власною життєвою історією, себто тими фактами біографії, якими можна в категоріях причинності пояснити його теперішні вчинки. «Мотив-тому-що» може бути експлікований, приміром у рефлексії індивіда щодо ролі сім'ї, соціального оточення чи значущих інших у виборі власного життєвого шляху. Головною відмінністю цих класів мотивів є те, що «мотив-для-того-щоб» пояснює конституювання діяльності, з огляду на задум, а так званий «справжній» «мотив-тому-що» – конституювання самого проекту дії, виходячи з попередніх переживань, відбитих у запасі наявного знання [159, с. 795], [159, с. 119].

Як зазначає А. Шюц, у повсякденній мові різниця між «мотивами-для-того-щоб» і «мотивами-тому-що» може стертися, оскільки для вираження «мотиву-для-того-щоб» часто використовується модус «тому-що», хоча й не навпаки. Це пов'язано з об'єктивним та суб'єктивним значенням мотиву, про що також слід коротко сказати. Справа в тому, що суб'єктивно мотив співвідноситься з переживанням діяча, який перебуває в триваючому процесі діяльності. Отже, для нього мотив завжди є тим, що надає значення його процесу діяльності, інтенція реалізувати спроектований стан справ, тобто завжди «мотив-для-того-щоб», – «мотив-тому-що» просто не попадає в поле зору діяча. І тільки якщо дія уже відбулася, для діяча стає можливим рефлексивний поворот до своєї минулої дії, тих підстав, які спонукали його діяти так, а не інакше. «Мотив-тому-що» стає доступним для аналізу лише в ретроспективному ракурсі, співвідносячись із минулими або майбутніми завершеними переживаннями [159, с. 121].

Отже, важливим завданням соціолога-дослідника є реконструкція «мотивів-для-того-щоб» і «мотивів-тому-що» діючої особи, основою практичної реалізації яких є уявлення щодо світу як неproblemатизованої даності, що містяться, зокрема, у культурному взірці групового життя, та інші елементи біографічно детермінованої ситуації індивіда у світі.

Під суттєво актуальними сприйняттями та подіями внутрішнього життя індивіда А. Шюц розуміє все пережите в межах кінцевих царин значень, тобто тих різноманітних світів досвіду, які межують зі світом повсякдення. Наразі ми не зупинимемося на цьому питанні, оскільки воно буде докладніше аналізуватися далі. Відмітимо лише, що хоча у світі фантазування та мрій акти роботи не є можливими, тим не менш вони є простором надання значення, осмислення (за М. Вебером) цих актів, які реалізуватимуться в повсякденному світі.

Що стосується передостаннього елементу біографічно детермінованої ситуації, який ми виділили услід за А. Шюцем, а саме, набору звичок, то ми пропонуємо тлумачити його в перспективі теорії практик [27]. В. Волков та О. Хархордін пропонують у загальному визначити практики як «різні впорядковані сукупності навичок інтенційної діяльності, які в той же час розкривають можливості для людини відбутися в тій чи іншій соціальній якості» [27, с. 22]. Важливою перевагою практик у плані соціологічного вивчення є їхня емпірична фіксованість, що ймовірно й зумовлює популярність цієї теорії. Як правило, у сучасній соціології аналізуються різні види практик: освітні, повсякденні, релігійні тощо.

У контексті експлікації соціального аспекту біографічно детермінованої ситуації доречно буде пригадати ідеї П. Бергера та Т. Лукмана, викладені в концепції соціального конструювання реальності, а особливо їхні думки щодо суспільства як суб'єктивної реальності, які безпосередньо стосуються проблеми розуміння. Пам'ятаємо, дослідники запропонували бачення суспільства як неперервного діалектичного процесу, що передбачає єдність трьох моментів: екстерналізації – переведення суб'єктивних значень до зовнішнього світу, об'єктивації, яка полягає в набутті екстерналізованими продуктами взаємодії індивідів характеру об'єктивності, та інтерналізації [14, с. 26], [14, с. 213]. «Інтерналізація, – роз'яснюють дослідники, – це безпосереднє досягнення чи інтерпретація об'єктивного факту як певного значення, тобто як прояву суб'єктивних процесів, що відбуваються з іншими, завдячуючи чому цей факт стає суб'єктивно значимим для мене самого» [14, с. 212–213]. Здатність інтерналізувати, отже, є основою розуміння людей та суспільства як значимої реальності, хоча

й не знімає проблему розуміння, оскільки в повсякденному житті ми можемо по-різному інтерпретувати дії одне одного, наші проекти, системи релевантності можуть не збігатися або збігатися лише частково. В термінах А. Шюца це можна пояснити відмінностями генези запасу наявного знання, а в термінах П. Бергера та Т. Лукмана – відмінностями соціалізації. Останню дослідники визначають як «процес усестороннього та послідовного входження індивіда в об'єктивне суспільство чи окрему його частину» [14, с. 213], розрізняючи, відповідно, соціалізацію первинну та вторинну. Первинна соціалізація – це перша соціалізація індивіда, що відбувається в дитинстві, за якої індивід інтерналізує об'єктивну реальність суспільства шляхом емоційної ідентифікації зі значущими Іншими, які зазвичай є представниками «домашньої групи». Вторинна соціалізація, згідно з дослідниками, відбувається на базі першої та пов'язана з інтерналізацією інституціональних «підсвітів» (у цьому разі це слово вживається в іншому сенсі, ніж у В. Джеймса), набуттям специфічно-рольового знання, прямо чи опосередковано пов'язаного з розподілом праці; тут глибока емоційна ідентифікація зі значимими Іншими вже не є принциповою, хоча й можлива [14, с. 225]. Ці види й водночас етапи соціалізації свідчать про те, що життя в суспільстві так чи інакше передбачає два важливі процеси: підтримку суб'єктивної реальності (дослідники виділяють рутинний та кризовий типи підтримки), основними агентами якої є значимі Інші, і трансформацію суб'єктивної реальності, яка, слід завважити, не завжди відбувається послідовно та поступово.

Для позначення тотальної зміни суб'єктивної реальності, яка передбачає повну ресоціалізацію індивіда та демонтаж його попередньої номічної структури, П. Бергер та Т. Лукман вводять термін «альтернація» [14, с. 254]. Від первинної соціалізації альтернація відрізняється тим, що не розпочинається «з нічого», а від вторинної соціалізації – глибиною трансформації суб'єктивної реальності, опосередкованою сильною емоційною ідентифікацією зі значущими Іншими, так званім «персоналом соціалізації», який є носієм нової «ймовірнісної структури», інтеріоризовуваної індивідом. Для альтернації властивими є повна реінтерпретація минулого досвіду, яка передбачає, що при наявності достатніх соціальних та концеп-

туальних умов події на життєвому шляху, роль значимих Інших, власна біографія в цілому перетлумачуються індивідом відповідно до нових схем легітимації; «біографічний розрив», який виражається в тому, що в ретроспекції життєвий шлях починає описуватися індивідом у термінах «до» та «після» альтернації; «біографічні вставки», тобто імплементація до історії життя подій, мотивів тощо, які насправді не мали місця на життєвому шляху, а виступають засобами реінтерпретації минулого досвіду відповідно до значимої натепер ймовірнісної структури; реорганізація апарату та кола спілкування, що стають важливими елементами підтримки «нової реальності». Одним із прикладів та історичним прототипом альтернації, на думку дослідників, є релігійне навернення. Соціологічний погляд дозволяє їм стверджувати, що досвід релігійного навернення може бути отриманим і за межами спільноти, але ефективно підтримуватися поза спільнотою – навряд. Для того, щоб бути християнином, буддистом чи мусульманином, вважають дослідники, потрібно належати або принаймні не втрачати зв'язок з церковною громадою, сангою чи уммою відповідно [14, с. 255–259]. І з цим у цілому можна погодитися, враховуючи, що феноменологічне визначення ідентичності, приміром у гофманівському варіанті [34], зміщує акцент із самоідентифікації соціального суб'єкта на ідентифікацію та категоризацію його іншими, яка здійснюється відповідно до певних правил і критеріїв.

На нашу думку, поняття, запропоновані П. Бергером та Т. Лукманом, досить вдало доповнюють концептуальну модель дослідження життєвого світу Іншого, яку ми окреслили, звернувшись передусім до робіт А. Шюца. Справді, шюцівська модель майже не залишає місця кардинальним «розривам» у біографії індивіда. Як пам'ятаємо, А. Шюц використовує метафору з геології та пише про «осад» як спосіб формування запасу наявного знання, тобто має на увазі передусім поступовий, етапний процес. Пропоновані дослідником теорія та методологія вивчення запасу наявного знання ми могли б назвати «соціальною седиментологією». Втім очевидно, що біографічна ситуація індивіда може бути позначена глибокими травмами, кризами або трагедіями, які не досить добре описуються даною аналогією. До речі, саме нетипові жит-

теві історії, позначені значними кризами, стали основною сферою застосування біографічного методу, тут можна пригадати, наприклад, дослідження М. Фуко історії життя французького вбивці-маніяка XIX століття [122, с. 91]. При аналізі життєвих історій, які відображають радикальну трансформацію суб'єктивної реальності, поняття «біографічного розриву» «підтримки біографічної неперервності», «біографічної вставки», запропоновані П. Бергером та Т. Лукманом, можуть бути достатньо евристичними. Відповідно до концепції дослідників, зрозуміти індивіда означає експлікувати процеси трансформації його суб'єктивної реальності та ідентичності. До слова, соціалізація, ідентичність – ці класичні соціологічні поняття, які вживають П. Бергер та Т. Лукман, надають соціологічності вивченню життєвого світу у феноменології, якої інколи бракує А. Шюцу.

Водночас концепція П. Бергера та Т. Лукмана також викликає певні критичні зауваження. Зокрема хитким виглядає положення дослідників щодо симетрії суб'єктивної та об'єктивної реальностей як критерію успішності соціалізації. Адже виходить так, що успішною визнається така інтерналізація об'єктивної реальності, яка веде до формування дзеркальної їй суб'єктивної реальності, тобто така ситуація, коли світ кожного виявляється ідентичним світу всіх. Але ж це означає, що індивіди виявляються непотрібними одне одному як носії різного життєвого досвіду, ціннісних контекстів, їм просто нічого «сказати» Іншому, бо коли є ідентичними інтерналізовані реальності індивідів, то ідентичними будуть і схеми інтерпретації та поведінки, що знаходяться в їхній компетенції. Видається, що така модель суспільства просто не може бути взятою за ідеал.

Зрештою трансцендентність Іншого урівноважується позазнаходженістю, адже з позиції поза Іншим нам стають доступні ті плани та сектори універсуму, які Іншому з його позиції є недоступними, і навпаки. Надлишок бачення, який ми, відтак, маємо, зумовлює непересічну цінність одне для одного кожного з нас. Тільки з позиції позазнаходженості можливе завершення та оформлення життя в іншому ціннісному плані, у новому ціннісному контексті.

Висновки до розділу 1

Очікуваним підсумком обраної стратегії дослідження, а саме експлікації підходів до концептуалізації життєвого світу в історичному ракурсі, вибір якої був зумовлений нашою інтенцією до реактуалізації власне феноменологічного способу розгляду, напевне, є типологія цих підходів. Відповідно до теоретико-методологічної бази ми пропонуємо виділяти власне феноменологічний підхід до концептуалізації життєвого світу, що поданий у працях класиків соціологічної феноменології А. Шюца, П. Бергера та Т. Лукмана; етнометодологічний підхід, поданий у працях Г. Гарфінкеля, А. Сікурела, що генетично та змістовно близький до феноменологічного, але з акцентом на експерименті як методі оприявлення структур повсякдення; драматургічний підхід – це передусім І. Гофман та його послідовники, він сконцентрований на метафоричному тлумаченні повсякденного життя як сценічної вистави; критичний підхід, зміст якого в цілому визначений роботами Ю. Габермаса з проблемами колонізації життєвого світу структурами; етичний підхід, що з необхідністю містить соціально-філософську проблематику та поданий у працях М. Бахтіна, Е. Левінаса; екзистенціальний підхід, ґрунтований аналітикою повсякденного життя М. Гайдегера, роботами Х. Ортега-і-Гассета; прагматичний підхід, запропонований Л. Болтанські та Л. Тевено; лінгвістичний підхід, що має безпосереднє відношення до праць Л. Вітгенштейна та передбачає тлумачення повсякдення як мовного дискурсу або дискурсів, як у Л. Фіоніка; соціально-психологічний підхід, що демонструють приміром Л. Сохань, О. Злобіна; культурно-антропологічний підхід, який сфокусований на дослідженні культури повсякдення, що можна зустріти, наприклад, у В. Ворнера; та ціннісний підхід, прикладом реалізації якого можуть бути роботи Л. Пржиленської та інших.

Відповідно до результатів теоретико-методологічного дослідження ми пропонуємо власне визначення життєвого світу, згідно з яким життєвий світ – це соціокультурний світ феноменального досвіду індивіда, що конституюється в процесах перманентних перетворень у свої протилежності повсякденного та неповсякденного, суб'єктивного й інтерсуб'єктивного, знаходячись у корелятивному взаємозв'язку з мезоконтек-

стом групового життя та макроконтекстом усього суспільства. Для життєвого світу сутнісним є таке: по-перше, це світ культурний, оскільки всі його феномени отримують певне значення, яке надає їм індивід, зокрема виражене в знаках та символах. По-друге, це світ релевантнісний, адже феномени життєвого світу існують не інакше, як в їхній безпосередній значущості для індивіда; по-третє, це світ історичний, бо запас соціального знання, яким володіє та користується індивід, із необхідністю виявляє біографічний спосіб формування своїх елементів, у найзагальнішому визначенні способів сприйняття, судження та поведінки. Життєвий світ даний *передусім* як світ повсякденного життя, але включає в себе й інші світи досвіду. Ще раз підкреслимо нашу позицію: життєвий світ варто розуміти як світ індивіда (суб'єкта, особистості, агента — тут можливі варіації відповідно до використовуваного теоретико-методологічного підходу), або, із певними зауваженнями, соціальної групи, але аж ніяк не інституту або суспільства в цілому.

Далі. Ми приймаємо сформований та обґрунтований феноменологією погляд на життєвий світ як структурно організовану цілісність, що передбачає виділення таких вимірів життєвого світу, як просторовий, часовий і соціальний, а також різних кінцевих царин значень, що надає додаткові можливості для аналітики. У межах соціального виміру життєвого світу можна говорити про різних суб'єктів життєвого світу, типи стосунків тощо, конкретна композиція яких, на наш погляд, охоплюється поняттям архітектоніки життєвого світу. Спираючись на ідеї М. Бахтіна, ми визначаємо архітектоніку життєвого світу як дійсну, конкретну та динамічну композицію елементів життєвого світу індивіда, яка формується, відтворюється та реалізується в результаті соціальних дій та взаємодій, освоєння соціокультурного простору (цінностей, норм, практик тощо) конкретного суспільства та реакції на зміни в ньому. Архітектоніка життєвого світу може бути об'єктивована в автобіографічному наративі. Оскільки біографія не є науковим жанром, а більшою мірою тяжіє до світу естетичного бачення, це відкриває нову перспективу залучення до інтерпретації тексту наративного інтерв'ю елементів методології аналізу художнього твору.

Іншим важливим результатом міждисциплінарного аналізу став вихід до переосмислення професійної етики соціолога як представника однієї з етичних професій. Спираючись на визнання унікальності місця кожного у світі, що на концептуальному рівні втілене в бахтінському концепті «не-алібі людини в бутті», можна сформулювати таку максиму: за те, що я пережив і зрозумів у соціології, я повинен відповідати своїм життям, і, навпаки, за те, що я зрозумів у житті, маю відповідати в науці соціології. На нашу думку, етичне прочитання концепту життєвого світу є особливо актуальним для сучасної соціології.

Методологія дослідження життєвого світу Іншого вибудовується нами на основі синтезу концепцій А. Шюца, М. Бахтіна, П. Бергера й Т. Лукмана. Шюцівські поняття «біографічно детермінованої ситуації», «запасу наявного знання», «системи релевантності» та низка інших були детально розглянуті в останньому параграфі розділу, що створює достатню базу для емпіричного дослідження життєвих історій індивідів, які практикують СДП у полікультурному суспільстві.

РОЗДІЛ 2

СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА

2.1. Полікультурні умови поширення східних духовних практик

У соціологічному дискурсі все частіше звертається увага на необхідність розуміння сучасного українського суспільства як такого, що перебуває в ситуації зростаючої культурної неоднорідності. Рушійною силою цього процесу й водночас його наслідком стали соціокультурні зміни [85, с. 133], що привернули до себе увагу цілого покоління соціологів, оскільки, маючи глибинний, кардинальний характер, торкнулися, без перебільшення, всіх сфер суспільного життя пострадянського соціуму: економічної та політичної, соціальної та духовної – охопили як систему соціальних відносин, так і соціальну структуру, призвели до значних зрушень у цінностях і нормах, практиках суспільства, способах і формах репрезентації світу [132, с. 166–167]. Перебудова, відкривши символічний простір для культурних моделей, які за радянських часів були неактуалізовані, стигматизувалися або заборонялися офіційною культурою, принесла з собою поживлення та плюралізацію суспільного дискурсу [124, с. 227]. Зі свого боку в цих умовах, які характеризувалися зменшенням залежності індивіда від соціальних інститутів, актуалізувалися процеси виокремлення індивідуальних життєвих траєкторій, з'явилися нові можливості побудови власної «версії життя» (О. Злобіна), «біографії за вибором» (У. Бек), тобто конструювання власної ідентичності (О. Ходус [154]). І цей невідворотний факт, що світ принципово змінюється, змінюються люди навколо, цінності та норми, які до цього публічно проголошувалися загально визнаними, став проблемою, яку потрібно було вирішувати як на індивідуальному рівні буденної свідомості, так і на концептуальному рівні.

Власне, однією з перших спроб осмислення зростаючої культурної неоднорідності пострадянських суспільств стала концепція полістилістичної культури Л. Іоніна [58]. Переосмисливши ідеї Ю. Лотмана та Б. Успенського, які вели мову про чистий та синкретичний художні стилі, Л. Іонін виділив два дзеркально протилежних типи соціокультурної ситуації в суспільстві: моностилістичну та полістилістичну культури. Моностилістичній культурі відповідають такі характеристики: ієрархія, канонізація, виключення, спрощення, консенсус, позитивність та телеологія. Як стисло роз'яснює сучасна українська дослідниця Ю. Сорока, ієрархія тут розуміється як організація способів репрезентації пануючого світогляду й культурних експертів. Канонізація стосується форм культурної репрезентації. Упорядкованість полягає в суворому регулюванні просторово-часових відносин культурної діяльності. Тоталізація розуміється як претензія моностилістичної культури на універсальну інтерпретаційну схему пояснення світу та людського життя в усіх його аспектах. Виключення є нормою дії щодо «далеких» та «чужих» культурних елементів, що дозволяє забезпечити системну якість моностилістичної культури. Спрощення полягає в інтерпретації складних культурних феноменів у термінах домінантної культурної моделі. Офіційний консенсус виступає нормою взаємодії влади та суспільства, його окремих груп і полягає в демонстративній та офіційно проголошеній єдності сприйняття й способів інтерпретації культурних феноменів. Позитивність легітимізує спрямованість моностилістичної культури. І нарешті, телеологія полягає в проголошенні загальних цілей соціокультурного розвитку та можливості консолідації суспільства за допомогою їх трансляції в приватні життєві цілі індивідів. Відповідно, полістилістичній культурі властивий протилежний набір характеристик: деієрархія, деканонізація, неупорядкованість, детоталізація, включення, диверсифікація, езотеричність, негативність та ателеологія [124, с. 235–236]. Оскільки це лише ідеально-типові моделі, то передбачається, що моностилістичній культурі можуть бути притаманні ознаки полістилістичної, і навпаки – передбачається, що ознаки обох моделей можуть співіснувати в реальності.

Концепція Л. Іоніна стала певним досягненням у царині соціології культури, адже надала нові можливості для аналі-

тики суспільства в умовах соціокультурних трансформацій. Так, появу на пострадянських теренах СДП у поняттях цієї концепції можна тлумачити як поширення «нових культурних моделей», що відповідає загальному руху суспільства до полістилізму та здійснюється, зокрема, шляхом культурних інсценувань. У цих термінах Л. Іонін осмислює йогу, індуїзм, кришнаїзм як приклади культурної неоднорідності сучасного досліднику суспільства. Однак методологічні потужності даного концепту сумніву не піддаються, основний об'єкт критики – та архетипова когнітивна конфігурація, на якій він був зведений.

Як зауважує Ю. Сорока, у дискурсі полістилізму, так само як і в дискурсі субкультур, «культурна неоднорідність радше переборюється за допомогою звернення до ідеї цілого та його домінантних культурних ознак, ніж виражаються безпосередньо» [124, с. 237]. Якщо концепт субкультур передбачає, що окремі субкультури знаходяться в підпорядкуванні домінантній культурі суспільства як певні варіації або відхилення, то концепт полістилізму ґрунтується на так званому «визначенні, за допомогою заперечення», тобто альтернативний режим співіснування культурних моделей конструюється на противагу домінантному. Така інтерпретація культурної неоднорідності не елімінує ієрархії культурних моделей, оскільки відмінності мисляться як сліди попередніх ієрархій. Водночас традиція, минуле та кордони національної держави залишаються визначальними для інтерпретації й легітимації культурних феноменів, а самі культурні відмінності не отримують відповідного визнання [124, с. 237]. У зв'язку з цим Ю. Сорока, з огляду на іншу філософську позицію, яка полягає в тому, що на емпіричному рівні множинність завжди передре тожності, висуває концепт «полікультурного суспільства».

Як зазначає дослідниця, «полікультурне суспільство є певним наслідком процесів автономізації культури та збільшення ступеня культурного розмаїття, плюралізації культурних форм та легітимації їх множинності» [124, с. 226]. І далі: «культурну неоднорідність суспільства ми розуміємо як його невід'ємну характеристику, взаємообумовлену з множинністю позицій соціального простору, але приховану за визнаною на рівні суспільства в цілому ієрархією культурних атрибутів на-

ціональної держави» [124, с. 226]. Акцент тут робиться на тому, що культурна неоднорідність є невід'ємною характеристикою сучасності, а полікультурність слід розуміти не як виняток, а як норму життя суспільства, що завжди передбачає множинність культурних моделей, стилів життя, способів репрезентації світу [127, с. 101]. Ці ідеї корелюють із думками сучасного французького дослідника М. Крепона [77], розвіюють уявлення про єдину монолітну європейську культуру, виступаючи основою нашого розуміння сучасного українського суспільства.

Особливо важливим, на нашу думку, є те, що соціокультурні трансформації та полікультурність як актуальний стан сучасного соціуму створюють також і специфічну «духовну ситуацію часу» (К. Ясперс [167]). Так, як зауважує, приміром, Л. Бевзенко, в умовах соціокультурних трансформацій доречним є погляд на культуру як на процес смислопородження, у тому числі базових смислів, які стосуються місця людини у світі – природному, соціальному, духовному [10, с. 67]. У цих умовах, як звертає увагу В. Бурлачук, актуалізується звернення до нерациональних способів смислопородження, різноманітних міфологічних концептів. І один із типів соціальної міфології, пише автор, пов'язаний саме з поширенням нетрадиційних форм релігійності, нетрадиційної медицини та зростаючою цікавістю до містики [21, с. 55–56]. Більш чітко окреслити полікультурні умови поширення СДП нам допоможе експлікація та аналіз окремих процесів у річищі зростаючої полікультурності останніх десятиліть, які безпосередньо стосуються поширення СДП в Україні. На нашу думку, такими процесами є передусім плюралізація релігійних практик та плюралізація в культурі тілесності.

У соціологічних публікаціях зміни в релігійному житті пострадянської доби часто називають «релігійним ренесансом» [119]. Сучасний дослідник інституту релігії М. Паращевін, розкриваючи його особливості, підкреслює збільшення числа релігійних організацій, кількості священнослужителів, розвиток мережі духовних навчальних закладів, кількості періодичних видань на релігійну тематику, інтенсифікацію та плюралізацію релігійного життя в цілому [100, с. 7–12].

Так, якщо взяти з цього переліку лише такий компонент, як релігійні громади, то виходить, що станом на 1 січня

2004 року, за даними Державного департаменту у справах національностей та релігій, в Україні налічувалося 27579 офіційно зареєстрованих релігійних організацій, серед яких найбільше було релігійних організацій Української православної церкви Московського патріархату – 10310, менше – Української православної церкви Київського патріархату – 3352 та Української греко-католицької церкви – 3328. Станом на 1 січня 2009 року налічувалося вже 31257 офіційно зареєстрованих релігійних організацій, серед яких найбільше було організацій УПЦ (МП) – 11444, УПЦ (КП) – 4093 та УГКЦ – 3566. А станом на 1 січня 2014 року кількість релігійних організацій ще зросла та налічувала вже 35646, серед яких перші місця за кількістю продовжували займати релігійні організації УПЦ (МП) – 12714, УПЦ (КП) – 4661, УГКЦ – 3765. Отже, як свідчать статистичні дані, за останнє десятиліття має місце суттєвий зріст кількості релігійних організацій найпоширеніших на території України церков. Що важливо, ця тенденція до кількісного збільшення простежується й серед релігійних організацій східного напрямку, яких у цілому, звісно ж, менше. Так, станом на 1 січня 2004 року нараховувалося 42 буддійські громади, 30 громад Міжнародного товариства свідомості Крішні та 22 інші релігійні організації східного напрямку. На 1 січня 2009 року нараховувалося вже 50 буддійських громад, 21 громада МТСК та 33 інші релігійні організації східного напрямку. А станом на 1 січня 2014 року було зареєстровано вже 59 буддійських громад, 42 громади МТСК та 52 інші релігійні організації східного напрямку [110]. Так, процеси зростання кількості християнських та нехристиянських релігійних організацій, зокрема й східного напрямку, відбуваються паралельно, що є ще однією з важливих рис, притаманних українському релігійному простору, яка виразно свідчить про його полікультурність.

У загальному уявити собі ситуацію в релігійному просторі України дозволяють результати соціологічного опитування, проведеного в рамках Програми міжнародного соціального дослідження (ISSP – International Social Survey Programme). Польове дослідження за модулем «Релігія» здійснив Київський міжнародний інститут соціології (КМІС): за випадковою вибіркою було опитано 2036 респондентів, що за демографічними, освітніми та регіональними ознаками репрезентують

доросле населення старше 18 років, яке постійно проживає на території України. За даними цього дослідження станом на 2009 рік серед населення України частка релігійних становила 89,5 %, нерелігійних – 9,9 %, тих, хто не зміг відповісти – 0,6 %. Водночас серед релігійних 43,6 % становили так звані «нецерковні» православні, 38,8 % православні українських православних церков (УПЦ Московського патріархату, УПЦ Київського патріархату, УАПЦ), 7,7 % – греко-католики, 4,8 % – ті, хто не визначився з релігійною приналежністю, 2,4 % – «інші» та 1,1 % – протестанти [100, с. 21–22].

Деяко більш свіжі дані відносно ситуації в релігійному просторі українського суспільства надає Соціологічна служба Центру Разумкова [109]. Дослідження проведене з 28 лютого по 6 березня 2013 року. Опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Теоретична похибка вибірки – 2,3 %. За моніторинговим опитуванням Центру Разумкова, станом на початок 2013 року частка віруючих в Україні становила 57,8 %, тих, хто вагається між вірою та невір'ям – 22,5 %, невіруючих – 11,9 %, переконаних атеїстів – 3,2 %, тих, кому це питання байдуже – 2,6 %, а кому важко відповісти – 2 % [109, с. 15]. За релігійною приналежністю, згідно з Центром Разумкова, станом на 2013 рік до православних віднесли себе 70,6 % опитаних, тоді як до прихильників індуїзму – 0,7 %, буддизму – і того менше [109, с. 19]. Відзначимо, що у переліку відповідей на запитання «До якої релігії Ви себе відносите?» респонденту були, вочевидь, запропоновані і релігії, і конфесії, що не зовсім правильно.

Оскільки значна незгодженість результатів опитування Центру Разумкова з даними ISSP обумовлений передусім відмінностями у формулюванні запитань та варіантів відповідей, ми не будемо робити некоректні порівняння. Для нас важливо те, що, як свідчать дані масових опитувань, більшість віруючих України відносять себе до християн, а точніше православних християн, частка буддистів, індуїстів, кришнаїтів є дуже незначною. В такому разі чи має сенс узагалі приділяти увагу східним релігіям та духовним практикам? Чи займають східні релігії та духовні практики бодай якое місце в духовному світі українців? Щоб відповісти на ці запитання, слід відзначити одразу декілька моментів.

По-перше, треба зважити на таку властивість сучасної релігійності, як дифузність, якій надає особливого значення О. Панков [99], відзначаючи як одну з основних тенденцій сучасної релігійності збільшення кількості позаконфесійних віруючих. Можна припустити, що саме християни без визначеної конфесійної приналежності, частка яких, за даними ISSP, найбільша серед усіх віруючих християн, є тим контингентом, який може активно інкорпорувати культурні моделі східних релігій та духовних практик (йогу, цигун і подібні до них), адже визначеність у плані конфесійної приналежності є свідченням того, що індивід пройшов ефективну релігійну соціалізацію, розділяє символічний універсум своєї релігійної конфесії з відповідними йому легітимаціями, які обґрунтовують ту чи іншу картину світу як самодостатню. По-друге, беручи до уваги відсутність здебільшого в анкетному листі відповідного варіанту відповіді, цілком можливо шукати тих, хто практикує СДП також і серед числа нерелігійних та атеїстів. Велика кількість СДП, особливо тілесно орієнтованих, таких як хатхайога чи тантра, просто не сприймаються як релігії. До того ж, навіть щодо визначення буддизму як релігії виникають сумніви як у науковців [138], так і в послідовників цього вчення. Про що йдеться, зокрема, на офіційному сайті буддистської общини Карма Каг'ю². Ці припущення до певної міри підтверджують дані опитування студентів, проведеного кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в 2009 році. У межах цього дослідження, було опитано 3058 студентів українських вишів (вибірка репрезентативна), 628 російських та 300 білоруських студентів (вибірка нерепрезентативна). За даними цього дослідження на запитання «Чи сповідуєте Ви яке-небудь релігійне віровчення?» «Так» відповіли 47 % опитаних, «Ні» – 34,4 %, «Ні, але займаюсь духовними практиками» – 16,5 %. Серед тих, хто займається духовними практиками до віруючих себе віднесли 54 %, до невіруючих – 11,2 %, до атеїстів – 5,2 %, не змогли відповісти – 29,6 %. Ще цікавіше, що 87,5 % цих студентів православні, 5 % – католики, 4,8 % – ті, хто віднесли себе до конфесії, що не вказана в анкеті,

² Див. офіційний веб-сайт школи «Буддизм діамантового шляху в Україні. Традиція Карма Каг'ю». – Режим доступу : <http://buddhism.org.ua/vchenna/buddhism>

протестанти – 1,3 %, буддисти – 0,8 %, іудеї – 0,5 %, мусульмани – 0,3 %. Отже, духовні практики практикують як віруючі, так і невіруючі студенти, а не лише ті, хто відносить себе до східних релігій [140].

До речі, що стосується популярності СДП серед студентства, то за даними міжнародного соціологічного дослідження, проведеного спільно з Харківським національним університетом імені В. Н. Каразіна, Білоруським державним університетом (Мінськ) та Університетом імені Олександра Стульгінського (Литва) (у рамках дослідження було опитано 621 студент ХНУ імені Каразіна та 600 студентів БГУ другого та четвертого курсів), станом на 2015 рік серед опитаних студентів ХНУ імені Каразіна кожен день практикують СДП (йогу, цигун, інші східні медитації) 1,8 %, декілька разів на тиждень – 4,2 %, декілька разів на місяць – 5,8 %, декілька разів на рік – 6,9 %, майже ніколи – 77,6 %. Серед опитаних студентів БГУ кожен день практикують СДП 1,8 %, декілька разів на тиждень – 3,2 %, декілька разів на місяць – 5,5 %, декілька разів на рік – 10 %, майже ніколи – 79,5 %. Отже, не важко порахувати, що 18,7 % студентів ХНУ імені Каразіна та 20,5 % студентів БГУ з тією чи іншою частотою практикують СДП.

По-третє, про латентний вплив Сходу на релігійність мешканців України свідчить еkleктизм, що фіксується в релігійних поглядах віруючих християн. Так, як відзначає М. Парашевін, про свою безумовну та часткову віру в реінкарнацію заявили 23 % опитаних християн, а в нірвану – 12,8 %. Якщо порівняти віру в ці нехристиянські елементи православних та католиків, то в реінкарнацію серед православних вірять 23 %, а серед греко-католиків – 18 %, у нірвану – 13 % православних та 11 % греко-католиків [100, с. 41]. Наведені дані підтверджують, що плюралізм у релігійній сфері існує не тільки на рівні груп, організацій, практик, але й на рівні релігійної свідомості. Додамо, що, як відзначають О. Панков [99], С. Шкребець [156], роль інституційних форм релігійності зменшується, принаймні якщо говорити про традиційну церковну релігійність; людина створює свою особисту, «приватну» релігію, синкретично поєднуючи традиційне християнство з елементами інших релігійних та філософських традицій. У цілому релігійність набуває все більш світського характеру, а релігійне життя

все більше стає приватною справою особистості [156, с. 428], тобто переміщується у сферу, яка, за визначенням Л. Малес, контролюється самою людиною, залежить від індивідуальних рішень та вільна від зовнішньої спрямованості дії, зокрема, правового регулювання [85, с. 155]. Ці зміни релігійності вписуються в більш загальну картину нової онтології соціальної реальності, функціонуючої в режимі аксіоматики приватного інтересу, про що пише сучасна українська дослідниця Олена Ходус [153, с. 157].

Отже, тенденції зменшення ролі традиційної церковної релігійності, секуляризації, плюралізації, приватизації релігійного життя створюють сприятливий фон для поширення різноманітних духовних практик, у тому числі й східного походження, яке ми сьогодні спостерігаємо. Це з одного боку. З іншого боку, як уже зазначалося, поширення СДП на українських теренах, особливо тих, що є тілесно орієнтованими, відбувається в контексті змін у культурі тілесності, що також інтенсифікувалися в часи перебудови.

Не зважаючи на те, що соціологія тіла як спеціальна соціологічна теорія виникла пізніше за соціологію релігії та в іншому історико-соціологічному контексті, рефлексія змін, що спостерігаються в культурі тілесності, та розробка концепцій, в яких ці зміни фіксуються й пояснюються, проводиться не менш інтенсивно. Спираючись на розуміння тіла як єдності природного та соціокультурного, проблематику тілесності розробляють у своїх роботах сучасні українські соціологи І. Ковальова [71], [72], І. Жеребкіна, О. Пахолок [101], В. Бурлачук [21], [22], Ю. Сорока [72], В. Танчер та інші. Із сучасних зарубіжних авторів до проблематики соціології тіла звертаються Ж. Бодріяр, З. Бауман, П. Бурд'є, Р. Мюнх, Е. Тоффлер [72] тощо. Видаються монографії з соціології тіла [180], не кажучи вже про розділи в підручниках із загальної соціології (наприклад у Е. Гідденса [32]), тематичні статті в популярних соціологічних словниках [3], [18].

Як слушно зауважує Іделаїда Ковальова, коли соціологія звертається до індивіда, особистості, людини, то стає фактично неможливо абстрагуватися від проблеми тіла. Хоча в наш час підвищення інтересу до проблематики тіла та тілесності пов'язане передусім із розвитком ідей неklasичної соціології,

де центральною ланкою виступає людиноцентризм буття, у попередні етапи історії соціології тілесність людини не ігнорувалася, а малася на увазі при розгляді інших питань, приклади чого ми можемо знайти в Г. Тарда, Г. Зіммеля, Е. Дюргейма та інших класиків [71, с. 123].

У фокус соціології потрапляють навіть такі начебто далекі від соціологічної тематики проблеми, як смерть та сексуальність, реабілітовані для гуманітарних наук посткласичною філософією, яка намагалася побудувати концептуальну модель аналізу, відмінну від моделі трансцендентального суб'єкта [22]. Так, приміром, соціологічну інтерпретацію смерті ми можемо знайти в роботах Ю. Сороки з проблематики соціокультурного сприйняття. Переосмислюючи ідеї Філіпа Ар'єса щодо смерті як соціокультурного феномена, авторка показує, що простір соціального сприйняття насичений схемами сприйняття смерті різних історичних епох та культур, що співіснують у сучасному світі, виходячи за кордони реальності конкретних соціальних спільнот [124, с. 257–256]. Архаїчні схеми сприйняття смерті, що пропонуються східними духовними практиками, у цьому контексті можна розглядати як спосіб смерть «приручити».

У соціологічному словнику «Collins» ідеться про зростання академічного та популярного інтересу до тіла. Зазначається, що академічний інтерес викликаний впливом фемінізму, ідеями М. Фуко та постмодернізму – напрямків, які розглядають тіло як соціальний продукт і фізичний організм, а популярний інтерес «позначений багатомільйонними галузями сервісу, що розробляють курси вправ і зниження ваги, розквітом терапій самодопомоги й нетрадиційної медицини, а також ставленням до тіла як вираження індивідуальності» [18, с. 273]. До цього цілком виправдано можна додати дебати з питань контрацепції, абортів, порнографії, гомосексуалізму, експериментів з ембріонами, трансплантації органів тощо [18, с. 273].

Віктор Бурлачук, апелюючи до інтелектуальної спадщини М. Фуко, простежує модифікації тіла та різні форми його присвоєння владою. Автор виділяє три образи тіла, які відповідають певним віхам історії влади: «дезінтегроване», «дисциплінарне» та «еротизоване». У сучасному суспільстві, на думку дослідника, створюється образ «еротизованого

тіла», «стерильного», позбавленого будь-яких фізіологічних функцій: тіло стає споживаючим, чуттєво-переживаючим та десуб'єктивованим (тут спадають на думку концепти «семіотичного тіла» Ж. Бодрійяра, «тіла без органів» Ж. Дельоза) [22, с. 37–40]. Як стверджує дослідник, соціальний ідеал тіла, який створюється сучасними ЗМК, це «рафіноване тіло колекціонера задоволень» [22, с. 40], водночас регуляція тіла та тілесних проявів здійснюється владою вже не за допомогою примусу, як раніше, а за допомогою зваби.

Ентоні Гідденс, аналізуючи широке коло питань, починаючи від харчування, культу тіла, репродуктивних технологій і закінчуючи проблемами здоров'я та старіння, окрему увагу приділяє збільшенню інтересу до альтернативної медицини (аюрведичної медицини, китайської народної медицини тощо). У сучасному суспільстві все більше людей користуються її послугами, відмовляючись від послуг медицини офіційної. Серед причин цього автор, зокрема, називає світоглядне заперечення намагання офіційної медицини лікувати душу й тіло окремо одне від одного [32, с. 132]. Можна погодитися з Е. Гідденсом у тому, що роль альтернативної медицини в майбутньому навряд чи буде зменшуватися, незважаючи на дискутабельність питання щодо її ефективності.

Отже, означені процеси в культурі тілесності також супроводжують поширення СДП як культурно заданих способів означення тіла та тілесних проявів, що мають східне походження. Власне кажучи, вони й зацікавлюють, пропонуючи інокультурні схеми сприйняття смерті, сексуальності, методи альтернативної медицини. У цьому сенсі СДП є елементами тілесної культури суспільства, а в інтеріоризованій формі – тілесної культури індивіда.

Однак зауважимо, що як форми тілесної культури СДП пропонують не тільки схеми сприйняття тіла та тілесних проявів, але й певний набір «технік тіла», що виникли та культивувалися з різними цілями в трьох релігійно-філософських системах Сходу – індуїзмі, буддизмі та даосизмі. У науковий обіг поняття «техніки тіла» ввів французький антрополог та соціолог Марсель Мосс, маючи на увазі під цим поняттям ті різноманітні «способи, за допомогою яких люди в різних суспільствах користуються власним тілом» [90, с. 304]. Концептуа-

лізуючи тіло як перший та найбільш природний технічний об'єкт і технічний засіб людини, дослідник акцентував увагу на тому, що техніки тіла як соціальне явище це завжди «традиційні дієві акти» [90, с. 311]. У своїй роботі М. Мосс пропонує дві класифікації технік тіла. Перша класифікація містить чотири принципи, за якими розподіляються техніки тіла: розподіл технік тіла між статями, зміна технік тіла залежно від віку, класифікація технік тіла залежно від ефективності та передача форм технік. Друга класифікація, запропонована дослідником, передбачає простий перелік технік тіла, який здійснюється за біографічним принципом, виділяються: 1) техніки пологів та акушерства; 2) техніки періоду дитинства (відібрання від грудей, техніки періоду після відібрання); 3) техніки юності (ініціації тощо); 4) техніки дорослого віку: техніки сну, техніки відпочинку, техніки руху (хода, біг, танець, стрибок, підйом та спуск із гори, плавання, силові рухи), техніки догляду за тілом (догляд за ротовою порожниною, гігієна природних потреб); 5) техніки насичення (їжа, пиття); 6) техніки відтворення (сексуальні позиції тощо); 7) техніки лікування анормального (масажі тощо) [90, с. 312–322].

Цікаво, що, апелюючи до напрацювань французького синолога та соціолога Марсея Гране, який використав дюркгеймівський соціологічний метод у дослідженні культури Китаю [177], М. Мосс пише про біологічні техніки «комунікації з Богом» і як приклад наводить даоські техніки дихання, що може бути ще одним пунктом у наведеній вище класифікації [90, с. 325–326]. Але якщо М. Мосса даосизм та йога цікавлять передусім із точки зору технік досягнення містичних станів, то для нас СДП становлять інтерес як інокультурне джерело значно ширшого набору технік тіла, які актуалізуються у зв'язку з вказаними тенденціями в тілесній культурі сучасного суспільства. Можливо, у різноманітті технік, які пропонують СДП, і полягає одна з причин їхньої конкурентоспроможності в українському соціокультурному просторі, адже техніки – це завжди щось більш практичне, інструментальне, що можна використати в повсякденному житті та що підживлює відповідні світоглядні конструкти.

Експлікувати весь полікультурний контекст актуалізації СДП навряд чи можливо в рамках даного викладу. Каналами

поширення духовних практик Сходу є також музика (див., наприклад, монографію Ю. Рижова [117]), філософія, література. Виділяючи як основні умови поширення СДП в Україні трансформативні процеси у сфері релігії та культури тілесності, ми припустили, що, звертаючись до СДП, особистість намагається вирішити передусім проблеми двох видів: проблеми тіла та проблеми смислу.

2.2. Східні духовні практики: проблема соціологічної дефініції

Слід відзначити, що тематика східних релігій та духовних практик у цілому не є популярною для соціологічних розвідок. Вивчення східної культури, східних релігій та релігійності, взаємовпливу Сходу та Заходу – при всій умовності цих понять – не виділилися в соціології як окремих напрям досліджень або спеціальна соціологічна теорія. Можна навіть сказати, що соціологія позабула про Схід, окреслений сходознавством та філософською компаративістикою предмет досліджень, який розумівся здебільшого у певному відношенні до Заходу, або як жорстка його опозиція, або як тотожність, унаочнена в універсальності моральних максим. Пропонувалося також уникати абсолютизації даних підходів [74]. Проте важливі соціологічні розробки даної проблематики знаходимо в роботах М. Вебера, П. Сорокіна [130], Е. Фромма [147], К.-Г. Юнга [162], [163], М. Еліаде [161] та інших класиків.

Німецький соціолог Макс Вебер вивчав східні релігії в рамках розпочатого ним порівняльно-історичного дослідження світових релігій. Для вченого важливим було прояснення ролі релігійних ідей у соціальних змінах. За способом ставлення до «світу», який і визначає цю роль, М. Вебер виділив три найзагальніші типи релігій: перший тип – це релігії пристосування до світу (конфуціанство, даосизм, релігії Китаю), другий тип – релігії втечі від світу (індуїзм, буддизм, релігії Індії), третій тип – релігії оволодіння світом (іудаїзм, християнство). Особливості східних релігій, на думку М. Вебера, стали завадою для індустріального розвитку Китаю та Індії [30, с. 158]. Втім класифікація релігій М. Вебера виглядає сьогодні дещо застарілою.

Російсько-американський соціолог Питирим Сорокін аналізував східні релігії в контексті вивчення соціальної та культурної динаміки. Виділивши ідеаціональну, чуттєву та ідеалістичну культурні системи, дослідник звернувся до східних релігій та філософій як ілюстративного й доказового матеріалу. На думку П. Сорокіна, індуїзм (брахманізм), буддизм, джайнізм, даосизм, принаймні, на початковому етапі становлення, як і суфізм, раннє аскетичне християнство та низка дрібних філософських шкіл (кініки, стоїки тощо), є прикладами системи аскетично-ідеаціональної культурної ментальності, для якої властивою є прерогатива інтелігібельного над чуттєвим. Втім у процесі інституціоналізації та організаційного ускладнення ці системи культури втрачають тяжіння до аскетизму та стають виразниками вже активно-ідеаціональної ментальності, для якої відмітною стає орієнтація на духовне перетворення світу. Занепад культурних систем припадає на чуттєву культурну ментальність (активно-чуттєву та пасивно-чуттєву), для якої характерною є вже прерогатива чуттєвого над інтелігібельним. Ідеалістичну культурну ментальність, яка є найпоширенішим типом культурної ментальності та включає риси двох інших, найкраще увиразнює конфуціанство. Окремо виділяються цинічно-чуттєва та псевдоідеаціональна ментальність [130, с. 86–96]. Підхід, запропонований П. Сорокіним, підштовхує задатися запитанням: чи є СДП, багато з яких демонструють риси чуттєвої культурної ментальності, симптомом занепаду великих культурних систем Сходу?

Представник франкфуртської школи Еріх Фромм, констатуючи зростаючий інтерес до дзен-буддизму, проводив паралелі між цим східним вченням і західним психоаналізом [147]. На думку вченого, сучасне суспільство знаходиться у стані духовної кризи, відбувається своєрідний регрес людства до примітивних форм релігії, що виявляється в поклонінні владі, насиллю, ідеям расової вищості тощо. Але ж щастя людини – у радості буття й такому існуванні, яке відповідає природі людської істоти. З точки зору мислителя, можливості перетворення людства й виходу з духовної кризи несуть, зокрема, гуманістичні релігії, до яких Е. Фромм відносив буддизм, даосизм, дзен-буддизм, раннє християнство, а також деякі філософські

концепції. Так, апеляції до технік дзен-буддизму знаходимо на сторінках «Мистецтва любити» [146].

Швейцарський психіатр, психолог, філософ Карл Густав Юнг, глибоке переосмислення ідей якого призвело до становлення проблемного поля культурного несвідомого в соціальних науках [125, с. 105], відомий своїми працями з психології східних релігій та медитацій. Підкреслюючи разючу відмінність Заходу та Сходу й критично ставлячись до самої можливості використання практики йоги європейцями [162, с. 46], дослідник надавав великого значення впливові Сходу, який виявляється в поширенні астрології, теософії, східних медитацій. Однак джерело такого впливу, вважав К.-Г. Юнг, знаходиться не лише в міжкультурному діалозі, але й у несвідомій творчості людської душі [163, с. 336].

Історик релігії, культуролог Мірче Еліаде відомий своїми фундаментальними дослідженнями містики та духовних практик Сходу. Вченому належить праця «Йога: свобода й безсмертя», в якій він розглядає йогічну традицію у зв'язку з проблемами, які були поставлені екзистенціальною філософією ХХ століття [161], [79, с. 382].

Що стосується сучасних досліджень СДП на теренах пострадянських держав, то в російській соціології СДП вивчаються в межах феномена нової релігійності, де переважає критичний підхід, який реалізується в тій або іншій мірі. Так, критичною налаштованістю, вираженою в настороженості до проявів нової релігійності, позначені роботи провідних дослідників у цій царині: Є. Балагушкіна [6], Є. Егільського, А. Матецької, С. Самігіна [160], С. Філатова [142] та інших. У цих дослідженнях як основна методологічна платформа здебільшого виступає поняття «нових релігійних рухів» («нових релігійних організацій», «нетрадиційних релігійних організацій», «релігій нового віку» тощо), яке прийшло із західного дискурсу, де було запропоноване для пояснення широкого кола неорелігійних течій, шкіл, вчень, що виникли в США та Європі в період 50–60-х років ХХ століття, а в 80–90-х роках поширилися й на пострадянських теренах. Набагато радикальніше налаштовані, приміром, такі дослідники, як О. Кузьмін [78], О. Сироваткін [133], які використовують критичний підхід та прагнуть довести деструктивність нових релігійних організацій, що втілюється, зокрема, у категоризації їх як «сект», «деструктивних культів» тощо.

Однак східні релігії та СДП вивчаються не тільки побіжно в контексті осмислення нової релігійності. Так, у критично-виглядовому тоні вплив кришнаїзму на самосвідомість молоді досліджує Д. Курачев [80]. Тоді як С. Іваненко [57], значно відходячи від критичного підходу, розкриває особливості вайшнавської традиції в Росії вже зовсім в інших барвах. Доречно тут буде пригадати й дисертаційне дослідження Г. Ожиганової, присвячене східним релігіям та духовним практикам у сучасній Росії (на прикладі Москви), матеріали якого увійшли до монографії «Нова релігійність у Росії: вчення, форми та практики» (2006) [95], написаної у співавторстві з Ю. Філіповим.

Щодо останньої з названих робіт, то тут здійснюється спроба структурно розглянути феномен нової релігійності на основі трьох виділених параметрів: вчення, організаційної форми та релігійної (або психофізичної) практики [95, с. 14]. Цікаво, що автори спираються передусім на якісні методи збору й аналізу соціологічної інформації: дані спостережень, записи інтерв'ю з учасниками та керівниками досліджуваних спільнот, нотатки лекцій та семінарів, а також результати аналізу друкованих видань, відео- та аудіоматеріалів. Незважаючи на інтегрованість у поле, дослідники прагнуть уникати позиції «за» чи «проти» нової релігійності, полеміка між якими конституює амбікультурний дискурс.

Деяко осторонь стоять дослідження тибетського буддизму як традиційної релігії Росії, що поширена в Тиві, Калмикії, Бурятії. Феномену російського буддизму присвячена стаття В. Пореша [104], де піднімається питання самої можливості виникнення та існування буддизму в Росії.

Серед українських дослідників виразниками критичного підходу до «неокультів», зокрема й східного походження, є, наприклад, релігієзнавці В. Петрик, В. Остроухов [102]. Важливі соціологічні міркування, позбавлені прагнення підкреслити негативні аспекти СДП, знаходимо в статті Л. Рязанової [118], присвяченій феномену «New Age» як прояву релігійної свідомості в ситуації постмодерну.

Що стосується європейського контенту з тематики східних релігій та духовних практик, то він також досить різноманітний. Вивчаються СДП і побіжно як різновид нових релігійних рухів (тут можна назвати, наприклад, роботу колективу авторів «Нові релігії та глобалізація» (2009) [187]), і поза цим контекстом.

Чи не найбільш розробленою є проблематика стрімкого поширення буддизму на Заході. Так, наприклад, Фредерік Ленуар [181], [182] у своїх працях розкриває специфіку буддизму у Франції; Бернарду де Беккеру [174] належить ґрунтовне та всебічне дослідження буддизму в Бельгії; Т'єррі Мате [184], [185], спираючись на розповіді про життя, аналізує, зокрема, яким чином цінності, що розділяють французи, які практикують буддизм, а саме – тибетський буддизм (ваджраяну), впливають на конкретні форми політичної поведінки. Джон Сегі [194] ставить питання про трансформацію самого буддизму на Заході; Поль Манен [183] розмірковує над питанням консистенції буддистського вчення, переконує, що говорити про буддизм взагалі означає говорити про абстракцію, що не має адекватного референту; Ліонель Обадія [189] досліджує форми буддизму на Заході в широкій історичній та географічній перспективі, а Девід Н. Кей вивчає трансплантацію, розвиток та адаптацію тибетського буддизму та дзену у Великобританії [179].

Не менше праць в європейському та американському контентах з індуїзму та йоги. На першому плані питання походження йоги та її імплементації на Заході. Так, Елізабет де Мікеліс [175] аналізує історію сучасної йоги Патанжалі та західного езотеризму; Сільвія Секоморі підводить підсумки сторічної історії йоги у Франції [170]; осмислюють його як продовження індійської традиції Андре Паду, Ян Вічер, Девід Карпентер [197], а Джеффрі Семюел досліджує проблему походження йоги й тантри [195]. Низка важливих робіт з йоги належать американській дослідниці Вероніці Альтгас, яка вивчає прояви нового індуїзму в Європі (у Франції, Великобританії), промовисту назву має одна з останніх робіт дослідниці: «Як йога завоювала Захід» [168].

Висвітлюється в публікаціях також і китайські духовні практики, що мають свої витoki передусім в даосизмі. Так, китайські релігії в сучасному світі знаходяться в центрі дослідницьких інтересів Вінсента Гуссерта та Джеймса Міллера [173]; Девід Пальмер [191], [192] у своїх роботах досліджує китайську духовну практику цигун та традиційні китайські секти, в фокусі уваги дослідника, зокрема, Фалунь Гун як найбільш помітний та дискусійний напрям цигун, що пов'язано з його політичною забарвленістю; Евелін Мікоер вивчає цигун та «нові

релігії» в Китаї й Тайвані, політичну інструменталізацію та процес легітимації цих практик [186].

Навіть такий стислий огляд показує, що феномен СДП не залишається поза увагою науковців, а осмислюється в межах різних предметних полів та наукових конструктів. Наразі ми сконцентруємося на питанні концептуалізації СДП у суміжних із соціологією дисциплінах (передусім психології релігії та сходознавстві) й зрештою спробуємо вивести соціологічне визначення СДП.

Якщо повернутися до К.-Г. Юнга, то дослідник вважав, що йога – це одна зі складових релігійної практики, яка відрізняє західну релігійність від східної. «Ми говоримо, – зазначає К.-Г. Юнг, – про релігійне повчання чи піднесення. Бог для нас – Господь Всесвіту, у нас є релігія любові до ближнього, у наших церквах, що вознеслися догори, здіймаються вівтарі. Індієць же говорить про дхьяну, медитацію та заглиблення, божество перебуває всередині всіх речей і перш за все людини. Від зовнішнього тут рухаються до внутрішнього; у старих індійських храмах вівтарі опущені на два чи три метри нижче рівня землі... Наша релігійна практика полягає в молитві, вшануванні, звеличуванні; найголовнішою вправою індієця є йога, заглиблення в стан, який ми назвали би несвідомим, але який сам він вважає станом найвищої свідомості» [162, с. 10–11]. У роботах К.-Г. Юнга йога, по суті, виступає синонімом будь-якої духовної практики, йдеться про тантричну й ламаїстську йогу, китайську йогу даосів тощо [163, с. 45]. Та варто підкресли, що, як вважав дослідник, йога в західному варіанті та йога, якою вона є в Індії, значно відрізняються між собою, адже на Заході східні вчення зустрілися з особливою ситуацією, для якої характерне чітке розмежування між наукою та філософією, невластиве для індійської культури [162, с. 34]. На думку К.-Г. Юнга, йога є методом психічної та фізичної гігієни, практика якої не може бути ефективною без тих ідей, на яких вона базується. Хоча в більш глибокому сенсі йога – це метод звільнення свідомості від будь-якого поневолення, а отже, дещо більше, ніж гігієна. На Заході схожі з йогою методи виникли лише в двох культурних сферах – у медицині (деякі методи психотерапії, психоаналіз) та католицизмі (маються на увазі вправи Ігнатія Лойоли) [162, с. 38–44]. У цілому

ж, вважав дослідник, духовний розвиток Заходу йшов зовсім іншим шляхом, ніж розвиток Сходу, а тому важко говорити про адекватне розуміння й використання йоги європейцями. Спочатку західна цивілізація має позбутися своєї варварської односторонності та схильності впадати в крайнощі. А з часом, вважав К.-Г. Юнг, на Заході виникне власна йога, яка буде опиратися на фундамент, закладений християнством [162, с. 46].

Цікаво, що Е. Фромм, спираючись також на методологію психоаналізу, прийшов до іншого висновку. На відміну від К.-Г. Юнга дослідник вбачав можливість виходу з духовної кризи, яка полягає в апатії, самовідчуженні та відчуженні сучасної західної людини від інших людей, втраті нею зв'язку з природою, в ідеях та практиці даосизму, буддизму та дзен-буддизму як їх синтезу, мета якого схожа з метою психоаналізу – це благополуччя людини через вивчення її природи [147]. «Завдячуючи дзен-буддизму, – зазначає Е. Фромм, – людина стає здатною знайти відповідь на питання про смисл свого існування, причому відповідь ця в основі своїй не входить у принципове протиріччя як із традиційними іудо-християнськими уявленнями, з одного боку, так і з такими цінностями сучасної людини, як раціональність, реалізм та незалежність» [147]. І далі: «Як це не парадоксально, але східні релігійні уявлення виявляються порівняно із західними ближче за духом західному раціональному мисленню» [147].

У радянському сходознавстві, зокрема у працях М. Абаєва [1], Г. Дагданова [41], широко використовуються такі поняття, як «культура психічної діяльності», «психічна культура» або «психокультура». М. Абаєв зазначає, що в найбільш широкому сенсі культура психічної діяльності – це певний ступінь психічного розвитку особистості в напрямку, що визначається загальними тенденціями розвитку всієї культури, той рівень психічного вдосконалення людини як особистості та суб'єкта діяльності, який досягнуто в процесі засвоєння певних цінностей, вироблених у даній культурі, набуття певних характеристик «культурної людини» [1]. Культура психічної діяльності розглядається як частина метакультурної цілісності, що виконує функції розвитку та вдосконалення, культивування і тренування «природних» психічних здібностей людини з метою максимальної реалізації всіх потенційних можливостей пси-

хіки, а також навчання методам управління психічними процесами, емоційно-психологічним станом, а відтак, оптимізації психофізіологічного й біоенергетичного статусу людини відповідно до певних моральних, релігійно-філософських та соціально-філософських критеріїв [1]. Конкретизуючи поняття культури психічної діяльності, М. Абаєв указує, що це «сукупність способів психічної діяльності, зафіксованих у культурі, що предписуються нею з метою реалізації культурно-схвалюваного психічного розвитку, методів зміни режиму функціонування психіки та її переходу на якісно новий рівень, способів передачі цих методів традицією, а також як саму психічну діяльність індивіда, що освоїв дану культуру, тобто діяльність, яка вже стала (стосовно даної культури) культурною» [1]. Відтак, ідеться про чанську культуру психічної діяльності, даоську культуру психічної діяльності тощо.

Вагомим внеском у з'ясування сутності феномена СДП стала праця Євгенія Торчинова [137]. Попередньо розкривши зміст понять «його», «медитація», «містика», «транс», «екстаз», Є. Торчинов для позначення методів досягнення тих чи інших глибинних трансперсональних станів пропонує використовувати поняття «психотехніка», а самі ці стани називати «трансперсональними переживаннями». На думку дослідника, трансперсональні переживання різних типів є основою і релігійного досвіду, і релігії як форми суспільної свідомості. Є. Торчинов, таким чином, продовжує лінію В. Джеймса та В. Соловйова, які вважали релігійний досвід первинним щодо інституціоналізованих форм релігії. Аргументуючи свою позицію, автор звертається до сучасних психологічних концепцій: постфрейдських та неофрейдських теорій (А. Адлер, Е. Фромм, К.-Г. Юнга), гуманістичної психології (А. Маслоу, Р. Ассаджолі) та трансперсональної психології (С. Гроф, К. Вілбер, Р. Волш, Ф. Воон).

Для концепції Є. Торчинова в цьому переліку особливо важливими є роботи Станіслава Грофа [37], який вивчав змінені стани свідомості, що виникають внаслідок вживання ЛСД (диетиламіду альфа-лизергінової кислоти) та техніки «холотропного дихання». Трансперсональні переживання, згідно з С. Грофом, – це переживання, які пов'язані з розширенням свідомості за звичні межі Ego, а також часових та просторо-

вих обмежень [37]. Дослідник виділяє дві групи трансперсональних переживань: «розширення переживань у рамках об'єктивної реальності» та «розширення переживань за межі об'єктивної реальності». Перша група містить часове розширення свідомості (переживання ембріона й плоду, досвід пращурів, колективний та расовий досвід, еволюційний досвід, переживання попередніх втілень, передбачення майбутнього, «мандрівки в часі» тощо); просторове розширення свідомості (наприклад, вихід за межі Ego та ототожнення з іншими особистостями, тваринами, рослинами, відчуття єдності з усім суцям у світі, «мандрівки в просторі», телепатія); просторове звуження свідомості до рівня свідомості органу, тканини, клітини. Друга група містить такі феномени, як переживання зустрічі з надлюдськими духовними сутностями, переживання в інших світах, архетипічні й міфічні переживання тощо [37].

На думку Є. Торчинова, основою феномена релігійності є психічні переживання перинатального (архетипічного) та трансперсонального типів. У релігіях із домінуванням трансперсонального елемента, вважає дослідник, можна виділити дві групи. Першу групу Є. Торчинов називає «релігіями чистого досвіду», в яких трансперсональні переживання (у розумінні С. Грофа) є не тільки основою, але й найважливішою складовою релігійної практики. Це релігії з розвинутою психотехнікою, в яких релігійна мета реалізується тільки через трансперсональний досвід, який можливо досягти шляхом психотехнічної практики, що, у свою чергу, дає матеріал для релігійної філософії та теології. До релігій чистого досвіду можна віднести буддизм, індуїзм, джайнізм та даосизм. Друга група – це догматичні релігії, які хоча й базуються на трансперсональному досвіді, але не вважають його відтворення єдиним шляхом до спасіння. Водночас трансперсональний досвід переважно вважається виключно прерогативою засновників цих релігій (пророків, посланців), а психотехніки практикуються серед особливих груп: монахів, самітників, аскетів. До цього типу Є. Торчинов відносить так звані «релігії Книги» – іудаїзм, християнство, іслам, а також зороастризм [137].

У сучасному релігієзнавстві та соціології релігії, як було сказано, СДП частіше за все визначають як вид або тип нових релігійних рухів. Втім, саме поняття «нові релігійні рухи»

(НРР), яке виступає в даному випадку як родово, неоднозначне та лише частково відповідає тому феномену, що ним позначається. Як зазначає Ю. Яковлева, по-перше, неоднозначним є критерій «новизни», за яким та чи інша релігійна спільнота ідентифікується як НРР. Дійсно, наскільки довго визнаний за орієнтир час появи більшості цих рухів, а це середина ХХ століття, залишатиметься актуальним? По-друге, є сумніви з приводу того, в якій мірі всі нові релігійні рухи є релігійними, адже частина з них позиціонує себе як оздоровчі або освітні організації. По-третє, є дискутабельною дефініція нових релігій власне як «рухів», оскільки багато з них стали організаціями у власному сенсі цього слова. У зв'язку з цим Ю. Яковлева пропонує термін «нетрадиційні релігійні спільноти» (НРС), який акцентує на факті об'єднання індивідів у силу спільних релігійних інтересів [164, с. 233]. У рамках вузько соціологічного підходу соціології релігії соціальні характеристики нетрадиційних релігійних спільнот, на думку дослідниці, мають розкриватися через поняття культу (Г. Беккер), секти (М. Вебер, Е. Трьольч), стійкої секти (Дж. Інгер) та деномінації (Р. Нібур). Оскільки кожне з цих понять, у свою чергу, може бути використане як родово щодо поняття до СДП, коротко експлікуємо їхній соціологічний зміст.

Що стосується поняття «секта», то сучасне його соціологічне тлумачення дещо відрізняється від веберівського. Як зазначає Ю. Яковлева, у сучасному релігієзнавстві під сектою розуміють релігійну спільноту, що відділилася від домінуючої конфесії та займає позицію неприйняття соціального оточення, чим пояснюються такі її риси, як соціальний ізоляціонізм, релігійна полемічність та моральний ригоризм. Деномінація – це така релігійна організація, яка була сектою, але втратила ряд суттєвих для неї рис: закритість змінилася прийняттям соціального устрою, спростилася процедура вступу, у бік лояльності змінилися внутрішньогрупові норми, викристалізувалася група професійних служителів, однак на відміну від церкви діяльність деномінації, як і раніше, позбавлена універсалізму. Стійку секту зближують із деномінацією такі риси, як чітка ієрархічна структура, змішане членство, велика кількість послідовників, тривалий період існування, а відрізняють і наближають до секти – вимога суворого дотримання

групових норм, моральний ригоризм, соціальна опозиційність, установка на соціальну ізоляцію (в основному символічну). Культ – це найбільш аморфний тип релігійної спільноти, для якої, на думку ряду дослідників, властиво, що 1) вчення та практики не мають історичного зв'язку з традиційними для тієї чи іншої території релігіями; 2) через девіантні настанови своїх прихильників для культу властиві напружені відносини з суспільством [164, с. 137–149].

Спроба внести уточнення та субординацію в традиційний для соціології релігії категоріальний апарат аналізу нової релігійності, втім, не елімінує цілого ряду проблем. По-перше, як і раніше, під одним поняттям об'єднуються дуже різні соціальні феномени. До нових релігійних рухів (або нетрадиційних релігійних спільнот – у термінології Ю. Яковлевої) можна віднести, наприклад, неоорієнталіські, неохристиянські та сентологічні об'єднання, нову магію й трансцендентальну медитацію тощо, при цьому їхні відмінності не експлікуються та не проговорюються. По-друге, оскільки основним критерієм віднесення до НРС є «нетрадиційність», що є фактично тільки по іншому трактованою новизною, то культура досліджуваних спільнот, тобто смисли, значення, норми, значущі для членів групи, не стають предметом осмислення. Один із наслідків не уваги до культурної специфіки полягає в тому, що висновки, зроблені на матеріалах дослідження нехристиянських рухів, часто без вагань екстраполюються на східні вчення. По-третє, використання поняття «нові релігійні спільноти» як загально-го щодо понять «секта», «деструктивна секта», «культ» тощо не знімає проблеми оціночного забарвлення останніх, а саме це у свій час спонукало дослідників до вироблення нового поняттєвого апарату.

Ближчим нам є підхід Г. Ожиганової, яка аналізує СДП крізь призму концепції «езотеричної субкультури». Дослідниця вводить це поняття в процесі пошуку певного об'єднуючого компоненту для всього різноманіття феноменів, що відносять до нової релігійності: центрів СДП, астрологічних шкіл, шаманських практик, центрів особистого розвитку тощо. Єдність езотеричної субкультури, на думку Г. Ожиганової, носить світоглядний характер і проявляється, зокрема, у мові, практиках, світовідчутті, самоідентифікації її носіїв. Остання обстави-

на, до речі, використовується авторкою як один із аргументів на користь адекватності цієї методологічної новації. Наявність езотеричної субкультури легко пояснюється те, що індивіди часто переходять з одного нового релігійного руху в інший, мають різні статуси одночасно в декількох організаціях. Центром її формування є місто [95, с. 219–227]. Що стосується критичних зауважень до цієї концепції, то слід зауважити, що поняття езотеричної субкультури охоплює тільки частину нової релігійності, оскільки, як зазначає дослідниця, класичні НРР, що являють собою великі міжнародні організації, які мають філії в багатьох державах, до езотеричної субкультури не входять [95, с. 278].

Виходячи з того, що розглянуті підходи нас не задовольняють, у цій роботі ми пропонуємо власне визначення СДП, про що йтиметься далі.

У пошуках теоретико-методологічної бази, яка би становила підґрунтя для соціологічного визначення СДП, ми звернулися до соціокультурного підходу як однієї з пізнавальних стратегій соціологічної науки. У сучасній російській соціології соціокультурний підхід асоціюється передусім з іменами О. Ахієзера, Л. Іоніна [58], М. Лапіна, в українській соціології – з роботами таких вчених, як Л. Малес [85], О. Ровенчак, А. Ручка [115], [116], Ю. Сорока [125], Н. Черниш [155] та інших. Коротко експлікуємо основні витoki соціокультурного підходу, його засадничі принципи, основні категорії соціокультурної аналітики.

Як зазначає Ю. Сорока, зацікавленість соціокультурним підходом із боку науковців пов'язана з використанням понять та концепцій, які передбачають можливість інтеграції різних тематичних і дисциплінарних полів, що суттєво розширюють можливості соціогуманітарних наук у розумінні проблем і створенні цілісного бачення предмета в умовах рухливого суспільства [125, с. 107]. Справді, якщо погодитися з Л. Малес, яка вважає, що поряд із постмодерністськими та гендерними теоріями, які виникли в ХХ столітті, соціокультурний аналіз покликаний відповісти на постмодерністські, феміністські, глобалістські та інші культурні виклики сучасного світу, фіксовані соціологією [85, с. 12], то така відповідь навряд чи можлива без розвідок у сфері, які традиційно віднесені до компетенції суміжних соціології наукових дисциплін.

Якщо звернутися до історико-філософських передумов соціокультурного аналізу, то вони полягають у переосмисленні взаємовідношення категорій «суспільство» та «культура». Їх розрізнення, пояснює Ю. Сорока, було актуальним і можливим у рамках еволюціоністської парадигми дослідження культури, яка спиралася на лінійну модель історії та ідею єдності людського роду, коли кожній культурі відводилося певне місце на умовній драбині розвитку. Представниками еволюціоністської парадигми були Г. Спенсер, Е. Тайлор, Л. Г. Морган та інші. Циклічна парадигма, творцями якої були О. Шпенглер, А. Тойнбі, Н. Данилевський, П. Сорокін, з її зацікавленістю культурами, їхньою різноманітністю й специфічністю порушила це розрізнення, актуалізуючи ідею зв'язку й цілісності суспільства та культури, єдності цінностей, культурно-символічної та соціальної систем [125, с. 112]. Це сприяло виникненню й обґрунтуванню ідеї культурної обумовленості й культурної сутності соціальних структур та інститутів, яка зрештою стала вихідною для соціокультурного підходу.

Про генетичний зв'язок циклічної парадигми дослідження культури та соціокультурного підходу свідчить і те, що в російській соціології соціокультурний підхід пов'язується з фігурою П. Сорокіна, який акцентував увагу на єдності культури та соціальності, що творяться й перетворюються людською діяльністю [85, с. 14]. Як відомо, за думкою П. Сорокіна, взаємодія має взаємопов'язані три аспекти: 1) особистість як суб'єкт взаємодії; 2) суспільство як сукупність індивідів, що взаємодіють; 3) культура як сукупність значень, цінностей і норм, якими володіють особи, що взаємодіють, і сукупність носіїв, що об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення. А отже, розрізнення на «соціальне» та «культурне» носить не онтологічний, а аналітичний характер [125, с. 46]. Як пише український соціолог Анатолій Ручка: «Соціальне й культурне, суспільство й культура не співвідносяться між собою як ціле й частина, тотальність і сегмент. Це дві взаємопов'язані, взаємодоповнюючі, неподільні аспекти однієї реальності (суспільного життя), а не дві різні реальності» [115, с. 14]. Цю двоєдність «соціального» та «культурного» й позначає поняття «соціокультурний».

В інтерпретації Л. Іоніна теоретико-методологічною опорою в обґрунтуванні соціокультурного підходу стає культур-

но-аналітична традиція в соціології, по суті, те ж, що й розуміюча соціологія, але розглянута в аспекті культурної проблематики. Концепції, які відносяться до цієї традиції: розуміюча соціологія М. Вебера, символічний інтеракціонізм (Ч. Кулі, В. Томас, Дж. Мід, М. Блумер), феноменологічна соціологія (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман) та ряд інших, створювали в соціології протиположний об'єктивістському баченню суспільства та людини і намаганням розглядати суспільство за аналогією до природи й, відповідно, спробам застосовувати принципи точних наук у вивчення суспільних явищ та процесів [125, с. 108].

В Україні, як пише Л. Малес, засади соціокультурного підходу створили своїми ідеями та настановами М. Шаповал, Б. Кістяківський, І. Франко [85, с. 14].

Що стосується основних принципів соціокультурного підходу, то згідно з думкою Ю. Сороки вони втілюють ідеї, які сформувався в різних напрямках культурно-аналітичної традиції в соціології. По-перше, соціокультурний підхід передбачає, що соціологія – це не квазіприроднична наука, а наука про культуру. По-друге, роботи в межах цієї традиції обґрунтовували можливість вивчення не тільки діяльності культурних інституцій чи витворів мистецтва, тобто феноменів, що зазвичай відносять до сфери культури, але й процесів становлення глобальних соціально-економічних систем. Отже, як пише авторка, «головною відмінністю культурно-аналітичної традиції від об'єктивізму є здатність бачити за об'єктивними структурами соціального світу суб'єктивні умови його формування як такого» [125, с. 110].

Українська дослідниця Л. Малес, аналізуючи сучасний академічний дискурс соціокультурності, виводить три модуси залучення поняття соціокультурного: через позначення методологічних особливостей дослідження, елементів чи характеристик об'єкта дослідження, а також як фіксація світоглядної ролі в рефлексії дослідницького процесу та його результатів. Соціокультурність, зазначає Л. Малес, стає своєрідною метафорою міждисциплінарності [85, с. 42].

Підтвердження цього знаходимо й у Ю. Сороки, яка пропонує розглядати соціокультурний підхід як «один із варіантів сучасного соціального теоретизування, важливим аспектом якого є ідея подолання міждисциплінарних кордонів щодо

наук, вивчаючих соціальне існування людини» [126, с. 118]. Ця ідея знаходить втілення зокрема у концепціях сучасного соціального бачення культури, які існують у США та Європі, у дисциплінарних межах культурних студій, культурного аналізу та культурної соціології (Р. Фрідленд, Д. Александер, Л.Д. Едлес, Е. Зерубавель, С. Сейдмен, Е. Лонг, К. Сеїл тощо) [126, с. 118]. Міждисциплінарний підхід, продовжує дослідниця, означає розкриття можливостей використання різноманітних за дисциплінарним «походженням» методів дослідження культурних процесів та об'єктів, наприклад, етнографічного опису у вивченні окремих соціокультурних спільнот, дискурсивного та контент-аналізу в дослідженні різноманітних культурних текстів, а також пов'язаних із ними досліджень сприйняття аудиторії. До соціологічного дослідження залучаються також різноманітні варіанти семіотичних методів, наративного аналізу, герменевтичні методи тощо [126, с. 118].

До центральних для соціокультурного аналізу належать поняття репрезентативної культури та культурної форми, яке ми далі використаємо для визначення СДП.

Поняття репрезентативної культури було запропоноване в 70–90 роки ХХ століття німецьким дослідником Фрідріхом Тенбруком і ввійшло в російськомовну соціологічну літературу, завдячуючи Л. Іоніну. Згідно з Ф. Тенбруком «культура – це суспільний факт, оскільки вона є репрезентативною культурою, тобто виробляє ідеї, значення й цінності, чинні з огляду на їх фактичне визнання. Вона охоплює всі вірування, світоглядні уявлення, ідеї та ідеології, які впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно поділяються людьми, або мають пасивне визнання» [85, с. 58].

Із визначення культури як репрезентативної випливають, зокрема, наступні важливі висновки. По-перше, положення про те, що суспільство існує лише в культурній репрезентації. Соціальні структури й інститути, системи статусів існують і функціонують, оскільки втілюють наявні в культурі ідеї, значення й цінності. По-друге, такий підхід дозволяє демократизувати розуміння культури, що нівелює усталений поділ культури на «високу» та «низьку». Отже, від обговорення ідеалів соціального чи культурного життя поняття репрезентативної культури дозволяє перейти до дослідження дійсної та дієвої

культури. По-третє, розуміння культури як репрезентативної дозволяє операціоналізувати ідею соціокультурної єдності, не протиставляючи культуру та суспільство. Культура, якщо її розуміти так, не може бути помилковою, такою, що неправильно репрезентує світ. А отже, такі критерії, як традиційність або модерність, науковість або ненауковість, адекватність чи легітимність, не можуть використовуватися як принципи оцінювання культури соціальних спільнот. Із розумінням цього відкриваються можливості дослідження, наприклад, субкультур як повноцінних культурних утворень незалежно від їхньої цінності на рівні суспільства в цілому, уникнути небезпеки сприйняття Іншого в спрощених категоріях – таких, як «чужий» або «ворог» [125, с. 114], [124], [128]. Варто додати, що визначення культури як репрезентативної адекватно для опису духовних процесів як на рівні групи чи суспільства в цілому, так і на індивідуальному рівні [125, с. 113].

Концепція культурної форми була запропонована Л. Іоніним у роботах із соціології культури й дозволяє перейти від теоретичного до емпіричного аналізу соціокультурних змін та явищ на рівні суспільства, конкретної спільноти, особистості [125, с. 118]. Теоретичною основою поняття культурної форми в соціології стали, з одного боку, ідеї Г. Зіммеля [55] про форму й зміст соціального, а з іншого – поняття культурного взірця групового життя, яке використовував А. Шюц [159], [125, с. 118].

Ю. Сорока надає таке операціональне визначення культурної форми: «це культура групового життя, сукупність історично мінливих правил сприйняття, судження й поведінки конкретного соціального співтовариства (соціально-етнічного, соціально-політичного, соціально-територіального, соціально-класового тощо). У структурі культурної форми виділяють зовнішню (презентаційну) сторону (одяг, обряди, засоби театралізації життя) та внутрішню – або доктринальне ядро. Її характеризує також специфічний морально-емоційний настрій її носіїв, повсякденні коди й символи одягу, лінгвістична концепція (жаргон), особливий набір «мізансцен», який окреслює контекст культури групового життя. Основою культурної форми в процесі її формування є соціальний інтерес співтовариства її носіїв (соціальної групи, прошарку тощо)» [125, с. 116].

Поняття культурної форми, зазначає Ю. Сорока, є універсальним поняттям для соціокультурного аналізу, в якому культурне та соціальне бачення інтегровані, а акцент на культурному відповідає загальнометодологічній настанові соціокультурного підходу, який виражений у концепції репрезентативної культури [125, с. 117]. Що важливо: поняття культурної форми чутливе до аналізу множинності культур, дає можливість описувати й інтерпретувати сучасне суспільство як неоднорідний соціокультурний простір. Це аналітичний інструмент, який можна використовувати для вивчення культури спільноти як самодостатнього утворення незалежно від його розмірів, характеру зв'язку між його членами, часу існування, а також позиції в культурній ієрархії конкретного суспільства [125, с. 117–118].

У контексті нашого дослідження важливо підкреслити, що загальнометодологічні принципи соціокультурного підходу, зокрема соціокультурна тріада П. Сорокіна, дозволяють перейти до дослідження культури на рівні індивідуальному, особистісному, тобто її унікальної репрезентації в життєвому світі, при тому, що цінність унікальності, як зауважує Л. Малес, є досить нетиповою для соціології. Формування такої цінності в соціокультурному аналізі пов'язане з належністю цього напрямку до гуманістичної традиції, а також із постструктуралістською увагою до деталей деконструйованих текстів та семантичною традицією [85, с. 110]. А успішне застосування методів усної історії, біографічного інтерв'ю в сучасній гуманітаристиці доводить евристичний потенціал мікросоціологічної перспективи. «Суб'єктивність, – пише Л. Малес, – з перешкоди та неминучості стає предметом рефлексії та отримує своє місце у конституюванні знань, дослідницької практики та соціальної реальності. Останнє стає можливим завдяки концепту суб'єктності, якої набуває учасник інтерв'ю, а отже повноправно беручи участь у дослідницькій взаємодії, авторстві отриманих знань, а також вирішенні виявлених соціальних питань» [85, с. 121]. Усе це спонукає сповна використати можливості переходу від дослідження культурної форми конкретного співтовариства до вивчення життєвого світу її окремого представника.

Говорячи про йогу, буддійські практики, цигун, ми вже неодноразово вживали поняття «східні духовні практики»,

тож спробуємо дати його визначення мовою соціокультурного аналізу. Спершу прояснимо значення поняття «Схід», яке є одним із центральних для сходознавства та філософської компаративістики [190]. Як доводить Є. Торчинов, у реальності жодного Сходу як певної культурної цілісності не існує (про це, до речі, писав ще Едварт Саїд [95, с. 19]). Із точки зору культурологічного номіналізму, це лише ім'я для позначення різноманітних неєвропейських (не західних) культур, які під спільною назвою «Схід» об'єднує лише те, що вони «не-Захід», тобто не засновані на античних, християнських і постхристиянських цінностях та їхніх проекціях [136]. Стосовно дохристиянського, а частково навіть доісламського періоду, на думку Є. Торчинова, варто говорити не про західну, а про середземноморську культурну спільність. Щодо неї неєвропейські культури в порядку зменшення спільності (передусім мовної) розташовуються, з точки зору дослідника, наступним чином: арабо-мусульманська, що має спільні біблейські й частково античні корні з європейською культурою; індійська, котра базується на індоєвропейській мові (санскриті), яка є генетично й морфологічно близькою грецькій та латині, і китайська, максимально далеко розташована від середземноморської культурної спільності [136].

Оскільки дисциплінарний поділ у царині гуманітарних наук певною мірою формує предмет тієї чи іншої науки, то з повним правом можна сказати, що Схід є тому, що є сходознавство. Так, сходознавство займається культурами й цивілізаціями Азії й Північної Африки, африканістика – традиційними культурами екваторіальної Африки, етнологія й культурна антропологія – цивілізаціями решти неєвропейського світу. «Схід» – це в першу чергу методологічний конструкт, створений у рамках гуманітарних наук [136]. Отже, услід за Є. Торчиновим, під «Сходом» ми будемо розуміти перш за все Індію та Китай, у культурах яких виникли самобутні релігійно-філософські традиції. Індійська культура створила свої проекції в держави Південно-Східної Азії, Тибету й Монголії, а китайська – у держави Східної Азії (Корея, Японія) та В'єтнаму [136].

Що стосується поняття «духовна практика», то в нашому розумінні воно є семантично близьким поняттям «йога»,

«психотехніка», «культура психічної діяльності». Для позначення досліджуваного феномена ми пропонуємо використувати саме поняття «духовна практика», оскільки поняття «йога», хоча і є достатньо влучним, усе ж зазвичай ототожнюється з індуською йогою, а поняття «психотехніка» видається занадто вузьким і фіксує лише одну складову духовних практик – психічну. Власне кажучи, як СДП (йога, цигун), так і західні духовні практики (ісихазм, приміром) можна розглядати і як форми психічної культури, і як форми тілесної культури, адже вони передбачають певну соціокультурну модифікацію і психіки, і тілесного буття індивіда. Поняття ж «духовна практика», по-перше, відсилає нас до широковідомого визначення практики (praxis) як цілеспрямованої діяльності щодо зміни матеріального та соціального світу, зокрема самої людини [108, с. 32], а по-друге, дозволяє розглядати СДП не лише як методи соціокультурної модифікації тіла та психіки людини, а також у плані змін у моральних поглядах та практиках особистості (ахімса, наприклад, є складовою першого ступеня класичної йоги Патанджалі – ями), вирішенні проблеми смислу життя тощо, тобто кола тих феноменів, що зазвичай відносять до змісту духовності – одного з найбільш складно визначуваних понять у гуманітарних науках [123]. Слід також додати, що поняття «східні духовні практики» є вживаним і доволі розповсюдженим у повсякденному дискурсі, де воно позначає окремий соціокультурний феномен й асоціюється, як правило, з йогою, цигун тощо. Той факт, що це поняття прийшло з повсякденного дискурсу, є важливим, оскільки пов'язує теоретичний та емпіричний рівні аналізу і є ще одним аргументом на користь його наукової інтерпретації.

Для вивчення СДП в аспекті культури групового життя, ми пропонуємо використувати поняття культурної форми, про яке вже йшлося. Отже, у нашій роботі СДП визначаються як культурні форми, що мають у більшій або меншій мірі експліцитні інокультурні витоки, а саме зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома одразу релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – релігіями чистого досвіду), які, проте, суттєво відірвалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в

українському соціокультурному просторі. Поняття культурної форми можна застосовувати як до офіційно зареєстрованих організацій, так і до різноманітних неофіційних об'єднань тих, хто практикує йогу, цигун чи інші СДП. Що важливо, на відміну від поняття «нові релігійні організації», яке достатньо часто використовується в соціології релігії та релігієзнавстві, поняття культурної форми дозволяє «відітніти» культурну специфіку СДП, розкрити смисли та значення, які є релевантними для членів групи. Наведене вище визначення дозволяє зробити подальші кроки у вивченні СДП як соціокультурного феномена.

На наш погляд, як культурні форми СДП розгортаються в полі між у широкому сенсі пострадянською релігійною культурою, яка за версією ряду сучасних соціологів релігії та релігієзнавців є ренесансною (М. Паращевін, О. Панков та інші), та культурою тілесності, зміни в якій описуються в руслі зростаючих споживацьких установок (Ж. Бодріяр, З. Бауман та інші). Ми вважаємо, що, займаючи таке проміжне положення, СДП виступають у полікультурному українському суспільстві як способи смислоутворення, яке зазвичай пов'язується з релігією, та як способи соціокультурної модифікації тіла, що є основним змістом культури тілесності. Це також означає, що СДП конкурують на ринку означених послуг (і в символічному, і в економічному сенсі), сперечаються за можливість існувати й збільшувати кількість своїх прихильників шляхом реклами та PR-акцій, гнучких систем оплати своїх послуг тощо.

Чим же можна пояснити активну інтеграцію до українського соціокультурного простору СДП? Можливо, властивими СДП культурними особливостями, які зробили їх актуальними, затребуваними, потенційно здатними корелювати зі світом людських проблем. Принаймні, це перше, що спадає на думку: СДП пропонують щось таке, чого немає в традиційній церковній релігійності або спорті.

Справді, як ми виявили, СДП сягають своїми витокami переважно трьох релігійно-філософських систем – індуїзму, буддизму та даосизму, а тому, маючи такий генетичний зв'язок, відзначаються, по-перше, розвинутою психотехнікою, по-друге, вираженою орієнтацією на особистий медитативний досвід, у тому числі психічні переживання трансперсонально-

го типу; по-третє, наявністю різноманітних уявлень про «життєву енергію». І в той же час СДП помітно відрізняються між собою залежно від своїх культурних витоків, оскільки запозичують найважливіші категорії, світоглядні настанови, психотехніки від тих релігій чистого досвіду, з якими вони мають найсуттєвіші культурні зв'язки.

Різнорманітні напрямки йоги (від санскр. «йога» – зв'язок, з'єднання, злиття), якщо тільки не йдеться про даоську або буддійську йогу, наслідують традиційні уявлення, сформовані в найстародавнішій індійській релігії – індуїзмі, для якої універсальними виступають категорії «дхарми», «сансари», «карми», «мокші» [138]. У контексті індуської традиції йога зазвичай асоціюється з восьмирічною йогою Патанджалі, викладеною в «Йога сутрах». Власне кажучи, популярна в Україні хатха-йога (від санскр. «хатха» – зусилля, «йога» – зв'язок, з'єднання, злиття) виникла на основі третьої та четвертої ступенів йоги Патанджалі – асани й пранаями, що й обумовило її тілесну орієнтованість. Якщо хатха-йога, йога Айенгара чи, наприклад, Шивананда-йога включають у себе розвинену систему фізичних вправ, то, скажімо, Сахаджа-йога має більшою мірою релігійне забарвлення, а фізичних вправ у ній майже немає. В українському соціокультурному просторі, по суті, представлений повний спектр йоги, починаючи від абсолютно секулярних напрямків і закінчуючи релігійною йогою. Також з індуїзмом пов'язана Індійська школа рейкі, хоча власне рейкі (від япон. «рей» – всесвіт, дух, душа; «кі» – енергія, розум, настрій) походить з Японії.

Іншими важливими джерелами поширення СДП в Україні є даосизм та буддизм, який набув більшого розповсюдження в Китаї, ніж в Індії – культурному ареалі свого виникнення. Із позицій сходознавчої науки порівняння даоської та буддійської картин світу здійснює Т. Григор'єва [36]. Для даосизму фундаментальною є категорія Дао, яка надзвичайно багатозначна, це й джерело життя, і певна вища істина, і вища реальність [36, с. 160–162]. Даосами практикувалися методи «внутрішньої алхімії», які мали на меті перетворення тіла задля продовження життя, зокрема сексуальні практики. З даосизмом, а також із китайським буддизмом, пов'язані практики цигун (від кит. «ци» – енергія, дихання, повітря, газ, пар;

«гун» – робота, сила, влада) й бойове мистецтво тайцзи-цюань. В Україні існують такі школи цигун, як тяньчжуська система цигун Лю Шаобіня, цигун Мантека Чиа, школа Чжун Юань цигун та інші, в яких основна увага приділяється управлінню «життєвою енергією» – «ци».

У буддизмі, на відміну від даосизму, немає місця поверненню, всі зусилля направлені на зняття усіх протилежностей, які розглядаються як плід невідання (авідья), та досягнення нирвани – повного заспокоєння та згасання всіх бажань [36, с. 164]. Згідно з Є. Торчиновим [136] все різноманіття напрямків буддизму базується на чотирьох благородних істинах; дванадцятичленній формулі буття (пратітьясамутпада), теорії не-душі (анатмавада), теорії непостійності буття (кшанікавада), буддійській космології. Виділяють три основні гілки буддизму: тхераваду («вчення старійшин»), махаяну («малу колісницю»), ваджраяну («алмазну колісницю»). Ці школи мають як спільні риси, так і суттєві відмінності [165]. У публічному просторі України найбільш помітними є, напевно, школи тибетського буддизму ваджраяни, особливістю яких є визнання того, що природа Будди від початку властива всім живим істотам (Карма Каг'ю, Нингма-па, Дзочен та інші), а також акцент на медитативних практиках. Приміром, у школі Карма Каг'ю практикується пхова (від. санскр. «пхова» – зміна місця, вхід в інше тіло), яка передбачає навчання тому, як вмирати свідомо й в момент смерті переносити власну свідомість до стану «найвищого блаженства».

Окремо слід сказати про дзен-буддизм (у китайському варіанті – чань-буддизм), що увібрав у себе риси як даосизму, так і буддизму. Як пише Т. Григор'єва, від буддизму в дзен-буддизм прийшла недуальність, невизнання двоїстості навіть на рівні інь-ян. У момент «саторі», раптового перетворення свідомості, щезають всі протилежності, всі пари. А від даосизму до дзен-буддизму прийшли природність і метод недіяння. У дзен-буддизмі немає вчення про вісімковий шлях, найвищої цінності набуло спонтанне просвітлення [36, с. 172].

Отже, як ми переконалися, феномен СДП розглядається науковцями в рамках різних предметних полів як окремий предмет дослідження. Більше того, існує різноманіття концептуальних підходів до вивчення СДП, які ми спробували

хоча би стисло розглянути. Експліковані підходи до вивчення даного феномена ми використали у вирішенні проблеми соціологічної концептуалізації СДП, визначивши їх як культурні форми. Власне, це вже такий крок, який дозволяє досить багато в дослідницькому плані, адже поняття культурної форми є доволі розробленим у соціології культури. І все ж ми вважаємо за потрібне перейти на мікрорівень соціологічного аналізу, що надасть змогу поглянути на життя та культуру СДП з точки зору їхнього суб'єкта – представника СДП, тоді як аналіз за допомогою поняття культурної форми все ж більшою мірою орієнтує на аналітику смислів та значень співтовариства безвідносно до окремого індивіда. Це означає, що, з'ясувавши місце СДП в українському соціокультурному просторі, ми повертаємося на стежку феноменології.

Серед феноменологічних категорій у перспективі дослідження СДП як феномена життєвого світу, особливо важливим видається поняття кінцевих царин значень, що було запропоноване А. Шюцем у роботі «Про множинні реальності» (1945) [159] з метою соціологізації концепції підсвітів реальності В. Джеймса, викладеної в «Принципах психології» (1890) [48], де вчений, між іншим, спробував відповісти на питання, що є реальним, якими є критерії реальності як такої. Дійшовши висновку, що реальним є все те, на що направлена інтенція свідомості, В. Джеймс привніс значну долю релятивності в уявлення про реальність у цілому та соціальну реальність зокрема.

Приклад соціологічного теоретизування з використанням концепту кінцевих царин значень знаходимо, власне кажучи, у самого А. Шюца, який задався питанням щодо взаємовідношення між світом повсякдення та світом соціальних наук. Відповідаючи на нього, дослідник попередньо проаналізував характеристики когнітивного стилю, властивого світам фантазії та уяви (мрії, гри, художньої літератури, казок, міфів, жартів) та світу сновидінь [159, с. 423–452].

Зрештою поняття кінцевих царин значень почало використовуватися як методологічний інструмент, що дозволяє розглянути певне явище в специфічно феноменологічному ракурсі: по-перше, не задаючись питанням щодо онтологічної істинності досліджуваного феномена, по-друге, з огляду на специфічний когнітивний стиль, притаманний тій чи іншій

кінцевій царині значень і, по-третє, стосовно повсякденного життєвого світу та його когнітивного стилю як архетипу нашого переживання реальності.

Так, наприклад, П. Бергер [13] використовує поняття кінцевих царин значень у дослідженні феномена релігії; Л. Іонін [58] звертається до шюцівської концепції в контексті розробки проблеми «нормалізації» порушеного плинно повсякдення, процеси якої експлікуються дослідником на матеріалі булгаковської маніплекції «Майстер та Маргарита»; П. Ентагтевереніс [188] концентрується на проблемі порівняння конструкції науки та повсякдення, аналізуючи синтаксичний вимір загально-відомого знання; П. Крістіас [171], [172] звертається до шюцівських ідей у контексті вивчення феномена «здорового глузду» тощо.

Спираючись на А. Шюца, ми спробуємо з'ясувати, чи є СДП (якщо б ми не використовували аббревіатуру, тут можна було би вживати це поняття в однині, оскільки в межах цієї методології буде йти мова про спільний когнітивний стиль усіх СДП) кінцевою цариною значень, відмінною за своїм когнітивним стилем від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування, релігії та божевілля – тобто світів досвіду, з якими, здається, мається багато спільного. Спробуємо це зробити для того, щоб прояснити, які особливі зміни відбуваються з життєвими світами тих із наших сучасників, хто практикує СДП. У той же час, принципово неможливою видається вичерпна характеристика досліджуваного феномена як кінцевої царини значень, зважаючи на його складність, неоднозначність, недостатню вивченість. І зрештою ми не ставимо перед собою таких поглиблених завдань, які мають вирішуватися в іншому контексті.

Світ СДП не належить до групи світів фантазії та уяви. Це можна аргументувати наступним чином: як зазначає А. Шюц, активність уяви характеризується тим, що «виконання» й «акти роботи» не більше ніж уявляються як виконання й акти роботи. Сама активність уяви завжди безрезультатна й залишається поза ієрархією планів та цілей, значимих у світі роботи. Уява сама по собі не веде до жодних змін у зовнішньому світі [159, с. 3]. Опонуючи самому собі, дослідник наводить приклад Дон-Кіхота, який атакує повітряні млини, котрі зда-

лися йому велетнями, у такий спосіб немовби втручаючись до світу роботи. Але, насправді, роз'яснює А. Шюц, це не так. Попри очевидні зміни, які відбулися в просторовому та соціальному вимірах життєвого світу (поламаний спис, спантелений Санчо Панса тощо), Дон-Кіхот усе ж не виходить за межі світу уяви, оскільки, визнаючи в кінцевому підсумку актуальну реальність млинів й, отже, дещо поступаючись у своїй інтерпретації реальності – він однак інтерпретує цей факт так, нібито заклятий його ворог чаклун перетворив в останній момент велетнів на млини [172], [159, с. 430].

У випадку зі СДП ми не можемо сказати, що проект і робота уявляються лише як проект та робота, вони спрямовані зокрема й на дійсний світ життя. Ще один важливий момент, який свідчить про відмінність світу СДП від світів фантазії та уяви, полягає в тому, що світ уяви характеризується цілковитою свободою дії, яка обмежується хіба що логічною сумісністю (уявлювані паралельні прямі все одно не будуть перетинатися, як і через уявлювану точку на площині все одно можна провести лише одну й тільки одну пряму тощо), тоді як у світі СДП активність свідомості характеризується поетапністю й обмеженою свободою.

Це досить добре ілюструється уривком із «Трактату з медитації про Амїтабху», який коментує у своїй роботі К.-Г. Юнг [162]. Цей трактат починається з розповіді про те, що один принц спадкоємець намагається позбавити життя своїх батьків, а королева звертається за допомогою до Будди Шакьямуні, який приходить до неї й пропонує вибрати той світ, в якому вона хотіла б народитися знову, даючи, зокрема, певні настанови з йоги [162, с. 13–14]. У фрагменті, який наводить К.-Г. Юнг, подано метод досягнення поставленої мети – відродження у землі Сукхаваті – і ступені, які необхідно пройти на шляху до цього, що не є властивим світам фантазії та уяви.

Світ СДП не може бути ототожнений зі світом сновидінь. По-перше, сновидіння взагалі не передбачає жодної свободи дії для людини, що спить, – у сновидінні Я не працює й не діє – тоді як медитативна практика таку свободу дії передбачає, хоча й обмежену. По-друге, у сновидінні відсутні як мета, так і проект, а у світі СДП вони є. По-третє, активність сновидіння завжди проходить наодинці, тоді як СДП також є й

інтерсуб'єктивним світом соціальної взаємодії та комунікації, чому прикладом можуть бути групові заняття з йоги, цигун тощо.

Далі. Світ СДП також не є і різновидом наукового теоретизування, адже, по-перше, наукове теоретизування – це передусім опосередковане дискурсивне пізнання, прояснення значення тих чи інших понять, операції аналізу та синтезу, дедукції й індукції тощо, тоді як СДП передбачає, якщо вжити звичний для західноєвропейської наукової традиції термін – інтуїтивне пізнання, в якому задіяні не поняття, а насамперед споглядання. Хоча деякі СДП й передбачають обдумування певної проблеми, наприклад, дзенська медитація над коаном, однак унаслідок такої рефлексії індивід має прийти до визнання неможливості вирішити проблему раціонально [1]. По-друге, згідно з А. Шюцем, людина у світі наукового теоретизування не шукає рішення своїх прагматичних особистих проблем, що впливають з її психофізичного існування у світі повсякденного життя, який вона поділяє з іншими людьми. Мислителя-теоретика цікавлять лише такі проблеми й рішення, які мають універсальний характер, дійсні для кожного завжди й усюди проблеми, поставлені наукою. У світі же СДП людина шукає рішення екзистенціальних проблем, які поставлені не науковим товариством, а впливають з її екзистенції. По-третє, перехід у світ теоретичного мислення передбачає рішення індивіда відволіктися від своєї суб'єктивності, внаслідок чого у сфері теоретичного мислення «діє» лише «часткове Я», виконавець ролі – теоретик, для якого відсутні «сутнісно актуальні» переживання, а також переживання, пов'язані з власним тілом, його рухами та фізичними межами [159, с. 442]. Перехід до світу СДП також передбачає трансформацію суб'єктивності, але тут, навпаки, соціальна частина Я часто трактується як оманлива та ілюзорна.

Світ СДП не можна також повністю ототожнити зі світом релігії, хоча дистинкція тут справді є дуже нечіткою. Це пов'язане з тим, що однозначного визначення релігії не існує. Скажімо, згідно з М. Вебером і П. Тілліхом, релігію можна визначити як усяку сукупність послідовних відповідей на дилеми людського буття, такі, як народження, хвороба чи смерть, що наділяє світ смыслом. Виходячи з цього визначення, можна

сказати, що кожна людина релігійна, оскільки всі стикаються з екзистенціальними проблемами [3, с. 394], а до релігії віднести будь-яку систему смислів та значень, яка дозволяє їх вирішити. Тому зараз хотілося би звернути увагу на феномен, що принципово зближує СДП та релігію, але водночас дозволить нам їх розвести, – це досвід надприродного. Слід сказати, що А. Шюц релігією та релігійним досвідом окремо не займався, у соціологічній перспективі цю тематику розробляє П. Бергер, який близький до феноменологічного напрямку в релігієзнавстві, найвідоміші представники якого Рудольф Отто [98] та Герардус ван дер Леув реабілітували значення релігійних переживань для розуміння феномена релігії.

П. Бергер у своїх роботах «Чутки про ангелів: сучасне суспільство й відкриття заново надприродного» (1969), «Єретичний імператив» (1979) та деяких інших актуалізує звернення до релігійного досвіду як специфічно людського феномена. Як зауважує дослідник в останній із названих робіт, до власного досвіду індивіди схильні звертатися в умовах падіння соціально визнаного авторитету традиції, а саме роздумувати й задавати собі питання з приводу того, що вони дійсно знають, а що тільки здавалося їм відомим, коли традиція була в силі [114], [13, с. 212]. Сьогоднішня ситуація унікальна тим, що для всіх абсолютно доступними є повідомлення й описи різноманітного релігійного досвіду, який був накопичений людством [13, с. 214]. Сучасна людина завжди стоїть перед вибором, чому вірити, у що вірити, чи вірити взагалі.

Згідно з П. Бергером релігійний досвід є невід'ємним компонентом релігії. Як зазначає дослідник, те, «що звичайно називається релігією, включає в себе набір установок, вірувань і дій, пов'язаних із двома типами досвіду – досвідом надприродного та досвідом священного» [13, с. 2]. Між тим, доступні широкому загалу свідчення подібного досвіду не обмежуються релігійною інтерпретацією: він осмислюється і як наслідок вживання психоделіків, чи не найвідомішим прикладом чого є книга Оддоса Хакслі [152] «Двері сприйняття» (1957), і як наслідок клінічної смерті, про що йдеться в книзі Раймонда Моді [92] «Життя після життя» (1976), де автор досліджує так звані «навколосмертні переживання», і як наслідок тих чи інших психотехнік [137]. Коли йдеться про подібні переживан-

ня поза релігійним контекстом доречніше, напевно, вживати поняття «трансперсональні переживання», яке використовує С. Гроф, але й воно не виглядає особливо вдалим. Відтак те, що досвід надприродного властивий релігії, не означає, що він приналежний виключно цій кінцевій царині значень. Більш того, можна припустити, що саме нерелігійні інтерпретації надприродного стають особливо актуальними в умовах еретичного імперативу.

Втім П. Бергер зосереджується саме на релігії, оскільки йому важливо осмислити релігійний досвід стосовно традиції. Дослідник наголошує на тому, що надприродному властива особлива радикальність, що відрізняє його від усіх інших кінцевих царин значень. «Реальність цього досвіду, – пише П. Бергер, – реальність надприродного світу є радикальною й приголомшливо інакшою. Ми зустрічаємося тут із цілісним світом, що протистоїть світському досвіду. Більше того, якщо ми дивимося з точки зору цього іншого світу, то світ буденного досвіду бачиться як свого роду передпокій. Статус анклаву чи кінцевої царини значень тоді радикально змінюється: надприродне уже не анклав у рамках буденного світу; швидше надприродне набуває гігантських обрисів, «переслідуючи» нас, навіть захоплюючи в себе буденний світ. Виникає переконання, що ця інакша реальність є воістину *realissimum*, тобто останньою реальністю, у порівнянні з якою буденна реальність блідне й втрачає усяку значимість» [13, с. 217]. П. Бергер підкреслює, що досвід надприродного відкриває нам бачення всеосяжного світу, який, хоча й не відчувався нами раніше, сприймається як суцільний вічно, наділений безперечною реальністю й незалежний від нашої волі, а відтак реальність повсякденного світу ставиться під сумнів. Радикальність надприродного досвіду виявляється також у його внутрішній організованості. У його рамках категорії повсякденного життя – такі, як простір та час, переосмислюються та трансформуються. Досвід надприродного змінює також сприйняття і нас самих, і інших людей, адже передбачає оновлення, відкриття «справжнього Я». Окрім цього, пише П. Бергер, цей досвід часто містить в собі зустріч з іншими істотами, які недоступні для нас у повсякденному житті. Це можуть бути «справжні Я» інших людей чи тварин, «душі» мертвих чи надприродні істоти [13, с. 217–218].

Близьким феномену надприродного є феномен священного. Згідно з Р. Отто священне, по-перше, ми переживаємо як «зовсім інакше», а, по-друге, як таке, що наділене величезною силою й навіть спасительною значимістю для людей [13, с. 218]. Священне здатне викликати не тільки «почуття тварності», захоплення тощо, але також і жах – *mysterium tremendum* [98]. Історичні коріння священного, вважає П. Бергер, треба шукати в надприродному, але важливо відрізнити ці два типи досвіду.

Релігійний досвід, який має властивість «проривати» реальність повсякденного життя, через деякий час втілюється в традиції та інститутах, що виступають як стійкі структури в рамках цієї реальності. Як тільки досвід отримує втілення в традиції, авторитет переноситься на неї – священне стає звичним, а надприродне «натуралізується» [13, с. 220]. Релігійна традиція не тільки опосередковує релігійний досвід, вона його привчає, оскільки за своєю природою релігійний досвід становить перманентну загрозу суспільному порядку, усталеності повсякденного життя, зазначає П. Бергер [13, с. 221]. Із цим можна погодитися, хоча й варто зауважити, що досвід надприродного, як ми пересвідчимося далі, може рутинізуватися, ставати частиною повсякдення.

Маємо достатньо підстав вважати, що різниця між релігією та СДП як кінцевими царинами значень полягає, між іншим, у тому, що релігія ґрунтується передусім на досвіді переживання священного, який стає можливим через ритуал та культ, тобто релігійній традиції. Це, звісно, головним чином стосується, згідно з Є. Торчиновим, релігій Книги, але й до певної міри релігій чистого досвіду, адже їм також властивий процес поступового перенесення авторитету з безпосереднього досвіду на традицію. Навпаки ж, СДП цілком і повністю направлені на отримання надприродного (трансперсонального) досвіду. Власне, вони й являють собою квінтесенцію методів досягнення трансперсональних переживань, а релігійна філософія тут має другорядне значення. На цій підставі можна розвести, приміром, Карма Каг'ю як буддійську духовну практику й традиційні школи махаяни.

Однак є ще одна кінцева царина значень, у якій ми зустрічаємося з досвідом переживання надприродного, що не є ре-

лігією. Це світ божевілля. Власне, проблема взаємовідношення світу божевілля (це поняття ми вживаємо в досить вільній інтерпретації) з іншими світами досвіду – такими, як релігія, мистецтво, східна духовна практика, – це окрема тема, а тому обмежимося лише кількома зауваженнями, принципово для нас важливими.

По-перше, у світі божевілля індивід опиняється в ситуації, коли його власні психічні процеси перестають бути повністю йому підконтрольними. Тут уже фантазія та уява, – якщо обмежитися чуттєвою сферою, – набувають певно автономності щодо суб'єкта, а їхні продукти сприймаються індивідом як щось зовнішнє щодо нього. Згідно з російським психіатром В. Кандінським [65], така «проекція назовні» чуттєвих образів можлива в різних формах: 1) у формі звичайних, але дуже інтенсивних образів спогадів та фантазії; 2) у формі псевдогалюцинацій – яскравих суб'єктивних чуттєвих сприйняття, яким властиві всі риси галюцинацій, за виключенням суттєвого для останніх характеру об'єктивної дійсності; 3) у формі істинних галюцинацій – таких суб'єктивних чуттєвих сприйняття, в яких чуттєвий образ представляється у свідомості з тим же самим характером об'єктивної дійсності, який звичайно властивий лише сприйняттям реальних предметів [65, с. 290–295]. Особливістю світу безумства є те, що нав'язливість цих феноменів стає джерелом страждання для індивіда. По-друге, для світу божевілля властива ні з чим незрівнянна агресивна експансія щодо інших кінцевих царин значень. Світ божевілля не тільки стає «найреальнішою реальністю», його когнітивний стиль поширюється на всі інші світи, розриваючи їхній конститутивний порядок. Скласти враження про те, як трансформується життєвий світ індивіда, що переживає психічний розлад, можна, наприклад, із книги Барбари О'Браєн [94], яка оповідає свій досвід шестимісячного перебування в галюциаторному світі «Операторів» та «Речей».

Отже, за переліченими ознаками когнітивний стиль світу божевілля помітно відрізняється від когнітивного стилю світу СДП.

Навіть такий, в усіх сенсах поверховий аналіз доводить, що СДП є окремим світом досвіду, відмінним від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, наукового теоретизування, релігії та божевілля, хоча й має з ними спільні риси. Однак ми утримає-

мося від того, щоб дати позитивне визначення СДП як кінцевої царини значень, тобто вказати ознаки її когнітивного стилю відповідно до шюцівської схеми. Справа в тому, що це вимагало б критичного осмислення самого шюцівського підходу, якого наразі ми не маємо змоги здійснити. Передусім ідеться про необхідність проаналізувати ряд фундаментальних для концепції А. Шюца понять – таких, як когнітивний стиль, напруженість свідомості та інших, але також і про мимовільне відтворення А. Шюцем ієрархій буденного мислення, яке не хотілось би копіювати. Втім залишаючи це питання відкритим, ми зоставляємо, водночас, простір для подальшого теоретизування в цьому напрямку.

Наприкінці видається доречним акцентувати важливі соціологічні смисли, які мають ці експлікації на мікро- та на макрорівні соціологічного аналізу СДП. На мікрорівні соціологічного аналізу концептуалізація СДП як кінцевих царин значень підштовхує, по-перше, звернути особливу увагу на проблему комунікації та розуміння між індивідом, який практикує СДП, і найближчим соціальним оточенням (тобто сім'єю, друзями, колегами по роботі), що не має доступу до цієї кінцевої царини значень. Власне кажучи, вираження досвіду, отриманого в одній кінцевій царині значень мовою іншої кінцевої царини значень взагалі є проблемою. А. Шюц ілюструє це на прикладі сновидіння та уяви: «Як тільки я над ними задумуюся, – пише А. Шюц, – я вже не сплю й не фантазую. Я знаходжуся в стані неспання й користуюся в мовленні й мисленні засобами, що належать світу роботи, а саме, поняттями, які підлегли принципам узгодженості й сумісності. Чи ми впевнені, що людина, яка прокинулася, – людина, яка вже не спить, – дійсно може розповісти свої сни? Вірогідно, існує велика різниця між тим випадком, коли вона згадує свій сон у живій ретенції й коли вона повинна його відтворити. У будь-якому разі ми зіштовхуємося з серйозним діалектичним утрудненням, яке полягає в тому, що людина, яка бачить сон, позбавлена можливості прямого спілкування, яке б не виходило за межі тієї сфери, до якої воно відноситься» [159, с. 437].

Відповідно до низки світів досвіду ми можемо підступитися лише за допомогою форм «непрямої комунікації»: поезії, живопису, наукової термінології тощо [159, с. 438]. Однак

А. Шюц ставиться до вирішення цієї проблеми досить оптимістично, врешті-решт кінцеві царини значень – це не якісь непроникні, зовсім відокремлені один від одного стани та царини життя: «це просто різні напруженості однієї й тієї ж свідомості; і це, – запевняє дослідник, – одне й те ж життя, буденне життя, нерозривне від самого народження й до самої смерті, на яке спрямовується увага в різних її модифікаціях» [159, с. 451]. Так, протягом дня ми можемо пройти через усю гамму напруженостей свідомості, і всі ці переживання належать нашому потоку свідомості, а значить, можуть бути пригадані й відтворені, отже і передані в процесі «роботи» іншій людині за допомогою буденної мови.

Логічно припустити, якщо змістом фантазії, сновидіння, теоретичного споглядання можуть бути акти роботи, то відповідно й переживання, які беруть свій початок у цих кінцевих царинах значень, можуть стати змістом комунікативних дій роботи [159, с. 451]. Тут можна навести багато прикладів: діти, які гуртом граються у своєму вигаданому світі, вчені, які дискутують навколо важливої наукової проблеми, живописці, котрі захоплено обговорюють картину, залишаючись у світі роботи і пов'язуючись комунікативними актами роботи з іншими людьми, водночас здійснили стрибок з кінцевої царини значень повсякденного світу в царину гри, наукового теоретизування, мистецтва. «Парадокс комунікації» виникає, якщо ми припускаємо, що комунікація можлива десь інде, ніж у повсякденному світі як верховній реальності, а це не доведено, тому смисли й значення, яких ми набуваємо в різноманітних кінцевих царинах значень, резюмує А. Шюц, можуть бути виражені повсякденною мовою, хоча й у модифікованому вигляді [159, с. 451], [53]. Щоправда, якщо про зазначені світи має уявлення більшість людей, то у випадку зі СДП ситуація ускладнюється тим, що цей досвід досить незвичайний. По-друге, на мікрорівні соціологічного аналізу виглядає особливо важливою властивістю світу СДП ставати реальністю *par excellence*, заміщаючи у цьому статусі повсякдення. Це легко пояснюється тим досвідом, інколи приголомшуючим, який індивід отримує в цій кінцевій царині значень.

Визначені як явище макрорівня соціальної взаємодії за допомогою поняття культурної форми, СДП надають методи

контакту з надприродним, що реалізується поза офіційними інституціями церкви та її символічним універсумом. Полемізуючи з П. Бергером, ми вважаємо, що досвід надприродного не є рідкістю й не зникає в сучасному урбанізованому світі, зважити хоча б на існування СДП у публічному просторі міст. Натомість є підстави говорити про своєрідний ринок, на якому конкурують між собою різні школи комунікації з божественним. При цьому поєднання ринкового та нумінозного набуває інколи справді карикатурних форм, що є однією з рис духовної ситуації сучасності.

Висновки до розділу 2

Працюючи над проблемою соціологічної концептуалізації феномена СДП, ми запропонували два визначення цього феномена: соціокультурне та феноменологічне.

Скориставшись одним із центральних для соціокультурного підходу поняттям культурної форми, ми запропонували соціокультурне визначення СДП, вказавши на їхній культурний зв'язок із релігіями чистого досвіду. Це дозволяє вивчати СДП не з точки зору особливостей їхньої організаційної структури, часу виникнення, їхньої відповідності традиції тощо, а в їхній культурній специфіці, як соціокультурний феномен сучасного українського полікультурного суспільства, появу якого ми пов'язуємо зі соціокультурними змінами останніх десятиліть. Звернувшись до феноменологічної перспективи, ми дійшли висновку, що СДП можна аналізувати як кінцеву царину значень, відмінну від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування (тих світів досвіду, що проаналізував А. Шюц), а також релігії та безумства. Це дозволяє вивчати цей феномен у фокусі його суб'єктивного значення для особистості. Отже, соціокультурне та феноменологічне визначення СДП досить цікаво доповнили одне одного: як культурні форми СДП стають доступними для аналізу як соціокультурний феномен у категоріях культурної форми, а як кінцеві царини значень – як феномен життя та свідомості індивіда.

Власне кажучи, наразі ми дійшли того пункту, коли стає можливим перейти на емпіричний рівень соціологічного

аналізу й упевнено поставити питання про те, чим наповнений життєвий світ індивіда, який практикує СДП, які мотиви, проекти, практики, проблеми йому властиві і яку роль в архітектоніці цих мотивів, проектів, практик, проблем відіграють СДП, що означають для індивіда в контексті його біографічно детермінованої ситуації. А оскільки життєвий світ є передусім інтерсуб'єктивним світом соціальної дії та комунікації, то релевантним досліджуваній проблемі видається експлікація ролі в життєвому світі індивіда, який практикує СДП, найближчого соціального оточення, первинної соціальної групи, яка стає співучасником його історії життя, а він – їхньої історії. Водночас ми спробуємо не втратити соціокультурної перспективи, що була нами тут осмислена.

РОЗДІЛ 3

СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ

3.1. Фрагменти програми емпіричного дослідження східних духовних практик в архітектоніці життєвого світу

Здійснені в попередніх розділах напрацювання, що стосувалися розробки методології дослідження життєвого світу та соціологічної концептуалізації феномена СДП, дозволяють зробити наступний крок, а саме – на емпіричному рівні аналізу з'ясувати, які зміни відбуваються в життєвих світах індивідів у зв'язку з інтеріоризацією культурних форм СДП, як змінюється їхнє повсякдення, система релевантності та врешті-решт історія життя, яка з необхідністю є частиною життя інших індивідів, передусім представників первинних соціальних груп, до яких вони належать (близьких, друзів тощо), але також і більш далекого соціального оточення, ще в ширшому значенні – історії суспільства в цілому.

Гносеологічний аспект проблемної ситуації емпіричного дослідження життєвих світів індивідів, що практикують СДП, полягає в апробації запропонованої нами концептуальної схеми дослідження життєвого світу, ґрунтованої феноменологічною методологією та соціокультурним підходом. У теоретизуванні щодо життєвого світу ми керувалися настановою на повернення до витоків та засад феноменологічної думки, методологічні можливості якої ре-алізуються в сучасній соціології лише частково. Конкретні життєві світи індивідів, що практикують СДП, є вдалим дослідницьким полем для того, щоб з'ясувати потужності, можливості та обмеження розвинутого в роботі підходу.

Предметний аспект проблемної ситуації має низку суттєвих складових. Розглянемо деякі з них.

По-перше, сучасне українське суспільство як у повсякденному, так і у владному, а почасти й у науковому дискурсі по-

зиціонується як монокультурне за суттю, його невід'ємна та першочергова полікультурність залишається в тіні конструктивів повсякденного, політичного та навіть наукового мислення. Вивчення життєвих світів індивідів, що практикують СДП, є способом подолати ці прийняті дискурсивні стратегії, показати та довести важливість дослідження сучасного українського суспільства саме в перспективі полікультурності. По-друге, стрімке поширення СДП у соціокультурному просторі України досі не осмислене як слід у межах соціології культури, особливо це зауваження стосується мікрорівня соціального. Так, не висвітленими залишаються мотиви звернення наших сучасників до СДП, а також той досвід, яким супроводжується інтеграція до життєвого світу індивіда цих культурних форм. По-третє, сьогодні, як і раніше, не втрачає своєї важливості попередження культурного та інших видів фундаменталізму, яке стає можливим через дослідження культурних форм, налагодження комунікації між різними соціокультурними спільнотами, їх носіями, що має запобігати як утворенню ізольованих культурних світів, так і сприйняттю тих чи інших культурних світів як ізольованих та закритих. І, по-четверте, чутливість обраної методології дозволяє говорити про світ людських проблем – таких, як проблеми взаєморозуміння, взаємовідносин тощо, які можуть бути релевантними для індивідів, що практикують СДП.

Об'єкт дослідження – життєві світи індивідів, що практикують СДП у полікультурному суспільстві.

Предмет дослідження – зміни архітектонік життєвих світів індивідів у зв'язку з інтеріоризацією культурних форм СДП.

Мета дослідження – виявити зміни архітектонік життєвих світів індивідів, тобто культурного взірця, життєвих проєктів, системи релевантності тощо, пов'язаних з інтеріоризацією культурних форм СДП.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних *задач*: 1) виявити особливості біографічно детермінованих ситуацій індивідів, що практикують СДП; 2) розкрити мотиваційні контексти звернення до СДП; 3) розглянути СДП як форми тілесної культури в життєвому світі індивіда.

Відповідно до обраної нами теоретико-методологічної бази монографії, предмета дослідження, який є ще досить ма-

ловивченим, способу постановки проблеми цілком очікуваним є використання якісної методології та проведення якісного соціологічного дослідження. Слід зауважити, що в сучасній соціології існує широкий набір тактик якісного соціологічного дослідження, методів збору, обробки та аналізу якісної інформації, способів аналітичного представлення отриманих даних.

Для реалізації поставленої мети та завдань ми використали таку тактику якісного соціологічного дослідження, як історія життя, або біографічний метод. Згідно з класичним визначенням В. Семенової, історія життя «є способом аналізу, який концентрується на індивіді чи індивідах, їхньому досвіді проживання життя, відображення в ньому соціально-культурних процесів. Ця тактика передбачає досконало повну інформацію про всю тривалість життєвого шляху та суб'єктивних переживань людини» [122, с. 94]. Використання тактики історії життя в нашому дослідженні зумовлено тим, що життєвий світ індивіда є історичним світом, а тому для відповіді на питання, які зміни відбуваються в архітектоніці життєвих світів тих, хто займається східними духовними практиками, важливою є діахронічна перспектива аналізу. Тактика історії життя дозволяє досліджувати життєвий світ у всій повноті суб'єктивних та інтерсуб'єктивних, унікальних і типових проявів, а зрештою наблизитися до розуміння того, як переживають світ ті, хто практикує СДП, з позиції їх самих, а не з позиції зовнішнього спостерігача, яким почасти виступає соціолог-дослідник. Ці можливості обраної тактики є важливими для реалізації поставлених завдань.

Слід сказати, що в історії якісних методів переважають дослідження життєвих історій індивідів із стигмованою ідентичністю (якщо використати термін І. Гофмана). Можна припустити, що це пов'язане з широким використанням цього методу в американській соціології, яка на відміну від європейської є проблемно-орієнтованою: історія життя гермафродита (Г. Гарфінкель), повії (Б. Хейл), професійного злодія (Е. Сьюзерленд), історія життя міського п'яниці (Дж. Спрадлей), моральна кар'єра душевнохворого (І. Гофман) – це далеко не повний перелік подібних досліджень [122, с. 116]. У російській соціології як приклад такого роду досліджень можна назвати роботи з проблематики нетиповості О. Ярської-Смирнової

[166], в яких авторка неодноразово зверталася до тактики історії життя, дослідження В. Журавльовим історії життя безхатка, інші [122, с. 116]. Тим не менш, застосування цієї тактики аж ніяк не обмежується аналізом життєвих історій людей із стигмою. Так, наприклад, М. Малишева використовує тактику історії життя на межі гендерної соціології та соціології сім'ї, експлікуючи значні відмінності в баченні гендерних ролей дочкою та її матір'ю, зумовлені різницею їхнього соціокультурного досвіду, а К. Герасимова, Г. Роткірх, Т. Барауліна, А. Ханжин – щодо проблематики чоловічого та жіночого сексуального досвіду тощо [122, с. 118]. А, наприклад, В. Бачинін [9] досліджує біографічним методом життєвий світ південно-корецького пастора.

Серед останніх публікацій, що потрапили нам до рук, пригадується монографія О. Рождественської (О. Мещеркіної) [112], в якій авторка не тільки дискутує методологічні проблеми біографічного дослідження, але й надає емпіричні кейси аналізу нарративної ідентичності в біографіях. У книзі знаходимо приклади аналізу політичної біографії (історія життя Н. Хакамади), етнокультурної та соціальної ідентичності, субкультурного досвіду в біографії, гендерної та, зокрема, маскулінної ідентичності на рівні індивіда (інтрабіографіка) та групи (інтербіографіка), досвіду хвороби й травми, біографічного досвіду репресій, війни в біографії, що підтверджує можливості застосування біографічного методу – дуже широкі.

Стосовно основного методу збору якісної соціологічної інформації, то в межах реалізації тактики історії життя був використаний метод нарративного інтерв'ю, який детально дискутується в роботах О. Даниленко [42], К. Дивисенко [51], В. Журавльова [54], Л. Профатілової [106], І. Троцук [139], О. Ярьської-Смирнової [166]. Цей вибір досить прогнозований, адже об'єктом нашої роботи є життєвий світ, а саме з феноменологічним концептом життєвого світу тісно пов'язаний метод нарративного інтерв'ю [51]. Вважається, що під час довільної розповіді про своє життя або його окремих аспектів людина мимохідь розкриває світ у його значимості для неї, а не відповідно до певної абстрактної моделі, яка задана ззовні [122, с. 104], нарратив же є об'єктивацією цього світу в тексті. «У пам'яті респондента, – пише у зв'язку з цим В. Семенова, –

асоціативно спливають ті епізоди й моменти, які становлять для нього найбільшу суб'єктивну цінність. Це дозволяє виявити найбільш важливі «сміслоутворюючі» фрагменти, що конструюють його розповідь» [122, с. 104]. У наратології сучасного німецького дослідника Ф. Шюце це явище фіксоване в принципі гомології пережитого життєвого досвіду та розказаного наративу [112, с. 83–84].

Згідно з О. Ярською-Смирноюю, у загальному наратив можна визначити як розповідь про власне життя інтерв'юйованого, яка організована навколо послідовності подій та відбувається майже без втручання з боку інтерв'юера [166, с. 71]. Інформація, отримана під час наративного інтерв'ю, як правило, багата на деталі й надає розуміння того, як сприймає світ сам інтерв'юйований [122, с. 104]. У той же час це «така форма оповідання, яка ніколи не втрачає з поля зору два полюси людського життя: індивідуальний та соціальний» [166, с. 76]. Підкреслюється, що цей метод дослідження відводить найважливішу роль саме розповідачу, а не досліднику. Саме розповідач репрезентує й унікальний та неповторний досвід свого життя, і його соціокультурний контекст, стаючи творцем наративу, який у свою чергу стає частиною життя учасників інтерв'ю. Власне, у постпозитивістських концепціях аналізу тексту тенденція протиставлення соціолога та інформанта в суб'єкт-об'єктній перспективі критикується як аксіологічно невірна позиція, що дискримінує інтерв'юйованого [166, с. 74]. Соціолог не може претендувати на єдино правильну інтерпретацію тексту: «респондент, учений, читач наукової статті, – урівнюються в праві на конструювання істини наративу» [166, с. 74], – резюмує О. Ярська-Смирнова. Таку точку зору поділяє О. Бікбов, її можна назвати іманентною, коли позиція соціолога вважається «не привілейованим місцем *над* соціальним простором, але *іншим місцем практик* – одним із багатьох місць, що конституують соціальний простір як простір відмінностей і конкурують за спосіб його визначення» [15, с. 15].

Що стосується процедури проведення наративного інтерв'ю, то тут ми спиралися на В. Журавльова [54]. На початку інтерв'ю учаснику сповіщалася інформація про мету інтерв'ю, забезпечення принципу анонімності, піднімалося питання про можливість аудіозапису та межі його подальшого використання, узгоджувалися питання мотивації інтерв'юйованого,

тривалості та місця проведення інтерв'ю. Потім інтерв'юер озвучував так званий наративний імпульс, тобто прохання або питання, яке слугувало початком бесіди. Зауважимо, оскільки відбувався пошук оптимального формулювання, наративний імпульс дещо модифікувався від інтерв'ю до інтерв'ю. Останній варіант був сформульований наступним чином: *«Як Ви знаєте, ми цікавимося історіями життя людей, які практикують східні духовні практики. Я хотів (-ла) би (б) попрохати Вас розповісти історію Вашого життя, про те, як і чому Ви прийшли до східних духовних практик, а також про все, що з Вами потім відбувалося. Пропоную Вам почати з того моменту, коли ця тема набула для Вас хоч якоїсь актуальності (наприклад у дитинстві), та рухатися до теперішнього часу. Ви можете говорити про все, що здається Вам важливим, оскільки все це становить інтерес і для нас»*. Коли інтерв'юований привів до логічного завершення основну розповідь, задавалися додаткові питання: недирективні, які слугували уточненню певних моментів розказаної історії, та директивні, що послуговували отриманню конкретної (фактологічної) інформації, яка нас цікавила. Серед них були як питання заздалегідь підготовлені (блок обов'язкових запитань), так і питання, які були спонтанною, оперативною реакцією інтерв'юера на розповідь інформанта [11]. У деяких випадках ми повторно зверталися до інтерв'юованих з метою доповнення та уточнення отриманої інформації.

Щодо критеріїв відбору інтерв'юованих, то тут слід зазначити декілька моментів. По-перше, важливим критерієм відбору для участі в інтерв'ю була наявність у індивіда життєвого досвіду, який нас цікавить, а також бажання розповісти про нього. Відзначимо, що участь в інтерв'ю брали представники СДП, які практикували на момент інтерв'ю не менше двох років. По-друге, оскільки в дефініції СДП ми вказали на їхній культурний зв'язок із релігіями чистого досвіду – індуїзмом, буддизмом і даосизмом, то для нас важливим було мати серед учасників інтерв'ю як тих, хто практикує СДП, які сягають своїми коріннями індуїзму (це найрізноманітніші напрямки йоги), так і тих, хто практикує СДП, що мають найбільш відчутний культурний зв'язок із буддизмом (буддійські практики, дзен-буддизм) та даосизмом (цигун).

Оскільки соціальні спільноти, які є носіями культурних форм, що нас цікавлять, є доволі розсіяними в просторі міста

(інтерв'ю проводилися в м. Харкові), то як метод формування вибіркової сукупності використовувався метод снігової кулі, який полягає в тому, що спочатку звертають до одного інформанта, отримавши від нього рекомендації, звертаються до іншого й так далі [112, с. 102]. Повний список та інформація про учасників інтерв'ю міститься в додатку до роботи (див. додаток А).

В обґрунтуванні кількості випадків був використаний такий критерій, як поріг насичення інформацією, який полягає в тому, що кожне наступне інтерв'ю не дає нового знання з досліджуваної проблематики. У той же час ми усвідомлювали обмеженість цього критерію, його декларативність та недостатню визначеність, про що пишуть сучасні дослідники Дж. Морзе, Г. Боуен, К. Чермез, Я. Дей та інші [112, с. 102]. А тому щоб якось конкретизувати момент досягнення порогу насичення та тим самим додати йому визначеності, ми використовували цей критерій щодо мотивів звернення до СДП. Також були враховані рекомендації дослідників, які реконструювали необхідний розмір вибірки у феноменологічному дослідженні де-факто, тобто проаналізувавши досвід ряду подібних досліджень. Так, на думку Дж. Кресвелла, цілком достатньо 5–25 інтерв'ю, на думку Дж. Морзе – хоча би 6 інтерв'ю [112, с. 103–104]. Виходячи з цього, було проведено 29 наративних інтерв'ю (кожне тривалістю близько однієї години), що створило передумови для порівняльного аналізу біографій та вироблення на його основі типології індивідуальної поведінки³.

Що стосується аналізу отриманих текстових даних, то, беручи до уваги ряд сучасних підходів, серед яких концепції аналізу наративів Ф. Шюце, Г. Розенталь, А. Стросса та Б. Глейзера, ми спиралися в основному на напрацювання В. Семенової [122], яка виділяє два основні якісно відмінні етапи роботи з текстологічним матеріалом: первинний опис текстових даних та їх аналіз і концептуалізацію. На першому етапі здійснюється так зване первинне прочитання тексту, виділяються секвенції (за хронологічним, тематичним чи каузальним принципом), реалізуються процедури «щільного опису» (за Н. Дензином), первинного кодування та класифікації. На другому – виділяються категорії та субкатегорії, формулюється концепція.

³ Автор висловлює велику вдячність за допомогу в організації та проведенні цього дослідження Сергію Шпаку.

3.2. Східні духовні практики в життєвому світі особистості: за матеріалами наративних інтерв'ю

3.2.1. Від занять спортом до східних духовних практик: історії життя Олега та Олександрі

Одне з найбільш вдалих наративних інтерв'ю, значення якого для цієї роботи не менше, ніж значення інтерв'ю з Владиком Вісневським для дослідження В. Томаса та Ф. Знанецького [16, с. 51–52], було проведене в 2012 році з інформантом, якого ми будемо називати Олег. Вказуючи основні біографічні відомості про інформанта, зазначимо, що Олегу на момент проведення інтерв'ю виповнилося 34 роки, він має технічну освіту, яку здобув в одному з вишів м. Харкова. Після закінчення навчання працював на промисловому підприємстві, потім – у фірмі, яка займалася обслуговуванням газових станцій, а зараз працює охоронцем та займається заробітками в Інтернеті. Більш ніж 13 років Олег практикує китайську духовну практику цигун. Загальна тривалість інтерв'ю з Олегом, яке було доповнене в грудні 2014 року, сягнула 5 годин.

Дружина Олега, її ми будемо називати Олександрю, також практикує цигун і також згодилася на інтерв'ю, що відкрило нові можливості порівняння отриманих презентацій наративів. Олександрі на момент проведення інтерв'ю було трохи більше 40 років, вона має вищу технічну освіту. Після закінчення вишу Олександра працювала на підприємстві, потім – в автотранспортній компанії, а зараз працює програмістом в одному з медичних закладів Харкова. Загальна тривалість інтерв'ю з Олександрю, яке проводилося в грудні 2014 року, близько двох годин. Інтерв'ювання з інформантами відбувалося в них вдома, на кухні, що звело до мінімуму вплив відволікаючих факторів та сприяло рефлексії минулого. Оскільки інтерв'ю проводилися з урахуванням принципу збереження конфіденційності, імена в даній роботі змінені на псевдоніми, а також прибрані назви міст, підприємств тощо.

При першому ознайомленні з отриманими наративами складається враження, що вони відповідають усім формальним критеріям «повного» наративу. І справді, у цих текстах присутні: тези (вони коротко пояснюють суть історії), орієн-

тація (місце, час, ситуація, учасники), комплекс дій (послідовність подій), оцінка (значення подій для інформанта), резолюція (що сталося в кінці) та кода (повернення до теперішнього часу) [166, с. 78]. Разом із тим історії життя наших інформантів помітно відрізняються одна від одної, і якщо розглядати ці автобіографії як певні художні форми, що є результатом завершення та оформлення їх авторами самих себе, – а саме такий підхід ми декларували, спробувавши інтегрувати до соціологічного дискурсу ідеї М. Бахтіна, – то історії Олега, оскільки вона містить багато ненаративних фрагментів (роздумів, концептуалізацій), більшою мірою притаманні риси пізнавальної події, а історії Олександри – події естетичної. Можливо, тут слід брати до уваги, що спогади чоловіків та жінок як тематизації різних гендерних ідентичностей породжують і різні вербальні практики, і різні тексти [112, с. 55]. Так, на думку Ю. Белікової [12], жінкам та чоловікам притаманні відповідно «інтимний» та «статусний» стилі спілкування, отже, логічно припустити, що схожі стильові відмінності мають місце й у способах конструювання наративу як конкретного випадку реалізації цих гендерно забарвлених стилів спілкування – проявів культурної обумовленості жіночого та чоловічого.

Гендерна перспектива – лише один із можливих аспектів інтерпретації отриманих текстів, яких значно більше, ніж може бути розглянуто в межах цієї роботи. А тому ми зосередимося на більш глобальному завданні, а саме – на дослідженні трансформації архітектонік життєвих світів учасників інтерв'ю у зв'язку з інтеграцією до них культурних форм східних духовних практик, передумови якої, особливості та наслідки ми спробуємо зрозуміти через призму концепту біографічно детермінованої ситуації.

Історія Олега

У теоретичній частині роботи ми вказали на те, що життєвий світ можна аналізувати як у синхронічній, так і в діяхронічній перспективі, коли в центрі уваги дослідника знаходиться історія життя індивіда, яка репрезентує процес трансформації архітектоніки його життєвого світу та результат цього процесу – актуальну біографічну ситуацію, в якій він знаходиться. У концептуалізації А. Шюца біографічна ситуація

має як об'єктивну, так і суб'єктивну складову: є об'єктивним результатом седиментації всього пережитого та освоєного соціокультурного досвіду індивіда, але має сенс тільки стосовно конкретного індивіда, відображає його суб'єктивне бачення свого місця в соціокультурному світі серед своїх сучасників.

Глибинне інтерв'ювання – це така зустріч соціолога-якісника та інформанта, під час якої в живому теперішньому соціолог хоче зрозуміти біографічну ситуацію інформанта з точки зору генези її складових, застосовуючи обрану ним соціологічну методологію, а інформант – наукову ситуацію соціолога з точки зору її проектів та планів, залучаючи типізацію повсякденного мислення. У цьому динамічному процесі конструюється історія життя як презентація життєвого шляху інформанта від минулого до теперішнього. Якісно розказана історія життя, як правило, викликає бажання максимально зберегти цю логіку й під час аналізу.

Тому розпочнемо аналізувати історію життя Олега з періоду дитинства, на якому реалізуються фундаментальні процеси первинної соціалізації: входження індивіда в соціальний світ, освоєння основоположних структур об'єктивної соціальної реальності [14]. Вірогідно, саме в дитинстві варто шукати передумови звернення інформанта до СДП у майбутньому. Як довідуємося, перше знайомство Олега з цигун та східними єдиноборствами відбулося за Перебудови та пов'язане зі спортивними журналами: *«Інтерес до цигун у мене з'явився ще в тринадцять років, це було на початку 90-х років. Ознайомився з цигун я за журналами. Були журнали „Цигун і спорт“, „Спортивне життя Росії“, ще був журнал „Фізкультура й спорт“ теж за 1990–1991 роки. І там були такі статті, в яких наводилися комплекси для здоров'я, наприклад комплекс „Алмазний цигун Бодхїдхарми“ (...). Потім ще була газета „Радянський спорт“, там теж наводилися комплекси ушу, наприклад, „Шаолінський кулак“, „П'яний кулак“, „Стиль богомола“. Пам'ятаю, вивчили ми з моїм трюорідним братом „Кулак п'яниці“. Вивчили ми „за рухами“, але, звичайно, нам було далеко до гарного виконання»⁴.*

Таким чином, радянська фізкультурно-спортивна публіцистика, а згадані інформантом журнали є яскравими її взір-

⁴ Тут і далі ось так (...) позначені скорочення у фрагментах інтерв'ю, які наводяться.

цями, була ретранслятором інформації про СДП, які в такому контексті – визнаному, специфічно інтерпретованому та підтримуваному офіційним культурним каноном – включалися до суспільного дискурсу та, як пересвідчуємося, до індивідуальних життєвих світів як прояв полікультурності й наслідок взаємодії культур. Звертає на себе увагу те, що в наведеній секвенції, як і в інших секвенціях, об'єднаних кодом «Мотиви та умови звернення до цигун», майже відсутні фігури значимих інших, за винятком троюрідного брата, який виступає тут більшою мірою як співучасник, ніж агент соціалізації. Агенти, які безпосередньо відповідальні за первинну соціалізацію, залишаються за кулісами. Разом із тим ми здогадуємося про їхню роль, адже, скоріше за все, зацікавленість Олега східними єдиноборствами та цигун якщо не підтримувалася, то принаймні не табуувалася сім'єю. Починаючи з цього моменту, тема цигун так чи інакше присутня в історії життя Олега, хоча час від часу й відкладається, але не відкидається назавсім.

Підтвердженням цього є наступний фрагмент, який дозволяє нам ближче підійти до визначення мотивів звернення нашого інформанта до СДП, адже попередні рефлексії Олега стосуються передусім певних об'єктивних обставин, умов та подій, які цьому посприяли. У чому ж полягають суб'єктивні мотиви конституювання життєвого проекту, пов'язаного з практикою цигун? Далі наш інформант розповідає: *«До духовної практики я прийшов набагато пізніше. Тобто це ніби дитячі самостійні заняття, захоплення, у тринадцять років у мене було бажання, але не було майстра. Це було моє особисте прагнення вдосконалюватися. Просто в голові в мене ще тоді відклалося, що людина повинна вдосконалюватися. Я дуже любив казки. А що в нас у казках? У казках усіх народів світу? Там є герой, який перемагає усіх ворогів, є артефакти: килим-літак, паличка-виручалочка, скатертина-самобранка – такі речі, які є близькими до незвичайних здібностей. У тих же журналах по цигун описувалося, що може дати практика цигун (...), що людина може довго не їсти, харчуватися повітрям або енергією, потім описувалися різні здібності. І коли я читав про такі речі, я в них вірив».*

Уживаючи тут поняття «мотив», ми тлумачимо його не психологічно, а феноменологічно, услід за А. Шюце – як певний комплекс значень, у термінах яких індивід інтерпретує

власну дію, розрізняючи, відтак, два типи мотивів: «мотиви-для-того-щоб», які відносяться до майбутнього, проекту дії та її суб'єктивного пояснення, і «мотиви-тому-що», які відносяться до минулого, причини дії та її об'єктивного пояснення [159]. У наведеному уривку «мотив-тому-що» звернення до цигун, що пояснює конституювання проекту цієї соціальної дії, виходячи з попередніх переживань, відбитих у запасі знання, сформульований Олегом як «прагнення вдосконалюватися». Беручи до уваги його захоплення бойовими мистецтвами Сходу, ми вже на цьому етапі аналізу можемо висунути припущення про відмінності між способами звернення до СДП та видами релігійної конверсації, оскільки серед видів релігійної конверсації, які виділяють дослідники [62], [89], ми не знаходимо такого, який би передбачав рух від спорту до релігії. Не можна обійти увагою й те, що в рефлексії конституювання проекту звернення до цигун Олег відводить окрему роль казкам. Соціалізація в дитинстві завжди емоційно забарвлена. Дитинство, як влучно зауважують П. Бергер та Т. Лукман [14], – це перший «домашній світ», який у ретроспективі набуває особливого значення. Запасу знання, що інтеріоризується на цьому етапі життя, властивий специфічний профіль, серед рис якого можна назвати й некритичність сприйняття світу.

Власне, перше знайомство з школою цигун, до якої на даний момент належить інформант, є «особистим учнем» засновника цієї школи та інструктором, припадає на 2000 рік, тобто на п'ятий курс навчання в університеті, і, що важливо, також відбувається через книжку: *«У нас приїжджали на другу вищу освіту два хлопці з [назва міста]. І один хлопець привіз книжку [назва книги]. У Харкові ще [назва школи цигун, в якій практикує інформант] не було, а в [назва міста] вже був. Він привіз книжку з першого ступеня в тонкій палітурці, але товсту – старе видання, там голуб був ще намальований, така картинка цікава. Я її ще тоді прочитав від початку до кінця, і тому, коли я йшов на семінар, то я вже книжку прочитав за рік до цього. І ще тоді, до семінару, я прочитав рекомендації з вправ, і до того, як пройшов перший семінар, у мене був досвід стояння в „Дереві“ дві години».*

Цей пасаж свідчить, що тематична література продовжує грати роль каналу отримання інформації про СДП. При цьому подія, коли Олегу потрапляє до рук книжка з цигун, оці-

нюється як беззаперечно значима, про що свідчить детальний її меморат. Власне, цей епізод можна вважати початком вторинної соціалізації, тобто інтеріоризації інтерпретативних схем, апарату легітимації, мови СДП, яку на даний момент практикує інформант, а в термінах соціокультурного підходу – її культурної форми. У цьому процесі чільну роль відіграє саме мова, мовленнєвий апарат, який освоюється інформантом у процесі входження до нового символічного універсуму та водночас виступає засобом його творення та підтримки. Приміром, у наведеній секвенції елементом лінгвістичної концепції культурної форми, до якої належить Олег, є вислів «стояти в „Дереві“», який є само собою зрозумілим для нього й членів спільноти, до якої він належить, але малозрозумілим для стороннього спостерігача. Ідеться ж про вправу цигун, яка полягає в довгому стоянні на місці з трохи піднятими руками та зігнутими колінами – тобто в позі, що імітує дерево.

Приблизно на цей же період життя інформанта випадає важливий вибір між цигун і карате. В університеті Олег досить інтенсивно, близько шести разів на тиждень займається карате: *«І в мене було питання, а що робити, я й карате серйозно займаюся, і цигун. Один відомий Майстер (...) у своїх мемуарах десь писав, що якщо Ви хочете чогось досягти в житті, чогось високого, то Ви не повинні розпорошуватися. Ця фраза означає, що треба займатися серйозно чимось одним. І відповідно до цього знання я вибрав цигун, тобто перестав займатися карате й почав займатися [назва школи цигун, в якій практикує інформант] більш інтенсивно, більш комплексно».*

Перед нами – вибір між різними проектами майбутнього: заняттями карате та цигун. Як зазначалося, проект дії – це передбачуваний у фантазії стан справ, який уявляється в майбутньому завершеному часі як її (дії) наслідок чи результат. В історії життя Олега проект, який ним до цього моменту реалізувався, був пов'язаний із заняттями карате, тобто мислився передусім у категоріях фізичної досконалості, можливо, спортивних досягнень, тоді як проект, який конструюється інформантом після проходження семінару з цигун включає в себе не тільки тілесний, але й духовний аспект, тобто новий горизонт неосвоєного досвіду. І все ж таки, чому між цими проблематичними можливостями Олег обирає цигун, а не карате? Ско-

ріше за все, це можна пояснити шляхом апеляції до такого елементу біографічної ситуації інформанта, як генеза запасу наявного знання. Можливо, саме дитячий досвід знайомства з цигун зіграв тут визначальну роль. Так чи інакше, а, починаючи з 2001 року, Олег реалізує проект, пов'язаний із цигун, зокрема шляхом реалізації таких проектів меншого порядку, як заняття цигун вдома, відвідування семінарів, клубних занять, інструкторських курсів.

Навесні 2006 року сталася ще одна значна подія в житті Олега, яка отримала окремих код «Зустріч із народною цілителькою». У травні Олег їде до сестри в інше місто, де вони відвідують «народну цілительку»: *«Сестра та її чоловік самі у своїх справах, пов'язаних зі здоров'ям, поїхали до цієї цілительки й мене з собою взяли. Цілителька проводила три сеанси, тобто треба було ходити три дні. Сеанс тривав, наскільки я пам'ятаю, не більше 10 хвилин. На першому сеансі була діагностика, на другому – вже безпосередньо лікування – вона водила руками вздовж тіла, коли лікувала, і читала молитви. У неї там висіли ікони на стінах. Третій сеанс був, можна сказати, «пророчий», на нього потрібно було принести ще рушник, сіль – це кожен приносив із собою».*

Ця зустріч справила значний вплив на життя інформанта: по суті, «народна цілителька» (так було написано на її візитці, що відзначив Олег) – перший персонаж, який експліцитно вводиться інформантом у наратив як значимий інший, поява якого реконфігурує його систему релевантності, зокрема мотивує до подальшої практики цигун. Що цікаво, народна цілителька не виступає тут як представник персоналу соціалізації школи цигун, до якої належить інформант, від якого логічно було би чекати подібного впливу, у той же час вона виступає агентом підтримки суб'єктивної реальності Олега та, зокрема, ідентичності як основного її компоненту, адже її слова стають для інформанта доказом можливості тих станів, які були намічені як проекти в межах кінцевої царини значень СДП цигун. До цього варто додати, що, звертаючись до народної цілительки, Олег демонструє певну еkleктичність поглядів та практик, оскільки в інтер'єрі приміщення, де народна цілителька веде прийом, присутня християнська атрибутика – ікони на стінах.

Варто зауважити, що в інтерв'ю 2014 року, коли ми спитали про те, як на цьому етапі життя він оцінює значення цієї

зустрічі, його оцінка не була повністю тотожна попередній. Відбулася певна реінтерпретація минулого з урахуванням досвіду, набутого за період між першим і другим інтерв'ю. Так, наш інформант зауважив, що мала місце певна ідеалізація народної цілительки з його боку. Треба сказати, що сам факт наявності феномена цілительства в сучасному урбанізованому суспільстві – свідчення парадоксальності повсякдення [73], а також наочний аргумент на користь концепту «нової зачарованості світу», висунутого Л. Іоніним на противагу концепту «раціоналізації» М. Вебера для пояснення відродження в модерному суспільстві світоглядів та способі діяльності, що властиві для давно минулих часів [60]. І ці способи та форми діяльності – такі, як народне цілительство, виявляються дійсними та дієвими вже в силу їх фактичного визнання.

Власне кажучи, ілюстрацію цього ми знаходимо в історії життя Олега. Ця подія – зустріч із народною цілителькою – була визначена інформантом так, що підтверджувала правильність обраного проекту життя. Цей час інформант маркує як «початок духовної практики», який припадає на період роботи на промисловому підприємстві: *«Вихід душі в мене стався після приїзду від цієї цілительки. У мене тоді був такий підйом (...). На [заводі], там були проблеми, мені зробили „триденку“, і я міг на півтижня більше часу приділяти практиці. І от я так сидів, і буквально через тиждень у мене стався перший „вихід“. Ну тобто я тихо сидів, розслабившись, „дихав шкірою“ й тут таке відчуття, начебто мене „висмикнули за волосся“. Кудись мене вгору „висмикнули“, я звідти зверху подивився вниз на себе, але водночас це було настільки несподівано. Це було несподівано, це був взагалі «шок». Я повернувся у тіло й опам'ятався».*

У цій секвенції звертає на себе увагу те, як контрастують між собою робота на авіаційному заводі як унаочнене повсякдення – рутинна, впорядкована та кожному знайома реальність, і світ СДП як кінцева царина значень, який репрезентований у пасажі трансперсональним досвідом. Цікаво, що негаразди в рамках світу роботи стають для Олега приводом перемкнути увагу на світ СДП, де також можливі досягнення. Як свідчать матеріали інтерв'ю за 2014 рік, питання інтерпретації та взаємоузгодження релевантностей світу роботи й СДП залишатиметься для Олега актуальним і надалі. Зазначимо:

попри те, що професійну кар'єру інформанта, починаючи від роботи на заводі, а згодом на фірмі, де займалися обслуговуванням газових станцій, до роботи охоронцем, у цілому можна тлумачити як низхідну соціальну мобільність, вона не сприймається інформантом у такому світлі. Начебто менш престижна робота охоронця приваблює Олега саме тому, що передбачає достатньо вільного часу для практики цигун, водночас основні надії інформант пов'язує з додатковими заробітками в Інтернеті (серфінг, виконання тестів тощо).

Зауважимо, що «духовну практику» наш інформант тлумачить так, як це передбачає інтеріоризована ним культурна форма школи цигун, до якої він належить: *«Якщо виходу душі в людини немає, душа не виходить, то це значить, що вона не практикує духовну практику»*, – говорить Олег на початку інтерв'ю.

Отже, сюжетна лінія тут принципово роздвоюється. З одного боку, триває розповідь інформанта про плин життя в інтерсуб'єктивному повсякденному світі, а з іншого – розгортається розповідь про події, що стосується суб'єктивного, внутрішнього досвіду, які, проте, також можна розглядати як елементи біографічно детермінованої ситуації індивіда. І все ж, незважаючи на те що будь-яка біографія не є повністю соціальною, що індивід сприймає себе як існуючим у суспільстві, так і поза ним [14, с. 218], маємо визнати, що досвід Олега досить незвичний для людини повсякдення, бо його зміст – трансперсональні переживання, тобто переживання, які пов'язані з розширенням свідомості за звичні межі Его [37]. Але з точки зору феноменології, це теж реальність і має вивчатися як реальність, про що пише, зокрема, той же П. Бергер в «Єретичному імперативі» [13], позиція якого у свою чергу ґрунтована ідеями В. Джеймса [47].

Власне кажучи, в історії життя Олега ми зустрічаємо багато описів трансперсональних переживань різних типів та інтенсивності. Зокрема, це коди «Зустріч з учителем», «Польоти крізь хмари» тощо. Наведемо лише один із таких фрагментів: *«І приблизно через рік, коли мене посвятили в „особисті учні“, через тиждень після посвяти я повернувся з [назва міста]. Там була четверта ступінь й особисте учнівство. Займався вдома, робив мантру особистого учня, „дихав шкірою“ (...). А потім такий свист у вухах, темрява, свист у вухах, ніби ти кудись летиш, і – раз, я опиняюся посеред неба, там хмари такі рідкі, й на горизонті, – ска-*

жімо, на відстані метрів триста, п'ятсот – будівлі, причому на хмарах, схожі на замки. Водночас така велична панорама, такий звук, знаєш, не урочистий, а звук вічності навколо звучав, і я серед неба й бачу ці замки, і ще якісь смуги суцільні, вертикальні, які від хмар тягнуться вниз. Я сам собі поставив питання: „Що це?“, і в мене була така відповідь внутрішня: „Дош“, тобто, що там дош йшов. Ну, так от я подивився недовго, секунд десять–двадцять, поспостерігав все це й потім – раз, отямився в тілі, відкриваю очі».

Слід сказати, що трансперсональні переживання в життєвому світі Олега, які є виходом за межі повсякдення та його логіки, з часом, як це не парадоксально, піддаються процесу «оповсякденнювання», хабіталізуються та сприймаються інформантом як щось звичне, буденне, залишаючись при цьому, безперечно, приналежними до кінцевої царини значень СДП цигун. Це стає зрозумілим у контексті ідей Б. Вальденфельса, який вважає, що, по-перше, повсякденність формується як наслідок процесу «оповсякденнювання», який, у свою чергу, конститується процесом йому протилежним – «подоланням повсякденності». По-друге, повсякдення – це, передусім, поняття, яке дозволяє розділити повсякденне та неповсякденне, межі між якими залишаються рухомими й залежать від місця, часу, культури тощо. По-третє, мова про повсякдення не співпадає з самою повсякденністю та з мовою в ній [24, с. 102]. Процес «оповсякденнювання» супроводжується тим, що всі трансперсональні переживання, про які ми читаємо в транскрипті наративу Олега, не залишаються без інтерпретації. Їх осмислення відбувається за допомогою інтерпретативних схем, які надає культурно форма СДП цигун. Так, наприклад, вищенаведений епізод трактується з точки зору світоглядної концепції – частково буддійської, частково розробленої в школі цигун, до якої належить інформант, – згідно з якою передбачається виділення 27 рівнів світів. Земний світ є 19 за рахунком, нижче якого 18 світів пекла, а вище – 8 світів, які належать до раю. Як пояснює Олег, опираючись на цю концепцію, він побував у світі, що над земним, та про який відомо з буддійської космології як про світ, де будівлі розташовані на хмарах. Більшість ненаративних фрагментів інтерв'ю з Олегом – це саме інтерпретативна робота з пояснення тих чи інших аспектів досвіду особистої практики цигун.

У наведеній секвенції також звертає на себе увагу згадування Олега про посвяту в «особисті учні», яка припадає на 2009 рік. Ця подія – приклад так званих *rites de passage*, тобто особливого виду ритуалів, які позначають та супроводжують набуття індивідом нової ідентичності та соціального статусу. Те, що СДП включають такі ритуали, зайвий раз свідчить про широту спектру можливих ідентифікацій у сучасному суспільстві [140]. У школі цигун інформанта посвята в «особисті учні» передбачає, що учаснику спільноти надається доступ до нової інформації, зокрема, спеціальних мантр та медитацій. Щоб відбувся цей «перехід», необхідно здійснити досить вагомий грошовий внесок, який виступає, можливо, певним субститутом тих фізичних та психічних витрат, які мав здійснити індивід, що проходив подібні ініціації в суспільстві традиційному.

Якщо взяти історію життя Олега в цілому, то чи можемо ми говорити про альтернацію, тобто кардинальну, тотальну трансформацію суб'єктивної реальності на певному її етапі? Це залежить від того, наскільки ми будемо дотримуватися глумачення цього концепту П. Бергера та Т. Лукмана. Так, в історії життя Олега немає таких рис альтернації: «біографічний розрив», тобто поділ біографії на «до» та «після» події навернення, коли вся попередня біографія сприймається як щось меншовартісне або негативне; демонтаж попередньої номічної структури, при якому історія життя не узгоджується із теперішнім, а повністю перетлумачується; тенденція до сегрегації від інших дискурсів та кіл спілкування; виражені вставки та фабрикації в біографії, що послуговують реінтерпретації минулого. У той же час має місце сильна ідентифікація зі значимим персоналом соціалізації; реорганізація апарату спілкування; ґрунтовність трансформації суб'єктивної реальності, що уможлиблюється наявністю соціальних та концептуальних умов альтернації, зокрема номічної структури. Таким чином, ми схильні говорити про те, що в історії життя Олега має місце вторинна соціалізація, яка наближається за змістом до альтернації.

У біографії Олега є кілька наскрізних тем, одна з яких – співвідношення практики цигун і повсякдення, що отримала окремий код «СДП та повсякдення»: *«Хоча ти знаєш, поки практикуєш, ці речі реальні, поки ти в практиці, поки ти кожен*

день практикуєш, ходиш із думками про це. А коли перестаєш практикувати, робиш тривалу перерву, то вже забуваються і ці речі, і ці феномени, все забувається, ніби це було й не з тобою».

Із цих слів, які звучать наприкінці інтерв'ю 2012 року, випливає, що хоча кінцева царина значень СДП і змальовується Олегом як світ *realissimum*, де можна жити, висувати проекти та пробувати їх реалізувати, однак повсякдення не втрачає своєї ваги. Це можна пояснити тим, що, незважаючи на реалістичність трансперсональних переживань, їхня достовірність суб'єктивна, а достовірність повсякденного життєвого світу – інтерсуб'єктивна, вона щоразу підтверджується іншими, з якими індивід цей світ поділяє. Тому акцент реальності має тенденцію повертатися до турбот повсякдення, до її прагматичного мотиву.

Ця та інші теми розвиваються в інтерв'ю 2014 року, коли ми попросили інформанта доповнити власну історію життя. Олег обирає таку стратегію наративної презентації: спочатку розповідає *«про практику»*, а потім *«про життя»*, структуруючи таким чином своє інтерв'ю на дві частини.

Перша частина присвячена тим змінам, які відбулися в розумінні інформантом практики цигун за цей період. Як виявилось, продовжуючи практикувати цигун, Олег звернувся до індійської традиції, представленої Шрі Бабаджі, Йогараджа Махасаєю та Парамоханса Йоганандою. Що важливо підкреслити, знайомство з цим напрямом йоги – крія йогою – також відбувається через відповідну літературу. Інформант проводить паралелі між поняттями цигун та йоги: *«паузою»* та *«самадхі»*, *«де»* й *«дхармою»* тощо. Власне, основний мотив звернення інформанта до крія йоги – це бажання прояснити те, як співвідносяться між собою практика цигун та уявлення про Бога. Як пояснює Олег: *«Все це я раніше не пов'язував, розумієш. З одного боку, я вивчав до цього релігії, вчення про Бога, з іншого – практику. Я це сильно не пов'язував. Можливо, на інтуїтивному рівні, коли ти сідаєш медитувати, ти себе налаштовуєш, що з чимось вищим контактуєш...»*. Основну увагу інформант приділяє саме роз'ясненню цих зв'язків, того, як розуміється Бог у крія йозі, як це розуміння співвідносити з різними аспектами практики цигун. На цих підставах інформантом конструюється певний символічний універсум.

У другій частині нарації інформант розповідає про поїздку з Олександром до Шаоліня влітку 2013 року, безперечно, важливу подію з точки зору підтримки їхньої ідентичності як тих, хто практикує цигун. Олег зазначає, що сприйняття Шаоліня змінилося, стало більш «реалістичним», відмінним від того, яке склалося в них на основі перегляду фільмів про східні бойові мистецтва. При загальній позитивній презентації цієї події склалося таке враження, що суб'єктивна значущість її все ж поступається більш раннім спогадам. Зазначимо, що зміни в сприйнятті Шаоліня набувають ще й іншої конотації: певного розчарування у взаєминах між людьми. Це розчарування, якщо його інтерпретувати в соціологічних категоріях, пов'язане із заміщенням людських відносин ринковими відносинами. Інформант сприймає як щось парадоксальне те, що СДП піддаються процесу комерціалізації, а відносини в середині цих спільнот набувають ринкових рис.

У фазі наративних запитань знов актуалізується тема повсякдення та цигун, але тут вона набуває вже нового звучання. Тематизується війна як нав'язана релевантність, як світ, що володіє своєю внутрішньою іманентною законністю (М. Бахтін) та загрожує як приватному життю, так і практиці цигун: *«Певний час, звісно, мене все це вибивало з колії дуже сильно»*, – зізнається інформант. І все ж Олег знаходить ресурси для подолання цієї тривоги, що цікаво, знову ж таки не без звернення до індійської релігійно-філософської традиції та її представників.

Історія Олександри

Як ми відзначали, історія Олександри відрізняється від історії Олега більшою наративністю, глибиною та повнотою характеристики персонажів, які вводяться в наратив: це історія спілкування, взаємин з іншими людьми, яка подається з особливою експресивною, емоційною та інтонаційною виразністю. У наративі Олега ці моменти також існують, але меншою мірою. Так, значущими іншими в історії життя Олега виступають здебільшого авторитети тих чи інших напрямків цигун і східних єдиноборств, тоді як найближче соціальне оточення залишається на другому плані; в історії Олександри – навпаки, детально характеризується саме найближче соціальне оточен-

ня, її історія містить розлогі фрагменти історій життя інших, близьких та знайомих їй людей.

Розпочнемо аналіз також із дитячих спогадів Олександри, якими, власне, відкривається її наратив. Рефлексуючи з приводу причин своєї зацікавленості східними духовними практиками, Олександра розповідає: *«У дитинстві, напевно, я була допитливою. Це з огляду на мої спогади і на те, що мені мама розповідала. Дослідницький дух. І мама, і батько були звичайні прості люди, атеїсти. Не те щоб глибоко переконані атеїсти, але, як усі радянські люди, вони були невоцерковленими. Так, бабуся на ніч молитви читала, але мені здавалося, що це щось сокровенне, і я соромилася бабуся розпитати, що вона там шепоче. Я робила вигляд, що я сплю. А бабуся перед сном завжди читала молитву, хрестила все. У батьків такого не було, але мама казала, що вона не знає, чи є Бог, чи ні, але щось таке є. І, видно, це з дитинства відклалося у свідомості: мені все життя хотілося дізнатися, що це таке. Не було просто такої літератури, але ми захоплювалися індійськими фільмами...»*

Ця секвенція дозволяє реконструювати деякі умови первинної соціалізації Олександри та основні складові її «мотиву-тому-що» звернення до СДП. Якщо Олег осмислює своє звернення до цигун у мотиваційному контексті самовдосконалення, розвитку своїх здібностей, то в Олександри на перше місце виходить вже пізнавальна орієнтація, яка формулюється інформанткою в таких словах, як «допитливість», «дослідницький дух». Також до елементів «мотиву-тому-що» звернення до СДП інформантки можна віднести вплив матері та батька – поміркованих атеїстів, і бабусі, яка реалізує православні релігійні практики. Відзначимо, що Олександра не ставить себе в опозицію до цих поглядів та практик членів сім'ї, а навпаки, розглядає їх у ретроспекції як підґрунтя майбутньої зацікавленості цигун. Це можна сприймати й як прояв теперішньої, актуальної еkleктичності світогляду інформантки. Також звертає на себе увагу роль кінофільмів в історії життя інформантки, які підживлюють її інтерес до Сходу та стали першим джерелом інформації про східні єдиноборства. Окрім цього, у фазі наративних запитань спливає ще один аспект – дитячий інтерес Олександри до НЛО та надприродного.

Пізніше, вже в підлітковому віці на Олександрю значно вплинуло спілкування зі старшим братом після його повернен-

ня з армії. З братом Олександра веде розмови про східні бойові мистецтва та релігії, від нього вперше дізнається про цигун: *«Чомусь ми з ним сперечалися іноді про буддизм, даосизм. Ці слова я почула від нього вперше. І ми сперечалися: я говорила, що буддизм – це круто, а він казав, ні, даосизм. Я говорила, буддизм – ще крутіше, а він – ні, даосизм. І я дуже боялася, що він запитає, а чим буддизм крутіше, бо не знала, що відповісти (...). Так, йога, айкідо мені були цікаві (...). Потім брат розповів про журнал „Цигун і спорт“. Він дуже хотів мати цей журнал, додаток до цього журналу був десь на Далекому Сході, і він дуже його хотів. І я подумала, чому ні. Ми з мамою пішли на пошту, оформили йому річну підписку і подарували на день народження. Він був „у шоці“! І я брала в нього читати».*

На цьому етапі життя Олександри брат виступає значущим іншим, який, скоріше за все, сприймається як носій актуальної інформації, на відміну від батьків, що репрезентують досвід попередніх поколінь. Звертає на себе увагу, що Олександра, як і Олег, згадує журнал «Цигун і спорт», а це означає, що обидва учасники інтерв'ю читали один і той же журнал ще до свого знайомства, що ще раз засвідчує особливу роль для пізньорадянського періоду спортивної публіцистики як легітимного та доступного каналу інформації про східну культуру в цілому та СДП зокрема.

У процесі нарації Олександра поступово розширює коло осіб, які так чи інакше вплинули на її звернення до цигун. Наступним персонажем, який вводиться в наратив у цій якості, є подруга інформантки. Олександра точно вказує дату – 1987 рік, коли подруга познайомила її з книгою «Сім днів у Гімалаях» (автор – В. Сидоров), яка справила на нашу інформантку певне враження: *«Тоді не було ні ксерокса, ні комп'ютера, і вподобані цитати я виписувала. Як мені тоді здавалося, це було саме „духовно“ (...). І точно не пам'ятаю, може, там я прочитала про цю справу, – тому що книг у той час не було як таких, – коли треба зупиняти думки. І прийшовши молодим фахівцем у КБ на роботу, коли з'являлася пауза в роботі, – а у нас був суворий режим, не можна було розмовляти, ходити в робочий час, тільки в перерву, – я сиділа і, щоб не витратити час, намагалася зупинити думки. Якщо провести аналогію з цигун, то я входила в стан „тиші“, а може, навіть отримувала „паузу“, намагалася, принаймні, але тоді не було цих назв».*

Отже, як і Олег, наша інформантка спершу звертається до тематичної літератури, яка йде під рубрикою «езотеричної». Важливо підкреслити, що знайомство з книгою виділяється в окрему, завершену та повноцінну історію. Це стало підставою виділення окремого коду «Роль книг у життєвому світі Олександри». Але цей уривок цікавий ще й іншим, а саме контрастом між кінцевою цариною значень роботи, яка репрезентована роботою в конструкторському бюро на одному з режимних підприємств, та кінцевою цариною значень СДП, межа між якими виявляється пунктирно. Як пересвідчуємося, перехід із кінцевої царини значень роботи до світу СДП не потребує від інформантки зусиль об'єктивації або зовнішньої дії. Разом із тим, очевидно є зміна когнітивного стилю світу роботи, який ґрунтований прагматичним мотивом, на когнітивний стиль світу СДП, в якому цей прагматичний мотив модифікований властивими для цієї царини значень проектами. Також звертає на себе увагу те, що Олександра говорить про відсутність на той час понять, які б дали змогу «назвати» власні переживання: лінгвістична концепція, яка дозволить сигніфікувати цю нову реальність, буде інтерналізована пізніше.

Знайомство зі школою цигун, в якій тепер практикує Олександра, як новою вірогіднісною структурою (якщо використати поняття П. Бергера та Т. Лукмана) відбулося в 2002 році вже на новому місці роботи інформантки: *«Потім так склалося життя, що я змінила роботу. Журнал я читала, не пам'ятаю, в якому році він перестав виходити. Може, і не перестав, може, просто грошей не було на підписку. І одного разу, вже на новій роботі, приходять жінка, пенсіонерка, – а ми з нею любимо розмовляти на тему мови (російської, української), як правильно говорити, як правильно писати, тому що решта колег були якось далекі від цього, люди прості були, а ми з нею знайшли один одного, – і ось вона каже: „Олександро, а ти знаєш, що таке цигун?“ І тут на мене „найшов віриш“ (...). Я так заливалася соловейком! А ця жінка мені відповідає: „Якщо це так добре, ось тобі рекламка, мені сьогодні в метро дали, сходи на заняття“.*

Тема роботи взагалі є лейтмотивом наративів обох наших інформантів, що свідчить про її релевантність. Більше того, як переконаємося, тема професійної кар'єри та тема СДП раз одразу переплітаються, взаємоузгоджуються. Так, в історії жит-

тя Олександри знайомство з книгою «Сім днів в Гімалаях» хронологічно прив'язується до часу роботи в конструкторському бюро, а звернення до школи цигун, в якій на даний момент практикує інформантка, – до періоду роботи на автотранспортному підприємстві. Посередником між новою вірогіднісною структурою цієї СДП та інформанткою стає колега-пенсіонерка, яка пропонує Олександрі «рекламку», – приклад одного зі способів маркетингової діяльності багатьох спільнот СДП (кришнаїтів, сахаджа-йогів тощо). Зазначимо також, що Олександрою знову згадується журнал «Цигун і спорт», який у 2002 році вона перестає читати, хоча журнал виходив ще два роки потому.

Отже, Олександра потрапляє на свій перший семінар із цигун тієї школи, в якій тепер практикує. Цей семінар, який інформантка відвідує із товаришем йогом, описується досить докладно, як і вагання з приводу того, чи продовжувати ходити на ці заняття, чи ні. І все ж можливість на власному чуттєво-тілесному досвіді переконатися в дієвості практики цигун підштовхує Олександрю залишитися: *«Тоді я відчула все: і „культуру“, і все, а „діагностика руками“ (маються на увазі певні відчуття, які можна отримати в процесі практики цигун – О. З.) мене просто приголомшила. Одна справа вірити, інша справа відчувати. Так я залишилася».*

Після цього Олександра бере участь в організації занять із цигун у Харкові, що проводилися в одному з оздоровчих клубів. Варто зазначити, що, відвідуючи клубні дні, організовуючи семінари, Олександра реалізовує не лише проект, який впливає з релевантностей кінцевої царини значень СДП цигун. Паралельно цьому реалізується проект заміжжя та створення сім'ї. До речі, з Олегом наша інформантка знайомиться саме в клубі, де проходили заняття з цигун, наприкінці 2002 року: *«Тоді я з ним познайомилася, він був дуже тихий, сором'язливий. А З. сказала: „Це наш учень, він дуже здібний, він має великі здібності“. А Олег стояв і тихо посміхався з висоти свого зросту. Він був дуже неговіркий».*

У цьому пункті життєва історія Олега стає частиною життєвої історії Олександри, включається до її архітектонічної цілісності, і навпаки, життєва історія Олександри – включається до життєвої історії Олега, її архітектоніки. Зазначимо, що в на-

ративі Олега ця зустріч не відбита, що, як ми зазначали, може свідчити про гендерні особливості конструювання наративної ідентичності, які приписують, що важливо в біографічній розповіді, а що – ні. Власне кажучи, у наративі Олега проект одруження та створення сім'ї не репрезентований як такий.

На цей час припадає ще одна важлива подія в житті інформантки, а саме вибір між заняттями цигун та рейкі як двома проблематичними можливостями: *«У долі ти не знаєш, де ти правильно звернув, де неправильно, і чи звернув ти взагалі, і як воно має бути. А тут чітко дорога роздвоїлася, – але тоді я цього, напевно, не розуміла, – мене запросили на рейкі (...). Я сходила на вступне заняття. Вела його жінка, але жінка дуже амбітна, і мені це не сподобалося. Я знала, що рейкі, то дуже дорого, за ініціацію треба платити. Для мене це були великі гроші (...). А тепер я розумію, що якби я пішла тоді, я б уже була цілителем рейки. Я б уже з'їздила до Індії (...). Але я зробила інший вибір».*

Отже, якщо в історії життя Олега має місце вибір між заняттями цигун та карате, що виступають водночас і певними проектами життя, то в історії Олександри – вибір між заняттями цигун та рейки. Вірогідно, що репрезентація інформантами цього вибору в наративі є одним із способів підтримки їхніх ідентичностей як індивідів, що практикують цигун. Інакше кажучи, це спосіб ще раз підтвердити правильність цього вибору, його аргументованість та доцільність. Відзначимо, що в історії життя Олександри вибір на користь одного проекту життя, пов'язаного із заняттями цигун, веде за собою відкидання іншої проблематичної можливості та пов'язаних із нею проектів (поїздка до Індії наприклад), що ілюстровано в наведеній вище секвенції.

Слід сказати, що важливе місце в наративі Олександри відводиться матері та батьку, смерть яких має сюжетне значення для її розповіді, задає її ритміку та хронологічні координати. Власне, якщо в наративі Олега смерть тематизується як біологічний процес, потойбічні наслідки якого потенційно можуть бути скориговані практикою цигун, що дає підстави говорити про СДП як культурні форми, які пропонують способи сприйняття смерті, зокрема через призму фундаментальної для східної культури категорії реінкарнації, то у наративі Олександри смерть – це конкретна смерть близьких людей,

це ті визначальні події її життя, які організують, визначають архітектоніку її життєвого досвіду та наративу як його текстуальної об'єктивації.

У контексті переживання подій смерті матері та батька Олександрюю осмислюється й цигун, якому надається психотерапевтичне значення. Окрема увага приділяється Олександрюю різноманітним трансперсональним переживанням, про що свідчать, наприклад, секвенції, об'єднані кодом «Випадок із хлопчиком». Психотерапевтичного значення надає інформантка приїзду до України засновника школи цигун, до якої вона належить, та досвіду трансперсональних переживань, пов'язаному з цим приїздом: *«Прокидаюся, початок першого, але він же сказав „до першої години”. Все сиджу, сиджу й бачу – темнота перед очима, ще ж темно, світла немає, ніяких відблисків немає, – на руці у мене сфера така світиться, яскрава, яскрава зелень, якісь листочки, і на дереві або чагарнику сидить пташка. Теж жовто-блакитна, така гарна. Всі кольори яскраві-яскраві, і світиться тільки та частина, що у мене на долоні. А навкруги темрява суцільна. Я така, нічого собі – гра уяви».*

Отже, можна констатувати, що в життєвих світах наших інформантів мають місце різного виду трансперсональні переживання, але якщо в історії життя Олега ми знаходимо, по суті, цілий світ, що конституїований трансперсональним досвідом, то в історії життя Олександри трансперсональні переживання репрезентовані як події, які допомагають пережити ті чи інші життєві кризи. Підкреслимо, що в обох наративах межа між профанним та сакральним не збігається з межею між рутинним та трансперсональним: в історіях наших інформантів трансперсональне аж ніяк не тотожне священному в тому сенсі, якого цьому поняттю надав Р. Отто. Цей факт заслуговує на увагу, адже дозволяє говорити про СДП як секулярні та неінституціоналізовані форми досягнення трансперсонального досвіду, що актуалізуються в сучасному суспільстві.

Хронологічно після цього в історії життя Олександри йде поїздка до Шаоліня, про яку, проте, в основній розповіді інформантки не йдеться. Парадоксально, що, опускаючи цей біографічний епізод в основній розповіді, у фазі нарративних запитань Олександра говорить про його важливість. У цілому знову ж таки складається враження, що й для Олександри суб'єктивна важ-

ливність цієї поїздки поступається, так би мовити, об'єктивній важливості, тобто важливості в очах можливих інших.

Наратив Олександри завершується визначенням духовної практики, тобто тим, із чого наратив Олега починається: *«духовний розвиток – це коли виходить душа і вона практикує»*. Це свідчить одночасно і про спільність, і про ґрунтовність інтер'юризації культурної форми цієї СДП нашими інформантами, а також про значимість для них фігури засновника школи цигун, до якої вони належать. І все ж для Олександри на перший план виходить психотерапевтична функція цигун. Те, що цигун може надати для налагодження соціальних відносин у повсякденному життєвому світі, зокрема в робочому колективі.

Підсумкові зауваження

Ми відчуваємо необхідність резюмувати результати нашого аналізу історій життя Олега та Олександри відповідно до виділених раніше компонентів біографічно детермінованої ситуації індивіда в соціокультурному світі.

1. Запас наявного знання. У результаті вивчення генезису запасу наявного знання, зокрема досвіду первинної соціалізації інформантів, були з'ясовані їхні мотиви звернення до СДП та умови, які цьому посприяли. З'ясувалося, що у зверненні Олега та Олександри до такої СДП, як цигун, особливу роль відіграла радянська спортивно-фізкультурна публіцистика та езотерична література. Виявлений у результаті дослідження рух інформантів від спорту до цигун дозволяє зробити важливе теоретичне припущення, що типологія мотивів звернення до СДП, скоріше за все, відрізняється від типології видів релігійної конверсії. Щодо структури запасу наявного знання Олега та Олександри, то він також має схожу консистенцію, зокрема репрезентує лінгвістичну концепцію культурної форми школи цигун, інструкторами якої вони є.

2. Система релевантності. Звернення до СДП є як причиною, так і наслідком зміни системи релевантності індивіда. Ми виявили, що в життєвих світах наших інформантів присутні тематичні, інтерпретативні, мотиваційні релевантності, пов'язані зі східними духовними практиками, які стають підставою конструювання відповідних життєвих проєктів.

3. Система проектів та дій. Ми відзначили, що в наративах обох інформантів містився докладний меморат ситуації вибору СДП цигун як одного з проектів дії, який знаходиться у взаємозв'язку з іншими проектами дії в межах генерального проекту життя. Зокрема ми припустили, що СДП надають можливості вертикальної професійної мобільності в межах своїх ієрархій, цим компенсуючи проблеми професійної мобільності поза ними.

4. Система практик. Серед практик, поява яких у життєвих світах інформантів зумовлена інтеграцією до них культурної форми СДП цигун, можна назвати такі: практики зміни режиму функціонування психіки, оздоровчі практики, гастрономічні практики. Окремо варто сказати про практики підтримки ідентичності Олега та Олександри як тих, хто практикує цигун, прикладами яких є відвідування клубних днів, семінарських занять, інструкторських курсів, поїздка до Шаоліня тощо. У проаналізованих історіях життя, отже, відображена не тільки трансформація суб'єктивної реальності інформантів, але й процеси підтримки нової, вже трансформованої реальності, її відтворення.

5. Соціальне оточення та його реорганізація. Роль провідника по новій реальності відіграє персонал соціалізації СДП цигун, представники якого є значимими іншими в життєвому світі інформантів та з якими останні мають, як правило, емоційний зв'язок.

6. Події в суб'єктивному світі індивіда. У життєвих світах Олега та Олександри особливе місце займає трансперсональний досвід. Ми висловили теоретичне припущення, що СДП є культурними формами, що надають техніки доступу до трансперсонального, що осмислюється та відтворюється поза офіційними інституціями. Можливо, саме це дозволяє їм конкурувати з іншими експертами за визначення реальності. Але тут, звісно, важливо з'ясувати, чи є трансперсональний досвід властивим життєвим світам індивідів, які практикують лише цигун (і наскільки) чи й інші СДП, а також, як у підсумку можна розглядати поширення СДП у контексті гіпотези П. Бергера про індуктивний вибір сучасної релігійної думки. Ці питання залишаються для подальших досліджень.

3.2.2. Мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик

У результаті аналізу історій життя Олега та Олександри нами було висунуто низку припущень, більшість з яких може бути підтверджено лише на значно ширшому емпіричному матеріалі, що цілком відповідає логіці якісного дослідження. Це стосується й припущення щодо відмінності мотивів та способів звернення до СДП від видів релігійної конверсії, на якому ми акцентували особливу увагу. Власне, чому в сучасному українському суспільстві індивіди звертаються до СДП? Що мотивує їх до цього? У чому специфіка цієї мотивації? На ці питання ми спробуємо відповісти, залучивши до аналізу матеріали авторського соціологічного дослідження, що складаються з 29 наративних інтерв'ю з представниками різних СДП м. Харкова – кількості, цілком достатньої для побудови емпіричної типології досліджуваного феномена [122].

Оскільки СДП пропонують як певні форми тілесної культури, так і системи смислів та значень, у межах яких осмислюються основні екзистенціальні проблеми людського існування, то видається доречним коротко сказати про напрацювання, зроблені в межах соціології релігії та, зокрема, соціології релігійної конверсії, яка вже розглядається як спеціальна соціологічна теорія, що має власний предмет дослідження [89]. У центрі уваги соціології релігійної конверсії знаходяться проблеми того, як індивіди приходять до релігії, що їх до цього мотивує, які агенти грають у цьому процесі вирішальну роль – тобто феномен релігійного навернення, для позначення якого, як синоніми або з певними нюансами в значенні використовуються два терміни: «конверсія» або ж «конверсація». За своїм етимологічним значенням, читаємо в П. Адо, латинське слово «*conversio*», означає «навернення назад, переверот», «зміна напрямку» та використовується для позначення будь-якого перегортання, перестановки, транспонування. У філософському та релігійному дискурсах під конверсією розуміють зміни «ментального порядку» різної інтенсивності та глибини [4, с. 199].

До вивчення феномена релігійного навернення чи не вперше звернувся В. Джеймс [47], який тлумачив навернення в психологічних категоріях як таке релігійне переживання, що

пов'язане з подоланням життєвої кризи й супроводжується відчутними особистісними змінами. Також філософ аналізував і типи навернення, говорячи про вольовий та невольовий тип. Що ж стосується соціологічного підходу, то тут, як зазначає сучасний український соціолог Д. Миронович, під конверсією розуміють «процес зміни релігійної ідентичності, за якого індивід або приходить до віри, або відмовляється від старих систем вірувань і релігійних практик на користь нових, через включення в життя релігійної групи або громади. Феномен релігійної конверсії здебільшого пов'язують зі свідомим переходом від віри «традиційної» для певного суспільства чи території, до віри «нетрадиційної» [89, с. 542–543]. Дослідник, вивчаючи феномен релігійної конверсії в нових релігійних організаціях, виділяє на основі інтерв'ю з представниками неохаризматичних християнських громад такі типи релігійної конверсії: 1) інтелектуальний тип – самостійний енергійний пошук нової релігійно-символічної системи; 2) містичний тип, який пов'язаний із переживанням низки подій, бачень, образів, що не піддаються раціональному поясненню та розглядаються наверненим як прояв «божественного»; 3) експериментальний тип – те ж саме, що й інтелектуальний, але з акцентом на практичному боці процесу; 4) афіліативний тип – входження в релігійну групу через мережу міжособистісних стосунків; 5) емпатичний тип – пошук «духовного відродження» [89, с. 543–545].

Типологія релігійного навернення була висунута й у дослідженнях навернення до православної релігійної традиції. Так, російська дослідниця Л. Іпатова [62] на основі аналізу нарративних та напівструктурованих біографічних інтерв'ю (n = 30) та автобіографій із мережі Інтернет (n = 78) виводить типологію релігійного навернення сучасних православних жінок, виділяючи вісім типів: 1) традиційний; 2) трагічний; 3) «пошуковий»; 4) інтуїтивний; 5) «зразково-показовий»; 6) «протестний»; 7) «той, що рятує»; 8) «дитячий».

Якщо говорити про східні релігії та духовні практики, то в літературі такі ґрунтовні типології відсутні. Попри це, варто вказати, наприклад, на напрацювання В. Ісаєвої, яка, вивчаючи на основі аналізу матеріалів біографічних інтерв'ю (n = 15) феномен конверсації в буддійських общинах Карма Каг'ю та

пов'язану з нею зміну релігійної ідентичності індивідів, зазначає, що стратегії самопрезентації та автобіографічної розповіді учасників спільноти більшою або меншою мірою побудовані за аналогією до життєпису засновника цієї школи буддизму – Оле Нідала [63, с. 138], а також пропонує виділяти чотири типи соціальної адаптації конвертитів в умовах перехідного суспільства [64]. Утім дослідниця, звісно, працює в межах соціології релігії, ми ж концептуалізуємо СДП як окремий соціокультурний феномен у соціокультурній перспективі.

Власне кажучи, чи доречним є використання терміна «релігійна конверсія», коли йдеться про СДП? Справді, поняття конверсії передбачає зміну однієї релігійної ідентичності на іншу, але процес інтеріоризації культурних форм СДП не обов'язково веде до зміни релігійної ідентичності, яка сьогодні визначається дослідниками як «еклектична», «дифузна», «приватизована» тощо [99]. Прийняття певної системи вірувань не означає автоматичної відмови від старої системи вірувань, тим більше якщо перша позиціонується як секулярна та сумісна з іншими релігіями, що властиво більшості напрямкам цигун та йоги. Навіть згадана школа буддизму Карма Каг'ю, яку називають ще практичним буддизмом, у цьому сенсі помітно відрізняється від інших напрямків буддизму, які відтворюють традиційні форми організації релігійного життя, оскільки в Карма Каг'ю основний акцент зроблений на психотехніках та психоемоційних переживаннях як їхньому результаті [63, с. 140]. Ось чому ми схильні застосовувати категоріальний апарат соціальної феноменології та соціології культури, що в цьому разі може мати певний евристичний потенціал.

Ми ставимо собі за завдання не стільки з'ясувати, як індивіди приходять до СДП, скільки зрозуміти, *чому* вони це роблять. У центрі нашої уваги знаходиться саме мотиви, а якщо бути точним, мотиваційні контексти звернення до СДП, реконструкція яких буде основою для побудови майбутньої типології. Теоретико-методологічним підґрунтям аналізу для нас виступає концепція мотивації А. Шюца, для якого, на відміну від М. Вебера, принципово важливим є розрізнення «мотивів-для-того-щоб» («мотивів-мети») (пояснюють конституювання діяльності, виходячи з проекту) та «мотивів-тому-що» («мотивів-причини») (пояснюють консти-

тування самого проекту, виходячи з попередніх переживань індивіда, що складають події його життєвої історії). Мотиваційний контекст – це певний смисловий контекст, у термінах якого дія розміщена для індивіда в силу плановості дії та інтерпретується ним [159, с. 789], а отже може бути розкритий та реконструйований через експлікацію «мотивів-тому-що» та «мотивів-для-того-щоб» діяльності індивіда. Оскільки методологічні питання були докладно обговорені раніше, перейдемо до аналізу отриманого емпіричного матеріалу.

Перший тип мотиваційних контекстів звернення до СДП, який ми виділили в окрему групу, об'єднує мотиваційні контексти, в яких тематизуються проблеми пошуку сенсу життя, свого призначення у світі, невідворотності смерті. Приклад такого мотиваційного контексту звернення до СДП ми знаходимо в наративі Наталії (70 р., сахаджа-йога): *«Для мене пошук почався, ну, так, у гострій формі, доволі смішно. У мене народилася дитина й от я біжу за молоком, дитина спить, уся на нервах, розумієш, встигнути ж треба, щоб не плакав. І пробігаю повз сусіднього будинку, а на ганку цього будинку стоїть жінка, немолода вже, проста така. Вона зупиняє мене: „Жінко, скажіть мені, навіщо ми живемо?“. Ну, і реакція в мене абсолютно, як у „сєвки“: „Дурепа!“». А потім кілька кроків я зробила й думаю, чому дурепа? Вона мені ставить питання, на яке в мене немає відповіді: „Що таке життя?“ – це ребус для мене нерозв'язуваний. Яка мета життя? Що я таке в цьому світі? Що за межею життя?».*

Цей пасаж відсилає нас до спогадів, які суттєво передують зверненню до сахаджа-йоги як однієї зі СДП, але пов'язуються з цією подією інформанткою, що рефлексує над своєю життєвою історією. Це, по суті, початкові етапи звернення до СДП, які також мають бути експліковані, адже лише сам індивід знає, де починається й де завершується його дія, тобто може вказати на її діапазон, що слід розуміти як властивість смислової та часової протяжності більш широкого проекту, пов'язувати воедино проекти меншого порядку, які входять до його складу [159, с. 25]. Так, в історії життя Наталії звернення до сахаджа-йоги можна розглядати в межах проекту більш широкого діапазону – пошуку смислу життя. Цей проект водночас є «мотивом-для-того-щоб» звернення до сахаджа-йоги. Окрім цього, у наведеному уривку експліковані події життєвої історії інформантки, що

можна віднести до її «мотивів-тому-що» звернення до СДП: це народження дитини та зустріч із жінкою. Останню подію можна тлумачити як певний «екзистенціальний шок», який призводить до того, що проблема смислу життя стає для Наталії тематично релевантною, висувається на передній план із до цього непроблематизованого поля тематично знайомого світу повсякдення, який сприймався у своїй типовості, підтримуваній фундаментальними ідеалізаціями «й-так-далі» та «я-можу-завжди-знову». Це веде до порушення плину повсякдення, яке вимагає нормалізації та прийнятного інтерпретативного рішення.

У соціологічному ракурсі особливо важливим є те, що постановка проблеми смислу життя та її конкретне вирішення не відбувається десь поза культурою та її смислами, а з необхідністю залучає соціокультурний контекст, значно ширший за контекст індивідуального життя (що знайшло своє відображення в інтерв'ю). Для Наталії таким соціокультурним макроконтекстом стала «перебудова»: *«У зв'язку з „перебудовою“ якимось відкрилися шлюзи, пішла досить велика кількість пропозицій різних (...). Спершу я спробувала: раджнішевіців, Чин Моя, езотеричну школу Карасенко на Раднаркомівській, християнські секти, трансцендентальну медитацію. Все це „сміття“ я пройшла, ніде не знайшла відповіді, розумієш, і скрізь з'являється чисто „бізнесовий“ мотив. І от я зустрічаю таке оголошення на Радянській площі... Там стояли два кіоски езотеричних, і я іноді літературу почитувала, а між ними щілина. Я в цю щілину заглянула подивитися на якісь книги збоку. Дивлюся – маленьке оголошення: «Сахаджа-йоги запрошують на зустріч» (...). Так я познайомилася з цим вченням. І зрозуміла, що ось воно».*

Як пересвідчуємося, в історії життя Наталії, насиченій топонімами, що повсякчас нагадують про місце, де відбуваються події – Харків, а також відсилають до більш віддаленого радянського контексту, можна чітко відділити «мотиви-тому-що» звернення до СДП, що стосуються мікрорівня соціального та «мотиви-тому-що» звернення до СДП, що стосуються макрорівня соціального. Якщо на мікрорівні аналізу йдеться про події особистої історії життя Наталії (ми на них указали), то на макрорівні – це «перебудова» та пов'язані з нею соціокультурні трансформації, що створили сприятливі умови для поширення культурних моделей, які несли альтернативні загально-

прийнятим (передусім, православної вірі), способи смислопородження та визначення реальності, у тому числі й східного походження, свідчення чого, власне, й знаходимо в наведеній секвенції. Отже, на зламі культурних епох індивід, який прагнув відповісти на питання про смисл життя, опинився в умовах вибору між конкуруючими культурними моделями. Цей вибір здійснювався на різних підставах, для нашої інформантки «мотивами-тому-що» вибору сахаджа-йоги стали: розчарування в компетенції православних священиків, відсутність ринкових рис в організації сахаджа-йогів, можливість на власному досвіді (за допомогою психотехнік) переконатися в реальності зв'язку з «джерелом життя», яке ототожнюється в сахаджа-йозі зі Святим Духом, Парамчайтан'єю тощо. Тут ми свідомо не будемо вдаватися в змістовне розкриття вчення сахаджа-йоги та інших СДП (докладніше про це див. у Г. Ожиганової та Ю. Філіппова [95]). Наведений пасаж закінчується моментом, який у категоріях німецького антрополога П. Штрюмберга можемо назвати «точкою враження», розуміючи під цим поняттям момент знаходження зв'язку між індивідом і новим світоглядом [63, с. 14].

Зауважимо, що звернення до СДП у мотиваційному контексті пошуку смислу життя не завжди супроводжується переживанням «екзистенціального шоку», як у наративі Наталії. Ілюстрацією цього може бути уривок із наративу Володимира (34 р., аштанга-йога): *«Я ніколи не думав про те, що буду займатися йогою або чимось подібним, бо все це досить довго було оповите якимось «містичним ореолом»; будучи народженим у СРСР у 80-му році, природно, що я мав про йогу дуже викривлене уявлення (...). Я досить багато часу присвячував музиці, працював ді-джеєм у нічних клубах (...). Коли я зрозумів, що робота ді-джеєм і «тусовки» мене вже не цікавлять, стався момент, який можна назвати екзистенціальною кризою: ти розумієш, що тобі вже майже тридцять, а сенсу як не було, так і немає (...). І постало питання, чим займатися, що робити. Одружуватися – не хочеться, працювати на якусь контору, присвятити себе кар'єрі – просто огидно».*

У наведеному пасажі також експліцитно присутній мотиваційний контекст звернення до СДП, що формулюється в перспективі пошуку сенсу життя, але тут, як ми пересвідчуємося вище, тематизація екзистенціальної проблематики відбувається

ся поступово й пов'язується інформантом із досягненням певного життєвого рубежу та екзистенціальною кризою. У цьому випадку доречнішою, ніж метафора «шоку», виглядає метафора «екзистенціального вакууму», використувана В. Франклом [145] для позначення стану людини, спричиненого нестачею смислу існування, коли значимість більшості життєвих проектів (таких, як шлюб, кар'єра), які є готовими рецептами вирішення проблеми смислу для людини повсякдення, ставиться під сумнів. Також рисою «екзистенціального вакууму» є відчуття внутрішньої спустошеності, смутку, нудьги, які видаються безпідставними. Слід зазначити, що досягнення певного життєвого рубежу – зазвичай це середній вік – як «мотив-тому-що звернення» до СДП фігурує в більшості наративів інформантів, де присутній мотиваційний контекст пошуку смислу життя, а тому виглядає типовим. У тексті наративу Володимира відбиті й «мотиви-тому-що» звернення до СДП, які стосуються макрорівня соціального, зокрема це особливе, дещо містичне сприйняття йоги за пізньорадянських часів, яке сформувалося кінофільмами про східні бойові мистецтва. Звернення інформанта до йоги припадає на часи незалежності та відбувається через Інтернет, при цьому до мотиваційного контексту пошуку смислу життя, який залишається головним, додаються мотиви, пов'язані з погіршенням стану здоров'я.

Отже, якщо в історії життя має місце мотиваційний контекст звернення до СДП, позначений тематизацією проблеми пошуку смислу життя (екзистенціальний вакуум, екзистенціальний шок тощо), невідворотності смерті як пограничної ситуації людського існування (за К. Ясперсом), самотності в різних її проявах (космічної, культурної, соціальної, міжособистісної самотності [121]), аутентичності існування, ми вважаємо за можливе говорити про екзистенціальний мотиваційний контекст звернення до СДП. У цьому сенсі СДП постають як культурні форми, які пропонують рецепти вирішення екзистенціальних проблем, поряд із міфологією, релігією, філософією – основними способами смислопородження [69]. Екзистенціальний тип мотиваційного контексту звернення до СДП був виявлений нами не тільки в індивідів, котрі практикують йогу, але й у представників інших СДП (наприклад цигун).

У межах другого типу мотиваційних контекстів звернення до СДП можна об'єднати мотиваційні контексти, в яких тематизується не стільки екзистенціальна проблематика, скільки проблеми (само)розвитку та (само)вдосконалення особистості. Приклад такого типу мотивації має місце в наративі Юрія (29 р., хатха-йога): *«До двадцяти років я був звичайною людиною, навчався в школі, в інституті, займався якимись звичайними побутовими речами. Після двадцятиріччя моє життя набуло свідомого сенсу, я зрозумів, чого я хочу, що мені цікаво й що все життя в моїх руках (...). Першим кроком став пошук якихось незвичайних, цікавих речей, які б допомогли мені розкрити себе, розвинути себе, розвинути свою свідомість, розвинути своє тіло, розвинути свій розум, розвинути свій дух. І це було заняття східними бойовими мистецтвами (...). Після заняття бойовими мистецтвами я перейшов до духовних практик...»*

У наведеній секвенції акцент перенесений з осмислення екзистенціальних питань, які тут постають як неproblemатизовані, на розвиток власних здібностей, причому як тілесних, так і психічних. Реалізуючи цей проект, який є «мотивом-для-того-щоб» звернення до СДП, інформант звертається спочатку до східних бойових мистецтв, а згодом – до практик роботи зі свідомістю (такими, як холотропне дихання), а зрештою – і до йоги. Відзначимо, що «мотивом-тому-що» вибору інформантом йоги (хатха-йоги) стала її орієнтованість на поєднання тілесного та психічного розвитку людини. У цілому цей сюжет нагадує життєву історію Олега, де також мав місце мотив саморозвитку та рух від східних єдиноборств до СДП, і настановує на думку, що подібний тип мотивації властивий для тих, хто певний період займався східними бойовими мистецтвами.

Однак це припущення спростовується в наративі Андрія (35 р., буддизм Карма Каг'ю), в історії життя якого ми не знаходимо етапу занять східними бойовими мистецтвами, але зустрічаємося з подібним мотиваційним контекстом звернення до СДП: *«Я прийняв притулок у 2009 році, це недавно, так. Але зараз у мене таке відчуття, що я завжди був буддистом. Буддизм – це не якийсь ярлик, я можу сказати, що всі ці речі були моїм світоглядом років із чотирнадцяти, зі свідомого віку. І в мене ніколи не було проблем із думками про смерть. У мене ніколи не було думки про те, що є якийсь „дивний дядько“, якому потрібно догодити,*

який сидить із бородою на хмарі й посміхається нам. І коли я познайомився з буддизмом (спочатку в знайомих просто потрібно було посадити дерева) виявилось: в цих людей є щось, що відповідає моїм думкам, моїм відчуттям і моїм бажанням, бажанню розвиватися».

У цьому пасажі екзистенціальна проблематика як мотиваційний контекст також відкидається, хоча вже більшою мірою в релігійних категоріях. У зв'язку з цим треба сказати, що тут досить виразно поданий феномен реінтерпретації біографічного досвіду інформантом. Справді, початкові етапи входження інформанта до школи буддизму Карма Каг'ю, напевне, на той час не сприймалися як «прийняття притулку» (нагадаємо, що Сангха – один із трьох скарбів буддизму, трьох складових «притулку» поряд із Буддою й Дхармою), так ця подія була осмислена вже пізніше, коли культурна форма буддизму Карма Каг'ю була достатньо інтеріоризована інформантом. У секвенції також експлікований один із «мотивів-тому-що» звернення до буддизму Карма Каг'ю, а саме, знаходження інформантом спільних рис у власному світосприйнятті та світосприйнятті знайомих буддистів, які, відтак, стали першими провідниками по новій реальності. У наративі Андрія також лунає думка щодо практичної спрямованості буддизму Карма Каг'ю, який не потребує віри у звичному розумінні цього слова.

Отже, такий тип мотивації, в якому звернення до СДП осмислюється в контексті (само)розвитку, (само)вдосконалення, незалежно від того, чи йдеться про підвищення тих чи інших функціональних показників організму шляхом психофізичного тренінгу, чи про «духовний розвиток», ми будемо називати телеологічним мотиваційним контекстом звернення до СДП. Поняття «телеологічний» запозичене нами з соціологічної концепції американського соціолога Лестера Уорда [141], який розрізняв «генезис», тобто природну еволюцію, що є стихійною, позбавленою мети як специфічно людського способу конституювання діяльності, та «телезис» – свідому сторону еволюції, пов'язану з втручанням людини. Видається, що це поняття більш-менш вдало відображає специфічний мотиваційний контекст, в якому осмислюють своє звернення до СДП ряд наших інформантів.

Третій із виділених нами типів мотивації, який досить близький до екзистенціального, має місце, наприклад, у наративі Світлани (40, хатха-йога): *«Почала я практикувати в 2006 році, восени. З одного боку, були досить важкі обставини, після яких треба було себе в порядок приводити, а з іншого – вільний час, який можна було присвятити тому, чим я давно хотіла займатися, але у мене не було часу (...). Причому там були моменти, пов'язані з випадковістю. Мені порадив мій колега (він вважає себе буддистом, але не практикує) цього інструктора йоги. Виявилося, що він знайомий моїх знайомих, моїх родичів. Ніби це не було випадковістю (...). А, мені ще сподобався той момент, що у нас не було нічого пов'язаного з інститутом гуру, нічого сектантського. Це мене приваблювало. І відразу дали зрозуміти – те, що ти зробиш, ти зробиш своїми зусиллями».*

У цій секвенції є вказівка на певні кризові обставини та події, які виступають як «мотив-тому-що» звернення до йоги, яке уможливила наявність вільного часу. Як «мотиви-тому-що» вибору спільноти йоги інформантка називає також відсутність рис культу та секти. Реконструйований «мотив-для-того-щоб» звернення до йоги інформантки можна сформулювати як подолання кризи у власному житті, зміст якої хоча й не експлікується, але виступає конститутивним для даного проекту.

Отже, мотиваційний контекст, у якому тематизуються особисті та сімейні кризи, проблеми міжособистісних стосунків тощо, проте відсутня експліцитно виражена інтенція до знаходження смислу життя, ми будемо називати кризовим мотиваційним контекстом звернення до СДП. У цьому мотиваційному контексті СДП осмислюються передусім як один зі способів уникнути страждань. У цьому контексті розглядав йогу, до речі, З. Фрейд [148, с. 13].

Четвертий із виділених нами типів мотиваційних контекстів відзначається осмисленням індивідом свого звернення до СДП у перспективі реалізації зацікавленості Сходом та східними духовними практикам. Приклад такого типу мотивації знаходимо в наративі Вероніки (20 р., аштанга-йога): *«Протягом довгого часу я шукала, але нічого не могла знайти, хоча жила цим усім, мене завжди цікавили східні практики, східна культура. Я цим „хворіла“, можна сказати. І, згодом, я почала займатися йогою вдома сама. Це стало дуже популярно: в інтернеті, відеокурси*

тощо. Тому що я більше не могла жити без йоги. У школі так сталося, мабуть, що Всесвіт послав мені людину... Моя близька подруга сказала, що в неї є друг, знайомий, який викладає йогу. Я завітала і одразу відчула, що прийшла в потрібне місце, тому що я зрозуміла – тут мені дадуть щось більше, ніж просто фізичні вправи».

У наведеній секвенції звернення до йоги вписано в більш широкий контекст зацікавленості Сходом та східною культурою, причини якої тут майже не висвітлені. Проте звідси ми довідуємося, що пошуки інформантки приводять її до самостійних занять йогою за допомогою відеокурсів, однак до реальної спільноти тих, хто практикує йогу, наша інформантка приходять через свою шкільну подругу – реального значимого іншого. Відзначимо, що вибір на користь йоги обґрунтовується інформанткою тим, що це щось більше, ніж фізичні вправи. Таку позицію ми зустрічали й в інших інтерв'ю, наприклад, у згаданому вище інтерв'ю Юрія. У повному тексті нарративу Вероніки її «мотиви-тому-що» звернення до СДП розкриті більш повно. Так, рефлексуючи над своєю життєвою історією, інформантка відзначає, що передувала зверненню до йоги практика вегетаріанства, яку можна розглядати в рамках реалізації більш широкого проекту зацікавленості Сходом. Окрім цього, експлікуються такі «мотиви-тому-що» вибору аштанга-йоги, як несприйняття деяких положень православ'я; більша відповідність філософії та практики йоги сучасним тенденціям життя, що виявляється, зокрема, у більшій самостійності, яка надається людині; позитивний погляд філософії йоги на життя; популярність та доступність йоги. Цікаво, що пізніше йогою почали займатись члени сім'ї інформантки, а саме мати та бабуся. Відтак, зміни у зв'язку з інтеріоризацією культурної форми йоги торкнулися не тільки інформантки, але й життєвих світів членів її домашньої групи.

Пізнавальний тип мотивації також вдало ілюструє така секвенція з нарративу Вадима (25 р., аштанга-йога): *«Із самого дитинства мені взагалі була близька духовна тема, у мене бабуся п'ятидесятник, тобто я часто ходив у церкву. Але було багато запитань, на які церква не давала відповіді, і я почав цікавитися чимось іншим, новим. Мені було 13 років, це був 2003–2004 рік, у мене в місті проводили лекції на якісь „східні“ теми, зокрема аюрведа, йога. І я почав ходити, мені дуже сподобалось. Є група „AtmAsfera“,*

саме вони проводили такі лекції. І тоді, 13 років тому, я став вегетаріанцем і вперше почав займатися йогою, якщо говорити про класичну хатха-йогу. Потім була пауза, мені подобалась культура йоги, але не вистачало викладача. Більш серйозно я почав займатися йогою вже коли переїхав до [назва міста], це було в 2010 р. Мене запросили готувати меню для йога-бару [назва закладу]».

У цій секвенції звертає на себе увагу те, що як один із «мотивів-тому-що», який мав конститутивне значення для проекту звернення до СДП, інформант називає приналежність своєї бабусі до п'ятидесятництва – одного з напрямків протестантизму. І це виступає для інформанта таким елементом його біографічної ситуації, що підживлює звернення до СДП у майбутньому. Разом із тим, протестантська церква не давала відповіді на низку запитань, які хвилювали інформанта, що мотивувало його до подальших пошуків. Також як «мотив-тому-що» звернення інформанта до йоги, який щоправда стосується вже макрорівня соціального, можна розглядати можливість відвідувати лекції з культури та філософії Сходу, які проводилися українським рок-гуртом *AtmAsfera* (тобто популяризацію культури Сходу на українських теренах)⁵. Паралельно з йогою захоплення Вадима східною культурою втілюється в практиці вегетаріанства, а згодом – у практиці аюрведи.

Отже, мотивацію звернення до СДП, яка інтерпретована індивідом у термінах пізнання та/або самопізнання, зацікавленості або захоплення східними релігіями, духовними практиками, яка реалізується зокрема й через відвідування тематичних лекцій, семінарів, курсів тощо, ми будемо називати пізнавальним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

П'ятий тип мотиваційних контекстів, про який варто сказати, об'єднує мотиваційні контексти звернення до СДП, в яких тематизується проблематика здорового способу життя, оздоровлення, лікування та самолікування. Приклад такого типу мотивації ми знаходимо в наративі Леоніда (32 р., хатха-йога): «Прийшов я з егоїстичних міркувань, бо фізичне здоров'я закінчилося. І, напевно, так треба було, щоб я натрапив саме на хатха-йогу, яка дійсно веде з часом до духовної практики. Тоді я про це не думав, просто йшов для того, щоб зробити фізичне тіло

⁵ Назва гурту складається з двох слів: «atma», що у перекладі із санскриту означає «душа», і «sfera» – це середовище, в якому вона живе.

здоровим. Це була основна мета або спонукання. З часом вийшло так, що якийсь період я займався, мета була одна – покращити фізичне здоров'я тощо. І вийшло так, що через дев'ять місяців мене поставили вже заміняти мого інструктора або, можна сказати, майстра (...). У мене з'явилася нова мета – поїхати до Індії. І після поїздки в Індію, напевно, я вже відчув, що це щось більше, ніж фізичне здоров'я. Так я прийшов... Що було в дитинстві, я не знаю, зі мною це сталося в 20 років. До цього був активний спорт, який зі здоров'ям ніяк не пов'язаний».

У наведеній секвенції відрефлексований «мотив-тому-що» звернення до СДП, а саме проблеми зі здоров'ям та необхідність їх вирішення. Цей основний «мотив-тому-що» конститує відповідний проект пошуку оздоровчих систем, реалізація якого приводить до хатха-йоги як одного з напрямків йоги (або складової йоги Патанджалі), який орієнтований на оптимізацію функціонального стану організму. Власне кажучи, успішна діяльність із реалізації цього проекту веде до висунення нових проектів, які реалізуються через відповідні дії та практики, – такі, як проведення семінарських занять. Це стосується й поїздки до Індії, що має визначальне значення для розуміння йоги, яка до цього сприймалася як тілесна практика, а після – як духовна. Варто також акцентувати увагу на тому, що в межах оздоровчої мотивації СДП протиставляються, зокрема, спорту як формі фізичної культури, у чому ми можемо переконатися з наведеної вище секвенції.

Зазначимо, що звернення до СДП з метою ведення здорового способу життя є типовим. Втім у подальшому інформанти досить часто не тільки переосмислюють значення, але й звертаються власне до східних релігій, приклад чого знаходимо в наративі Геннадія (40 р., кришнаїзм): «Я почав десь після закінчення ПТУ в 1992 році з оздоровчих практик. Це не було релігійною мотивацією, духовною, просто мені хотілося бути успішною людиною в житті, для цього я повинен був бути здоровим і щоб мізки працювали добре. І я почав досліджувати питання вегетаріанства, мені попалася книга з йоги, як правильно харчуватися, щоб не хворіти й не старіти. Я кинув їсти м'ясо й став також пробувати практики очищення: раз на тиждень голодування за Порфирієм Івановим спробував, потім спробував чотири дні без їжі, потім спробував два тижні без їжі. І це відкрило новий досвід,

духовний (...). Через кілька років чистого способу життя (...) я вже вийшов на ведичні періоджерела».

Наведена секвенція досить вдала ілюстрація «мотиву-для-того-щоб» звернення до СДП, осмисленого в контексті цінностей здорового способу життя. Водночас сам інформант відмежовується від релігійної мотивації, акцентуючи на релевантності теми здорового харчування, одним із аспектів реалізації якої стала практика вегетаріанства. Зазначимо, що реалізуючи проект здорового способу життя, інформант звертається не тільки до йоги, але й до духовних практик, не пов'язаних зі східними релігіями чистого досвіду (здагується система Порфирія Іванова). Безпосередньо про йогу інформант дізнається з книги, і хоча цей епізод не розкритий, це також один із «мотивів-тому-що» звернення до СДП. У цілому власний життєвий шлях, як і звернення до йоги з оздоровчою метою, інтерпретується інформантом у категоріях культурної форми кришнаїзму, до якого він приходять пізніше. Власне кажучи, кришнаїзм, зважаючи на наявність інституту гуру, священників, ашрамів, досить складно віднести до СДП, які значно менш релігійно забарвлені, а тому наратив Геннадія цікавить нас передусім в контексті звернення до йоги, яке передувало наверненню до кришнаїзму. Між тим, кришнаїзм – це сучасна релігія чистого досвіду, яка є однією з найпомітніших у публічному просторі міста Харкова, що було аргументом на користь проведення інтерв'ю з одним із її представників.

Таким чином, мотивацію звернення до СДП, обґрунтовану індивідом у категоріях оздоровлення, ведення здорового способу життя, звернення до методів альтернативної медицини тощо, ми будемо називати валеологічним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Шостий тип мотивації, який ми виділили, також містить у своєму обґрунтуванні валеологічну складову, але тут присутній акцент на конструюванні зовнішності та ефективній презентації себе в повсякденному житті. Такий тип мотивації звернення до СДП має місце, наприклад, у наративі Надії (25 р., хатха-йога, бодіфлекс): *«Значення набула (мається на увазі йога – О. З.), напевно, після того, як моя тітка, яка на даний момент живе в Ірландії, схудла після пологів на 40 кілограмів. Я дуже була вражена її результатами. Вона приїхала в гості до нас, а я жила тоді ще*

з батьками, це був мій дев'ятий клас, і ми її запитали: „Олена, в чому секрет такого результату, практично половини тебе немає?“. Вона показала зелену книжечку, яка називається «Чудова фігура за 15 хвилин» Грір Чайлдєрс (...). Коли прочитала цю книгу, мені дуже сподобалася дихальна гімнастика, і я вирішила нею зайнятися, бо все життя сама борюся із зайвою вагою (по татовій, маминій лінії). І, позаймавшись все літо цією гімнастикою, я дуже добре схудла. Коли я прийшла до школи, дехто мене не впізнав».

Як бачимо з наведеної секвенції, для інформантки йога як форма тілесної культури та тілесна практика, спрямована на модифікацію тіла та тілесності, стає релевантною в контексті вирішення проблеми зайвої ваги. Попри те, що контроль за вагою свого тіла також можна віднести до практик реалізації проекту здорового способу життя, який ми експлікували у випадку з валеологічним типом мотивації, тим не менш тут присутня специфічна орієнтація на культурні стандарти фемінності, зокрема ідеал стрункого жіночого тіла, що дозволяє виділити ще один, відмінний від валеологічного тип мотивації звернення до СДП. Водночас йога як форма тілесної культури актуалізується в контексті більш глобальних тенденцій зміни ролі та значення тіла в сучасному суспільстві. Так, згаданий ідеал тендітного жіночого тіла сформувався й набув поширення порівняно нещодавно, впродовж останніх двох століть, і не є властивим для традиційних суспільств, у яких ідеалом була, навпаки, пишнотілість [32]. У цьому сенсі йога в сучасному суспільстві виступає однією з соціальних технологій, які впливають на тіло (М. Фуко), поряд із дієтою, аеробікою тощо, тобто є формою регулярного втручання в людське тіло з метою змінити його, зробити більш функціональним із точки зору успішності соціальних взаємодій, більш відповідним певним культурним взірцям, зокрема стандартам фемінності та маскулінності тощо.

Ознаки цього типу мотивації звернення до йоги знаходимо також у наративі Елізи (27 р., йога): «Почала я займатися кілька років тому. Прийшла в йогу через фітнес-клуб, як це зазвичай буває. Єдине, що перед цим мій друг дав мені прочитати книгу з йоги свого дідуся, радянська така книга була. І я її побачила, прочитала й зацікавилася цією наукою. Плюс із дитинства мене цікавило людське тіло, медицина, біологія, тобто все, що пов'язано

з життям, зі світом, з природою, ну й склад у мене такий, філософський, тому з дитинства мене цікавили питання, які не цікавлять зазвичай дітей, напевно. Почалося все з «фізики». Прийшла у фітнес-клуб і вирішила спробувати йогу, уже тоді прочитавши книгу про якісь чудодійні ефекти її. Тоді в мене був нервовий стрес, перший курс інституту, нещасна любов».

У наведеній секвенції звертає на себе увагу те, що інформантка приходиться до йоги через фітнес, під яким у вузькому значенні розуміють оздоровчу методіку, яка дозволяє скорегувати та контролювати форму й вагу тіла. Тобто, як і в історії життя Наталії, тут присутня орієнтація на відтворення культурно-схвальованого ідеалу жіночого тіла. Хоча мотивація звернення до йоги Елізи, безперечно, складніша. Так, лише в наведеній секвенції інформанткою відрефлексовані такі події особистої історії («мотиви-тому-що» звернення до йоги), як прочитана радянська книга з йоги, яка посприяла тому, що йога стала релевантною темою; зацікавленість біологією, науками про життя; філософський склад мислення. Окрім цього, вказується такий «мотив-тому-що» звернення до йоги, як нервовий стрес, пов'язаний з навчанням, тобто в історії життя Елізи є також і валеологічна мотивація звернення до йоги. Все це мислиться інформанткою як детермінанти її актуальної біографічної ситуації.

Такий тип мотивації, у якому звернення до СДП інтерпретується в контексті корекції зайвої ваги, зовнішності, набуття більш соціально привабливого іміджу тощо, ми будемо називати презентаційним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Сьомий тип мотивації пов'язаний із тематизацією трансперсонального досвіду в історії життя інформантів. Приклад такого типу мотивації має місце в наративі Сергія (25 р., тантра): «У 15–16 років я постійно бачив сни, які збувалися, дежавю. У мене була така чітка картина світу, така концепція була. Тільки сни [в неї] не вписувалися. Я думав, якщо я зможу повторити цей досвід, щоб я міг бачити, що там буде... Я налаштувався, ще коли навчався в університеті: я приїду на практику, що у нас буде на практиці (...). Заснув і бачу чітко: практика, одногрупники ходять, верстати, щось з електромеханікою пов'язано й таке інше. Потім я приїжджаю туди в перший раз, обстановка один до одного. Я сиджу, просто «в шоці», у мене таке здивування. І це секунд

двадцять триває, дуже тривале дежавю. Мені це приснилося – і це сталося (...). Це було те, що мене підштовхнуло».

У наведеному уривку інтерв'ю, який є його початком і, отже, найпершою реакцією інформанта на нарративний імпульс, експлікується «мотив-тому-що» звернення до СДП, яким для інформанта в ретроспекції виступає досвід трансперсональних переживань, а саме досвід передбачення майбутнього уві сні, що згідно з класифікацією С. Грофа [37] можна віднести до групи трансперсональних переживань, яку він називає «часовим розширенням свідомості». На відміну від «містичного» типу релігійного навернення, про який пише Д. Миронович, також ілюструючи його секвенціями з біографічних інтерв'ю, у цьому разі трансперсональні переживання не осмислені інформантом як прояв потойбічного чи/та нумінозного в категоріях тієї чи іншої релігії. Цей досвід, який подається як достатньо секулярний по суті, стає підґрунтям та конститує проект пошуку пояснення пережитим феноменам у категоріях тієї чи іншої інтерпретативної схеми, який у свою чергу стає «мотивом-для-того-щоб» звернення до психологічних теорій та концепцій (НЛП, гіпноз, у тому числі еріксоновський), а згодом і до СДП, зокрема, кундаліні-йоги. Пізніше інформант приходить до такої СДП, як тантра, в якій особливий акцент зроблено на сексуальності людини та сексуальних практиках.

Отже, мотиваційний контекст, у якому тематизується трансперсональний досвід або практики досягнення трансперсонального досвіду, ми будемо називати трансперсональним мотиваційним контекстом звернення до СДП.

Підсумовуючи, зазначимо, що на основі аналізу 29 нарративних інтерв'ю з представниками різних СДП, які становлять емпіричну базу нашого дослідження, ми виділили сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до СДП, а саме: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний. Це саме ідеальні наукові конструкти, продукти наукової типізації, а тому вони, як правило, не зустрічаються в «чистому вигляді». Проаналізувавши секвенції, в яких змістовно представлені «мотиви-тому-що» та «мотиви-для-того-щоб» звернення до СДП, ми можемо стверджувати, що в історіях життя наших

інформантів досить часто можна виявити різні мотиваційні контексти, які переплітаються. Це прогнозовано, адже реальність завжди складніша за наукові конструкти, які покликані її пояснити. Отримана типологія має очевидні евристичні можливості: по-перше, вона дозволяє підтвердити висловлене нами припущення про відмінність типології видів релігійної конверсії та типології мотивів звернення до СДП. Так, якщо екзистенціальний, кризовий, пізнавальний, трансперсональний мотиваційний контексти звернення до СДП досить схожі на відповідно емпатичний, трагічний, інтелектуальний, містичний тип релігійної конверсії, то такі мотиваційні контексти, як телеологічний, валеологічний, презентаційний, є специфічними для СДП, отже, свідчать на користь їх концептуалізації як окремого соціокультурного феномена. По-друге, вона дозволяє зробити перший крок у розумінні тенденції поширення СДП у соціокультурному просторі України, оскільки експлікує ті мотиваційні контексти, в яких звернення до СДП розміщено та інтерпретується індивідами, які їх практикують.

3.2.3. Східні духовні практики як форми тілесної культури індивіда

Процес глобалізації є одним із визначальних для сучасних суспільств і веде до інтенсифікації міжкультурної взаємодії. Національна держава, що в ліберальній концепції розглядається як соціальний інститут, найбільш схильний до заперечення та пригнічення відмінностей, перестає грати провідну роль у процесах культурної взаємодії [124, с. 240]. Одним із наочних прикладів взаємопроникнення культур є поширення в соціокультурному просторі України СДП як культурних форм, що мають експліцитні інокультурні зв'язки з релігійно-філософськими системами Сходу (індуїзмом, буддизмом і даосизмом) та пропонують історично мінливі способи сприйняття, судження та поведінки, які конкретизуються через експлікацію змісту, по-перше, доктринального ядра культурної форми тієї чи іншої СДП, тобто цінностей, норм, смислів та значень, по-друге, її презентаційної сторони, тобто засобів театралізації життя, символів одягу, обрядів тощо, а також інших елементів культурної форми – таких, як особливий емоційно-

вольовий настрій її носіїв, повсякденні коди та символи одягу, лінгвістична концепція та особливий набір «мізансцен», що окреслюють контекст групового життя.

Тілесна орієнтованість СДП обумовлює потребу в аналізі їх як культурно заданих способів означення тіла, тілесних проявів, тобто як культурних форм, змістом яких є в тому числі способи сприйняття, судження та поведінки, які стосуються тіла та тілесного буття індивіда і які можуть бути експліковані аналогічно, через аналіз доктринального ядра (цінностей, норм, смислів та значень, які надаються тілу) та презентаційної сторони культурної форми (обрядів, ритуалів, технік тіла тощо), а також інших її елементів. Такий ракурс стає можливим завдяки численным концептам соціології тіла [72], які утвердили розуміння тіла як соціокультурного феномена.

Комплексе бачення тіла як продукту культури знаходимо в К. Хайнемана, згідно з яким тіло як «соціальний факт» можна розглядати в чотирьох аспектах. По-перше, з точки зору набору «технік тіла», тобто тих способів, за допомогою яких люди в різних культурах користуються власним тілом (за М. Моссом). По-друге, з точки зору експресивних рухів тіла, таких як положення тіла, міміка, жести тощо, тобто «мови тіла», яка використовується в процесі самовираження та символічної інтеракції. По-третє, це «етос тіла» – уявлення та ставлення до тіла, що відповідає особистій та соціальній ідентифікації і пов'язане з почуттям соромливості, ідеалами краси, які у свою чергу є культурно визначеними. І, по-четверте, це контроль інстинктів і потреб, тобто ті культурні норми, які стосуються тілесних проявів та слугують засобом їх регуляції і контролю [178, с. 97-98]. Отже, тіло як факт культури можна аналізувати як мінімум у цих чотирьох аспектах.

Наразі ми ставимо за мету розглянути СДП як специфічні форми тілесної культури індивіда, звернувшись до архіву матеріалів проведеного автором нарративного інтерв'ювання з представниками СДП у м. Харкові.

Спільною рисою СДП як культурних форм, розглянутих в аспекті тілесності, є визнання взаємозалежності фізичного та психічного в людині. Це, мабуть, і підштовхнуло К.-Г. Юнга свого часу говорити про його (для К.-Г. Юнга це синонім будь-якої духовної практики) як про засіб фізичної та психічної гігі-

ени [162]. Така особливість зближує СДП із напрямками психосоматичної психології та тілесно-орієнтованої психотерапії, з одного боку, а з іншого – з напрямками альтернативної медицини (аюрведичної та гомеопатичної медицини, акупунктури й т. д.). Ставлення до тіла, специфіка артикуляції цього ставлення, і зокрема бачення взаємозалежності психічного та фізичного в людині, обумовлюються змістом доктринального ядра культурної форми конкретної СДП, інтеріоризованої індивідом. Підкреслимо, що ця настанова на визнання взаємозалежності тілесного та духовного стосується не тільки йоги, але й СДП, які зазвичай не вважаються оздоровчими (такими, як, наприклад, буддизм школи Карма Каг'ю, свідчення чого знаходимо в матеріалах інтерв'ю): *«Фактично, тіло й розум – це як вода в молоці. Ми наливаємо воду в молоко, там є вода, там є молоко, але дуже складно розділити це. І якщо ми міняємо стан розуму, змінюється тіло, і якщо ми щось робимо з тілом, то це впливає на розум. Тому, наприклад, ми сидимо ось таким чином (у напівлотосі – О. З.), це допомагає енергіям у тілі текти певним чином і допомагає нам заспокоїтися. І, насправді, той факт, що в нас є ось таке людське тіло – це, насправді, велика рідкість. У багатьох істот його просто немає»* (Андрій, 35 р., Карма Каг'ю).

У цій секвенції взаємозалежність тілесного та духовного осмислюється інтерв'юйованим у контексті буддійської філософії у зв'язку з фундаментальними для індійської культури уявленнями. Як ми пересвідчилися, зміни в етосі тіла ведуть за собою зміни в техніках тіла, які практикує індивід. Так, у наведеному пасажі інформант говорить про техніку сидіння в напівлотосі, яка не є властивою європейським культурам. І все ж буддизм лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю не є оздоровчою практикою у власному сенсі цього слова, значно більший акцент на тілесності властивий різноманітним напрямкам йоги та цигун.

Для більшості різновидів йоги, таких як йога системи Айенгара, аштанга-йога, кундаліні-йога тощо, властива значно розвиненіша система технік, які стосуються різних аспектів тілесності індивіда. Практикуються асани – спеціальні положення тіла, пранаями – дихальні вправи, шаткарми – «очистки організму» тощо. Цікаво, що покращення та підтримка здоров'я в той же час пов'язується з дотриманням певних етичних

норм: *«Основа нашої практики – всі ті асани, які доступні та широко відомі. Але це не може бути просто фізкультурою, звісно (...). Мені, наприклад, не сподобався би фітнес тому, що якщо ти не обдумуєш те, що з тобою відбувається, проблема швидко повертається назад. Тому хатха-йога доповнюється певними формами осмислення того, що з тобою відбувається, і плюс етичний момент дуже важливий з опорою на Патанджалі...»* (Світлана, 40 р., хатха-йога).

Ці та інші різноманітні оздоровчі та лікувальні техніки тіла часто використовуються йогами паралельно або ж замість медикаментів. У цьому сенсі СДП виступають як альтернатива, по-перше, офіційній західній (алопатичній) медицині, яка ґрунтується на розділенні тілесного та психічного, яке є парадигмальним, ставленні до пацієнта як до об'єкта медичного втручання та медикаментозної терапії, а, по-друге, спорту як передусім виду фізичної активності: *«Це (йога – О. З.) не спорт, яким потрібно довго займатися з дитинства, а більш комплексна складна система, яка призводить до результату не тільки фізичного, але й психоемоційного»* (Володимир, 34 р., йога).

Слід зауважити, що для СДП як культурних форм тілесності властивими є уявлення про «життєву енергію». У СДП, пов'язаних із даосизмом, китайським буддизмом та дзен-буддизмом, ідеться про енергію «ци», у йозі, яка має індійське походження, у цьому ж сенсі мова йде про «прану», а в СДП рейкі, яка має японські витоки, про «рейкі». Ці уявлення про організм змістовно трансформують етос тіла індивіда та є ілюстрацією культурної зумовленості сприйняття тіла, яка зазвичай не рефлексується. «Організм», «здоров'я» – це поняття, зміст яких не є незмінним, але активно конструюється експертами (зокрема, такими, як вчителі та лікарі) й самим індивідом. Відтак, знання про механізми функціонування організму, що є елементом етосу тіла, може доповнюватися або ж корінними чином реконструюватися під впливом тієї чи іншої культурної форми СДП (індійського, китайського, японського походження), переконливі свідчення чого ми отримали в інтерв'ю.

Скажімо, з точки зору сахаджа-йоги стан здоров'я залежить від стану так званої «енергетичної системи організму», зокрема «лівого енергетичного каналу» (іда-наді), «правого

енергетичного каналу» (пінгала-наді) та «центрального енергетичного каналу» (сушумна-наді): *«Якщо людина використовує більше енергію лівого каналу, енергетично вона «завалюється» на лівий бік, і все середовище організму стає лужним. Це сприятливо для розвитку всіх мікробів. Туберкульоз, інфекції – це подарунки нездорового лівого каналу. У правий канал якщо людина ухиляється, то середовище окислюється, і це теж погано. Подарунки нездорового правого каналу – це інфаркти, інсульти, хвороби печінки. Здоров'я буде, тільки якщо ти в центральному каналі»* (Наталія, 70 р., сахаджа-йога).

Як бачимо з наведеної секвенції, в уявленні інформантки відбувається принципово відмінна прийнятій в офіційній західній медицині інтерпретація причин захворювань. Варто додати, що для більшості СДП властиві не тільки специфічні, обумовлені їхнім культурним походженням подібні уявлення, які виражені в лінгвістичній концепції групи, але й спільний, нечіткий у своїх межах дискурс про «ауру», «чакри», «тонкі тіла» тощо, що розглядаються як важливі фактори, які впливають на стан здоров'я. Інакше кажучи, лінгвістична концепція групи, специфічна для кожної СДП, доповнюється елементами, властивими дискурсу езотеричної культури в цілому.

Зазначимо, що з інтеріоризацією смислів та значень культурної форми тієї чи іншої СДП відбуваються зміни в гастрономічних вподобаннях та техніках індивіда. У першу чергу тут варто згадати про вегетаріанство як свідому відмову від вживання їжі тваринного походження, яка ґрунтована етичними переконаннями. Саме СДП, особливо ті, які пов'язані з індуїзмом та буддизмом, в яких центральною етичною категорією є принцип ахімси – незаподіяння шкоди живим істотам [19], стали одним із джерел вегетаріанського світогляду на теренах пострадянських держав: *«Деякі речі зникли. Те ж м'ясо, алкоголь... тіло починає більше працювати й не хоче приймати отрути, які приймало раніше. Тобі все можна, але ти розумієш – навіщо»* (Володимир, 34 р., йога).

Що ж стосується власне технік насичення (за М. Моссом), то вони також мають місце в СДП. Наприклад, у сахаджа-йогів прийнято здійснювати певний вплив на воду та їжу за допомогою мантр – спеціальних звуків та їх поєднань: *«Також ми очищуємо їжу, підносимо над їжею руки, читаємо певну мантру –*

„шьяна пурна“. Так можна *„вібрувати“* будь-яку їжу. Чуєш, як з рук іде потік холодний. І вода змінюється, навіть за смаком змінюється. І вода, і їжа» (Владислава, 35 р., сахаджа йога). Ці техніки стають невід'ємним елементом повсякденного ритуалу вживання їжі сахаджа-йогів, набуваючи характеру щоденності, рутинності, звичності.

Таким чином, СДП як форми тілесної культури виступають як методи самодопомоги, самолікування та альтернативної медицини, які існують поза офіційними медичними інституціями, яким передусім належить функція контролю за тілом, а відтак, пропонують стиль життя, орієнтований на здоров'я (бо першочерговою метою їх є саме робота над тілом, спрямована на його модифікацію, підтримання або певну його тематизацію [101, с. 391]), який також альтернативний офіційному.

Окрім цього, культурні форми СДП надають концептуальний апарат сприйняття чи не найважливішого з проявів природного в людині – смерті. Це стосується й осмислення відносин між світом живих та світом мертвих. Як зауважує Ю. Сорока, з точки зору некросоціології живі та мертві – це фундаментальні соціальні статуси, що співіснують у соціальному світі [125, с. 239]. Схеми сприйняття смерті СДП можуть включати в себе топографію потойбічного світу та бачення його соціальної структури: *«Є такий світ, він погано досліджений, світ мертвих. Коли тіло вмирає, то енергетика залишається, вона хоче жити, як все живе. Колишній п'яниця знайде собі такого ж п'яницю. Він причепиться на його найбруднішу чакру й змушуватиме вже іншу людину пити. Це все реальні речі. Ми називаємо їх „пхути“, перекладається як „колишні“. Тобто ті, які жили на землі, втратили тіло, але вони шкідливі, тому що їм потрібна енергія. А де брати? Тільки на живій людині треба оселитися й використати її. Це взагалі страшна сфера, не будемо про неї поки говорити»* (Наталія, 70 р., сахаджа-йога).

У цілому для багатьох СДП властиво те, що вони надають індивідові в тому числі і бачення потойбічного світу (досить відмінне, наприклад, від християнського як більш традиційного для українського соціокультурного простору), а також вірогідних можливостей свого подальшого посмертного існування. Із наведеного уривку ми бачимо, що з точки зору сахаджа-йогів мертві чи то окремі їх категорії можуть істотним чи-

ном впливати на життя живих людей. Такі уявлення, набуваючи соціального смислу як факти репрезентативної культури групи та окремих її представників, викликають сумніви щодо концептуалізації сучасного сприйняття смерті як «смерті перевернутої» (за Ф. Ар'есом). Можливо, варто говорити про нове «магічне» сприйняття смерті, яке парадоксальним чином існує в сучасному світі на фоні процесів раціоналізації та глобалізації. Окрім цього, СДП пропонують, як правило, техніки тіла (які в той же час є психотехніками), призначення яких полягає в можливості вплинути на своє посмертне існування.

Ще однією важливою сферою, де СДП відбулися та показали свою затребуваність у сучасному суспільстві, є сексуальність. В іудо-християнській релігійній традиції сексуальність розглядається переважно крізь призму репродуктивної функції та пов'язується з гріховністю людини, протиставляючись таким чином духовності. Навпаки, у таких релігійно-філософських ученнях, як даосизм, тантризм тощо, набуло поширення інше тлумачення сексуальності – як частини людської природи, яку не варто заперечувати та не варто сприймати вороже [5]. Ці ідеї наслідували СДП, прикладом чого може бути парна йога: *«Нас розділяли по двоє (приблизно однієї комплекції, щоб були схожі) – вправи на взаємини. Практично, можна закрити очі і з закритими очима відчувати один одного, різні позиції, тобто ти говориш партнеру, куди тебе більше нахилити, куди тебе більше потягнути. Тренер вас спрямовує, а ви вже працюєте в парі»* (Надія, 25 р., хатха-йога, бодіфлекс). І все ж значно більш сфокусованою на техніках сексу, ніж парна йога та китайський цигун, є тантра. Можна припустити, що поширення тантри, тантра-йоги в соціокультурному просторі України є певною реакцією на жорстке регулювання сексуальності, яке існувало за радянського культурного канону.

Як зазначалося, для СДП властиво є орієнтація на досягнення та відтворення трансперсональних переживань. Варто підкреслити, що отриманий трансперсональний досвід осмислювався інформантами частіше за все як наслідок певних технік тіла: *«Одного разу в тілесних практиках у мене було переживання, що я начебто відчував себе тигром: я відчуваю його силу, я відчуваю, які в нього лапи, як він іде, який у нього настрій, чого він хоче, як він готовий рухатися. Я абсолютно відчуваю себе в*

тілі тигра. І теж це було, скажімо, несподіване враження, до нього не можна підготуватися» (Микита, 48 р., цигун).

Отже, СДП є джерелом трансперсонального досвіду в сучасному суспільстві, який парадоксальним чином пов'язаний із тілесністю, а також, як правило, не опосередкований релігійною традицією та релігійними інституціями, хоча в його інтерпретації й можуть використовуватися елементи різних символічних систем. Поширення СДП свідчить на користь слушності тези П. Бергера [13] щодо індуктивного вибору релігійної думки, тобто зростання для сучасної людини в питаннях віри значення власного досвіду

Підсумовуючи, зазначимо, що як форми тілесної культури СДП, по-перше, виходять, як правило, з визнання взаємозалежності фізичного та психічного в людині, а тому містять техніки підтримки та покращення здоров'я, не зводяться лише до них. По-друге, оскільки СДП ґрунтуються на різноманітних уявленнях про «життєву енергію», а також на досить нечіткому у своїх межах дискурсі, який включає уявлення про «чакри», «ауру», «енергетичні тіла» тощо, це веде до трансформації бачення індивідом, який їх практикує, закономірностей функціонування свого організму, альтернативній прийнятій в офіційній медицині інтерпретації причин захворювань. По-третє, варто сказати, що СДП як форми тілесної культури пропонують інтерпретацію найважливіших аспектів тілесного буття індивіда – здоров'я, сексуальності, смерті.

Висновки до розділу 3

Вибір на користь методу наративного інтерв'ю в реалізації емпіричної частини дисертаційної роботи був обумовлений переконанням, що метод дослідження має якнайкраще відповідати об'єкту дослідження. Наративне інтерв'ю дозволяє побачити світ у його значимості для учасників інтерв'ю, відбити й викарбувати в архітектоніці тексту рухливу архітектоніку їхніх життєвих світів. Власне кажучи, ситуація «тут-і-тепер» наративного інтерв'ювання, в якій ми на короткий час стаємо співучасниками історії життя іншої людини, це унікальний шанс зрозуміти її біографічну ситуацію.

Логіка аналізу емпіричного матеріалу реалізувала перехід від унікального до типового. Використавши тактику історії життя, ми зосередилися на аналізі двох історій життя – Олега та Олександри, представників спільноти одного з напрямків СДП цигун у м. Харкові, розкривши елементи їхніх біографічних ситуацій. Підсумком проведеного аналізу є емпірична ілюстрація доцільності говорити про СДП як окремий соціокультурний феномен.

Результатом обґрунтування цієї тези на більш широкому емпіричному матеріалі стала типологія мотиваційних контекстів звернення до СДП, побудована з урахуванням принципів суб'єктивної інтерпретації, адекватності, логічної сумісності. Однак підкреслимо, що у фокусі нашої уваги знаходилися життєві світи, в яких СДП відбулися в позитивній якості, а тому, згідно зі стратегією контрастного порівняння (за Ф. Шюце), потрібно дослідити й протилежні їм, коли СДП стали, наприклад, початком життєвої кризи. Інакше кажучи, ми проаналізували апології або історії успіху, тоді як сумні історії в нашу вибірку не потрапили, що обумовлено вибраним об'єктом дослідження. Можна припустити, що в сумних історіях СДП та мотиви звернення до них були би представлені суттєво в іншому світлі.

Завершує емпіричну частину аналіз СДП як форм тілесної культури індивіда. СДП як культурні форми, розглянуті в аспекті тілесності, пропонують широкий набір технік тіла, зокрема техніки смерті, сексуальні техніки, техніки досягнення трансперсональних переживань тощо, що можна розглядати як чинник їхньої зростаючої популярності.

ВИСНОВКИ

Одна з найважливіших функцій соціологічної теорії, згідно з авторами концепції соціального конструювання реальності П. Бергером та Т. Лукманом, полягає в тому, щоб допомогти людині орієнтуватися у світі, запропонувавши дієві рецепти вирішення основних проблем повсякденного життя [14, с. 99]. Ця переконаність у тому, що соціологія як певний комплекс експертного знання здатна брати активну участь у соціальному конструюванні реальності, впливає з розуміння останньої як такої, що одночасно пізнається та твориться індивідами. З нашої точки зору, таке бачення передбачає, що між світом науки та світом повсякденного життя комунікація не тільки можлива, але й просто необхідна, оскільки є умовою їх взаємозбагачення. У цьому сенсі гуманітарна наука та повсякдення як кінцеві царини значень мисляться нами як такі, що не знаходяться в ієрархічному відношенні одне до одного: соціологія привносить у життя концепти, які спроможні його змінити, реалізуючись у практиках повсякденних діячів, і які необхідні тоді, коли ресурсів повсякденних концептуалізацій для цього не вистачає, стаючи «наукою жити разом» [196], а повсякдення своїми змістами наповнює концепти науки, є тією силою, яка не дає їм перетворитися в зашкарублі форми (у зіммелівському сенсі), що втратили свою спроможність відповідати на актуальні проблеми життя. Саме таким філософським розумінням соціології та повсякдення був багато в чому інспірований дизайн цієї роботи.

У теоретико-методологічному плані ми продовжили традицію теоретизування навколо проблематики життєвого світу, відчуваючи як вагомий потенціал даного концепту для сучасної соціальної науки, так і помітну розмитість у його трактуванні, що фактично зводить нанівець його феноменологічне походження. Віддаючи належне напрацюванням у цій царині, які існують у сучасній фундаментальній соціології та соціальній філософії, треба зазначити відсутність розлогої типології підходів до життєвого світу, що допомогла би зорієнтуватися в широкому історико-соціологічному матеріалі. Наявні типології, як правило, запропоновані їх авторами побіжно при

реалізації інших завдань. У результаті ретроспективного аналізу відповідний доробок був здійснений, а похідно виявлений помітний ухил у бік ціннісного та психологічного підходів до життєвого світу в сучасній українській соціології. Ця теоретико-методологічна аберація зумовлена тяжінням до більш розроблених та узвичаєних у соціології пострадянського простору ціннісного та психологічного дискурсів у цілому. Така ситуація виглядає досить парадоксальною, оскільки осмислення особистості як продукту суспільних відносин у таких поняттях, як цінності та норми або мотиви та установки, цілком можливе й без звернення до концепту життєвого освіту. Отже, феноменологічний підхід до життєвого світу, хоча і є історично першим, скоріше декларується, ніж реалізується (за окремими винятками).

Що ж у такому разі залишається для феноменологічної соціології? Для того, щоб реалізувати специфічний феноменологічний спосіб розгляду соціальних феноменів, ми запропонували «робоче» визначення життєвого світу, провівши дистинкцію понять «життєвий світ» та «повсякдення». Незважаючи на суттєву неповноту запропонованої дефініції (власне кажучи, навіть Е. Гуссерль та А. Шюц не залишили по собі чіткого визначення життєвого освіту), воно дозволяє перейти на емпіричний рівень аналізу. Таким чином, була здійснена не тільки теоретична, але й емпірична інтерпретація життєвого світу й сформована сітка понять, яка надає можливість вивчати конкретні життєві світи індивідів, що практикують СДП.

Зазначимо, що запропонована в монографії концептуалізація життєвого освіту не є просто розвитком основних ідей А. Шюца. Багато в чому ми з ним не погоджуємося, багато в чому переосмислюємо. Одним із аспектів критики є шюцівське розуміння позиції соціального дослідника, який виступає як незацікавлений спостерігач соціального світу. Але ж, як показує М. Бахтін, людина не має алібі у світі, посідаючи в ньому унікальне та неповторне місце. Це стосується також і соціального вченого, який попри все залишається людиною серед інших людей. У роботах А. Шюце проблема відповідальності, скоріше, знімається, ніж вирішується, бахтінська ж етика вчинку передбачає, що я відповідальний за те, що пережив у житті, у науці соціології, та навпаки, за те, що я пережив у

науці соціології, я відповідальний у житті-вчинку. Ці та інші бахтінські ідеї лише очікують екстраполяції на актуальні проблеми відповідальності соціальної науки, серед яких ангажованість соціального дослідника, необхідність розвитку традиції діалогу між представниками різних позицій, відстеження наслідків творення соціального світу через його пізнання, проблема комунікації з позаакадемічними аудиторіями [129]. Іншим цікавим та багатообіцяючим напрямком досліджень нам видається інтеграція до соціологічного дискурсу естетичної концепції М. Бахтіна. У М. Бахтіна Інший – це трансцендентний нам світ, але ця трансцендентність урівноважується тим, що з позиції поза Іншим нам стають доступні плани та сектори універсуму, які Іншому з його позиції є недоступними, і навпаки. Це зумовлює непересічну цінність кожного з нас одне для одного, адже Інший володіє певним надлишком бачення щодо нас, а ми – щодо нього. З позиції позазнаходженості стає можливим завершення та оформлення буття Іншого в новому ціннісному та категоріальному контексті.

Втім дослідження життєвих світів індивідів, що практикують СДП, було б неповним без урахування тих процесів, які проходять на макрорівні соціального та відзначаються, зокрема, тим, що соціокультурний ландшафт сучасного суспільства стає все більш строкатим. Для того, щоб пояснити цю ситуацію культурної неоднорідності, ми звернулися до концепту полікультурного суспільства, запропонованого в межах соціокультурного підходу. І, напевно, лише зараз, на етапі написання висновків до роботи, нам стали остаточно очевидні наслідки такого вибору. Безперечно, соціокультурна перспектива та концепт полікультурного суспільства дозволили відігнати культурну специфіку СДП, визначивши їх через центральне для соціокультурного підходу поняття культурної форми, та відійти від суто релігієзнавчого підходу, який задає спосіб розгляду СДП за аналогією до нових релігійних організацій (передусім, християнських). Але тут треба сказати більше: СДП були концептуалізовані як окремий соціокультурний феномен, що є проявом множинності способів сприйняття, співіснуючих у сучасному полікультурному суспільстві України. Поширення СДП є наслідком змін у релігійних практиках та культурі тілесності, інтенсифікації міжкультурної взаємодії

та яскравим свідченням полікультурності, прихованої за владним та повсякденним дискурсами.

Соціокультурна концептуалізація феномена СДП доповнюється в роботі феноменологічною. Хоча ми обмежилися лише негативним визначенням СДП як кінцевої царини значень, відмінної за когнітивним стилем від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, наукового теоретизування, які детально досліджуються А. Шюцем, та світів божевілля та релігії. Це пов'язано з тим, що повне позитивне визначення вимагає окремого критичного аналізу ряду понять, зокрема поняття напруженості свідомості, до якого ми не вдавалися. Між тим, негативне визначення виявляє таку конститутивну особливість когнітивного стилю СДП, як орієнтація на досягнення трансперсонального досвіду. Подальше звернення до ідей П. Бергера показало плідність цього підходу, оскільки СДП вписуються в контекст кризи релігійної традиції та звернення сучасної людини в питаннях віри до власного досвіду, що дослідник назвав індуктивним вибором релігійної думки.

Емпірична частина роботи є апробацією тих методологічних напрацювань, які були зроблені в теоретичній частині. Якщо в другому розділі евристичність підходу до СДП як окремого соціокультурного феномена аргументується лише на концептуальному рівні, то тут вона набуває емпіричного підтвердження. Це стосується як висновків із історій життя Олега та Олександри, що практикують цигун, так і типології мотиваційних контекстів звернення до СДП. Множинність способів соціального сприйняття, які співіснують у сучасному суспільстві, стає очевидною не тільки на макро- та мезо-, але й на мікрорівні соціального – у реальності життєвого світу.

Подальші дослідження в цій предметній області можливі як через її розширення, тобто дослідження Сходу як глобального духовного орієнтира в полікультурному суспільстві, так і через її звуження та вивчення окремих життєвих світів представників тієї чи іншої СДП. Теоретичні можливості таких соціологічних досліджень ґрунтовані в тому числі цією монографією.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае [Электронный ресурс] / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>

2. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс ; пер. с нем. под общ. ред. Н. А. Головина и В. В. Козловского. – СПб. : Алетей, 2000. – 272 с.

3. Аберкромби Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер ; пер. с англ. И. Г. Ясавеева ; под ред. С. А. Ерофеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Экономика, 2004. – 620 с.

4. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. – М. : Степной ветер ; СПб. : Коло, 2005. – 448 с. – (Катарсис).

5. Антология даосской философии / сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – М. : Комаров и К., 1994. – 446 с.

6. Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России / Е. Г. Балагушкин. – М. : ЛЕНАНД, 2014. – 256 с.

7. Бахтин М. М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / М. М. Бахтин ; сост., текстолог. подгот. И. В. Пешков. – М. : Лабиринт, 2000. – 640 с. – (Бахтин под маской).

8. Бахтин М. М. Собрание сочинений : в 7 т. / М. М. Бахтин. – М. : Русские словари, Языки славянских культур, 2003. – Т. 1. : Философская эстетика 1920-х годов. – 958 с.

9. Бачинин В. А. Биографический метод vs социологии религии: жизненный мир южнокорейского пастора / В. А. Бачинин // Материалы четвертых Торчиновских чтений «Философия, религия и культура стран Востока», 7–10 февраля 2007 г. – СПб., 2007. – С. 715–725.

10. Бевзенко Л. Стили жизни переходного общества / Л. Бевзенко – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2008. – 144 с.

11. Белановский С. А. Индивидуальное глубокое интервью / С. А. Белановский. – М. : Никколо-Медиа, 2001. – 320 с.

12. Беликова Ю. В. Гендерные различия в общении как источник межличностного конфликта / Ю. В. Беликова // Методология,

теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 606–608.

13. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 212–228.

14. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

15. Бикбов А. Т. Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования / А. Т. Бикбов // Пространство и время в структуре современной социологической теории / под ред. Ю. Л. Качанова. – М. : ИС РАН, 2000. – С. 11–26.

16. Биографический метод: история, методология, практика / под ред. Е. Ю. Мещеркиной, В. В. Семеновй. – М. : ИС РАН, 1994. – 147 с.

17. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М. : МГУ, 1984. – С. 173–179.

18. Большой толковый социологический словарь (Collins): в 2 т. / сост. Дэвид Джери, Джулия Джери ; [пер. с англ. Н. Н. Марчук]. – М. : Вече, АСТ, 1999. – Т. 2 (П–Я). – 528 с.

19. Бондаренко И. А. Вегетарианство как социальное явление и морально-этическое учение / И. А. Бондаренко, М. С. Шкробец // Методология, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 623–624.

20. Буравой М. За публичную социологию [Электронный ресурс] / М. Буравой. – Режим доступа : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html

21. Бурлачук В. Ф. Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира / В. Ф. Бурлачук. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.

22. Бурлачук В. Ф. Образы тела и стратеги власти / В. Ф. Бурлачук // Методология, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 37–40.

23. Буряк Т. В поисках повседневности: обзор новых концепций в социологии / Т. Буряк // Социология : научно-теоретический журнал. – Минск : БГУ, 2010. – № 2. – С. 105–115.

24. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

25. Вахштайн В. Социология повседневности: от «практики» к «фрейму» / В. Вахштайн // Социологическое обозрение. – Т. 5. – № 1. – 2006. – С. 69-75.

26. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.

27. Волков В. В. Теория практик / Вадим Волков, Олег Хархордин. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. – 298 с. – (Прагматический поворот).

28. Волков В. Н. Человек и его жизненные миры / В. Н. Волков // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – № 1. – 2012. – С. 7–27.

29. Гайдеггер М. Буття в околі речей / М. Гайдеггер // Возняк Т. Тексти та переклади. – Х. : Фоліо, 1998. – С. 332–345.

30. Гараджа В. И. Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2005. – 348 с. – (Классический университетский учебник).

31. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель. – СПб. : Питер, 2007. – 335 с. : ил. – (Мастера социологии).

32. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс ; при участии Карен Бердсолл ; [пер. с англ. А. В. Беркова и др.]. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М. : Едиториал УРСС, 2005. – 629 с.

33. Гофман И. Моральная карьера душевнобольного пациента / И. Гофман // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.11 : Социология. Реферативный журнал. – 2001. – № 1. – С. 100–141.

34. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью : в 2 ч. [Электронный ресурс] / И. Гофман ; пер. с англ. М. С. Добряковой. – Режим доступа : http://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf

35. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / И. Гофман ; пер. с англ. ; под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой ; вступ. ст. Г. С. Батыгина. – М. : ИС РАН, 2003. – 752 с.

36. Григорьева Т. П. Даосская и буддийская модели мира (предварительные заметки) / Т. П. Григорьева // Дао и даосизм в Китае. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. – С. 159–179.

37. Гроф С. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД [Электронный ресурс] / С. Гроф ; пер. с англ. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1998. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/grofs01/txt19.htm>

38. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.

39. Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и Михаил Бахтин (к введению в социологию XX) / Ю. Н. Давыдов // Социологические исследования. – 1996. – № 9. – С. 3–14.

40. Давыдов Ю. Н. Трагедия культуры и ответственность индивида (Г. Зиммель и М. Бахтин) / Ю. Н. Давыдов // Вопросы литературы. – 1997. – № 4. – С. 91–125.

41. Дагданов Г. Б. Традиционная система цигун в Китае / Г. Б. Дагданов // Психологические аспекты буддизма / отв. ред. Н. В. Абаев. – 2-е изд., испр. и доп. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 162–174.

42. Даниленко О. А. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории – к формированию социокультурных идентичностей / О. А. Даниленко. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 404 с.

43. Даниленко О. А. Жизненный мир и социокультурные идентичности инженеров-мигрантов из постсоветских стран в Германию: постановка проблемы / О. А. Даниленко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сер. : Соціологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Вип. 1 (4). – С. 87–91.

44. Даниленко О. А. Жизненный мир IT-специалистов: возможности и проблемы исследования в контексте социологии повседневности и визуальной социологии / О. А. Даниленко // Український соціологічний журнал. – № 1–2. – 2014. – С. 103–111.

45. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; [пер. с франц. и послесл. С. Зенкина]. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с.

46. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990 / Ж. Делёз ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Наука, 2004. – 235 с.

47. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта [Электронный ресурс] / Вильям Джеймс // Издание журнала Русская Мысль. – М. : 1910. – Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/james01/txt09.htm>

48. Джеймс У. Психология / У. Джеймс ; под ред. Л. А. Петровской. – М. : Педагогика, 1991. – 368 с. – (Классики мировой психологии).
49. Дивисенко К. С. Жизненный мир личности как объект социологического исследования : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.01 «Теория, методология и история социологии» / К. С. Дивисенко. – СПб., 2013. – 23 с.
50. Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира / К. С. Дивисенко // Социологический журнал. – 2011. – № 4. – С. 84–100.
51. Дивисенко К. С. (Авто)биографический нарратив как коммуникативное действие и репрезентация жизненного мира / К. С. Дивисенко // Социологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 36–52.
52. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – № 4. – 1988. – С. 135–152.
53. Дреер Й. Символ и теория жизненного мира: «Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов» / Й. Дреер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 3. – С. 3–26.
54. Журавлев В. Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях / В. Ф. Журавлев // Социология: 4 М. – № 3–4. – С. 34–43.
55. Зиммель Г. Избранное : в 2 т. – М. : Юрист, 1996. – Т. 2. Созерцание жизни. – 605 с. – (Лики культуры).
56. Злобіна О. Особистість як суб'єкт соціальних змін / О. Злобіна. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2004. – 400 с.
57. Иваненко С. И. Вайшнальская традиция в России: история и современное состояние. Учение и практика. Социальное служение, благотворительность, культурно-просветительская деятельность / С. И. Иваненко – М. : Философская книга, 2008. – 320 с.
58. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие : учеб. пособие для студентов вузов / Л. Г. Ионин – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2000. – 431 с.
59. Ионин Л. Г. Понимающая социология: историко-критический анализ / Л. Г. Ионин. – М. : Наука, 1979. – 208 с.
60. Ионин Л. Г. Новая магическая эпоха / Л. Г. Ионин // Логос. – 2005. – № 2 (47). – С. 3–20.
61. Ионкис Г. Легкое дыхание [Электронный ресурс] / Грета Ионкис // Слово\Word, 2006. – № 51. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/slovo/2006/51/io1.html>
62. Ипатов А. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России : автореф. дис. на соиск. учен.

степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры, духовной жизни» / Л. П. Ипатова. – М., 2006. – 24 с.

63. Исаева В. Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе / В. Б. Исаева // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2010. – № 1. – С. 127–147.

64. Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры» / В. Б. Исаева. – СПб., 2015. – 33 с.

65. Кандинский В. Х. О псевдогаллюцинациях / В. Х. Кандинский. – СПб. : Фонд «Содружество», 2001. – 348 с.

66. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – М. : Эскиммо, 2006. – 736 с. – (Антология мысли).

67. Каримова З. З. К вопросу о социологической интерпретации М. М. Бахтина [Электронный ресурс] / З. З. Каримова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1999. – № 4. – Режим доступа : <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1999&n=4&abs=KARIMOVA>

68. Каримова З. З. Бахтин в зеркале социологии и диалогии [Электронный ресурс] / З. З. Каримова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1999. – № 1. – Режим доступа : <http://www.nevmenandr.net/dkx/?y=1999&n=1&abs=KARIMOVA>

69. Карпенко И. В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности : монография / И. В. Карпенко. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2006. – 292 с.

70. Касавин И. Т. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс] / И. Т. Касавин. – М. : Канон+ – РООИ «Реабилитация». – 2009. – Режим доступа : http://epistemology_of_science.academic.ru/473/наука_и_жизненный_мир#sel

71. Ковалева И. Д. К вопросу о «социологии тела» в историко-социологической перспективе / И. Д. Ковалева // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 122–125.

72. Ковалева И. Д. Программа и методические материалы по курсу «Социология тела» для студентов магистратуры социологического факультета / И. Д. Ковалева, Ю. Г. Сорока. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2003. – 15 с.

73. Ковалева И. Д. Повседневность как предмет социологической рефлексии / И. Д. Ковалева // *Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства* : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 76–80.

74. Колесников А. С. *Философская компаративистика: Восток-Запад* : учебное пособие / А. С. Колесников. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. – 390 с.

75. Костюченко Л. Г. *Введение в теорию личности: социокультурный подход* : учебное пособие для вузов / Л. Г. Костюченко, Ю. М. Резник. – М. : Независимый институт гражданского общества, 2003. – 272 с.

76. Король І. Основні теоретичні витоки соціології Альфреда Шюца / І. Король // *Соціальні виміри суспільства*. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2006. – С.60–73.

77. Крепон М. *Європейські іншості* / Марк Крепон ; пер. з фр., післямова і прим. О. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2011. – 184 с.

78. Кузьмин А. В. *Феномен деструктивности новых религиозных движений* : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / А. В. Кузьмин. – Белгород, 2009. – 23 с.

79. *Культурология. XX век* : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С. Я. Левит. – СПб. : Университетская книга – Алетейя. – 1998. – Т. 2. (М-Я) – 446 с.

80. Курачев Д. Г. *Самосознание молодых приверженцев культа кришнаитов* / Д. Г. Курачев // *Социологические исследования*. – 2010. – № 9. – С. 99–107.

81. Легеза С. В. *Хронотоп виртуальных ролевых игр: «реальность вымысла» и «новая мифопоэтика»* / С. В. Легеза // *Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства* : збірник наукових праць. – ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2002. – С. 495–489.

82. Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека* / Э. Левинас ; пер. с фр. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа. – 1998. – 266 с.

83. Лиотар Ж.-Ф. *Феноменология* / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с англ. и послесловие Б. Г. Соколова. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ – Алетейя, 2001. – 160 с. – (Метафизические исследования. Приложение к альманаху).

84. Ляшок А. С. «Дети перестройки»: жизненные миры школьников 1980–1990-х годов / А. С. Ляшок // *Вестн. Пермского ун-та. Сер. : История*. – 2013. – Вып. 2. – С. 148–155.

85. Малес Л. Вивчаючи тексти культури: соціокультурний аналіз як пізнавальна стратегія соціології : монографія / Л. Малес. – К. : КІС, 2011. – 325 с.

86. Мельников А. Экзистенциальный поворот в современной социологии / А. Мельников // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 2. – С. 160–177.

87. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента – Наука, 1999. – 603 с.

88. Мид Дж. Г. Я и организм; Я и субъективное; «I» и «me»; «I» и «me» как фазы человеческого Я (фрагменты из книги «Разум, Я и общество») / Дж. Г. Мид ; пер. В. Г. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11 : Социология. – 1997. – № 4. – С. 162–195.

89. Миронович Д. В. Релігійна конверсія та новітні релігійні організації в Україні: досвід біографічного аналізу / Д. В. Миронович // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2010. – Вип. 16 – С. 542–547.

90. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс ; сост., пер. с фр., предисловие, вступ. статья, комментарии А. Б. Гофмана. – М. : КДУ, 2011. – 416 с.

91. Мотрошилова Н. Жизненный мир [Электронный ресурс] / Н. Мотрошилова // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд ; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М. : Мысль, 2010. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/1101.html>

92. Моуди Р. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела / Р. Моуди ; пер. с англ А. Борисова. – М. ; Старт ; Рига : Синетика, 1991. – 160 с.

93. Ніколаєвська А. М. Професійна мораль у постмодерному суспільстві / А. М. Ніколаєвська // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Сер. : Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2006. – № 723. – С. 32–37.

94. О'Брайен Б. Необыкновенное путешествие в безумие и обратно: Операторы и Вещи / Б. О'Брайен ; пер. с англ. Т. К. Кругловой. – М. : Класс, 1996. – (Библиотека психологии и психотерапии).

95. Ожиганова А. А. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов. – М. : ИЭА РАН. – 2006. – 300 с.

96. Олива А. М. Влияние идей феноменологии на понятие «дискурсивного взаимодействия» бахтинского диалогического

кружка / А. М. Олива. – Вопросы философии : научно-теоретический журнал. – 2012. – № 1. – С. 144–160.

97. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. ; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевич. – М. : Весь Мир, 1997. – 704 с. – (Studio et Lectio).

98. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А.М. Руткевича. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.

99. Панков А. А. Современная религиозность: между институционализмом и диффузностью / А. А. Панков // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць*. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 422–426.

100. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін ; за ред. С. Макеєва ; передне слово О. Іващенко. – К. : Ін-т політики, Ін-т соціології НАН України, 2009. – 68 с.

101. Пахолок О. О. Орієнтація на здоров'я як стиль життя: фактори особистісного вибору / О. О. Пахолок // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць*. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2011. – Вип. 17. – С. 389–393.

102. Петрик В. М. Проти ерозійного впливу неокультів / В. М. Петрик, В. В. Остроухов // *Політика і час*. – 2002. – № 8. – С. 42–50.

103. Пономарева С.А. Бытие жизненного мира ребенка: философско-синергетический аспект : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / С. А. Пономарева. – Казань, 2012. – 24 с.

104. Пореш В. Русский буддизм – как это возможно? / В. Пореш // *Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России* / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М. – СПб. : Летний сад, 2002. – С. 383–400.

105. Пржиленская И. Б. Эволюция жизненного мира россиян в условиях трансформирующегося социума : автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры, духовной жизни» / И. Б. Пржиленская. – Ставрополь, 2008. – 39 с.

106. Профатилова Л. Г. Анализ нарративов: три исследовательских подхода / Л. Г. Профатилова // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць*. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 207–210.

107. Профатилова Л. Г. Надёжны ли качественные данные? / Л. Г. Профатилова // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць*. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2002. – С. 162–164.
108. Резнік О. Поняття «практика» в соціології / О. Резнік // *Соціальні виміри суспільства*. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2008. – Вип. 11. – С. 32–41.
109. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // *Національна безпека*. – 2013. – № 1. – С. 15–40.
110. Релігійно-інформаційна служба в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.risu.org.ua
111. Ритцер Дж. *Современные социологические теории* / Дж. Ритцер. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002. – 688 с. : ил. – (Мастера психологии).
112. Рождественская Е. Ю. *Биографический метод в социологии* / Е. Ю. Рождественская. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 381 с.
113. Румянцева Т. *Жизненный мир* [Электронный ресурс] / Т. Румянцева // *Новейший философский словарь* / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/175/word/zhiznenyi-mir>
114. Руткевич Е. Д. Бергер П. – полвека творческого пути / Е. Д. Руткевич // *Социол. исслед.* – 2011. – № 1. – С. 114–123.
115. Ручка А. Субкультури як соціологічний конструкт / А. Ручка // *Субкультурна варіативність українського соціуму* / за ред. А. Ручки, Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2010. – С. 35–50.
116. Ручка А. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності / А. Ручка // *Смислова морфологія соціуму* / за ред. Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2012. – С. 91–123.
117. Рыжов Ю. В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве* / Ю. В. Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – 328 с.
118. Рязанова Л. «Нью-эйдж» – религиозное сознание в ситуации постмодерна / Л. Рязанова // *Соціальні виміри суспільства : збірник наукових праць*. – К. : Ін-т соціології НАН України. – 2002. – Вип. 5. – С. 422–437.
119. Рязанова Л. Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики / Л. Рязанова // *Социология: теория, методы, маркетинг*. – 2001. – № 4. – С. 114–125.
120. Савин А. *Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии* / А. Савин // *Вестник СамГУ*. – 2006. – № 10/1 (50). – С. 15–22.

121. Садлер У. А., Джонсон Т. Б. От одиночества к аномии / У. А. Садлер, Т. Б. Джонсон // *Лабиринты одиночества* / под ред. Н. Е. Покровского. – М. : Прогресс, 1989. – С. 21–51.

122. Семенова В. В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию / В. В. Семенова. – М. : Ин-т социологии РАН, Добросвет, 1998. – 292 с.

123. Сокурянська Л. Г. Духовний світ сучасного студентства: теоретичні підходи та категоріальний апарат дослідження / Л. Г. Сокурянська // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер. : Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи.* – 2012. – № 993. – С. 151–156.

124. Сорока Ю. Г. Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого : монографія / Юлія Сорока. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 332 с.

125. Сорока Ю. Г. Видеть, мыслить, различать: социокультурная теория восприятия : монография / Ю. Г. Сорока. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. – 336 с.

126. Сорока Ю. Г. Методологія дослідження культури в соціології: культурно-аналітичний підхід / Ю. Г. Сорока // *Методологія теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць.* – ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 113–118.

127. Сорока Ю. Г. Проблеми соціологічної інтерпретації полікультурного суспільства (на прикладі концепту полістилістичної культури) / Ю. Г. Сорока // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць.* – Вип. 17. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2011. – С. 98–101.

128. Сорока Ю. Г. Актуалізація проблематики Іншого в сучасному українському суспільстві / Ю. Г. Сорока // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць.* – Вип. 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2010. – С. 429–432.

129. Сорока Ю. Г. Питання про відповідальність соціальної науки: актуальні рефлексії [Електронний ресурс] / Ю. Г. Сорока. – Режим доступу : <http://ua.boell.org/uk/2015/06/30/pitannya-pro-vidpovidalnist-socialnoyi-nauki-aktualni-refleksiyi>

130. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. статья и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с. : ил.

131. Сохань І. В. Искусство жизнетворчества. Предназначение. Жизнетворчество. Судьба: Социологические очерки, со-

циально-психологические эссе, интервью, глоссарий / Л. В. Сохань. – К. : Издательский Дом Дмитрия Бурого, 2010. – 576 с.

132. Соціологія міста : навчальний посібник / [Л. В. Малес, В. В. Серета, М. О. Соболевська та ін.] ; за заг. ред. О. К. Міхеевої. – Донецьк : Ноулідж (донецьке відділення), 2010. – С. 166–180.

133. Сыроваткин А. Н. Деструктивное влияние нетрадиционных религиозных движений на духовную безопасность современного российского общества : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / А. Н. Сыроваткин. – Пятигорск, 2013. – 23 с.

134. Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛО. – 2006. – № 77. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22.html>

135. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.

136. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика – Петербургское Востоковедение, 2005. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/torch02/txt00.htm>

137. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1998. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/torch01/index.htm>

138. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с. – Режим доступа : http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/buddhism_02.html

139. Троцук И. В. Теория и практика нарративного анализа в социологии : монография / И. В. Троцук. – М. : Уникум-центр, 2006. – 207 с.

140. Українське студентство у пошуках ідентичності : монографія / за ред. В. Л. Арбеніної, Л. Г. Сокурянської. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 520 с.

141. Уорд Л. Ф. Психические факторы цивилизации / Л. Ф. Уорд. – СПб, 1897. – 351 с.

142. Филатов С. Новые религиозные движения – угроза или норма жизни? / С. Филатов // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М. – СПб. : Летний сад, 2002. – С. 440–449.

143. Філософський словник соціальних термінів / [за заг. ред. В. П. Андрущенко]. – Х. : Корвін, 2002. – 672 с.
144. Фіонік Д. Повсякденні світи та повсякденні дискурси / Д. Фіонік // Соціальні виміри суспільства : збірник наукових праць. – Вип. 5. – К., 2002. – С. 98–106.
145. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл ; пер. с англ. А. А. Бореев. – СПб. : Ювента, 1997. – 287 с.
146. Фромм Э. Искусство любить: исследование природы любви / Э. Фромм. – М. : Педагогика, 1990. – 159 с.
147. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ [Электронный ресурс] / Э. Фромм ; пер. с англ. Э. А. Гроссмана. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 304 с. – Режим доступа : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>
148. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура [пер. с нем., сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М. : Ренессанс, 1992. – С. 65–134.
149. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // THESIS, 1993. – Т. 1., вып. 2. – С. 123–136.
150. Хабермас Ю. Лекция «От картин мира к жизненному миру» [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступа : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgen-habermas-13084165>
151. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Х. : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
152. Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад : трактаты / О. Хаксли ; пер. с англ. С. Хренова. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 218 с.
153. Ходус Е. В. Приватность как атрибутивная характеристика современного опыта субъектности: к постановке проблемы / Е. В. Ходус // Грані. – 2013. – № 8. – С. 156–161.
154. Ходус Е. В. Идентификационные практики в ситуации культурного полистилизма / Е. В. Ходус // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Культурологія. – 2015. – Вип. 16. – С. 313–315.
155. Черниш Н. Соціокультурний підхід у соціогуманітрних науках: обмін сенсами / Н. Черниш, О. Ровенчак // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005. – №4. – С. 92–103.
156. Шкребец С. М. Факторы религиозной толерантности современного украинского общества / С. М. Шкребец // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 427–431.

157. Штомпка П. В. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии / П. В. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 3–13.
158. Шульга А. Легитимация и «легитимация»: феноменологический анализ / А. Шульга. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2012. – 208 с.
159. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 1056 с. – (Книга света).
160. Эгильский Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения : учеб. пособие / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М. : КНОРУС, 2011. – 224 с.
161. Элиаде М. Йога: свобода и бессмертие / М. Элиаде. – К. : София, 2000. – 400 с.
162. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий / К.-Г. Юнг. – М. : Медиум, 1994. – 132 с.
163. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени / К.-Г. Юнг. – СПб. : Питер, 2002. – 352 с. – (Психология-классика).
164. Яковлева Ю. А. Социологический анализ нетрадиционных религиозных сообществ: теоретико-методологический аспект / Ю. А. Яковлева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 2. – С. 133–149.
165. Янгутов Л. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 11–23.
166. Ярская-Смирнова О. Социокультурный анализ нетипичности / О. Ярская-Смирнова. – Саратов : СГТУ, 1997. – 272 с.
167. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 288–418.
168. Altglas V. Comment le yoga a conquis l'Occident / Véronique Altglas // Les Grands Dossiers des Sciences Humaines. – 2011. – N° 23. – P. 6.
169. Branca-Rosoff S. Normes et genres de discours / Sonia Branca-Rosoff // Langageet société. – 2007. – N° 119. – P. 111–128.
170. Ceccomori S. Cent ans de Yoga en France / Silvia Ceccomori. – Paris : Edidit, 2001. – 405 p. – (préface de Michel Hulin).
171. Christias P. Le sens commun. Perspectives pour la compréhension d'une notion complexe / Panagiotis Christias // Sociétés. – 2005. – N° 89. – P. 5–8.

172. Christias P. La «grammaire sociale» et le sens de la réalité. *Le Don Quichotte d'Alfred Schütz / Panagiotis Christias // Sociétés.* – 2005. – N° 89. – P. 75–81.
173. *Chinese Religions in Contemporary Societies / [Vincent Goossaert, James Miller, (éd.)].* – Santa Barbara : ABC-CLIO, 2006. – 317 p.
174. De Backer B. *Bouddhismes en Belgique / Bernard De Backer // Courrier hebdomadaire du CRISP.* – 2002. – N° 1768–1769. – P. 5–70.
175. De Michelis E. *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism / Elisabeth De Michelis.* – New York – Londres : Continuum, 2004. – 282 p.
176. Duboscq J. *L'autoconfrontation croisée comme instrument d'action au travers du dialogue: objets, adresses et gestes renouvelés / Julie Duboscq, Yves Clot // Revue d'anthropologie des connaissances.* – 2010. – Vol. 4. – N° 2. – P. 255–286.
177. Granet M. *Études sociologiques de la Chine / Marcel Granet.* – Paris : Les Presses universitaires de France, 1953. – 301 p.
178. Heinemann K. *Sport and Sociology of Body [Electronic resource] / Klaus Heinemann.* – Way of access : <http://irs.sagepub.com/content/15/3-4/41.abstract>
179. Kay D. N. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, Transplantation, Development and Adaptation / David N. Kay.* – New York – Londres : Routledge Curzon, 2004. – 260 p.
180. Le Breton D. *La sociologie du corps / David Le Breton.* – 6e éd. – Paris : Presses Universitaires de France «Que sais-je?», 2008. – 128 p.
181. Lenoir F. *Le Bouddhisme en France / F. Lenoir.* – Paris : Fayard, 1999. – 447 p.
182. Lenoir F. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident / F. Lenoir.* – Paris : Fayard, 1999. – 393 p.
183. Magnin P. *Bouddhisme: unité et diversité. Expériences de libération / Paul Magnin.* – Paris : Éditions du Cerf, 2003. – 763 p.
184. Mathé T. *Les pratique sociales émergentes: L'exemple des communautés Bouddhistes dans la perspective du processus de civilisation de N. Elias / Thierry Mathé // Sociétés.* – 2003. – N° 82. – P. 61–72.
185. Mathé T. *Politique du bouddhisme / Thierry Mathé // Sociétés.* – 2002. – N° 78. – P. 55–69.
186. Micollier E. *Qigong et «nouvelles religions en Chine et à Taiwan: instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques» / Évelyne Micollier // Autrepart.* – 2007. – N° 42. – P. 127–144.

187. *New Religions and Globalization* / [Armin W. Geertz, Margit Warburg, (eds.)]. – Aarhus : Aarhus University Press, 2008. – 277 p.
188. Ntagteverenis P. Construction scientifique et construction quotidienne. La dimension syntactique du savoir commun et la question de l'objectivité / Paschalis Ntagteverenis // *Sociétés*. – 2005. – N° 89. – P. 83–97.
189. Obadia L. *Le bouddhisme en Occident* / L. Obadia. – Paris : La Découverte «Repères», 2007. – 128 p.
190. Panikkar R. *Soleil levant et soleil couchant* / Raimon Panikkar // *Diogenes*. – 2002. – N° 200. – P. 5–16.
191. Palmer D. Falun Gong: la tentation du politique / David Palmer // *Critique internationale*. – 2001. – N° 11. – P. 36–43.
192. Palmer D. *Le qigong et la tradition sectaire chinoise* / David Palmer // *Social Compass*. – 2003. – N° 50 (4). – P. 471–480.
193. Roman A. La banalisation du mail: l'ombre de dionysos dans la communication organisationnelle / Artur Roman // *Sociétés*. – 2010. – N° 107. – P. 87–102.
194. Séguy J. Navayâna ou «Bouddhismes d'Occident»? / Jean Séguy // *Archives de sciences sociales des religions*. – 2000. – N° 112. – P. 49–63.
195. Samuel G. *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century* / Geoffrey Samuel. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – X +, 422 p.
196. Thévenot L. Une science de la vie ensemble dans le monde / Laurent Thévenot // *Revue du MAUSS*. – 2004. – N° 24. – P. 115–126.
197. Yoga. *The Indian Tradition* / [André Padoux. Ian Whicher, David Carpenter, éd.]. – Londres : Routledge Curzon, 2003. – XI +, 206 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

Відомості про учасників наративного інтерв'ювання

Таблиця А. 1

Основні соціально-демографічні відомості про інформантів та типи мотиваційних контекстів їхнього звернення до східних духовних практик

№	Псевдонім	Вік	Організація	Статус в організації	Тип мотиваційного контексту
1	2	3	4	5	6
1	Андрій	35	Харківський центр буддизму лінії Алмазного шляху школи Карма Каг'ю	Учасник спільноти	Телеологічний
2	Анжеліка	28	Студія «Восток»	Викладач йоги	Екзистенціальний
3	Богдан	40	Харківський центр Індійської школи рейкі	Майстер рейкі	Телеологічний
4	Вадим	25	Центр йоги «Махараджа»	Інструктор	Пізнавальний
5	Вероніка	20	Міжнародна організація йоги Патанжалі, студія йоги «Vajra»	Інструктор	Пізнавальний
6	Владислава	35	Харківська спільнота сааджа-йогів	Ведуча занять	Валеологічний
7	Володимир	34	Студія йоги «Шанті»	Учасник спільноти	Екзистенціальний
8	Геннадій	40	Міжнародне Товариство свідомості Кришні	Учитель	Валеологічний
9	Еліза	27	Йога-студія «Дом Сонця»	Інструктор	Презентаційний
10	Євген	25	Центр самопізнання Романа Долі	Учасник спільноти	Екзистенціальний
11	Інна	26	Студія йоги «Шантарам»	Учасник спільноти	Пізнавальний

1	2	3	4	5	6
12	Ксенія	23	Спільнота буддистів, що сповідають хінаяну	Прихожанка	–
13	Леонід	32	Міжнародна організація йоги Патанжалі, студія йоги «Vajra»	Інструктор	Валеологічний
14	Лідія	28	Студія «Восток»	Інструктор	Екзистенціальний
15	Марія	50	Харківська спільнота Чжун Юань цигун	Інструктор	Екзистенціальний
16	Марина	25	Школа психології «У-вей»	Учасник спільноти	Пізнавальний
17	Микита	48	Харківська спільнота цигун Мантека Чіа	Інструктор	Пізнавальний
18	Надія	25	Центр йоги «Махараджа»	Інструктор	Презентаційний
19	Наталія	70	Харківська спільнота сахаджа-йогів	Ведуча занять	Екзистенціальний
20	Олег	34	–	Інструктор	Телеологічний
21	Ольга	39	Студія «Хатха-йога»	Інструктор	Пізнавальний
22	Олена	23	Школа кундаліні-йоги, центр SOLAR	Учасник спільноти	Пізнавальний
23	Олександра	44	–	Інструктор	Пізнавальний
24	Світлана	40	Одна з неформальних харківських спільнот хатха-йогів	Учасник спільноти	Кризовий
25	Сергій	25	Центр йоги «Дом Солнца»	Учасник спільноти	Трансперсональний
26	Тінатін	23	«Йога з Юлією Остріковою»	Інструктор	Презентаційний
27	Юлія	29	Центр йоги «Махараджа»	Учасниця спільноти	Трансперсональний
28	Юрій	29	Йога-студія «Дом Солнца»	Інструктор	Телеологічний
29	Ярослава	30	Школа психології «У-вей»	Учасник спільноти	Пізнавальний

Транскрипт наративного інтерв'ю з Олегом

Дата проведення: 28 лютого 2012 року

Місце проведення: вдома в інтерв'ююваного

Інтерв'ююваний: Олег

Інтерв'юер: Зубарев О. С.

Транскрипція: Зубарев О. С.

Тривалість: 2:18:42

Інтерв'юируемый: Давай, спрашивай сначала.

Інтерв'юер: Добрый день! Я бы хотел поговорить с Вами о Вашей духовной практике. Мне кажется, что лучше начать с того момента, когда Вы начали заниматься и двигаться дальше.

Інтерв'юируемый: Вообще, феномен духовной практики... Слово «духовный» у нас в цигун обозначает не совсем то, что имеют в виду другие люди. У нас в [название школы цигун, в которой практикует информант] духовная практика обозначает «выход души». То есть если выхода души у человека нет, душа не выходит, то это значит, что он не практикует духовную практику, можно так сказать.

Интерес к цигун у меня появился еще в тринадцать лет, это было в начале 90-х годов. Ознакомился с цигун я по журналам. Были журналы «Цигун и спорт», «Спортивная жизнь России», еще был журнал «Физкультура и спорт» тоже за 1990–1991-й годы. И там были такие статьи, в которых приводились комплексы для здоровья, например комплекс «Алмазный цигун Бодхидхармы». Бодхидхарма – это Дамо, патриарх нашей системы. А там было 12 статических упражнений для того, чтобы мышцы не дряхлели, если человек, допустим, мало двигается. Такой специальный комплекс для укрепления мышц. Помню, я его учил. Но он не сложный. Потом еще была газета «Советский спорт», там тоже приводились комплексы ушу, например, «Шаолинский кулак», «Пьяный кулак», «Стиль богомола». Помню, что я не то чтобы учил, но... Выучили мы с моим троюродным братом «Кулак пьяницы». Выучили мы по движениям, но, конечно, нам было далеко до хорошего исполнения. Также в журналах «Цигун и спорт» была система цигун очень похожая на [название школы цигун, в которой практикует информант]. Считается, что она является даосским направлением. Мастер, который на то время привносил

ее в мир, – его зовут Лю Шаобинь, – он еще жив, про него можно где-то информацию в Интернете найти. Его тяньчжуская система цигун довольно полно изложена в журналах «Цигун и спорт» за 1991 год. Там, допустим, есть практика, похожая на наше «Дерево», но только руки кладутся на нижний даньтянь, как бы «Ян ци», но стоя. Там есть те же практики: «Малый небесный круг», потом, движение шариком, мы в «Чаньцзо» двигаем, а там тоже [есть такое упражнение], только по-другому называется.

Я просто думаю, сколько времени я упустил, если бы я еще в тринадцать лет начал стабильно заниматься, то результаты пришли бы намного быстрее.

К духовной практике я пришел намного позже. То есть это как бы детские самостоятельные занятия, увлечения, в тринадцать лет у меня было желание, но не было мастера. Это было мое личное стремление совершенствоваться. Просто в уме у меня еще тогда отложилось, что человек должен совершенствоваться. Я очень любил сказки. А что у нас в сказках? В сказках всех народов мира? Там герой, который побеждает всех врагов, есть артефакты: ковер-самолет, палочка-выручалочка, скатерть-самобранка – такие вещи, которые сродни необычным способностям. В тех же журналах по цигун описывалось, что может дать практика цигун. Там описывалось, что человек может долго не есть, питаться воздухом или энергией, потом описывались различные способности. И когда я читал про такие вещи, я в них верил. Мне не нужно было каких-то доказательств, еще чего-то, что нужно людям. Человек приходит заниматься, он требует каких-то доказательств, покажите что-то. Мне это было не нужно, я в это верил еще тогда. И когда я после окончания университета, это было в 2001 году, пошел на первый семинар [название школы цигун, в которой практикует информант] к Л., я уже примерно знал, что это за школа и цигун вообще.

Кстати, за год до этого, в 2000 году, когда я был на четвертом курсе, а, может, на пятом, точно не скажу. У нас приезжали на второе высшее образование два парня из [название города]. И один парень привез книжку [название книги]. В Харькове еще [название школы цигун, в которой практикует информант] не было, а в [название города] уже была. И он привез книжку по первой ступени в тонком переплете, но толстую, старое издание, там голубь был еще нарисован, такая картинка интересная. Я ее еще тогда прочитал от корки до корки, и поэтому, когда я шел на семинар, то я уже книжку прочитал за год до этого. И еще тогда,

до семинара, я уже прочитал рекомендации по упражнениям, и до того, как прошел первый семинар, у меня был опыт стояния в «Дереве» два часа. Я пошел к Л. Когда закончилась вводная лекция – первая в моей жизни – у меня было твердое осознание того, что я буду заниматься [название школы цигун, в которой практикует информант], это – то, что мне нужно. Конечно, я еще упустил какие-то моменты из жизни, у меня много чего было. Может, это тоже нужно.

Кстати, на тот момент, когда прошла первая для меня вводная лекция по [название школы цигун, в которой практикует информант], я уже какой-то период, около полугода серьезно занимался каратэ. Ну, серьезно – это значит, что боевыми искусствами я увлекался еще с детства. Когда я был у родителей, это Харьковская область, там у нас серьезных секций не было, ничего не было такого. Хотя, может, и был тренер по боксу хороший, а так, вообще, хороших спортсменов, мастеров не было. Ну, я тогда на каратэ ходил, потом в Харькове в [университете] тоже два года ходил на каратэ, занимался. И на пятом курсе я еще полгода занимался. Там был парень, который участвовал во всеукраинских соревнованиях по каратэ Киокусинкай. Вот мы с ним отдельно занимались вдвоем, то есть друг другу держали «лапы», «груши». Кроме этого я еще ходил на тренировки три раза в неделю на то же самое каратэ, но с тренером. И три раза в неделю мы еще самостоятельно занимались с тем парнем. То есть получалось шесть раз в неделю. И как раз в то время я пошел на вводную лекцию по цигун. И у меня был вопрос, а что делать, я и каратэ серьезно занимаюсь, и цигун. Один известный Мастер, – кстати, это был Мастер, основатель этого стиля Киокусинкай, Масутацу Ояма, он легендарный Мастер, всемирно известный, – в своих мемуарах где-то писал: если Вы хотите чего-то достичь в жизни, чего-то высокого, то не должны распыляться. Эта фраза означает, что нужно заниматься серьезно чем-то одним. И в соответствии с этим знанием я выбрал цигун, то есть перестал заниматься каратэ и начал заниматься [название школы цигун, в которой практикует информант] более интенсивно, более комплексно.

Начало практики серьезной, более осознанной припадает на 2001 год, на мой первый семинар. Получается, на данный момент это десять лет точно. Итак, скоро мы подойдем к феномену духовной практики. На протяжении шести лет или пяти с половиной, я уже не помню (я просто не хочу с датами ошибиться). Ну, я помню, что примерно на момент получения первого выхода души –

начала духовной практики – я уже занимался серьезно цигун около пяти лет. Получается, это был 2006 год. Я помню, что это было весной... весна, начало мая, майские праздники, где-то так. Этому предшествовало одно событие.

За месяц до этого, даже не за месяц, а за два месяца. Это было начало весны. Я поехал к сестре в [название города], там была такая женщина – целительница. То есть сестра и ее муж сами по своим делам, по здоровью поехали к этой целительнице, ну, и меня с собой взяли. Целительница проводила три сеанса, то есть надо было ходить три дня. Сеанс длился не больше 10 минут, насколько я помню. На первом сеансе была диагностика, на втором – уже непосредственно лечение – она водила руками вдоль тела, когда лечила, и читала молитвы. У нее там висели иконы на стенах. Третий сеанс был, можно сказать, «предсказательный», на него требовалось принести еще полотенце, соль, это каждый приносил с собой. Она по плану нас лечила, зажигала свечу и предсказывала будущее до самой смерти. Конечно, если только человек сам не скажет: «Мне не надо знать будущее». Она так рассказывала, таким, ну, не замогильным, но торжественным голосом, что у человека «мурашки» по коже шли.

Когда я пришел на первый сеанс, сестра говорит: «Вот, брат приехал из Харькова». Ну, она ничего не спрашивала, начала с первого момента говорить, что я могу быть целителем. Помню, сразу сказала. То есть я как бы не спрашивал сам, это ее были слова. Сама незнакомому человеку начала говорить такие вещи. Потом говорила, что есть какие-то способности. Ну когда она продиагностировала, то сказала, что, может, что-то «по мелочи» есть.

На второй день, когда я пришел, – мы с ней до этого, скажем так, не разговаривали, – она говорит: «Может быть, я могу тебя взять в преемники. Ну посмотрим». На тот момент, как я слышал, у нее уже было два преемника. Потом (*пауза*), когда я сидел в коридоре, – ну, перед комнатой, в которой она проводит приемы, есть лавочка, – это частный дом, под [название города], – там человек десять или пятнадцать всегда «толклись». И те, кто сидел за дверью на той лавочке, они слышали все, что рассказывает она своему пациенту. То есть мне два или три раза, когда я приходил к ней, пришлось выслушивать, – я ведь ждал своей очереди, – что она говорила другим людям. Она, то ругала, то советовала что-то, рассказывала какие проблемы. То есть она диагностировала и говорила, у вас то-то и то-то, можно обратиться к тому-то и тому-то. Она при мне больше никому таких вещей не говорила, что я

там за дверью слышал в течение двух–трех дней. И на третий день она начала будущее рассказывать.

Ну, скажу так, на данный момент сбылось не все. Кое-что, можно сказать, что может сбыться, а кое-что – нет, не сбылось, не получилось. Меня удивило то, что она знает некоторые вещи, которые знаем мы, практикуя [название школы цигун, в которой практикует информант]. Она сказала, – мне на тот момент было двадцать девять лет, – что через четыре года, то есть это сейчас, через четыре года ты будешь без сознания шесть дней. Что-то с сердцем. А мы знали, что [основатель школы, которую практикует информант, далее – Б.], наш Мастер такие вещи делал, то есть он шесть дней был без сознания. До этого сто дней не кушал, не пил. Не пил, по-моему, два месяца. Да, шестьдесят дней. И после этого он получил семидневную «паузу». У нас состояние остановки дыхания, сердца и выхода души можно назвать «паузой», а длительная «пауза» называется еще «остановкой». Он получил остановку на семь дней. И когда она сказала эти вещи мне, что у меня может такое быть, я удивился, откуда она вообще знает про такие вещи. Но оказалось, – и люди за дверью говорили, и я так с кем-то беседовал, – что она две недели была без сознания, в коме или не в коме, не знаю точно, как это называется у врачей, и причиной был стресс, у нее погиб муж и ребенок, причем она это видела. И после этого у нее наступила кома на две недели. Она сказала, что после того, как она пришла в себя, она уже смогла видеть, – то есть она может чувствовать органы других, – у нее появились способности. После этого она начала лечить, предсказывать. Как я понял, она не называет свою деятельность целительством. То есть она «народный целитель» – у нее так на визитке написано, но она не считает, что занимается целительством. Она называла это «очисткой». Например, мне говорила, что можешь приезжать раз в несколько лет, я буду тебя «чистить». Ну, диагностика, по себе я посмотрел, была довольно точная. Потом она рассказала, что к тридцати девяти годам, еще лет через пять, ты станешь очень известным целителем. Если сейчас считать, через пять лет. Ну, я подумал, что действительно, может быть, если поработать уровень Юань-шень, то да.

У нас есть такой уровень духовной практики – Юань-шень, он нарабатывается после минимум трехлетнего стажа выходов души. После этого может начаться наработка Юань-шень. А Юань-шень – это уже другое качество, когда выходит много душ. Это другое качество, у человека появляется намного больше энергии.

Как я понимаю, каждая душа, – их может быть тысячи, хотя сначала практики их немного, – является вместилищем энергии, и соответственно если у человека тысяча этих душ, то энергии у него в тысячу раз больше, чем у обычного практикующего. То есть человек с таким огромным запасом энергии, естественно, может эффективно лечить, и при этом для него не будет составлять проблемы, где взять столько энергии. У него уже столько будет возможности энергии набирать. Поэтому Б. сам говорит, что преподают цигун в Китае серьезно с уровня Юань-шень, до этого это не считается. Насколько я понимаю, наверное, такое же отношение и к целительству, то есть человек может быть настоящим учителем, мастером с уровня Юань-шень. Если человек не «напрактиковал» такой уровень, по крайней мере, в нашей системе, его нельзя назвать мастером. То есть мастер цигун – это минимум уровень Юань-шень.

Поэтому то, что целительница по поводу этого рассказала, что сначала будет длительная пауза, потом еще через пять лет хорошие результаты в целительстве. Она по срокам, возможно, как-то и угадала, потому что мы не знаем, что будет через пять лет, но если я буду серьезно заниматься, то я так понимаю, что все должно получиться. А то, что не сбылось – она рассказала по поводу моей женитьбы, что ребенок будет, еще что-то – все это не сбылось, хотя она сроков не называла. По поводу женитьбы называла – два года. То есть не все сбывается, но именно по духовным феноменам она как-то предугадала такие вещи. То есть возможность такая есть получить длительную паузу. Вот. Так как нас интересует духовная практика, то я сейчас более подробно попытаюсь рассказать про длительную паузу, как ее можно получить, в моем понимании. У меня ее еще не было. Ну, не знаю, будет ли. Гм. Внутреннего стремления такого сильного нет. Что такое длительная пауза? Как она достигается? Какие нюансы? И что она дает?

Во-первых, что она дает. Если человек может получить длительную паузу не вследствие болезни или стресса, а именно вследствие практики. Что значит вследствие практики? Человек начинает интенсивно практиковать, это можно сказать ретрит, длительный ретрит – он занимается каждый день, помногу в течение какого-то длительного срока, это не месяц, это больше. По крайней мере, пару месяцев. То есть человек занимается без перерывов. При этом он может не кушать. Ну, это у кого как пойдет. Считается, что для длительной паузы, для естественного

получения длительной паузы нужно не кушать минимум месяц. Вот, например, Ван Липин не кушал сорок дней, еще десять дней он потом в лотосе сидел. То есть получается сорок дней не кушал. Тогда можно получить.

Но там еще такая штука, ну, если подойти с точки зрения логики. Б., наш Мастер, говорит, что нужно заниматься десять суток подряд, насколько я понимаю, не спать, а только заниматься, круглосуточно, чтобы получить семидневный выход. Если представить, что человек не спит десять суток, он практикует. Практика частично заменяет сон, но далеко не полноценный. Немного заменяет сон. Мы знаем, что, с точки зрения науки, медицины, физиологии, человек может не спать, по-моему, трое суток или пять суток, может быть, пять, и после этого он умирает. То есть это вообще такой порог... А то, представьте, десять суток не спать, а практиковать. Ну, получается, спать «урывками». Ты можешь в практике заснуть, но чуть-чуть – засыпаешь, просыпаешься. Когда человек десять суток не спит, что происходит? Он, естественно, «валится». Он ничего не может сделать, он «падает». И если у него много энергии, – это наш случай, что человек занимается очень долго, у него много энергии, – то он падает и у него, естественно, выходит душа или, по крайней мере, наступает пауза. Пауза – это не всегда выход души, но бывает, если достаточно энергии, человек расслаблен, тогда душа может выйти в состоянии паузы. Таким образом, получается длительная пауза. Тело очищено, человек долго не ел, ослаблено, очищено, еще и долго не спал – еще более ослаблено, энергии много при этом. Вот такой феномен – тело ослаблено, а энергии много. Получается, что когда энергии много, человеку очень проблематично умереть. Смерть вообще от чего наступает? Оттого, что проблемы с энергией в нашем теле: или ее мало, или с какой-то зоной проблемы, тоже с энергией. А тут человек расслаблен, энергии много, – ему очень легко расслабиться, он отключается, потому что десять суток не спал, – и душа выходит, так как человек в состоянии паузы и энергии достаточно. И выходит на довольно длительное время. По крайней мере, пауза наступает на длительное время, потому что были соблюдены те условия, о которых я говорил.

Можно предположить, сколько человек может проспять, если он не спал несколько суток? Да он проспит минимум сутки, мне кажется. Ну, я не проверял, но я лично не спал сутки. У меня был такой опыт, не спал несколько раз. Ну, это не достижение, многие люди не спали сутки. Но я знаю, что если не поспать

сутки, то я лично после этого буду спать двенадцать часов. А у меня норма сна – шесть часов, может быть восемь, но не больше, а тут двенадцать. То есть я отключусь на двенадцать часов. Если я не просплю двое суток, то можно сказать, что, наверное, я смогу проспать чуть ли не сутки. Таким образом, достигается длительная пауза, тут надо не спать. Но это нелегко. Кто пробовал заниматься и не спать, то это вообще очень тяжело, и довольно неприятные ощущения. Вот. Но при этом, если человек получил длительную паузу, это дает ему очень быструю наработку уровня. К примеру, человек практикует Инь-шень – выходы обычные. Если он получит длительную паузу, то он намного быстрее подойдет к уровню Юань-шень, намного быстрее, чем при обычной практике, при этом у него могут появиться способности, в частности, работа третьего глаза, третьего уха и второго сердца. Почему еще способности? Потому что, наш Мастер говорит, что третий глаз развивается в паузу. То есть когда человек практикует паузу, у него развивается третий глаз. А если человек практикует длительную паузу, то третий глаз развивается намного быстрее. Поэтому у многих людей, у которых была длительная кома, могут появляться способности после этого. Ну, потому что, видимо, наступала пауза, и человек развивал свои способности, даже не практикующий.

По поводу меня, теперь перейдем на личности. Выход души у меня как раз получился после приезда от этой целительницы. У меня тогда был такой подъем. Не важно, сбудется или не сбудется то, что она сказала. Для меня было важно то, что она дала мотивацию, стимул. Во-первых, каждому человеку не то чтобы даже приятно, а это даже надо, когда о нем кто-то хорошо отзывается, даже не так: кто-то в него верит по-настоящему. Говорит такие вещи, к которым человек сам стремится, и ему, допустим, об этом говорят. И при этом говорит не родственник или какой-то знакомый, то есть обычные люди, с которыми ты общаешься, и даже не партнер по практике цигун, а говорит человек, который сам уже много чего «напрактиковал». То есть слова мастера, его вера, поощрительные слова, они могут нас очень ко многому подвигнуть, подтолкнуть, и получается, что эта целительница меня тогда подтолкнула сильно.

И я приехал домой, помню, что больше месяца, ну, наверное, дней сорок я занимался каждый день помногу. Днем, когда я ходил на работу, я практиковал цигун двадцать четыре часа в сутки, во время ходьбы и т. д. То есть урывал любой момент, даже во

время работы я иногда внимание обращал вовнутрь самого себя, чтобы контролировать энергию. Ну, а дома тоже утром длительная практика у меня была «Дерево» по третьей ступени – это когда руки держаться напротив области третьего глаза. Месяц я делал по полтора – два часа каждый день, пока не получил два раза феномен, который описан для этого «Дерева». Это когда Вы видите своего двойника и при этом не просто представляете, а входите в такое состояние, как бы протрации какой-то, вот, выпадаешь, выпадаешь из реальности и – двойник. И ты не можешь отличить его от себя. Ну, то есть вот он – это ты, и ты – это он. И я помню, что я увидел его, а потом, с точки зрения двойника, посмотрел на себя. Я не мог понять, где я, оттуда смотрю или отсюда. Вот этот феномен нужно было получить при практике. Я его получил и после этого позанимался, я помню, еще неделю таким вот образом, то есть «Дерево» делал по третьей ступени. После этого я перестал делать такое «Дерево» и начал «тихо сидеть». Делал я это три раза в день, тихо сидел по два часа где-то – утром, вечером, в обед. Просто у меня тогда был такой режим на работе – «трехдневка» у нас была. На [название завода], там были проблемы, мне сделали «трехдневку», и я мог [на] полнедели больше времени уделять практике.

И вот я так сидел, и буквально через неделю у меня получился первый «выход». Ну то есть я как бы тихо сидел, расслабившись, «дышал кожей» и [было] такое ощущение, как будто бы меня «выдернули за волосы». Куда-то меня вверх «выдернули», я оттуда сверху посмотрел вниз на себя, но при этом это было настолько неожиданно. Это было неожиданно, это был «вообще шок». И я раз – вернулся назад в тело и пришел в себя. Когда это произошло, я был в таком состоянии – транса, то есть это было не сознательное состояние, но это был и не сон. То есть тогда у меня была задержка дыхания, за счет этого произошла пауза: пауза и первый выход, который длился очень недолго. Случился первый выход.

Тогда мы ходили на клубные дни к О., месяц или два, ну, где-то один или два раза в неделю. Один раз в среду... В пятницу я мог не всегда, потому, что я ездил к родителям вечером, потому я не мог ходить в пятницу, иногда может быть ходил, но это было редко. У О. занятия помогали, потому что там энергия чувствовалась, нас было много, человек пятнадцать, люди были практикующие давно, поэтому энергия была такая, нормальная. Это мне тоже помогало двигаться. Я помню, что я О. говорю, что у меня такое и такое случилось. Она сказала – «yes», ну, что это первый, кто к ней

ходил и кто получил такой феномен. И она же говорит: «У тебя будет желание после этого еще выходы получать, но лучше не надо, лучше стой в „Дереве“, нужно энергию набрать опять, потому что для выходов нужна энергия всегда». Ну, это я знаю по себе уже. Скажем так, если у Вас нет энергии, но есть уже наработанная пауза и способность ее получать, то если вы достигнете паузы, а у вас нет энергии, то выхода не произойдет. Для выхода нужна энергия, кроме того, что еще пауза.

Поэтому я начал практиковать дальше, ну, я занимался первый год после этого довольно-таки интенсивно. То есть это было четыре года назад, получается, началось все в 2007 году, где-то после пяти с половиной или шести лет практики. Первый год я занимался довольно регулярно, получал выходы или паузы. Во время пауз были такие феномены, как галлюцинации. Человек при этом чувствует, например, движения своего тела, его оболочек, какие-то звуки непонятные. Не знаю, на Земле такие [звуки], наверное, никогда и не услышишь. Непонятные вообще. В доме такие звуки не услышишь – никогда я не слышал. То есть какие-то звуки во время практики начинаешь слышать. Это происходит во время паузы, по крайней мере, у меня. Например, было такое ощущение, что я куда-то сползаю, если я сидел на стуле, медленно сползаю с этого стула. При этом когда я приходил в себя, я никуда не сполз, а сидел на месте. Можно сказать, что это была активизация души. Вы шевелитесь, или ноги могут или руки двигаться как бы, но не настоящие, а виртуальные. То есть это, можно сказать, относится к неосознанному выходу. При этом душа выходит не полностью или, как говорят, астральное, или ментальное, или эфирное тело, а она может частично отделяться, как бы высунулась там. Это не считается полноценным выходом, но у меня таких много было. А вот именно осознанные выходы – у меня их было мало.

Но вот первый, секундный выход был осознанный, то есть я осознавал, что, вот меня выдернуло, я как бы комнату мельком уловил, даже вниз смотрел. Но меня всегда смущал тот факт, что Б. говорит и везде написано, что когда у человека выходит душа, то он должен видеть свое тело со стороны. Можно сказать, что я себя видел частично со стороны, то есть я мог видеть части своего тела. Насчет лица точно не скажу, видел ли я свое лицо. У меня было во время практики, как бы я смотрю на свое лицо, но при этом я понимаю, что это не я. То есть были такие вещи. Но меня это смущало почему, потому – я это сейчас понял – что у меня все как бы

нормально шло, но вот так вот четко, что я, там, лежу или сижу, вижу себя со стороны целиком: лицо, тело – такого не было. И я понял почему, потому что занимался в основном я утром, причем ранним утром. Начиная заниматься в три или четыре часа. Посчитайте еще три часа (*продолжительность занятия* – А. З.). И в конце этой практики получался выход души. То есть, допустим, трехчасовая практика начинается в три часа утра и заканчивается в шесть. В шесть часов обычно темно или наполовину темно, только летом светло. А так как осознанные выходы у меня были редкие, чтобы я осознавал, что я – это я, мое сознание, но при этом я не сплю, я не привязан к телу и могу лететь куда-то...

Ну, поначалу я не мог лететь, поначалу я двигался в комнате. Только через два года практики я смог вылетать за пределы дома. Ну, это тоже объясняется, потому что Б. пишет, что душа сначала слабая, [но] постепенно, когда она начинает укрепляться, – ну, то есть выход, потом душа возвращается в тело, чтобы усилиться, потом опять выходит, – он говорит, что с каждым разом она может выходить все дальше и дальше. Это все научный подход. Поэтому все шло правильно, сначала я в комнате был, недалеко, потом смог за ее пределы все дальше и дальше вылетать.

И примерно через год, когда меня посвятили в «личные ученики», через неделю после посвящения я вернулся из [город в Украине]. Там была четвертая ступень и личное ученичество. Занимался дома, делал мантру личного ученика, потом «дышал кожей»... Я осознаю, когда происходит выход, когда я начинаю отделяться, меня куда-то тянет, причем даже против моей воли, можно сказать, у меня даже такой небольшой страх появляется, вроде как тебя куда-то несет. А потом такой свист в ушах, темнота, свист в ушах, как будто ты куда-то летишь, и – раз, я оказываюсь посреди неба, там облака такие редкие, и на горизонте, – скажем, на расстоянии метров трехсот, пятисот, – такие здания, причем на облаках, похожие на замки. При этом такая величественная панорама, такой звук, знаешь, не торжественный, а звук вечности вокруг звучал, что я, а!, посреди неба и вижу эти замки, и еще какие-то полосы сплошные, вертикальные, которые от облаков тянутся вниз. Я сам себе задал вопрос: «Что это?», и у меня был такой ответ внутренний: «Дождь», то есть, что там дождь шел. Ну, так вот я посмотрел недолго, секунд десять – двадцать, понаблюдал все это и потом – раз, очнулся в теле, открываю глаза.

Ну, есть описания у нас в книгах, что есть миры, которые ниже нас, есть миры, которые выше нас. То, что ниже мы называем

адом, как говорят, восемнадцать уровней ада, и выше нас – восемь уровней рая. Вот эта теория объясняется в нашей системе, я не буду к ней близко приближаться, но есть такие шесть миров Ямы. Яма – это на Востоке император подземного мира, император смерти. Яма, он контролирует эти шесть миров, в которые входит и наш мир. Считается что их шесть, наш – он четвертый, если снизу считать. То есть три под нами мира он контролирует, наш и два над нами. Для нас это уже рай, но это не тот рай, который самый высокий, ну, именно из миров Ямы. Это вообще в теории буддизма описано, там есть такая картинка, где изображены эти шесть миров, там, как бы, позвоночник, человек... Один мир соответствует такой части тела, другой – такой-то, и Яма все эти миры держит, у него пасть открыта, он такой зубатый, руки, ноги с когтями, страшный, глаза выпучены, он обхватил эти шесть миров, держит. Так вот, следующий мир – над нами, в нем есть строения на облаках. И это был именно тот мир над нами. Это был единственный раз, больше я в другие миры не попадал. Случилось это через год после начала духовной практики.

Это вообще полезный опыт, хотя маловато. Считается, что человеку было бы хорошо увидеть какие-то миры, которые есть еще, особенно над нами, чтобы у него было желание туда попасть. И потом, когда человек умирает и у него при этом достаточно энергии, он может попасть в тот мир, который когда-то видел. Представляет его перед смертью и туда переносится, если энергия есть, или если у него наработана хорошая карма и ему помогают сверху учителя, боги – те, кто этим занимается. Ну, пожалуй, это не тот мир, куда бы я хотел попасть, потому что, говорят, что эти два мира над нами, они воюют между собой – тот, что выше, и тот, что ниже. А зачем мне, я не хочу попадать в тот мир, где идут войны. Считается, что наш мир, он пятьдесят на пятьдесят, то есть тут у нас добро и зло, инь и ян, пятьдесят на пятьдесят, он уравновешен, его еще называют миром равновесия. Те миры, которые над нами, там, по идее, все-таки лучше, чем у нас, то есть там ян, хорошего, добра, больше, чем зла, то есть там лучше в любом случае.

Есть такая вещь, как теория перерождения, перевоплощения. Считается, что эти шесть миров Ямы – из них очень тяжело вырваться, но вниз, наверное, легче, вниз самый раз, а вверх, в шесть миров над ними, даже не миров, а уровней миров, шесть миров над вот этими мирами, [тяжело]... То есть над теми мирами, которые контролирует Яма, есть еще шесть миров,

которые считаются настоящим раем. Самый последний мир, самый-самый последний – его называют «даотянь». Там живут бессмертные, которых почитают на Востоке, бессмертный – это человек уровня Ян-шень. Те, кто «напрактиковал» уровень Ян-шень. В этот мир очень тяжело попасть потому, что человек должен ему соответствовать, это наработать. И вообще вырваться из этих наших миров Ямы очень, очень, очень тяжело. Надо сказать, что у человека, который нарабатывает Юань-шень, появляется шанс, он уже реально может вырваться. А что дает то, что ты вырвался из миров Ямы? Это дает то, что человек перестает перерождаться. То есть мы все, если кто-то умрет, мы перерождаемся в мирах Ямы, а чтобы прекратить это колесо перевоплощения, нужно вырваться из этих миров, а когда ты вырвешься, ты станешь свободным от перевоплощений, ты будешь себя помнить. Потому что, когда умирает обычный человек и рождается потом в другом теле, его душа, он не помнит ничего о своей прошлой жизни, а тот, кто вырвется из миров Ямы, он не будет перерождаться, и поэтому он будет помнить свои прошлые жизни. Представьте, какой огромный опыт – человек жил в разных телах много сотен лет, может, тысяч лет и он накопил огромный опыт. Как говорят мастера, есть Бодхисаттвы – это те, кто помогают людям. Бодхисаттвы могут уходить наверх, из миров Ямы, выше, и возвращаться к нам на Землю, сюда, чтобы помогать здесь. Бодхисаттва может даже, наверное, появляться в виде человека, то ли вселяться в статую, и статуя может шевелиться. То есть Бодхисаттвы имеют такую возможность – уходить вверх и вниз по желанию.

Попробуем вернуться к более насущным вещам. На данное время с момента моего первого выхода прошло четыре года. Я тебе, кстати, рассказывал про феномен, что вот уже полгода, – то есть это было летом, не помню, когда начался этот феномен, – я не могу получить выход. То есть у меня все это отработано, я знаю, что если я постою в «Дереве» два часа и потом еще часик посижу, подедаю мантру, то есть подниму энергию вверх, могу сделать мантру или «Чаньцзо», начинаю «дышать кожей» и в течение пятнадцати минут я получаю выход. Через пятнадцать минут получаю паузу так точно, ну, и часто выход. А то – не могу. Почему не могу?

Я уже перечитал кучу литературы, Б. у меня лежит три ступени, потом шесть ретритов, вот эту всю литературу я перечитал, и там про наработку Инь-шень и Юань-шень и переход между ними что-то говорится. И там, получается, я соответствую, вернее, мои

феномены соответствуют тому, что происходит трансформация, то есть трансформация качественная. Минимально достаточное условие для начала практики Юань-шень – это выходы души в течение трех лет. Я уже три с половиной, четыре года практиковал такие вещи, пусть нерегулярно. Первый год было более регулярно, а потом уже пошло с перерывами. Но зато, когда я занимался, я неделю или две, даже три, бывало, что занимаюсь каждый день, а потом у меня бывает перерыв: или я чуть-чуть занимаюсь, или даже совсем не занимаюсь. Просто такой я человек, мне нужны стимулы, что-то, что будет держать меня на этой волне, потому что это довольно-таки тяжело, жизнь, она затягивает. Ну, не будем, конечно, на жизнь спихивать, просто нужна сильная воля, для того чтобы заниматься каждый день. Результаты тогда будут намного быстрее и намного лучше.

Скажем так, кроме минимального условия – три года выходов для начала практики Юань-шень. Ну, может быть, пять лет. У меня получилось четыре года. Там есть еще такое условие, как понять, что не нужно душе уходить. Есть такой ключ, который описывает Б., ключ – это то, что когда Вы выходите, вы чувствуете свою духовную оболочку, оболочку души, не тела, а духовную оболочку, чувствуете плотной. А я на протяжении последнего года или полугода, когда практиковал выходы, когда случался выход, я пытался все время что-то толкнуть, нажать, сдвинуть, и мне нравилось двигаться, потому что я ощущал свою оболочку. Я вот эту плотность какую-то наработал, поэтому, ну, как я понял, я этот ключ взял. Потому что у меня последние практики были на вот этом зациклены.

А, ну еще, да, не рассказал. Еще где-то за какое-то время, за год, за полгода до того момента, когда у меня выходы прекратились, я встретил некое существо, ну, я его называю учитель. Когда произошел выход, он появился передо мной – лицо, фигура, но почему-то он был в черном. У него черная чалма и одежда черная, лицо молодое довольно-таки, хотя многие мастера выглядят на двадцать лет моложе. Бывает, что он выглядит молодо даже в пожилом возрасте. Ну, с усиками. Он был передо мной, и автоматически у меня вырвалось, потому что он вдруг появляется, я не испугался, но у меня вырвалось вместо испуга: «Ты кто?». Ну, может, не очень учтиво, если это учитель, но все равно, это на автомате: «Ты кто?». Он ответил, но как-то вот не звуком, а пошли фразы внутри какие-то, то есть они как бы не произносились. Не звуком, а пониманием. Внутри я понимал, что это за

фразы. Какие-то две фразы, два слова. На тот момент я их вроде запомнил, но это не русский язык, поэтому я их и не понял, по идее, это или его имя, или... Тогда я помнил, но когда я очнулся, я забыл. Ну, мы постояли друг перед другом, повисели, мы висели в некоем открытом пространстве, сверху где-то, вокруг было светло. Я ничего не видел под низом, потому что я смотрел прямо. Посмотрели, и он полетел как-то надо мной, куда-то за спину, мне показалось, что куда-то за спину вверх. А я на автомате, я всегда хотел встретить учителя, у меня осознание, надо же что-то спросить, я же упускаю возможность. Я крикнул ему вслед: «Учитель, что мне делать!». И мне опять пришли две фразы внутри: «Учись летать сквозь облака».

Сложно сказать, придумал я эти фразы или не придумал, но факт в том, что потом, когда я практиковал выходы, помню, раз шесть, осознанные выходы, это было на протяжении длительного времени, там, нескольких месяцев, то есть они редко бывали... Но с каждым таким выходом я вылетал за пределы дома, из квартиры, из дома. Помню, это были квартиры... Ну, один раз я был у сестры, в [название города], к родителям пару раз залетал, два или три, на седьмой этаж. И здесь был, ну, тут больше всего. Их всего шесть было. Я отделяюсь от тела во время паузы, чувствую, что начинаю куда-то лететь, я уже осознанно начинал лететь, мне интересно было куда-то полететь, и у меня в голове четкая мысль, даже не мысль, а цель, намерение, как у Кастанеды, намерение – лететь сквозь облака, к облакам, сквозь облака. Именно во время паузы, выхода. И я начинаю лететь, вылетаю из дома и – лечу. Поначалу, первый раз, я помню летел, облака, вот, долетел. Очень тяжело подниматься вверх. Ты мысленно приказываешь, поднимаешься вверх, ну, это наверно зависит от количества энергии, может, энергии у меня было не слишком много. Ну, поднимаюсь вверх, ну, тяжело что-то идет, я помню, летел под этими облаками, долетел до них, а выше как-то не получалось, и я руку засунул в эти облака, вот, летел и руку, именно руку чувствовал, но не физическую, а именно духовную. Я чувствовал движение этой руки через облака. И я так полетел, потом вернулся. Второй раз, я помню тоже... А, и я помню, что я лечу, под низом дорога, трасса такая, областного значения, дорога обычная, асфальтированная, по краям столбы, натянутые, то есть я над столбами этими лечу, вдоль дороги лечу и вот эти облака черпаю рукой. Но что это за место, я точно не могу сказать, где это было. Всего было таких шесть вылетов, в которые я

сквозь облака хотел пролететь. Помню, что предпоследний был, по-моему, пятый. То есть у меня несколько раз не получалось, я как-то возле них летел, там, пытался засовывать части тела, как-то так. В предпоследний раз я залетел в облака куда-то вверх, начал лететь-лететь, а потом, наверное, начал лететь прямо, не вверх, но в облаках. Было такое один раз. И в самый последний, в шестой раз я как-то себя заставил очень сильно, летел вверх-вверх, пересекая эти облака как комета, но оно не слышно особо, они бесплотные. И я помню, что я долетел до конца этих облаков, и думаю, вот, надо же вылететь и посмотреть на космос. И только я вылетел за эти облака, то есть закончилась вся эта преграда облачная вверху, и, бац, я возвращаюсь в тело, то есть я их пролетел, но энергии видимо не хватило, энергии или дыхания, ну, пауза заканчивается. Когда мы не можем долго не дышать, начинаем дышать и автоматически пауза заканчивается, и душа возвращается, хочет или не хочет. И я вернулся.

И после этого, через какой-то период времени, – может быть, были еще выходы, но их было не много, очень немного, – у меня пришел этот феномен, когда я не могу выйти, не могу и все. Я уже думаю, что, может быть, это связано с тем, что вот эта сущность, – можно сказать, учитель, – дала задание, и я его выполнил. Выполнил, перестал об этом думать, эти облака перестал искать, и после этого я перешел на какой-то другой этап в практике, что перестали выходы [происходить], может, с этим тоже связано. Потому что у меня есть сильное желание вырваться из тела во время паузы, и энергии достаточно, потому что я «Дерево» делаю перед этим два часа, энергии на выход обычно хватает, по крайней мере, через раз, то есть через день выходы можно получать, если хорошо заниматься, через день, через два максимум. А тут...

У меня был один раз период, я занимался две недели подряд, и у меня было [много] таких вот пауз, осознанных пауз, то есть я комнату видел, часы... Я тебе рассказывал, что я лежу, у меня часы сбоку стоят «здоровые», стрелки, и я отслеживал время. Я как бы осознаю, потом «выпадаю», теряется осознание, потом опять осознаю, потом опять «выпадаю», потом опять осознаю. И так вот раза три было за одну практику. Я, когда осознаю, опять смотрю на часы. В первый раз стрелка была на одном месте, в другой раз она, ну, сложно понять, чуть-чуть сдвинута, в третий раз еще на минуту сдвинута. И, когда я очнулся, я понял, что стрелка находится где-то в том районе, чуть-чуть дальше. То есть прошло минут пять, десять. Пауза длилась около пяти минут. Это немного,

считается. У меня таких вот пауз было несколько, чуть ли не подряд или через день, что я не мог [выйти]. Три осознанные паузы у меня было в течение недели, и я вижу одну и ту же картину. Мне сначала было интересно, хоть очень хотелось вырваться, я привык вылетать, а тут нет.

Понимаешь, как птица в клетке. Что такое птица? Птица привыкла летать, парить, она привыкла к свободе, а душа – это та же птица, ты вылетаешь – свобода, летишь. Я привык к свободе во время паузы осознанной. А тут – а тут клетка. То есть тело – это клетка для души, это даже в стихах есть где-то у Лермонтова: «Сижу я в темнице сырой, вскормленный неволей орел молодой». Как будто он в тюрьме, так вот и душа в тюрьме. И – не могу вырваться.

То есть мне хотелось вырваться, но было интересно: комнату мог смотреть, потом часы, такое. А потом, когда я просыпался, то понимал, что это реально, потому что стрелка-то находилась там же, где я ее видел во время паузы. То есть еще и подтверждение какое-то находил. А потом меня начало это раздражать через какое-то время. Ну, понимаешь, одна и та же картина – пауза и то же самое. Ну, нехорошими словами даже хотелось такое раздражение высказать, но потом мне сказали, что это мешает практике, что не нужно раздражаться. Я согласен, это ж эмоция, нехорошо. Сейчас мне уже все равно, я уже как бы с этим смирился. Даже думаю, что надо такие вещи получать, потому что это двигает практику быстрее. Это период трансформации.

Ну, я же говорил про ключ. Ключ – это ощущение своего духовного тела плотным и минимум три года (от трех до пяти лет) практики выхода души. У меня все эти условия сработаны, и все равно я не пойму, что меня там заперло, или мое собственное желание как-то трансформироваться, или учитель помог, закрыл вот эту область для выходов. То есть не пойму, похоже, что это какое-то воздействие извне. То есть я не понимаю этого механизма, как это сделано, но как-то вот перекрыли.

Для чего это делается? Это делается для того, чтобы душа накапливала энергию. Душа находится в теле, а тело накапливает, и энергия передается в душу. У меня есть подозрение, – ну, оно практически обосновано, это подозрение, – что во время паузы идет перекачка энергии из нашего тела в душу, таким образом душа усиливается. Если мы просто практикуем, я так понимаю, шар, да, можно его сильным наработать, но наша душа может не стать сильнее, если мы не практикуем паузу. Только во время паузы вот этот наш сильный шарик «перекачивается» в душу, и

душа усиливается. Она уже после некоторых этапов свои способности не теряет. И написано в книгах, что когда человек получил феномен выхода, то есть начал духовную практику, для него опасность потери энергии, – во время секса, еще как-то, – уменьшается. Ну, я так понимаю, может быть, это мое понимание: за счет того, что душа частично забирает эту энергию, теряется уже намного меньше, душа себе взяла – это уже не потеряется, ну, а с тела, с тела теряется, что в теле находится. И, таким образом, два года практики... Не два года, я не знаю, какой период трансформации. Но это уже считается практика Юань-шень. То есть я не хочу что-то придумывать, да, мне Мастер не говорил насчет этого, не подтверждал, но другого объяснения я не нахожу.

Вот, Н., мы встречались у М., я ему этот феномен рассказал. Кстати, Н. практикует выходы, он там по комнате гуляет, жену свою смотрел, себя. Он, получается, тоже знает, что такое духовная практика на своем опыте, он сказал, что это следующий этап, началась наработка следующего этапа. Не сказал какого, но догадаться нетрудно. То есть косвенные подтверждения есть.

Помнишь, я не до конца рассказал про учителя, о том, что я не пойму, учитель это или не учитель. Ну, откуда я знаю. Нам говорят, что когда приходят из низших миров, то есть души бесплотные, то мы чувствуем холод, и обычно эти сущности, души что-то просят. Нижние миры – это холод, поэтому мы можем чувствовать холод, темноту, а когда приходит кто-то сверху, мы чувствуем счастье, мы чувствуем энергию, тепло, янскую энергию и комфорт, и при этом может быть много света. Там, где мы встречались с ним, – это было во время выхода, это было не просто видимость, а я, меня вытянуло, мою душу и она встретилась с некой сущностью в каком-то пространстве, – там было довольно светло, не скажу, что там прямо солнце такое светило, что был свет ослепительный, но было светло, как днем, вот, если ты зависнешь посреди неба, да, такой вот обычный день, не солнечный, но и не пасмурный. И у меня не было ощущения дискомфорта при общении с ним, то есть эти косвенные признаки говорят о том, что это было существо по уровню не ниже моего. Я не скажу, что учитель, но какая-то сущность, может быть, другая душа, ведь часто говорят, что мы можем видеть или встречаться с другими душами. Но вот у меня один раз такое было: с какой-то сущностью встретиться. Скорее всего, учитель, потому что ощущения были нормальные, не было дискомфорта, холодно – ничего не было.

А, ну еще один момент я не рассказал, мы перенесемся чуть-чуть назад. Помнишь, я рассказывал, что я не видел свое тела полностью со стороны, полностью лицо и тело. Чем это обусловлено? Тем, что я занимался обычно утром, когда еще или совсем темно, или наполовину темно, «сутінки». Но я скажу сразу, что когда душа выходит, ну, по крайней мере, у меня сколько раз было, я вижу только материальные предметы, а энергию, энергию разных цветов я видел только один раз, помню. А так я вижу в основном материальные предметы, причем вижу в том освещении, которое присутствует реально... То есть если вы выходите ночью и ничего не подсвечивает рядом, нет света хотя бы такого, искусственного, лампочки, то вы будете видеть темную комнату. А я ведь выходил рано утром, я вижу темную комнату, некие силуэты, то есть себя я, естественно, не мог четко увидеть, это раз. Во-вторых, обычно, когда наступает пауза, я «дышу кожей», а когда я «дышу кожей», я почему-то очень сильно мерзну... Ну, это я уже вычитал почему. Когда наступает пауза, Б. пишет, снижается температура тела и человек начинает чувствовать холод. Это сродни тому холоду, который чувствует человек, когда он при смерти. Когда человек умирает, то он начинает чувствовать холод: холодно, холодно и умирает. Это потому, что температура тела понижается в паузе. Пауза – это маленькая смерть, выход – это тоже маленькая смерть, а потому понижается температура тела. Я так понимаю, может, из-за этого я и мерзну. И поэтому я даже летом, – ну, летом в квартире не жарко, вы же знаете, особенно ночью, обычно холодно, прохладно, а то я еще мерзну, – я кроме того, что я одет, еще закутываюсь в одеяло, или, когда лежу, укрываюсь. То есть у меня видна всегда только одна голова. При этом если получается пауза сидя, то у человека подбородок, как правило, прижат к груди, если он сидит, откинувшись, а если ровно сидит, то вообще затылок смотрит вверх, лицо – вниз. Как правило, когда душа выходит, она находится немного выше тела, при этом увидеть свое лицо у себя сидячего очень проблематично. Потому что когда я прихожу в себя, я вот так сижу, «мордой в пол», что называется, а душа [выходит-то вверх]. Ты не можешь увидеть. Потому я всегда говорю, что у меня были проблемы с вот этим, и когда меня спрашивали мои знакомые, личные ученики, я тоже сомневался, выход это или не выход, у меня было полгода таких сомнений или год. Но феномены происходят, я сомневаюсь, а феномены происходят. Я уже плюнул, думаю, ну какие-то феномены есть, и хорошо, главное, что не повторяются – это тоже

хорошо. Таким образом, я понял, почему у меня нет четкого виденья со стороны. Потому что часто, когда я занимаюсь, темно, летом я весь укутан, разве что лицо можно увидеть и все. Тело свое видеть я не могу.

Вот, пожалуй, по духовной практике последний феномен – это тот, который я рассказал, что я не могу выйти. Если считать, что это практика Юань-шень, уровня Юань-шень, то Б. писал, что практика Юань-шень длится от шести до десяти лет. Но там есть два этапа. Первый этап Юань-шень – непосредственно трансформация. То есть это то, что у меня сейчас, я так понимаю. Когда идет практика души внутри тела, она не может выйти из тела, так в книгах и написано, что душа «надолго прячется в тело и не выходит». «Не выходит», там написано «не выходит», там не написано «не может выйти». Ну, такие вещи Л. пишет специально не точно, она это знает. Например, по поводу третьего глаза там были разные вещи... Вот, люди подходили, Л. говорила им, что мы не писали некоторые феномены. Б. сказал не писать, чтобы люди ничего не придумали, а вот если произошло, а в книге этого нет, то это правильно. Таким образом, опытный Мастер или инструктор может понять, говорит человек правду или врет. Если человек начинает рассказывать такие вещи, о которых никто не знает, то он не мог этого нигде вычитать, и, получается, с ним это произошло. Поэтому можно судить о правильности практики, что у него это настоящий феномен. А я скажу, что у меня душа не просто не выходит, а не может выйти при моем сильном желании. Такие вещи не написаны, но если это то, о чем я думаю, то, значит, это специально. То есть минимальный период практики Юань-шень шесть лет, причем период трансформации, когда душа в теле – это несколько лет, я так понимаю. Это может быть год, наверное, два, три, четыре, не больше, от года до четырех не может выходить. А потом однажды, когда она достаточно усилилась, перекачала в себя энергии достаточно из тела во время паузы...

Ну, ты, допустим, занимаешься каждый день: делаешь «Дерево», паузу получаешь каждый день. И у тебя происходит перекачка энергии, которую ты набрал в «Дереве», в душу, каждый день, порциями, частями – раз, два. То есть душа как бы раздувается, становится сильнее и плотнее, плотнее, плотнее. И однажды, когда наступит некий порог, она уплотнится до предела, потому что она внутри. Вот. Когда душа может выйти, выходит, то она тратит энергию, когда она в теле, она не может ее тратить, – это сделано специально, за счет этого происходит качественное преобра-

зование души. Она становится более плотной. И однажды, когда она наелась до предела энергии, «напихалась», она лопается на две или на пять. Я так понял, у каждого по-своему может быть и не надо привязываться к точным цифрам, это у каждого очень индивидуальные вещи. И какой феномен получил один человек практикующий, такой другой – в жизни не получит, зато он получит какие-то свои. То есть у каждого они свои, но в чем-то могут быть похожи. Однажды лопается, а почему лопается? Ну, это закон природы. Наше развитие духовное – это закон природы, это естественное развитие. Душа до предела уплотнилась, набрала энергии, и она за счет этого лопается на две, чтоб эту энергию вместить, еще большую. А две души, они могут вместить больше энергии, поэтому эта энергия распределяется между ними, эти души опять накачивают каждая себя, но они уже могут выходить, когда деление уже произошло, могут выходить. Они более плотные становятся. И каждая душа, как сказал Б., может даже толкать предметы.

Это уже такой феномен, который делал Б.: он одновременно вел массаж на расстоянии количеству людей, соответствующему количеству своих душ. Даже он делал в два раза большему количеству людей, он говорил, что одна душа делала массаж двоим [людям]. Ну, сделала одному, полетела, сделала другому. То есть он на семинаре говорил, сегодня массаж сделают семьдесят двум человекам, сегодня ночью, в двенадцать часов. Он, наверное, говорил, например, сидеть и ждать или лежать и ждать, расслабиться. И семьдесят два человека на следующий день поднимали руки, что у них был массаж. Он говорит, что тогда у него душа делала массаж двоим [людям], то есть [сначала] одному, потом другому. Вот Н., о котором я говорил, он присутствовал при этом. У него ночью печень начало выворачивать, как будто ее кто-то массирует. Как он рассказывал, вышли камни или песок из печени, что-то, вот, «повыходило» из печени, очень сильно эту печень мяло. Он побежал в туалет, короче, очистилась печень. Б. многим делал массаж печени в определенное время. То есть Юань-шень более плотная, она может толкать и, как я сказал, скорее всего, человек может иметь намного больше энергии. Это уже, наверное, практически уровень Бодхисаттвы. Бодхисатвы, наверное, тоже есть разного уровня, но Бодхисатвы, они имеют много душ, могут являться сразу многим. Вот такие вещи. Единственное, что я не знаю, сколько длится трансформация внутри тела. Это в книгах не написано, я уже думал поискать где-то в Интернете, но пока что...

Понимаешь, хорошо знать сроки. Вот Б., наш Мастер, он молодец вообще, он расписал всю нашу практику по срокам. Он сказал, какова длительность практики. На то, чтобы получить первый выход души, нужно минимум сто дней практиковать, каждый день по три часа, причем желательно подряд по три часа. Там, «Дерево», «Ян-ци», «Малый небесный круг» или «Чаньцзо». Если так делать, то через сто дней, может, кто-то через шестьдесят, кто-то через сто два, ну, в этом районе, близко к ста дням, человек обязательно получит выход. То есть сто дней. Потом, когда выходы начались, нужно минимум три года, а чаще – пять лет, чтобы закончить практику Инь-шень. То есть Инь-шень еще от трех до пяти, потом Юань-шень от шести до десяти и Ян-шень. Это когда все души Юань-шень, – у нас в системе их практикуется восемьдесят одна, – делятся до восьмидесяти одной, а потом они прячутся в тело, тоже не знаю как, специально или закрывают опять макушку. Юань-шень можно практиковать многие тысячи душ, но на это нужно время. Я посчитал, что одно деление примерно может происходить раз в полгода или раз в год. Когда одна душа «лопается» на много [душ]. Это я из других источников «повычитывал». Есть еще Мастер у нас, другой. Вот. На то, чтобы практику Ян-шень закончить, нужно минимум девять лет, а чаще пятнадцать лет. От десяти до пятнадцати лет души Юань-шень практикуют в теле. И он говорит, что вот это преобразование Юань-шень в Ян-шень, – когда объединяются все души Юань в одну, еще более плотную, которая может не толкать, а вообще сама разделяться и появляться в другом месте вместе с телом, – это преобразование происходит с помощью золотого шара, практики трансцендентальной энергии. Трансцендентальная энергия – это самая янская энергия, ян. А мы хотим получить Ян-шень. Слово «ян». Нам нужно, чтобы была янская энергия. То есть практикуется трансцендентальная энергия, которая изменяет тело, потому что она может преобразовывать тело. На уровне Ян-шень нам нужно изменить тело, чтобы оно могло распадаться, ну, превратить его в энергию, чтобы оно могла распадаться на атомы и собираться в другом месте. То есть золотой шар, практика трансцендентальной энергии и, он еще говорит, сильная душа, сильная Юань-шень. Она тоже с помощью своего сознания преобразовывает, сплавляет душу и тело. Это уровень Ян-шень, этап. То есть на это тоже надо девять – пятнадцать лет. Вот, можешь посчитать, сколько требуется человеку, чтобы достичь совершенства и попасть в мир самый-самый высокий. Считаем. Бе-

рем по максимуму? Нет, давай сначала по минимуму. Сто дней, потом три года, ну, три с половиной года получается, да, потом шесть лет, девять с половиной и девять лет, получается, двадцать лет. То есть если человек будет заниматься каждый день, он за двадцать лет может достичь уровня Ян-шень. Но каждый день по-много, то есть это как ретрит. Ты на ретрите был? Ну, ретрит – это восемь часов занятий с мастером, может быть, одно занятие от часу до двух, может, до трех. И так вот три раза в день практикуется по два часа или по три с перерывом. Таким образом, каждый день. Ретрит – это несколько дней, минимум неделя практики по восемь часов, а то такой ретрит на двадцать лет. Тогда человек наработает Ян-шень, скажем так, с восьмидесятипроцентной вероятностью. А максимум это сколько? Сто дней, плюс пять лет, плюс десять, то есть пять с половиной, пятнадцать с половиной и пятнадцать – итак, тридцать лет. То есть от двадцати до тридцати лет практики на наработку самого высокого уровня.

Тут еще такая фишка – у вас должна быть энергия, то есть нужно реально практиковать энергию, чтобы она преобразовывала нашу душу. Молодым легче, с шестнадцати лет или с четырнадцати, когда заканчивается период полового созревания, рекомендуется начинать такую практику. У молодых энергия всегда есть, это половая энергия, она преобразуется в более тонкие виды энергии, поэтому молодым легче. Если кто-то начинает практиковать в пожилом возрасте, то шансов меньше. Почему? Потому что энергии меньше, результаты идут медленнее, получить любой феномен намного тяжелее, потому что для того, чтобы накопить то же количество энергии, нужно больше времени и больше усилий. Во-первых, время не у всех есть, во-вторых, это тяжело – подолгу заниматься. То есть лучше начинать практику хотя бы с двадцати лет. Ну вот я начал в двадцать три, двадцать два, хотя занимался нерегулярно, можно сказать, что я потерял пару лет так точно за счет этих перерывов. Я понимаю, что это жизнь, без этого никак, но все равно жадность.

Так вот, я рассказал про свои феномены, примерно, но это такие, самые-самые. Еще я знаю, что у меня работает третий глаз на самом-самом низком уровне. Что это за уровень? Описание уровня третьего глаза можно найти в книге по третьей ступени. Первый уровень – это когда Вы можете видеть темную энергию внутри. Вот это могу, если настрою, энергию наберу, расслаблюсь. Темные места – можно это увидеть. Следующий этап, это когда ты можешь увидеть материальные органы, кости внутри, а

еще следующий – это когда ты можешь увидеть энергию, светящуюся разными цветами. То есть у меня – самый низкий этап. А чтобы третий глаз развивался, им надо работать, на что тратится энергия. У нас есть такая хитрость, чтобы не тратить энергию, мы можем смотреть внутри себя: органы, кости. Идет наработка третьего глаза. Энергия не теряется, потому что вы смотрите внутрь себя и энергия остается там. Б. говорит, что когда сможете видеть у себя все четко, органы и т. д., то можете уже начинать диагностировать других людей. Или еще есть вариант, что третий глаз можно развивать в паузе. То есть если ты специально не работаешь с третьим глазом, но практикуешь выходы, а соответственно [и] паузу, то когда-нибудь он у тебя разовьется, медленней намного, но разовьется. Потому что пауза развивает способности, автоматически, но намного медленнее, потому что паузы бывают редко. То есть если бы пауза была длительная или много коротких, то есть ты часто получаешь, тогда тоже можно [было бы] развить способности. А так паузу получить тоже нелегко, она легче получается, когда есть энергия, когда энергии нет, то намного дольше нужно сидеть ждать эту паузу. Вот.

Так что наша практика не такая легкая штука. Я когда читаю жизнеописания различных Мастеров: Ван Липина, ну, нашего Мастера, потом Чжон Чана, знаешь, Мастера с Острова Явы, они описывают, как они занимались, сколько лет у них на это ушло, по сколько они занимались или сколько в лотосе сидели по три часа. Я просто знаю, что это такое. Я, естественно, не все эти вещи пробовал на себе, но то, что я пробовал – это очень-очень нелегко. Можно сказать, что да – эти люди получили развитие, поднялись на некий более высокий уровень духовной практики, можно сказать, что у них есть место в раю, есть способности, но через что им пришлось пройти... Это очень тяжело, и это нужна такая сила воли, чтобы каждый день заниматься, чтобы быстрее двигаться. То есть это вообще, очень тяжело.

Ну, и даже то, через что мне нужно было пройти, чтобы «напрактиковать» хоть что-то, какие-то феномены. Я помню, что вставал рано утром, я специально недосыпал час, а иногда даже не специально, когда времени не было, вставал раньше. У меня норма шесть часов, если я не посплю час, [то есть посплю] пять часов или пять с половиной – я чувствую легкий недосып, пять – уже сильно чувствуется, четыре – могу заснуть даже если что-то делаю. Ну, просто я и так, и так, и так не спал, и я сравниваю. Я специально, если есть время, недосыпаю, сплю пять часов или

пять с половиной, потому что когда человек хочет спать, он намного легче получает паузу, быстрее. Это такая хитрость, которая также используется для длительной паузы – несколько суток не спать. То есть у нас есть хитрости для получения паузы. Когда человек недоспал, пауза получается быстрее и легче, стоит расслабиться, и ты как бы хочешь заснуть, а во время вот этого перехода от бодрствования ко сну происходит пауза, то есть ты как бы почти заснул и, раз, вышел. Есть еще одна хитрость – это когда человек сильно наелся. Ну, наедаться сильно нехорошо, но после плотной еды тоже можно – энергия уходит в желудок и хочется спать, вот это тоже способ получить паузу, но если есть энергия. Также когда человек голодает, это предпочтительнее, чем объедаться, тоже можно получить паузу. И когда... Ну, частично я некоторые вспомнил. Просто я знаю, что если я выспался, знаешь, а потом начинаю заниматься, боже, сколько надо ждать, чтобы получить тот же феномен, намного дольше надо заниматься, а это нелегко. Уже тело устает заниматься, сидеть или стоять. Поэтому ночью в общем намного легче получить паузу, если вы занимаетесь часа два с половиной – «Дерево» полтора, потом часик сидишь – и раз – пауза, потому что хочется спать. Ночь – это для сна, когда вокруг темнота, наш организм автоматически реагирует так, что хочется спать. Даже если мы выспались. Но в темноте все равно хочется спать. А днем намного тяжелее получить паузу, потому что спать не хочется, но если вы недоспали ночью, то днем тоже легко получить паузу, потому что вы хотите спать. Вот. То есть такие хитрости. Но нужно знать меру, потому что если недосыпать сильно, то это вредно. Но так как я компенсирую это практикой, то есть я во время практики (*нрзб*), организм компенсирует недополученное что-то.

Наш учитель далеко, он находится на дистанции, – вот сейчас начались уроки дистанционные, – но вопрос реальный ему мы задать не можем, хотя в древнем Китае учителя очень редко отвечали своим ученикам на их вопросы. Ученик что-то рассказал учителю, а учитель говорит – все правильно, занимайся дальше. А когда тот спрашивает, что это было, он не отвечает. То есть специально не рассказываются эти вещи. Но я просто читаю книги Б., потому что я именно по его системе получаю результат.

Я уверен, что его система работает. Я уже не раз слышал, что система, может быть, не работает, потому что нет учеников хороших, достигших чего-то. А я говорю, что людям просто это не надо. У меня уже было такое разочарование, и преподавать не хотелось,

потому что сколько общаюсь даже с личными учениками, кто, знаешь, вроде больше хочет заниматься, и все равно – это у меня последний год было такое – понимаешь, что людям это не надо. Я, вот раньше спрашивал, почему [сокращено] до сих пор никто Юань-шень не наработал? [Сокращено] Просто люди времени не уделяют достаточно [для практики], а, может, это им не надо.

Я вот тоже думаю, знаешь, отвлекся на какие-то вещи жизненные, занялся еще чем-то другим и забываешь о практике. Думаешь, о!, действительно, ощутил то, что чувствуют люди, которые не занимаются. Знаешь, тоже, не занимаешься, материальные проблемы насущные, начинаешь уже думать о деньгах, еще о чем-то. О, действительно, какая там практика!

И когда смотришь на практику с этой позиции, на совершенствование, думаешь, что действительно, если все так думают, даже практикующие, то никому это не надо, вот эти результаты духовные. У меня это было, такое разочарование, что в нашем народе вообще... Ну, понятно, что каждый сам выбирает, чем ему заниматься, чем ему жить. Вот. Сейчас я уже как бы нормализовался в этом отношении, мне уже все равно, что кто хочет, то есть я просто начал больше понимать людей, почему они так относятся к практике. Ну, нормально. Просто люди хотят прожить свою жизнь и не хотят думать об этих чудесах, феноменах. Я просто в эти вещи еще больше верю потому, что я их на себе ощутил, необычные. Уже не книжки читаешь, кто-то тебе там что-то рассказал, а уже как бы... Есть что-то кроме нашего материального мира, и в этом что-то можно тоже развиваться, и в этом есть какой-то смысл, это я для себя уже понял. Поэтому для меня смысл в развитии есть, не знаю, как для других. Недаром же написано в книгах Б., Л. писала, что человек будет заниматься всегда, если он врата пройдет некие и феномены получит. Будет заниматься всегда. Это потому что, во-первых, он поймет, что на нем это работает, что он через что-то прошел. А во-вторых, что это вещи довольно реальные. Хотя, ты знаешь, пока занимаешься, эти вещи реальные, пока ты в практике, пока ты каждый день занимаешься, ходишь с мыслями об этом. А когда перестаешь заниматься, делаешь длительный перерыв, то уже забываются и эти вещи, и эти феномены, все забывается, как будто это было и не с тобой. Понимаешь? Вот, пожалуй, и все.

Транскрипт наративного інтерв'ю з Олегом (фрагмент)

Дата проведення: 11 грудня 2014 року

Місце проведення: вдома в інтерв'ююваного

Інтерв'юований: Олег

Інтерв'юер: Зубарев О. С.

Транскрипція: Борисов Р. І., Зубарев О. С.

Тривалість: 1:29:04

Інтерв'юер: Олег, в прошлый раз ты рассказал о том, как ты пришел к восточным духовным практикам, к цигун, как ты занимался. Я бы хотел сейчас продолжить этот разговор, спустя два года, чтобы ты продолжил рассказ о своей истории жизни с учетом того нового, что произошло за это время. Давай начнем с того момента, когда мы закончили с тобой, когда ты остановился на Юань-шень, на разных феноменах, где-то с того момента, с февраля 2012 года. Что с тобой после этого происходило?

Інтерв'ююваний: В смысле практики, да?

Інтерв'юер: В смысле практики и в жизненном мире, обо всех самых важных событиях, в том числе связанных с практикой, но и не только, с работой, еще с чем-нибудь, все что угодно, все, что тебе захочется, – можешь рассказывать.

Інтерв'ююваний: Ну, смотри, я о практике сразу скажу. Просто чем больше имеешь дело с какими-то практиками, тем больше ты в этом понимаешь. Может, не всегда в верном направлении, но, в принципе, тем больше аспектов, мелочей ты узнаешь по жизни, и после того, как ты узнал что-то новое, меняется твое понимание, меняется твое отношение к этому, происходит переоценка. Вот. Много чего происходит непонятного, и об этом нет смысла говорить, потому что даже сам ты не можешь дать какого-то объяснения какому-то феномену.

Допустим, в восточных практиках Индия является прародителем всего-всего. Я вот изучал, книжки новые появлялись про мастеров. В принципе в Индии, насколько я понимаю, намного больше мастеров, если взять в сумме, чем в Китае, Тибете. В Китае тоже пришло из Индии искусство медитации. Я не спорю, что, возможно, были какие-то закрытые селения горные, но их было очень мало, какие-то свои традиционные практики, национальные у них были. Но, возможно, что-то потеряли, возможно,

что-то смешалось. Короче, Индия – прародитель, и я начал изучать ветку индийских мастеров: Бабаджи, Лахири Махасая, Йогананда. Может, слышал? Это вот эта ветка.

Так вот, Лахири Махасая – он чем-то похож на нашего Б., я нашел книжку, там биография его жизни (*т. е. жизни Лахири Махасая – прим. А. З.*). Впервые о Лахири я узнал из автобиографии йога Йогананды, но там очень мало, глава про него. А тут именно книжка. Я нашел, прочитал. Написал [эту книгу], по-моему, его современник, про то, как он (*т. е. Лахири Махасая – прим. А. З.*) занимался, какие случаи в жизни [с ним происходили]. То есть он как обычный человек занимался, но с детства, конечно. Как он пришел к тому, что достиг, можно сказать, воскрешения. Ну, уровень Христа – это воскреснуть. То есть после смерти человек может в физическом теле являться другим, его можно даже пощупать, это называется «воскрес».

И мастера, они не говорят о феноменах. Вот мы говорим в нашей традиции [название школы цигун, в которой практикует информант] о «паузе», «выходе». О «выходе» даже не говорится, а говорится о «паузе». Пауза – это состояние без дыхания. В Индии тоже такое понятие есть, это называется по-другому, они называют это, такое слово есть, «самадхи», причем там разные уровни классификации, разные названия чуть-чуть. Самадхи – это феномен с задержкой дыхания, то есть это та же пауза. Но есть низший уровень – «савикальпа-самадхи», когда тело неподвижно, то есть ты как труп, это пауза обычная, а есть «нирвикальпа-самадхи», во-первых, она по длительности больше, как у нас, у Б. называют «остановка», то есть длительная пауза, на несколько часов, дней. Вот это у них нирвикальпа-самадхи, это более высокий уровень.

И при этом, что я полезного из индийской традиции почерпнул, из этой вот линии Бабаджи-Лахири Махасая, [так это] то, что они дают объяснение понятия «Бог», или что такое Бог, как нужно к нему относиться, как они с этим живут, как они соотносят свою практику с понятием Бога, допустим. Ведь некоторые цигунисты могут сказать: есть Бог, или нет, мы занимаемся. Есть энергия, душа, а как это связано с Богом, они [не могут ответить]. А, по сути, это одно и то же. Как объясняли понятие Бога [в индийской традиции], есть книжка, которую Бабаджи написал. Ну, вроде бы как Бабаджи на протяжении нескольких месяцев являлся одному человеку, – то есть являлся как Ян-шень, вот его нет, а потом, хоп, он возник, – и читал ему лекции. А тот человек был практикующим, но он был журналист, у него феномены очень хо-

рошие в практике были. И он написал три книжки под диктовку Бабаджи, издал их. И вот он так объясняет, что Бог – это как бы...

Ну, смотри, наше Я, истинное Я – это наша душа, то есть это не сознание, это подсознание и более глобально. Вот, когда человек умирает, остается душа – именно вот это истинное Я, оно без эмоций: наверное, эмоции такие, не яркие, без всяких эгоистических мыслей. То есть душа в таком состоянии, что воспринимает космос более естественно. Считается, что душа – это частичка Бога. Получается, что раз душа – частичка Бога, и она внутри нас, то внутри нас – Бог. То как относиться к Богу, как практиковать в связи с понятием Бога, они делят на три части. Чтобы ты понял, что такое практика Бога как объясняют индийцы: они говорят, что на самой высшей ступени, когда ты достигаешь Юань-шень, ты сливаешься с Богом, то есть каждый уровень духовного развития – это твое приближение к Богу, то есть ты ближе к Богу, ближе, ближе – и сливаешься. Поэтому, как с этим практиковать? Когда ты попадаешь в состояние паузы или самадхи, ты на время как бы соединяешься с Богом, но после множества таких самадхи-пауз, соединений с Богом, ты в какой-то момент переходишь – это они так объясняют – на более качественный уровень духовного развития – и становишься на этом уровне ближе к Богу сам по себе, уже без этих состояний, наверное, то есть ты повышаешься... Все за счет самадхи происходит, за счет пауз, суммарного по времени количества. Этот уровень не так-то легко получить, потому что нужно находиться без дыхания и замедлить... Ну, мы же не думаем, мы на одной мысли концентрируемся, и наш мозг работает в очень экономном режиме. Мы не думаем, нам нужно не думать, [находиться] в состоянии не-думания, чтобы дыхание практически исчезло, и сердцебиение может быть очень слабым и исчезнуть надолго, долгая пауза.

Про Бога: первое – практикуя, мы приближаемся к Богу и нужно любить себя, то есть любить Бога в себе – это первый аспект. Второй аспект [того], как к Богу нужно относиться: так как каждый человек частичка Бога – и не только человек, а каждое живое существо – нужно любить все живое абсолютно, и таким образом ты выказываешь свое уважение к Богу. Вот почему Библия [говорит], – и я этого не мог понять раньше, хотя изучал ее в юношеские годы, я воспринимал это как аксиому, – что «возлюби ближнего своего», или нужно любить все окружающее. Есть такие понятия, а почему? Потому, что в каждом живом существе есть Бог, и, таким образом, ты любишь Бога. Как говорил Христос, на первом

месте стоит любовь к Богу, нужно возлюбить Бога, а все остальное – второстепенно. Индийцы говорят точно также. Вот что такое истинная религия. В принципе, все эзотерические учения на самом высшем уровне приходят к Богу, так сказать, к тому, что нужно любить Бога, приближаться [к Нему]. То есть Любовь с большой буквы, Любовь ко всем живым существам – это происходит из того, что есть любовь к Богу. Когда ты любишь Бога по-настоящему, ты будешь любить все окружающее. И наоборот, может сработать метод: когда ты практикуешь Дэ... у них есть другое понятие, как называется оно, я подзабыл, но термин такой общеизвестный...а «дхарма»! Это то же самое, что и Дэ, по-индийски – дхарма. Как они сказали, Бабаджи создал истинную религию «санатана дхарма», то есть «истинная религия». Она объединяет в себе все религии, то есть она говорит о том, что все религии – нет между ними противоречий и так далее, не нужно воевать.

Второй аспект – то, что нужно делать добро всем окружающим, и таким образом ты развиваешь в себе любовь к Богу. Возлюбить Бога по-настоящему – это не так-то просто, это уже высший уровень, когда ты по-настоящему любишь Бога, и в тебе могут открываться способности, и, возможно, тебе помогут подняться на более высокий уровень, когда у тебя есть очень большая любовь. Но к этому нужно прийти. Вот для чего нужна практика Дэ, практика дхармы – по-индийски. Ты развиваешься путем, [о котором] Христос говорил и другие святые, что нужно «нищим ноги мыть», не ставить себя выше других, ставить себя ниже других, тех людей, которых все презирают. Чтобы искоренить свое эго, он делает такие дела и ставит себя даже ниже самых низких людей, развивает в себе отсутствие эго и любовь ко всем окружающим и Богу.

Как говорил один очень известный святой, Рамалинга Свамигал, тоже индийский... Он в 50 или 60 лет достиг уровня Ян-шень: заперся в доме, ученики окружили дом, он закрылся в доме и сказал, что или через неделю, или через 10 дней он уйдет. Ученики огорчились, и на какой-то день, как он и предсказывал, появилось какое-то свечение изнутри очень яркое, и когда ученики зашли – там никого не было. То есть он реализовался. И он начинал с того, что когда родился, [был] еще мальчиком маленьким, в школу ему надо было идти, он говорит, что я уже все понимал, что любил Бога и нужно любить Бога. Его закрыли тогда в комнате, он просидел несколько месяцев и, он говорит, что писал уже тогда стихи различные на тему Бога, изливал свою душу. И у него уже в то

время появились огромные способности, он говорит: мне не нужно [было] учиться в школе, потому что я уже все знаю, вся информация приходит оттуда. У него была практика любви к Богу, и он через нее пришел к высшему уровню.

И он говорит, что есть такой секрет... Он описывал периоды трансформации, есть в его произведениях, в стихотворной форме, может. Периоды трансформации. [Как] он получил золотое тело, когда на него не воздействуют ни огонь, ни вода, его невозможно убить. Да, он говорит, к этому телу – это какой-то, может, уровень Ян-шень – приходят с помощью практики медитации, но есть такой секрет, которым некоторые не пользуются... Обычно путь медитации без любви к Богу, без практикуемой любви к Богу, он очень долгий, а если вы разовьете в себе любовь... Он два способа использовал, это раздавать подаяния постоянно... После того, как он ушел на небо, его ученики еще на протяжении ста двадцати лет каждый день раздавали подаяния нищим – у них была какая-то община, – и каждый день животным оставлялось подаяние, каждое утро прилетала ворона и склевывала. Кормили животных. Жил Рамалинга Свамигал в 1800 каком-то году. В начале 50-х годов он родился, получается, в XIX веке он жил. Второй способ – постоянно думать о Боге. Он говорит, ты постоянно думаешь о Боге, и в какой-то момент начинаешь понимать, что ты его любишь – то есть через это приходишь, через мысли о нем и через действия. К чему я это? Он говорит, что быстрый путь развития – когда вы медитируете и при этом еще развиваете любовь к Богу. И однажды вы сидите – и на вас нисходит «Золотое тепло» или «Небесное тепло», тело наполняется и преобразуется абсолютно, меняется качество тела и души, получается «Золотое Тело» нерушимое», [вы обретаете бессмертие]. Он сверху помогает, через любовь. Он говорит, можно и самому достичь, но это очень долго, а так и ты занимаешься, и тебе помогают, вот почему практикуется это.

Там, кстати, три этапа развития тела: золотое, потом... они там все крутые, и я даже не понял, чем они сильно отличаются, но одно уже вообще абсолютный Ян-шень, а другие... Чем это выражалось в жизни? Сам Рамалинга, когда его получил, его тело перестало отбрасывать тень на солнце, и чтобы это не вызывало всяких кривотолков, разговоров, он носил такую накидку, которая закрывала абсолютно все, такой «капюшончик», белое одеяние, что закрывает руки и все. Одеяние отбрасывает тень, а сам он – нет. Он даже на голову надевал и на руки, после того, как у

него появилось эта способность. Есть его фотографии, где он в этой накидке. Эти люди не отбрасывают тень, еще что-то...

Да, ну вот как я начал понимать Бога, вернее практику. Разделяют три аспекта, один – ты любишь Бога в себе, любишь Бога в других, и еще есть третий аспект – как относиться к учителю. Они иногда говорят: «Учитель, гуру, ты мой Бог». Имеется в виду, что ты видишь Бога, поэтому... Как нужно относиться к учителю правильно? (Пауза) Ты ему очень сильно обязан, это понятно, так как благодаря учителю мы получаем то, что получаем: знания различные, помощь, особенно это было у тех, кто с учителем проводил много времени. Начинаешь относиться как к отцу. Учитель – как к своему сыну, ученик – как к отцу. При этом в учителе надо видеть Бога, то есть относиться к нему еще более возвышенно. Вот такие вот три аспекта, как это связано с Богом. Видишь, все увязалось. В Индии это все очень просто объясняют. Все это я раньше не связывал, понимаешь. С одной стороны, я изучал до этого религии, учения о Боге, с другой – практику. Я это сильно не связывал, возможно, на интуитивном уровне, когда ты садишься медитировать, ты себя настраиваешь, что с чем-то высшим контактируешь. Как говорит Б., у нас есть 8 принципов [название школы цигун, в которой практикует информант]: не думать о результате и так далее. Один из них, когда вы садитесь медитировать, нет пола и нет потолка, не нужно думать о том, что ты сидишь в комнате: ты закрываешь глаза и можешь даже представить, что пол становится прозрачным, потолок – тоже, что комната отсутствует, ты представляешь себя в другом месте. Это помогает уйти от органов чувств. Это о практике, давай расскажу о жизни...

Интервьюер: Давай с 2012 года. Ты дальше практиковал?

Интервьюируемый: Практиковал, да.

Интервьюер: Это зима. Этой зимой?

Интервьюируемый: Да, я тогда практиковал, скорее всего, сложно так сразу сказать, но периодами занимался. Летом мы поехали в Шаолинь, в Китай.

Интервьюер: Да, расскажи, что там? (Пауза).

Интервьюируемый: Поездка в Китай помогла многое понять, осознать, по-другому увидеть. Мы много слышали о Китае, у нас же учение цигун, связанное с китайскими традициями, различными рассказами о Китае, о людях из Китая, мастерах. Но пока ты там сам не побывал – ты представляешь это себе определенным образом. Когда ты что-то увидел своими глазами, – лучше один раз увидеть, чем 100 раз услышать, – оно оказывается не-

много или совсем по-другому, чем ты представлял. Если ты ни разу не видел какую-то вещь, то ты можешь представлять ее как угодно, но это будет неправильно до тех пор, пока не увидишь по-настоящему, не будешь иметь с этим дело. Точно так же и там: много нового, многое, что мы раньше думали, теперь понимается и видится по-другому. В принципе, все это к лучшему, потому что мы приходим к такому непредвзятому, истинному мнению. Одно дело – то, что мы представляли, другое – то, как оказалось на самом деле. Это самое главное, что мы понимаем теперь все правильно. Очень интересно, советую всем съездить, по крайней мере, один раз. Естественно, мы не все там увидели, все не запомнишь. Хорошо позанимались, сама поездка, экскурсии плюс еще практика с мастером. В первый раз там много экскурсий, хотя были несколько дней, что можно было позаниматься. Но Б. сказал, что если ни разу там не были, лучше съездить, чтобы потом не было мыслей и вы не жалели о том, что потеряли возможность, не побывали. После поездки был такой настрой...

Интервьюер: А куда вы ходили в Шаолине? Или это давно было?

Интервьюируемый: Нет, я помню это. Шаолинь – это комплекс, в нем несколько, по крайней мере, два общежития, две гостиницы – Дзэн и Дхарма. Мы жили в Дхарме, там находилась столовая, куда все приходили. Две гостиницы – они на расстоянии 10 минут ходьбы друг от друга. Занятия проходили на 2-ом этаже в Дхарме. Мы жили на 4-ом, на 2-ом – небольшой актовЫй [зал], где занимались. Там такой зал, не совсем актовЫй, стулья можно было двигать, не кресла рядами, и карематы можно было стелить – места довольно много. В этом комплексе сейчас турникеты стоят, по выходным приезжают к мальчикам, которые там занимаются, родители, толпы туристов, особенно по выходным. Как говорят – родители к детям. По выходным проводятся различные шоу-выступления: эти монахи или мальчишки показывают иногда трюки, иногда что-то [другое]. Мы чуть-чуть смотрели, краем глаза увидели, специально не ходили, потому что там и так впечатлений было по горло – очень много. Поначалу съездили на несколько экскурсий и в конце несколько дней были на экскурсии в Пекине – хватало. Я даже иногда жалею, так как можно было позаниматься больше потому, что с этими экскурсиями особо не позанимаешься, «туды-сюды»...

Я три раза сходил к пещере Дамо. Это рядом с шаолиньским комплексом: доходишь до Шаолиня от общежитий, сбоку его об-

ходишь, пещера Дамо находится на горе позади Шаолиня. Там поднимаешься по ступенькам – они нормальные, не обваливаются, хотя местами довольно крутые. По высоте, если взять количество ступенек, это несколько девятиэтажек, поднимаешься, поднимаешься... Я засекал: если идти от моего общежития, а до ступенек минут 15, то минут 40 занимало, чтобы дойти до пещеры, то есть я поднимался минут 20. В самом шаолиньском комплексе кроме монастыря, гостиниц и пещеры Дамо еще есть Лес пагод, или кладбище продвинутых монахов. Раньше ограды не было от могилки или монументов, а сейчас сделали ограду. Кстати, если ты смотрел фильм, который «Вокруг света» показывали, «Боевые искусства Шаолиня», там Джет Ли снимался молодой. Еще «Вокруг света» в 90-е показывали. Мы отрывок посмотрели, на компьютере глянули, а там такая сцена, [которую] они с малышней разыгрывали в этом фильме – оказалось, они ее разыгрывали на этом кладбище. Там не было забора раньше, они стоят возле могил, разговаривают. Монахи в фильме. Но после того как мы съездили, мы узнали, что [это] они на этом кладбище, а раньше все это не воспринималось.

Из Шаолиня была поездка в горы. Я название забыл, но, по-моему, та гора из книжки «Сунь Укун» – «Царь обезьян». По-моему, этой горой его пятью элементами придавили, Сань Шань или Су Шань. Это было испытание – конечно, мы не каждый день ходим в горы. Да, я немного тренировался: мы довольно много прогуливались в то время. По утрам в 5 часов Сюй Минтан собирал всех возле Шаолиня, а это 15 минут ходьбы от Шаолиня, и утром ты доходишь туда, – там делали подготовительные все 8, и «Дерево», – это занимает минут 40. А потом назад еще 15 минут, а потом в течение дня [приходится] ходить. Люди довольно много двигались. Потом в горы нас повезли. Маршрут немного поменяли: он состоит из подъема и спуска, но одна сторона горы более пологая, но зато по длине больше, и более крутая. Там везде ступеньки. Раньше они поднимались по более крутой и меньше времени, а потом спуск шел по более пологой и более длительно. А у нас, как раз в первый раз, сделали наоборот: мы поднимались по пологой, длинной части, и подъем занял 4 часа. Вверх по ступенькам 4 часа – ты что, кто такое выдержит? По крайней мере, в первый раз. Я никогда столько по ступенькам подряд не ходил, а потом спуск – 2 часа вниз по ступенькам, причем ступеньки есть довольно крутые и пролет не такой, как у 9-этажки, 10 ступенек, а есть пролет в 20 [ступенек] или даже 50 [ступенек], по-

этому если загремишь, то катиться [долго]. Поэтому приходилось иногда держаться за перила, осторожно [идти]. Представь: 4 часа поднимаешься, ноги, естественно... Десять потов сошло, футболку два раза выкрутил, успел обгореть в горах, хотя дождь передавали. По крайней мере, шея у меня обгорела, она была красной. В таком состоянии спускаешься. Такой метод спуска, что делаешь расслабленно, внимательно – и получается расслабленно быстро. Но спускаться, оказывается, очень трудно, потому что, если неправильно, и даже если правильно, – с непривычки болят другие мышцы. На подъем на ногах используются четырехглавые мышцы бедра, передняя часть бедра, а для спуска – голень. Когда опускаешься – с носка на пятку спуск идет, с носка на пятку, с носка на пятку... А так как спуск очень длительный, – представь, мышца напрягается, ты ее ставишь на носки, потом опускаешь на пятки, – поэтому они (мышцы) начинают болеть. Чтобы судорога не сводила, не болели [ноги], приходится делать это очень быстро: стал на носок и сразу опускаешь, считай, что падаешь, и оно облегчает. Мышцы не успевают напрягаться. Одного раза нам хватило.

Потом, когда поехали в Пекин после 2 недель Шаолиня, нас повезли на Китайскую стену. На Китайской стене предложили нам парочку маршрутов, сказали, [что] у вас есть 3 часа, через 3 часа возвращайтесь сюда, тут будет автобус. Бродите по стене: по такому маршруту и по такому. Первый маршрут был более длительным, и надо было «неслабо» по ступенькам проходить. Народ сказал: ступеньки – мы уже не хотим, мало кто туда пошел. В основном люди [пошли] туда, где меньше ступенек, полегче маршрут. Было что посмотреть. Китайская стена, конечно, зрелище интересное – тоже монументальное.

Потом был еще китайский цирк – там в основном люди. Всекие трюки [сокращено] без животных. Парни показывали: стул ставят на стул, стул на стул и так вот шесть стульев друг на друга, он на них залазит и потом еще спускается, еще второй может залазить, и они друг на друге висят, стоят. Прикольно. Выступление длилось один час. Такие вещи, что в нашем цирке не увидишь, а некоторые – и у нас показывают, похожие. Запомнилось, с зонтиками женщина крутила стопами много предметов, легла на спину, ноги подняла и ногами крутила. Как руками, ладонями. Было еще шоу мотоциклистов: сфера, в нее заезжает мотоцикл, потом заезжает второй, и как бы не врезаться, они друг за другом ездил. Потом третий, четвертый, а когда их много стало – они не могут [ездить нормально], потому что сфера не очень боль-

шая в диаметре, там парочка может друг за другом, а остальным надо перпендикулярно, перекрестно ехать и не врезаться. Потом заехало еще, и еще. И их заехало, представь, то ли шесть, то ли восемь человек на мотоциклах, а это не велосипед даже. И они ввосмером начали по разным маршрутам ездить (и не врезались друг в друга) по потолку... Когда их было немного, народ [говорил] – прикольно, а когда приехало много – народ стал даже возгласы [издавать]. Когда все думали, что уже конец, – четверо, пятеро, шестеро выехало, – то еще один выехал. И все: что? еще? куда его там запихивать? Их все больше и больше «напихалось»... Круто, прикольно все было.

Ездили еще по разным храмам: в Храм Белых Облаков и Запретный город – там, где император жил. Там, кстати, снимали фильм, где Джет Ли или Джеки Чан был. В то время, в том году или за год [до этого] сняли этот фильм, возможно, даже голливудский фильм, или при голливудском участии, но он всемирно известный. И Летний императорский дворец, вернее комплекс: парк, озеро. Считай, что в один день у нас было две маленькие экскурсии или одна большая. Несколько дней, дня четыре, мы по экскурсиям [ходили], в последнюю неделю. Еще плюс в первый раз мы летели на самолете туда – с одной посадкой, то есть на двух самолетах, и обратно на двух самолетах. Сам полет – ничего так, не страшно. Не успеваешь заметить. Один перелет длился пять часов в среднем, там кормят, начинают разносить напитки, потом еду. Потом очередь в туалет или сначала очередь в туалет. Пока то да се, я даже там чуть вздремнул. Пять часов, по ощущениям, пролетают как пару часов, незаметно. С этой кормежкой ездят, пока проедут – займет полчаса, потом соберут пустую посуду. Сначала раздадут напитки – 10 минут, потом полчаса – еду. Потом поели – собрали, и так полтора часа прошло. Короче, незаметно время в самолете было.

После Шаолина, что было в жизни: на работу устроился...

Интервьюер: Ты говорил, что был какой-то настрой.

Интервьюруемый: Как всегда, после практики, какое-то время, дней десять держится настрой, желание заниматься, довольно сильное. Тебе не приходится себя сильно заставлять, чтобы позаниматься: ты делаешь это с усердием или удовольствием. Что-то у меня крутится на эту тему... Знаешь, когда надо, сразу не вспоминается. Когда говорил – оно крунулось «на том плане» и забылось (*пауза*). Съездить обязательно нужно всем, кто занимается – не помешает. Вспомнил! Насчет практики в Шаолине. У нас

правило – не записывать. Как говорил Б.: вы во время занятия не записывайте – настраивайтесь и получите информацию другими органами чувств, на подсознании. Я обычно никогда не пишу на семинарах. Один раз, когда не было книжки «Третья ступень», Л. не выпустила, а я как раз попал на семинар к ней, я после того, как пришел домой, в блокнот записал основные упражнения и пункты по памяти – запомнилось все. После этого я никогда ничего не писал. И то это было не на занятии, а после. Когда Б. начал рассказывать про некоторые вещи, поначалу я не записывал. Да новое нет-нет и проскользнет, потом еще, выводы какие-то или он рассказывает о результатах, о секретах... Но когда информация начала появляться довольно регулярно (мы занимались два раза в день: раз до обеда и два раза после обеда) и постоянно в день пару раз [да и] проскакивала [новая] информация, я понял, что уже ее не запоминаю. Я забуду, а там такая информация, что я даже такие вопросы себе задавал. Я начал записывать. Я получил ответы на большинство своих вопросов, которые я мог бы задать. А он их озвучивал. Действительно, у Б. на занятиях так и происходит: есть у людей различные вопросы, он это чувствует, большинство людей получают ответы на вопросы, не задавая их. Б. говорил, что он проводит занятия в соответствии с тем, что нужно людям конкретно, и это действительно так. Сколько я у него занимался – я получил ответы на вопросы, которые меня волновали, или в будущем должны были волновать, или начинали [волновать]. Постоянно что-то новое для себя, что мне важно было, – я узнавал. Что я хочу сказать: в Шаолине этой информации было больше, чем на обычных семинарах, намного. На обычных – пару вопросов можешь себе прояснить или продвинуться в понимании. Я это уже рассказывал тебе, да?

Интервьюер: Я уже не помню.

Интервьюруемый: Конечно, не помнишь. Но там я блокнот исписал большой. Вопросы так 15, наверное, не меньше. Очень полезная получилась поездка. Практика тоже шла – я по 3 часа занимался утром. Я не ходил, [только] один раз сходил одним утром к комплексу, а потом понял, что туда пошел, назад пошел – и получается 2,5 часа, а реальной практики – 40 минут. И я дома оставался и раньше начинал заниматься. Пока все уходило, я три часа позанимался, и у меня за то время, пока я там был, возможно, 3 паузы было. Не каждое утро. Неудобно, что мальчики в 5 утра... Там горн, как в Советском Союзе, начинал в 5 утра играть, а наши окна выходили на площадь, где они играли. Представь: за

окном у тебе дудят! В 5 часов все просыпались. А так как я вставал еще раньше, чтобы позаниматься, мне еще ничего, а тем, кто привык поспать... И эти мальчишки «колбасятся» там до 12 ночи: «гавгатня» за окном, орут, кричат, занимаются. Единственное, когда у них перерыв на обед, тогда тихо – с 12 до 4 часов дня. Как сказал Б., у китайцев сиеста длительная летом в обед 4 часа, потому что очень жарко и человеку вредно – он быстро устаёт находиться на такой жаре в 40 градусов. Они в это время спят, но зато до 12 ночи потом «колбасятся». И мы в этот перерыв пообедали в 12 – и экскурсия в Шаолинь, на кладбище монахов или в пещеру Дамо. По жаре, правда, но я пару раз ходил. Потом занятие в 4 часа. Потом ужин в 6, после ужина в полседьмого встречались и еще полтора часа занимались. До 8-ми часов мы занимались. Прикольно. Б. более охотно отвечает на вопросы, чем здесь, в нашем городе, если задашь. Потому что в Шаолине он никого не лечит, по крайней мере, в последнее время точно. Если у нас в городах он с собой брал пациента и в перерывах лечил, то там он больше отдыхал, сил набирался, естественно, у него [было] больше времени, и он не такой уставший был. Вот так с практикой.

То, что я говорил тебе фразу, что индийские учителя говорят, что нужно самим зарабатывать себе на жизнь, чтобы ни от кого не зависеть, – Б. похожую фразу сказал: ваша работа, та деятельность, которой вы занимаетесь, должна вас полностью хорошо обеспечивать. Он даже сказал так: научитесь или пытайтесь сделать свою работу как можно лучше, чтобы она могла вас прокормить, ну а в свободное время, естественно, заниматься. Все учителя современные, даже уже не совсем современные, а начиная с тех, которые жили в 1800-х годах, в XIX веке... Уже тогда некоторые очень известные учителя говорили в такой манере, что лучше не зависеть материально от подаяний, от кого-то. Хорошо, если у вас есть материальные средства, вы на них живете и можете, ни от кого не зависев, заниматься и не думать о еде, [о том], что вас кто-то должен накормить. Чтобы никого не напрягать. А вас, тех монахов, что живут на подаяние, должны кормить люди, которые работают, и наш учитель говорил, что обычным людям, которые крестьяне, рабочие, им обидно: я работаю, почему я должен этого бездельника кормить? Он пришел, тоже здоровый, почему я на работе «убиваюсь» и должен еще и [его] кормить? Действительно, иногда обидно, и, как сказал наш Б., это справедливо – почему он должен нас кормить? Понятно, что тех, кто вникает в ситуацию, понимают, что человек духовно практикует, но на самом

деле не все духовно практикуют, некоторые только делают вид, даже большинство.

Тот же индийский учитель Лахири Махасая про практику говорил, что заниматься большинству людей лучше дома. Знаешь, как сейчас принято считать: вот, круто быть отшельником, там ты целыми сутками будешь заниматься и все. А, как говорил величайший учитель, – это очень тяжело. Заниматься, быть отшельником – это очень тяжело, [это] только для сильных духом, для очень волевых и сильных людей. Обычный человек, если попадет в такую ситуацию, во-первых, пока привыкнет, и то это будет тяжело даже после того, как привыкнет... И поэтому он призывал заниматься дома и говорил, что дома иногда можно получить более быстрые результаты потому, что вы в семье живете и семья – [в ней люди] помогают друг другу. Понятно, что семейные проблемы [есть], но, с другой стороны, решаются какие-то личные проблемы более эффективно, быстро. Отшельничество иногда – тупиковый путь для некоторых людей. Как говорят учителя, одним подходит такой образ жизни, практики – домашний, а другим лучше отшельничество подойдет. Это лучше индивидуально смотреть, нельзя говорить «взагалі»: отшельники круче могут заниматься, это лучше. Для кого как. Понимание практики более реалистичное приходит, смотришь не через искажающие линзы, розовые очки. После того, как приехал, одно время так же занимался, сейчас я занимаюсь, наверное, меньше. Хотя понимаю, что нужно заниматься. Я даже работу такую нашел, чтобы можно было на работе заниматься. Временами получается, но с этой работой у меня поменялся график.

Интервьюер: Это какая работа?

Интервьюируемый: Суточная, охранником. Почему я такую [работу] искал? Потому что ты во время работы можешь заниматься, хотя охранники есть разные: есть такие, что надо делать обходы – это не очень – по улице, в жару, в холод, зимой, а у меня [служба] в помещении. Правда, этот объект, может, скоро закроют, и я не знаю, что будет дальше.

Интервьюер: А что за объект?

Интервьюируемый: Отделение [название предприятия], там люди не ходят, нет сантехников, где принимают, нет этого «геморроя». Там два человека – начальник и его помощник обслуживают и ремонтируют компьютеры, принтеры. Помощник управляет и меняет картриджи на принтеры, управляет, а начальник ремонтирует технику – мониторы, компьютеры – что принесут.

К нему бегут со всех отделений [название предприятия], их штук 40–50 по городу, оттуда свозят всю технику сюда, поэтому людей у нас немного, в основном два человека и еще часовщик. Он как частный предприниматель – свое окошко, сидит, часы ремонтирует. Спокойно. Я там занимаюсь, когда есть настроение, книжку могу почитать. Но скоро они переедут, а моя охрана привязана к [название предприятия]: охранный агент, видимо, контракт заключило с [название предприятия]. Когда они переедут на другой объект – нас могут сократить. Как оказалось, тот объект, куда попал я, – самый «лафовой» объект среди охраны. Платят там чуть меньше, но зато есть возможность поспать, без обходов, тебя никто не контролирует. Когда я разговаривал с другими охранниками с других объектов, когда зарплату в очереди получали... вообще неправильно то, что нельзя поспать. У меня знакомый работает в [колонии] и говорит, что у них положено 4 часа сна – ночью, в какой-то период. У нас же в охранный агентстве – 2 часа сна (с 3-х до 5-ти). Представь: до 3-х часов не спать, я так не привык. Я жаворонок, я привык в 5 часов вставать, а ложиться в 10 часов. Это для меня смена режима. Если раньше я по утрам мог 3 часа позаниматься, встать пораньше, то теперь я уже так не делаю, потому что тяжело. На объекте я после 12-ти ложусь спать, доску стелю на стулья. Там проверка приходит иногда раз в месяц или 2 раза в месяц, стучит, я должен услышать. У меня чуткий сон, он постучал, я спрашиваю: «Кто?». Открываю, заходит: сплю я, не сплю. Если не открою – штраф 50 гривен.

Интервьюер: А было такое?

Интервьюируемый: Не у меня, а у напарника. Он заснул, его разбудили, только по телефону позвонив. Там городской телефон, у него такой противный звонок. Разбудил его тогда телефоном. Теперь на работе я сплю до 6-ти или 7-ми, смотря, во сколько лег. Ложусь, сон некрепкий. Естественно, утром не занимаюсь, вечером могу попытаться, но такой я человек, что вечером не привык заниматься. Утром и вечером раньше занимался, но вечером я начинаю и меня через полчаса, час уже клонит в сон, я могу даже заснуть. Тут то же самое: могу чуть больше позаниматься вечером, но не так, чтобы много. Надо как-то работать над собой. А как практику всю ночь проводить, я читал у Лахири Махасаи, там есть его дневники: он вел дневник и говорит, что всю ночь не спал, занимался вместо сна. Но дело в том, что даже такой мастер пришел к этому не сразу, то есть это очень тяжело. Он пришел к этому через какое-то время. [Чтобы] практика частично заменяла

сон, – очень мало спать, чтобы заниматься вместо сна, – это все не так просто даже для опытных практиков и мастеров. Потому что все мы люди, у всех нас организм, который требует сна, и это вредно для здоровья, если не спать столько, сколько надо. С этой работой практика у меня сейчас сбилась, хотя были периоды на выходных, когда я попадал, но это было раньше, когда никого нет. Я закрываюсь, и я... Единственное, что я могу утром, вечером и в обед позаниматься: утром пришел, два часа посидел и позанимался, или полтора, потом в обед, а после всегда клонит в сон. Часик могу то ли поспать, то ли чуть позаниматься. У меня был на выходных феномен на работе несколько раз...

Интервьюер: Интересное что-то?

Интервьюируемый: Да. Типа иллюзии, наверное. Мне показалось, что паузу получил в один выходной, и было ощущение, что я вылетаю из своего помещения на улицу и лечу, у меня садик рядом, я возле садика. Я понял, что это не по-настоящему, не выход, потому что увидел окружающее – предметы, столбы – я знаю, как по-настоящему, и это не соответствовало, но ощущение было очень реалистичное. Вот такие иллюзии бывают. Даже в состоянии паузы или предпаузы могут быть. И пару раз был феномен, помню, я тебе рассказывал, я попадаю в состояние, когда не могу пошевелиться... Иллюзии – не иллюзии, голоса слышны, какое-то бормотание. Или показалось, что кто-то пришел и что-то мне говорит, а я думаю: я же нахожусь сейчас в этом состоянии, и не могу ответить – что будет? На работе ко мне пришли, а я без сознания, что за охранник? Феномен прямо на работе. Это беспокойство. И после этого смотришь вокруг – никого нет, то есть это была иллюзия. Но все равно получается, что состояние какое-то было, но получилось не сильно глубоким из-за этих эмоций: беспокойство не дало получить более глубокого состояния. Это то, что с работой.

А сейчас я нашел заработок в Интернете: надо раскручиваться с год и получить рейтинги, более эффективно набирать людей. Если набрать много людей, то заработок может быть даже больше, чем люди зарабатывают, работая отдельно. Это только на одном сайте. А таких сайтов много, ты можешь выбрать, где много людей. Там есть ограничение по количеству денег, которое ты можешь за день «вывести», снять, где-то тысяча рублей. А вот долларовый побратим, там ограничение 50 долларов – 2,5 тыс. рублей, то есть там больше. Но там людей меньше «тусуется», и ты сможешь меньше [заработать].

Я подумал, что за Интернетом будущее, Интернет все больше и больше входит в жизнь людей. Три года назад появился в широком доступе. Он был и за 10–15 лет до этого, но очень дорогой, а безлимитный, что ты можешь за 50 грн включить, – это 3 года назад. Я жалею, что не начал тогда заниматься – тогда все раскручивалось и можно было бы уже...

Ты помнишь, я тогда занимался, но был без работы. Занимался я тогда тоже не очень хорошо, был без работы года три, и в это время мог зарабатывать больше, чем минимальная зарплата, дома за компьютером. Все равно я занимался не целыми днями, и было полдня [свободно], я мог в игры поиграть, еще что-то, но вместо этого мог наладить какой-то процесс работы еще тогда. Это такой принцип, что если ты где-то прикладываешь много усилий и много времени в правильном направлении, то получается какой-то результат, и он значительный. Можно было что-то раскрутить, начать зарабатывать больше. Может, в 2 раза, может, и в 10 раз. Уже я скажу про этот проект: тут ты сам можешь зарабатывать, но есть ограничения по времени. Почему в сутках столько часов? Если бы было в 2 раза больше и если бы организм легко переносил (на глаза все-таки идет нагрузка), то можно было бы заработать в 2 раза больше, или если бы они платили в 2 раза больше. Ты можешь ограниченное количество денег заработать сам, а когда ты хочешь в 10 раз больше зарабатывать – тебе нужно привлекать людей. Там именно за счет количества. Работа твоя будет состоять в том, чтобы не самому что-то делать – ты можешь что-то делать, задания, – а в том, чтобы набирать людей. Ты изучаешь способы набора людей, создаешь видеоканал на Youtube на разные темы, можно на тему бокса рекламного. Если ты хорошо рассказываешь, у тебя рейтинг большой, люди пишут комментарии, некоторые подписываются: да, я хочу. Можно набирать видео левое, на любую тему создать – не на тему заработка, а просто, что людям может понравиться. У некоторых много с другого видео... (нрзб). Они ссылку на аккаунт оставляют, кто хочет – подписывайтесь. Или способ – их много – на форумах писать, но надо аккуратно. Соцсети – большое поле, но в них банят. Этого там уже не сделаешь. Там запретили рекламировать, давать ссылки. Можно задания платные брать. Тот рифер, под кого я подписался, ты видел, у него 1500 человек было, даже больше, а сначала было 1800. Или они пропали, или он их продал. Он (*рифер – прим. А. З.*) конкурсы проводит, обучает своих рефералов, ведет соревнования, и когда человек думает, что заработает столько-то, – он

начинает работать. Это хорошо – ты учишь людей, у них появляется стимул. Он дает им деньги за это. Хотел еще что-то сказать, но ладно – не важно. Не то, что не важно – слишком много информации сразу. А что еще ты хотел спросить?

Интервьюер: Все (пауза). Как ты считаешь, по поводу работы: ты сейчас серфингом занимаешься. У тебя сейчас лучше условия для практики, чем были на [заводе]? Помнишь, ты говорил, что у тебя раньше была трехсменка?

Интервьюируемый: Ты имеешь в виду трехдневка? Трехдневка – это круто. Но так у меня сутки-трое, так я два дня в неделю работаю. Но я же целые сутки там нахожусь. А на [заводе] я три дня в неделю [работал] – неплохо, но зарплата, как ты понимаешь, минимальная за три дня получалась.

Интервьюер: Мало было, да?

Интервьюируемый: Да, такая ситуация в стране, что на заводе сейчас не платят деньги. Задержки были тогда, а сейчас у нас война, из-за этого налогами будут давить, придумают, что люди должны будут заполнять декларацию. На этой работе лучше.

Интервьюер: Ты сейчас больше или меньше занимаешься?

Интервьюируемый: Чем раньше?

Интервьюер: Чем когда работал. Ты работал сначала на [заводе], потом 3 года не работал, потом...

Интервьюируемый: Потом я еще на фирме год работал.

Интервьюер: Это интересно, как соотносятся практика и работа: сначала [завод]...

Интервьюируемый: Работа есть разная, главное – чтобы тебе давали там заниматься, чтобы это не мешало твоей деятельности. Если ты будешь заниматься и не выполнять свои обязанности на работе, тебя или пошлют, или выговор сделают – кому это надо? Ты должен делать свою работу, а там должна быть возможность позаниматься – и не то, что позаниматься – сесть отдохнуть. За практику это особо не считается, просто на заводе обеденный перерыв 40 минут, а реально он длился до 2 часов. Поел – можешь расслабиться, часик отдохнуть, считай, что занимаешься.

Интервьюер: А когда ты учился? Ты сразу после учебы начал работать на [заводе]. А когда учился, лучше было заниматься?

Интервьюируемый: Я не занимался. Я с цигун познакомился еще... На пятом курсе я прочитал книжку «Первая ступень», она была в мягком переплете, толстая книга, там голуби были нарисованы. Прочитал книжку, а на семинар попал тогда, когда устроился на [завод] – попал на первый семинар, на вводную лекцию.

Считай, что реально с преподавателем я начал заниматься как раз после института. Именно по книжкам: я прочитал на пятом курсе «Первую ступень» и пытался делать упражнения, небольшое «Дерево» пытался 2 часа делать. Но я тогда неправильно занимался в том смысле, что понятия паузы тогда не было, что нужно поучиться стоянию без дыхания. Я не знал, что это нужно получить. Я делал то, что было в первой ступени – «Дерево», «Ян-ци» и «Малый небесный круг». Про «Малый небесный круг» я слышал в журнале «Цигун и спорт», вычитал в 13 лет. Я его пробовал, но не делал целенаправленно, просто ознакомился с упражнением. На заводе я начал заниматься более интенсивно, но до тех пор, пока не вышла книга «Третья ступень». И то, книжка вышла, она у меня была, я ее прочитал... Новая книжка появлялась – я ее прочитывал, но первое прочтение еще не давало понимания всего. Не было опыта, практики. И только после вдумчивого прочтения, очень неоднократного и внимательного некоторых пунктов про паузы, я начал понимать, что нужно именно это, как это достигается, какие феномены, какие этапы – все это я начал тогда прорабатывать, и только тогда что-то получилось.

Интервьюер: Когда [ты работал] на [заводе]?

Интервьюируемый: Да, я тогда занимался один период – тогда получилось. А до этого я делал просто упражнения. Это не значит, что я получал состояние. Я делал 3 упражнения по первой ступени, но очень по времени мало занимало «Ян-ци» и «Малый небесный круг», потому что мне спать хотелось. Я делаю «Дерево» 2 часа, потом сажусь, полчаса – минут 40 высидел – все. После этого я вставал и делал свои дела, а естественно, после этого надо было лечь, расслабиться – и, может быть, что-то бы получилось. А я этого не знал. В индийских практиках у Лахири Махасаи – у них дыхательные пранаяны, от слова «прана», дыхательные упражнения с задержкой дыхания. Он говорит, что после таких практик нужно посидеть в тишине 10–15 минут. Они это писали в комментариях или после упражнения, а у нас не говорили. Просто Б. говорил в какой-то книжке, что вы должны научиться получать паузу в конце каждого упражнения, любого. Это обязательно, но хорошо было бы. Он говорил, что у каждого человека получается лучше какое-то упражнение, но у большинства людей – лучше всего дыхание кожей. Если ты долго занимаешься, у тебя большой опыт и организм научился паузы в дыхании хорошо переносить, расслабляться, то у тебя начнут получать паузы и в других упражнениях. Может быть, в каком-то лучше, в каком-то хуже, но будет опыт

получения паузы в большинстве упражнений. У меня в некоторых упражнениях хорошо пауза получается в конце, но надо долго позаниматься по времени, а в некоторых – не очень. Те упражнения, в которых работают с расслаблением, в них – да.

Интервьюер: Это какая была фирма?

Интервьюируемый: По проектированию. Несколько направлений. [Они занимались геологическими разработками, обслуживали газовые станции...]. Автоматика там была – они создавали системы автоматизации для датчиков для газа, для пожарной сигнализации. Автоматика сама срабатывает. Процессор, датчики. Я попал в сложную систему, где автоматика, и не потянул. Возможно, мне надо было лучше работать, но у меня не было никогда склонности к техническим... На каком-то уровне я застыл, а требовался высокий уровень – разработка автоматике, техники. Как нас учили в институте, разработка – самая сложная сфера деятельности и техническая, и вообще – творческая, интеллектуальная сфера. Я попал в самую сложную сферу со своим низким уровнем. Меня оттуда не вышвыривали, но я сам понимал, что не тяну. Быть в числе худших, это не самый лучший вариант на любой работе.

Интервьюер: Тогда ты тоже практиковал не очень интенсивно?

Интервьюируемый: Тогда нормально, но на работе 8 часов работы плюс дорога.

Интервьюер: Это каждый день было?

Интервьюируемый: Да. Но я мог на маршрутке ездить и через метро, но это час. В системе у Лахири Махасаи при поступлении, посвящении в крию – это как у нас посвящение в личное ученичество – ты даешь обязательство выполнять некие правила, требования. Одно из них – заниматься каждый день, как и у нас. А второе – каждый день читать Бхагавад-Гиту. Еще интересный факт из биографии Лахири Махасаи: в молодости он ходил, стоял с Бхагавадгитой и проповедовал.

Интервьюер: Как кришнаиты?

Интервьюируемый: Или Свидетели Иеговы. А потом начал говорить по-другому, когда стал более зрелый, что не нужно никаких изображений, портретов учителя, алтарей, церквей – это все отвлекает. Он занимается, закрывает глаза, и все, что внешнее – без разницы. Лучше всего портрет учителя не использовать. [Он говорил], как показывает мой опыт, те ученики, которые просили мой портрет, потом бросали заниматься. Для чего читать Бхагавад-Гиту? Одно дело – чтобы понять, что такое Бог, тему

Бога, божественного, история, события. И в то же время чтение священных текстов... Как у нас Библия, в каждой религии свои тексты, но в каждом священном тексте содержится информация о практике, Боге. Читая эту книжку, ты держишь себя в теме, струе. Ты не позволяешь жизненным мыслям или идеям захватить себя целиком. Читая эту книжку, ты свои мысли о практике возвращаешь к себе, а раз они возвращаются – ты будешь лучше заниматься, чаще, не будешь бросать практику. Чем понравились Свидетели Иеговы, у них есть такой совет: читать Библию каждый день и читать по одной главе в день. Читая по одной главе, ты прочитаешь всю Библию за год. Принцип: читать каждый день по чуть-чуть. У нас какой выбор? Библия – это нормально, если ты будешь первоисточник читать, или книжки на тему эзотерики – они держат твои мысли в этой сфере.

Транскрипт наративного інтерв'ю з Олегом (фаза наративних запитань)

Дата проведення: 25 грудня 2014 року

Місце проведення: вдома в інтерв'ююваного

Інтерв'ююваний: Олег

Інтерв'юер: Зубарев О. С.

Транскрипція: Борисов Р. І., Зубарев О. С.

Тривалість: 1:10:23

Інтерв'юер: Помнишь, ты рассказывал о встрече с целительницей? Что сейчас ты думаешь об этом?

Інтерв'ююваний: С целительницей – да, ты знаешь, то, что я об этом раньше думал или какое у меня было впечатление – это совсем другое, чем то, что через время воспринимаешь или испытываешь. Потому что через время ты сталкиваешься или с похожими событиями, или от кого-то что-то слышишь, или еще что-то – меняется твое мнение. После встречи с ней я слышал о многих целителях, да и ты сам знаешь: в газетах, на телевидении – это стала очень популярная тема. Что я думаю? Может быть, у нее что-то и получалось делать, но, наверное, не так круто, как я думал, потому, что я ее, наверное, поначалу идеализировал. Она – тоже человек, возможно, у нее какие-то способности есть, но насколько я понял... Вот сейчас идет «Битва экстрасенсов». Ты знаешь, там видно, что у некоторых есть способности, но таких очень мало, а некоторые – наоборот, они пытаются с помощью психологии, размышляя или зная человеческую натуру, пытаются угадать ответ, и даже у них получается. Я так понимаю, что целители – это что-то совместное. Но это все целители, то есть они свой опыт используют, знания человеческой психологии плюс способности, но необязательно каждый раз они будут использовать способности. Даже Б., я знаю, если есть возможность более легким путем получить ответы или достичь результатов – он не будет тебе [способности] использовать. К чему я веду: целительница – возможно, у нее большое знание психологии, а возможно – наоборот, больше она основывается на экстрасенсорных способностях. Но у этой, что я был – у нее то, что я сейчас думаю, или 50/50, или, может быть, чуть больше психологии. Я не знаю. Все равно это сложно самому определить. А что ты еще спрашивал?

Інтерв'юер: Да, можеш ще вспомнить какие-то встречи, которые тоже произвели [на тебя] такое большое впечатление и влияние?

Інтерв'юируемый: С незнакомыми [людьми] ты имеешь в виду? Или одноразово?

Інтерв'юер: Как угодно, можно и со знакомыми. Были такие? С целительницей ты ведь тоже встречался не раз.

Інтерв'юируемый: В тот период, да, встречался не раз. Но я был у нее один период – и все. Ты знаешь, так сразу и не скажешь, потому что я не готовился. С кем же я встречался? В., кто еще? Так, из живых людей даже вряд ли такие встречи были. Может быть, кто-то из наших инструкторов – да. А! Допустим, Л., да? Как раз таки после нашего интервью мы общались. Или как раз до него. Когда мы ее приглашали два или три раза, это был период в пару лет, пришлось с ней чуть-чуть пообщаться. На семинаре ты видишь одно, а когда ты с ней так общаешься... Что мне в Л. понравилось, что она не так, как некоторые инструкторы, только из-за денег. Оно даже видно, [когда] человек что-то делает и ждет оплаты или как это бывает... Понятно, что за любую деятельность положены деньги, но она (Л. – А. З.) не жадная. [Сокращено]. Я к чему веду: из встреч с живыми людьми я почерпнул не какие-то там «крутые» эти... Это понятно: общаешься с такими «крутыми» людьми, как Л., задаешь вопрос – она может что-то интересное сказать, это по любому, или Б. на семинарах говорит что-то интересное. Но встречи с инструкторами из Шаолиня помогли чуть больше разобраться, как бы сказать, в структуре нашего [название школы цигун, в которой практикует информант], во взаимоотношениях с людьми. Мы (с Александрой – А. З.) это больше поняли. Она (Л. – А. З.) наоборот отдавала, не забирала. Но она хотела, чтобы в Харькове еще больше было... Чтобы шло развитие. Я понял, что некоторые люди действительно хотят развивать [название школы цигун, в которой практикует информант], а некоторые думают в основном о том, чтобы на этом заработать деньги.

Когда мы приехали из Шаолиня, я помню, что Л. настаивала, чтобы мы в Планетарии вели занятия, вводные лекции. Но у меня и Александры пропало желание (*пауза*) вести. Возможно, это не связано со взаимоотношениями людей, но какой-то отпечаток, наверно, [это] наложило, потому что когда мы были в Шаолине, там [ребята], что оставались на год учиться, – особенно это Александру задевало, – они гордые, наглые, они ведут себя заносчиво. Может, это не прямо проявляется, но, видимо, женщины более

чувствительны и более видят где-то подвох, еще что-то. [Сокращено]. Не знаю, там были [парни и девушки], и они действительно вели себя так, что они выше чуть-чуть, чем все остальные, или это создавалось такое впечатление (*вопросительно*). Когда из Шаолиня приехали, хотелось заниматься, а не вести занятия. А что значительное? Значительные встречи – то, что дало очень большое понимание, много нового – это Шаолинь, особенно занятия с Мастером. Понятно, что всякие экскурсии – это кругозор, а занятия с Мастером, они прояснили много вопросов, но я это уже рассказывал. Из таких незнакомых людей даже сложно [назвать]. Я тебе скажу, что еще было: возможно, ты помнишь, фэн-шуй мы пару раз проводили, Т. был инструктор. Вроде бы так с ним нормально. Но это он сам попросил: «А можешь организовать занятие?». Я попробовал – пару раз получилось, а потом наши [принадлежащее к школе цигун, в которой практикует информант] ребята не сильно хотели фэн-шуй.

Интервьюер: Деньги, да...

Интервьюируемый: Цигун как бы для здоровья, а фэн-шуй, ты сам понимаешь, это более что-то такое: квартиры и т. д. Хотя фэн-шуй есть тоже разный. Так что с этим Т.: мы с ним потом перестали общаться, потому что все началось с того, что Т. однажды говорит после занятий, после семинара: «Я вижу на тебе порчу до 7-го колена». А, «проклятие» он сказал, не порчу, а «проклятие до 7-го колена». Я думаю: «Что такое?». А он говорит: есть у меня такая провидица, она снимает это. Надо прийти, есть групповые сеансы, но стоит это – нереально. Я не помню, сколько это стоило, долларов 200, да нет, больше. Там такая сумма, как мы за семинар, наверное, получаем, если не больше. Мы потом с Александрой поговорили, она тоже слышала: «Что за лохотрон?». Мы тогда с такими вещами в первый раз столкнулись. А потом на занятиях... Ты же помнишь Ф? С Ф. мы заговорили про Т., и она сказала: «Т. тоже говорил, что нужно сходить к этой тетке, у нее сеансы»... И я понял, что он всех водит к ней, всем говорит, что на них проклятие. Это бизнес у них. Я понял, что все это делается только из-за денег... [Сокращено]. Понятно, что жизнь есть жизнь. У нас мир такой, что все упирается в финансы, и ты думаешь, как бы за то заплатить, за то и за то, и откуда взять деньги... [сокращено].

Интервьюер: Кстати, я хотел спросить: что изменилось в восприятии Шаолиня после того, как ты туда съездил? Ты сказал, что одно дело знать до того, как поехал, а другое – [после того], как ты туда съездил. Можешь кратко сказать – что именно изменилось?

Интерв'юируемый: О! Я же не рассказал. Я вспомнил про встречу, предыдущий вопрос, кто повлиял. У нас есть в Харькове вьетнамец, шаолиньский монах бывший. Ну, не бывший, он в юношество, с девяти лет 15 лет провел в Шаолиньском монастыре. Когда мы съездили в Шаолинь, мы увидели, как там эти ребята занимаются. Правда, это был не совсем Шаолиньский монастырь, а около него. Там около 10 тысяч детей, если не больше, там занимаются. Рядом поселок Дань Фэн – там тоже такая школа. То есть школы ушу там разные. Они все в одинаковой форме, не очень хорошего качества, видимо, – мы просто смотрели, – синтетика. Дешевая и крепкая. Они занимаются целыми днями. Да. И этот шаолиньский монах, возможно, тоже так занимался. Хотя, говорят, что Шаолинь очень поменялся, потому что... Даже этот монах, когда мы ему показали футболку, – мы привезли из Шаолиня футболку с надписью, – [сказал, что] Шаолинь уже не тот, что раньше. Сейчас это стало центром туризма, а раньше, как говорил Б., когда все начиналось – в начале 2000-х или в конце 90-х – волки выли. Идешь к пещере Дамо, поднялся, там по ночам волки воют, страшно. А сейчас волков нет – или поразганяли, или поразбегались, потому что народу нереально.

Шаолиньский монах оказал действительно большое влияние на [мое] мировоззрение. Я его попустил, а он [для меня имеет большое значение] после целительницы, кроме Б., инструкторов нашего цигун, если брать живых людей... Именно Г. (*шаолиньский монах – А. З.*) оказал влияние, потому что мы 3 месяца 2 раза в неделю ходили к нему на занятия. Занимаешься 1,5 часа или больше, почти 2 часа, потом он минут 10–15 что-то рассказывает. Правда, не совсем понятно рассказывает, без переводчика, но русские слова он произносит. Возможно, не всегда в тему или с неправильным склонением. Что же он рассказал? Он говорит, его учитель в горах собрал учеников, ему было уже 120 лет, и исчез, остался только очень приятный запах. Г. говорит, что я вас научу, чтобы и вы так смогли. Еще рассказывал: в пещерах, в горах, то ли в Тибете, то ли в Китае сидят отшельники. Он нам давал комплекс упражнений, их 8 основных. Он давал шесть, а два, он говорил, сложные. Каждое упражнение, каждая поза делается по часу. Он говорит, в пещере они сидят и по часу делают одно, второе, третье – и так целый день. Они выглядят как я (*то есть Г. – А. З.*), не старые, а на самом деле им больше 100 лет. Они там целыми днями занимаются. Еще он рассказывал про упражнения «Ян ци»: горячо-горячо делаешь в животе. Говорит, старики, что в горах, если надо ходить

по горам, у них рюкзаки, ноша за спиной в 40 кг... Говорит, что молодые «сдыхают», а старик чуть ли не на себе молодых тащит вверх. Сам старый, а энергии и выносливости у него больше. Он такие истории рассказывал. Еще он с мантрами работает очень сильно. Я про него статью читал, как его пригласили освятить «Барабашку». Он провел ритуал: мантры читал. Дома у него алтарь есть буддистский: фрукты, подношения. Это я на фотографиях видел. Народ к нему домой ходит, они вместе в храм буддистский ходили. Мы ни туда, ни туда не попали – видно, что люди там давно тусуются. Половина из тех, кто к нему ходит, – на машинах ездят. Некоторые из них тоже ведут занятия, типа инструкторов. От него или нет – непонятно, но, видимо, используют то, что он дает. Они к нему ходят заниматься, а сами в это время еще где-то ведут. Он нам давал тибетскую мантру: надо было представить знак огня для очистки кармы. Садись – 108 раз читаешь мантру, представляешь иероглиф или знак огня, огонь заполняет твоё тело, поднимается и очищает, выжигает карму. Давал еще мантру... Он говорит, когда кто-то умирает, надо прочитать мантру 17 раз – и ты помогаешь душе уйти наверх с ее помощью. А М. тоже про него рассказывала, что однажды она водила своего сына к нему, когда он был маленький, и кто-то из детей чем-то поранился, зацепился за что-то, кровь пошла. Они быстро с учениками в подсобку ребенка занесли – он там мантры читал и вроде как быстро убрал. Этот человек действительно мог оказать влияние, потому что сам – практик. У меня есть видеозапись, – нам дали, потому что мы ходили, а вообще не дают их всем, только тем, кто регулярно ходит, – там он делает разные упражнения. *(Пауза)* Да, еще он рассказывал о том, как занимается: «В 5 утра встаю, ем 1 раз в день после обеда, занимаюсь до 11-ти». То есть он утром встает и до обеда занимается, долго, часов 5. Ест (он вегетарианец) не все даже из вегетарианской еды. [Например], [не ест] лук, потому что лук забивает канал. Когда они ездили в [название города в Украине]... [Александра и ее знакомая], которая начала ходить [на занятия к шаолиньскому монаху], Александра ее привела, ей ближе ездить. Они ездили в [название города в Украине] летом. Занимались на пляже, потом шли куда-то кушать, в столовую, наверное. [Знакомая Александры говорит]: «Этот вьетнамец, мне стало за него прямо неудобно: блюдо стоят, он взял лук, повывкидывал в другую тарелку. Повариха не видела». Вообще, в Харькове тоже есть люди, которые этим занимаются. Вернемся теперь к тому вопросу, что ты задал в конце – что это было?

Интерв'юер: Как изменилось восприятие Шаолиня?

Интерв'юируемый: Только Шаолиня?

Интерв'юер: Не только Шаолиня, в принципе.

Интерв'юируемый: С одной стороны, говорят, что Шаолинь уже не тот: то, что мы увидели – это больше для туристов. Я понимаю, что если ты относишься искренне, то ты всегда увидишь самую суть, но Шаолинь не такой, каким мы его представляли себе раньше. Хотя, с другой стороны, все видели фильмы про Шаолинь, хоть один. Но в фильме показываются только определенные места, и ты не знаешь их названий. Мы имели о Шаолине представление по фильмам, потому что это самое наглядное, что мы видели в жизни до этого. Когда туда попадаешь, то там все чуть-чуть по-другому, потому что ты видишь, как там люди живут, [узнаешь их] быт. В фильмах быт, если и показывается – все равно изменен. В фильмах все как-то не так... Еще надо суметь ощутить атмосферу храма, еще что-то. Одно дело, когда смотришь фильм, и другое дело, когда пытаешься заниматься, обратиться к статуе божества или того, кто достиг совершенства. Все равно о Шаолине намного больше положительных впечатлений, чем отрицательных. Отрицательные, если они есть, то очень мало, и они несущественные. В основном – положительные, потому что здесь жило много поколений людей, которые много занимались практиками серьезно, всю жизнь. У них была школа, где все передавалось от учителя к ученику, из поколения в поколение. По крайней мере, то, что до сих пор эта традиция сохранилась... Да, ее изменили, подстроили под туристов, но что-то осталось, значительная часть, основа. Поэтому в Шаолинь нужно ездить. По крайней мере, во второй раз, и в третий. Если позволили бы обстоятельства. (Пауза)

Интерв'юер: Как сейчас дела с тем феноменом, о котором ты рассказывал? В первом нашем интервью большую часть времени уделил феномену души, как она раздваивается, трансформируется.

Интерв'юируемый: У меня нет этого феномена, который насчет «раздваивания». С феноменом, да? Я сейчас одно время изучал крия-йогу по книгам, но когда прочитал, – я не помню, говорил [ли] я это в интервью, – про Лахири Махасаю, про его жизнь... Книжка написана, по-моему, в 1950-х гг., особенно его переписка с учениками – 108 писем. В Индии 108 – тоже священное число, как и в Китае, в цигун. Так и у этих йогов – тоже. Они все кратное 108-ми делают. И 108 писем: вопрос-ответ, но не всегда ответ. Оказалось, что эти письма писали ученики, которые стали

очень известными мастерами, теми, кто достиг высокого духовного уровня. Один – «Бессонный святой», он медитировал 20 лет в пещерах, каждый день по 20 часов. Его там письмо есть, еще некоторые – интересно. Одно дело, когда ты историю жизни читаешь, другое – когда переписка, ученик говорит: я сделал то-то и то-то, а учитель говорит, правильно или неправильно, и рекомендации. У них часто ученики говорят: я сделал пранаяму. Пранаяма – это дыхательное упражнение. Лахири Махасая говорил, что нужно делать 600 пранаям в день. Цикл вдох-выдох, и это идет с визуализацией, с представлением и с мантрой. Читается мантра, ты представляешь образ и отслеживаешь дыхание. У них это называется «позвоночное дыхание». Один такой цикл в среднем занимает 40 с чем-то секунд. У начинающих это может занимать 30 секунд, даже меньше, а у продвинутых – минуту, допустим. И он говорил, 600 пранаям в день, это 6 часов практики, понимаешь, с прямой спиной. Другие ученики говорили, 1800 пранаям делают. 1800 пранаям делаешь – и после этогоходишь в самадхи. Самадхи – это пауза, наверное, длительная имеется в виду. Я посчитал: 1800 в день это... Они в письмах пишут, я сделал 1728 или 1760, это заняло 12 часов без перерыва. Представь! У нас такого нет. Это как личное ученичество – кряя. Видно, сколько можно заниматься. У них очень сильные феномены. Они попадали в паузу, в самадхи, у них феномены происходили. Если медленно делать 1800 пранаям, они могут намного больше 12-ти часов занять. Если по минуте вдох-выдох, это будет намного больше. Это я к феноменам веду.

В принципе как они, индийцы, эти феномены описывают: они говорят, что когдаходишь в паузу – ты сливаешь свое Я с Богом. Ни о каком разделении они, конечно, почему-то не говорят, хотя, в принципе, у них был феномен... Книгу Йогананды читал, нет? [Там] есть глава «Святой о двух телах» о Йогананде. Он пришел в гости – мальчиком еще был – к ученику Лахири Махасаи. Лахири Махасаи уже не было, а ученик был уже мастером. Пришел, провел с ним час или полчаса. А тот на время впал в медитацию. Приходит потом человек с улицы, знакомый этого мастера, и говорит: «Я его видел, он меня позвал». А Йогананда говорит: «Как ты его видел?». Он вместе со мной шел, мы разговаривали, а потом он пошел вперед и куда-то пропал. Йогананда говорит: «Давно это было?» – «Да вот, в ближайший час» – «Он же со мной целый час провел, как он может быть с тобой?». А он в двух местах сразу – это ученик Лахири Махасаи. Как говорит Б., это уровень Ян-шень, когда физических двойников делаешь. Представь,

если сам Лахири достиг уровня, когда после смерти воскресают – это уровень Христа, да. Это Ян-шень, когда человек после смерти воскрес. То есть он умер, а потом пришел – он плотный, это энергетическое тело, но оно плотное и видимое. Приходит к ученикам, они с ним обнимаются. Даже люди, которые не занимаются, его видят, здороваются. Сам Лахири так воскрес, его ученик Юктишвар, учитель Йогананды, тоже так: он умер, его похоронили, в день смерти на небе было видно, что что-то творилось. А потом Йогананда сидел, и тот потом к нему пришел, в комнате появилась возле него, уже после смерти, они общались. Потом Йогананда с соседкой его общался, с соседкой учителя. Этот учитель каждое утро прогуливался к морю, от моря, и, наверное, каждое утро с соседкой здоровался. Общался чуть-чуть. Просто обычная женщина. И она говорит, что недавно с ним разговаривала, он пошел. А Йогананда говорит, что он (*учитель – прим А. З.*) уже умер, а его соседка после смерти все равно его видела.

Это ученики Лахири. У них система доказала, что достичь в течение одной жизни уровень Ян-шень реально, потому что сами они делали это. Так вот феномены, которые они описывают... Про раздвоения они не пишут в самадхи, намекают на то, чтобы это длилось дольше, регулярно получались паузы. У них есть 2 уровня самадхи: савикальпа-самадхи и нирвикальпа-самадхи. Савикальпа – это более короткий вид самадхи, более короткая пауза, а нирвикальпа, – когда исчезает дуальность. В первом уровне не есть дуальность. Дуальность – это ты и мир. Ты видишь это, ощущаешь. На более продвинутом уровне – нирвикальпе – эта дуальность исчезает, вы сливаетесь, становитесь одним целым, грубо говоря, вы сливаетесь с Богом. Оно считается более высокого уровня, [его достигают мастера]. Но туда трудно попасть, в это нирвикальпа-самадхи, и оно по времени не короткое, а более длительное, может часы и дни занимать. Как Б. – 7 дней. В принципе, сказали бы, что это нирвикальпа-самадхи. Все феномены, которые в это время происходят, как я понял, не имеют значения. Важна глубина этого и попасть в нирвикальпа-самадхи, чтобы исчезла дуальность. Вот у меня, допустим, какой феномен: когда душа выходит, ты ощущаешь себя как душа, но при этом чуть по-другому. Может, угол зрения другой. Можешь двигаться. Но ты ощущаешь себя отдельно от мира, дуальность присутствует. Все-таки это первый уровень самадхи. Эти состояния, когда я не мог двигаться, но осознавал, – все равно дуальность присутствовала, потому что я не сливался. Тут я понимаю, что не могу [двигаться],

а весь мир – где-то там. То есть дуальность есть, я не попал. Потому что действительно длительной паузы у меня не было, на часы. Именно это имеет значение, потому что...

Что приводит к уровню Ян-шень, уровню Христа? То, что ты регулярно, – это в одной книге из их системы писалось, – что ты делаешь самадхи, много самадхи получаешь, и когда-то оно тебя трансформирует. Кундалини они делают, позвоночник, самадхи – и потом происходит трансформация. Б. так же говорит: без трансцендентальной энергии, без практики позвоночника, мантры позвоночника – душа не делится. Та же Кундалини. Это не совсем Кундалини – [трансцендентальная энергия], но это связано. Что-то вызывает другое: или Кундалини трансцендентальную [энергию], или наоборот. Я Б. хотел задать вопрос: что у меня происходит? Но не смог объяснить, потому что надо говорить медленно, как оказалось, четко, с расстановкой, а я быстро протараторил. Даже обычный человек понял бы с трудом, а он все-таки китаец, может, полукитаец-полуамериканец, и быстрый набор фраз он сразу не осмыслит. Он не понял. А потом, когда я пытался повторить, я неправильно сформулировал – толку не было. Но, как ты знаешь, во время занятий он часто отвечает на вопросы, которые хотят задать, а он дает ответы и говорит. И он говорит, то, что с вами происходит в практике – никто не знает, что будет, никто не сможет ответить. Я понял, что бесполезно спрашивать, потому что он может не знать. Почему он может не знать, это логично, [так как] он рассказывает о том, что происходит с ним постоянно. Его семинары, то, что он рассказывает, в большинстве случаев – это его собственный опыт. Он это испытал. Он может объяснить, очень много рассказать. А когда у него спрашивают такое, чего не было в практике, – а ведь 100 %, что он испытал не все, невозможно все ощущения, все феномены на себе испытать, этих феноменов много разновидностей... А когда ты не испытывал, ты не сможешь на 100% ответить на этот вопрос. Он прав в этом. А потом до меня дошло: возможно, то, что со мной происходит, с ним не происходило. И перестал «заморачиваться» насчет своего феномена.

Интервьюер: Понятно. А сейчас повседневность мешает заниматься?

Интервьюируемый: Мешает. Ты сам знаешь, какая у нас ситуация в стране. Эти темы с мобилизацией уже надоели, еще с того года, вернее, с лета. Просто постоянно мужики между собой разговаривают, тебя это касается. Я одно время газеты возле метро

брал, а там пишуть про все это, что происходит. Мне вся политика всегда была безразлична, но когда про мобилизацию считаешь-считаешь или поговоришь с кем-то и вообще [просто знаешь] о таких вещах... Все это лично тебя затрагивает. Даже тем, кому было пофиг, уже становится не совсем пофиг. Одно время, конечно, меня все это выбивало из колеи очень сильно. Потом я начал более правильно относиться: надо спокойнее быть, делать то, что от тебя зависит и не беспокоиться. Во-первых, нужно надеяться на какую-то внутреннюю справедливость, или на Бога, что ли. Насколько я понимаю, те, кто серьезно занимается, цигунисты, у них должна быть какая-то вера, раз мы верим в возможность человека развиваться духовно, это почти то же самое, что вера в Бога. Раз мы верим в Бога, мы должны, если нас что-то сильно беспокоит, попросить, или все оставить на его усмотрение. Попросить, чтобы помогли, если возможно, и все – перестать сильно заморачиваться, беспокоиться. Вдобавок все, что происходит, что людей сейчас грабят, грубо говоря, а мы все время общаемся – у нас семьи есть – и всех это беспокоит, все эти разговоры... (*зазвонил телефон*).

Интервьюер: Повседневность, как я понял, отвлекает, мешает практике?

Интервьюируемый: Вообще отвлекает, да, но, в принципе, если углубиться в практику, то, конечно, ты будешь находиться в таком состоянии, что перестаешь обращать внимание, ходишь в таком «полусостоянии цигун» (*смех*). И тогда не обращаешь внимания практически ни на что, но для этого нужно заниматься регулярно. Если ты регулярно не занимаешься, тогда все эти мелочи начинают отвлекать и затягивать. Одно дело, если это просто мелочь, а когда это постоянно, то это еще больше...

Интервьюер: Сколько ты сейчас занимаешься?

Интервьюируемый: Сейчас я мало занимаюсь, хотя бы по паре часов – это хорошо. Но все равно это мало, я считаю. Нужно каждый день заниматься, как раньше. В принципе то, чем я занимался раньше – ступенчатая практика – она очень эффективная. Ступенчатая – значит, по позам: ты делаешь стоя [упражнения] какое-то время, потом сидя с прямой спиной, потом можно или лечь, или расслабиться. Это получается, как ступеньки. У Лахири Махасаи тоже что-то типа ступенчатой практики было по упражнениям. Потому что у них этих крий, как оказалось, 7 штук. Некоторым он давал 4, некоторым 7. Но суть в том, что первая – это работа с позвоночником, дыхание медленное. Вторая – с задерж-

ками, а самая первая – махамудра. Махамудра – это тоже как крия: позвоночник отслеживаешь, задерживаешь дыхание, или медленно дышишь, наклоняешься к ноге, задержался. Потом к другой ноге сидя, а потом к двум. И я посмотрел, что оно очень похоже на пятое [подготовительное упражнение] чем-то, но только они сидя делают. И, конечно, отличается, но пятое упражнение у нас, по сути, может дать практически то же самое. Он говорил, [что] надо 25 раз делать каждое занятие, а если проблемы со здоровьем, то больше делать махамудру, движение, наклоны. А потом первую крию, вторую, третью... То есть крии работают так: позвоночник, область третьего глаза или макушки, голова – с задержкой дыхания. Ступенчато тоже. Получается, [что] так, как я раньше занимался, – правильно, потому что у меня потом были мысли, может, делать только мантры. Личным ученикам говорят, что нужно делать только мантры, а я пришел к тому, что да, возможно, но для этого нужно вести очень правильный образ жизни. Не растрчивать энергию, правильно кушать, чтобы здоровье было хорошее – и тогда ты можешь делать только мантры, это очень эффективно. А если ты ведешь обычный образ жизни, то не помешает делать ступенчато: «Дерево», а потом уже мантру. То есть можно по-прежнему заниматься.

Интервьюер: И последний вопрос: я хотел спросить по поводу будущего. Вот как ты видишь свое будущее? Мы говорили о прошлом, в основном.

Интервьюируемый: По нынешним временам, вообще, не скажешь ничего, особенно сейчас, [когда] такая ситуация. Но, в первых, наше будущее, наверно, не всегда зависит от нас. Одно дело, если бы мы жили в мирное время, то, может, могли бы оказывать более сильное влияние на свое будущее. А сейчас эта мобилизация, то, что они говорят, будет с 20 января – 3 месяца первая, потом вторая – 2 месяца, третья – 2 месяца. Больше чем полгода мобилизация. Я не собираюсь идти воевать, но как будут действовать наши власти при этом, если человек не хочет? Будут ли они отлавливать на улицах или нет, я не знаю. Поживем – увидим.

Я так думаю насчет будущего: если у тебя есть цель и если ты во что-то очень сильно веришь, если у тебя есть внутреннее ощущение Бога, связь с ним, то у тебя есть шанс, что в будущем будет все нормально. Что твои цели реально достижимы. Нужно молиться за мир, за то, чтобы вернулся мир в нашу страну, потому что все политические игры, вся эта война надуманная. Тупо людей стравили, все это кто-то финансирует, кто-то на этом на-

живається. Как говорят, что наш президент уже самый богатый человек, вот этот І., а У. – на втором месте по богатству. На чем они наживаются? На этой же войне, [на том], что те же носки в армию стоят 150 грн пара. Они втрядорога все гонят и, пока они не разграбят новые налоги, кредиты, которые им дают, пока им не будет чего брать, или пока их не скинут – война не прекратится. Просто я так понимаю, если перестанут это финансировать и те, у кого есть полномочия, дадут приказ прекратить с одной, и с другой стороны, то все это очень легко прекратить. Как будто его и не было. Ну, понятно, что люди будут помнить, особенно в Западной Украине, кто-то погиб из родственников. Понятно, что не одно поколение будет помнить, что там немало родственников [погибло] – и этот осадок останется.

Интересная мысль насчет нашего будущего. В чьей это власти? Это во власти людей. Ведь те, у кого много денег и власти, в принципе, могут (процент людей, которые у власти) все прекратить и сделать наше будущее не то чтобы нормальным, но чтобы людей оставить в покое. Из книг Йогананды я что понял? Что эти учителя могли воздействовать на людей и люди им помогали организовывать какие-то обстоятельства. Если честно, это, конечно, все написано, мы не можем даже представить, как это все происходило, но три случая как минимум я помню, что Бабаджи сделал. Когда Лахири Махасаю пригласили в горы, где он с ним познакомился, Лахири работал в военной организации по строительству железных дорог. Он был военным все-таки, и что-то у них там произошло – его послали в командировку. Делал свою работу днем, а в свободное время ходил по горам, бродил, и, оказалось, что его пригласил, призвал Бабаджи, и Бабаджи организовал этот перевод. А потом произошла инициация, в этой конторе сказали, что произошла ошибка, что его не сюда послали и его вернули назад. Ну а дело-то сделано – с посвящением.

Второе, что было, с учеником Лахири Махасаи [описано в рассказе] «Святой о двух телах». Он приходил к своему учителю, Лахири, а тот в то время целыми днями сидел, медитировал. Он на пенсию вышел и целыми днями, бывало, не вставал с позы лотоса, и к нему в это время ученики приходили, уходили, и учитель в это время мог не двигаться и не дышать. Иногда Лахири проводил краткие лекции, он мог о чем-то поговорить, но, говорят, что он говорил очень недолго, по сути, по тексту сжато сказал – и все, и дальше занимается. И этот ученик пришел к нему и говорит: «Учитель, я уже достиг каких-то результатов, у меня какие-то

феномены были, – он 8 лет перед этим занимался каждый день по полночи или по несколько часов, ночью 8 лет каждый день, и что-то у него произошло, видимо, какой-то переломный момент в практике, – я уже не могу, помоги мне быть всегда с Богом». Это он назвал «второй духовной пенсией», «получить духовную пенсию», очень сложно объяснить, чтобы его слышали всегда, объединится с Богом навсегда. А учитель говорит: «Так занимайся лучше и получишь». А он говорит: «Я знаю, учитель, если не Вы, тогда Бог внутри Вас – он может мне помочь». Тот тогда говорит: «Ну, хорошо». То есть Бог может помочь. И он сделал. А потом ученик приходит второй раз через время и говорит: «Учитель, я не могу ходить на работу и заниматься. Я занимаюсь, вот у меня такое состояние – не могу ходить на работу». А он говорит: «Пойди к своему начальнику, – он работал где-то на железной дороге или в почтовом отделении, в канцелярии, – и скажи, чтобы тебя отправили на пенсию». Ученик отвечает: «Как же, еще рано, что я ему скажу?». Так и скажи, говорит: «У меня очень сильные ощущения в позвоночнике. Я не могу работать из-за сильных ощущений в позвоночнике». Ему дали пенсию.

То же самое Юктишвар, учитель Йогананды. Йогананда плохо учился в школе, колледже, не ходил на занятия – он все время в ашраме проводил у своего учителя. А пришло время экзаменов, он все прекрасно сдал и ему засчитали очень быстро. Целая была глава посвящена, если не больше. В таких случаях на людей можно воздействовать. Я к чему веду: люди, которые управляют теми событиями, которые нас окружают... Любому человеку можно внушить, так же воздействовать и на них, таким образом, чтобы они захотели сделать такую ситуацию, чтобы люди не страдали. Наверное, это все-таки реально. Поэтому, может быть, имеет смысл молиться Богу. Возможно, Бог внутри нас, он поможет нам, поможет изменить... Возможно, мы сможем достучаться до Бога внутри этих людей.

Транскрипт наративного інтерв'ю з Олександрою

Дата проведення: 21 грудня 2014 року

Місце проведення: вдома в інтерв'ююваної

Інтерв'юювана: Олександра

Інтерв'юер: Зубарєв О. С.

Транскрипція: Зубарєв О. С.

Тривалість: 1 година 42 хвилини

Інтерв'юер: Как Вы знаете, мы интересуемся историями жизни людей, которые занимаются восточными духовными практиками. Я хотел бы попросить Вас рассказать историю Вашей жизни, о том, как и почему Вы пришли к восточным духовным практикам, а также обо всем, что с Вами потом происходило. Предлагаю Вам начать с того момента, когда эта тема приобрела для вас хоть какую-то актуальность (например в детстве), и двигаться к настоящему времени. Вы можете говорить обо всем, что покажется вам важным, поскольку все это представляет интерес и для нас.

Інтерв'ююруемая: Честно говоря, я думала над этим вопросом, как я к этому пришла, поэтому в какой-то степени я готова ответить. Потому что мне самой было интересно, что меня подвигло в этой жизни, сколько людей не занимается... И я для себя сформулировала так: все начинается с детства. Но! Я пошла дальше, все начинается (*пауза*) с зачатия, я не побоюсь этого слова. Потому что в свое время мама рассказывала мне, что она хотела девочку. Сын у нее был, значит, нужна дочка. Она было уверена, что у нее будет дочка. Она задолго до моего рождения придумала мне имя. Тогда не было УЗИ, и все врачи говорили: «Откуда вы знаете, что будет девочка?», а она говорила: «Все, Александра и все! Только так». Наверное, это как-то обложилось в голове, что если человек чего-то хочет или знает, что произойдет именно это, то оно обязательно произойдет.

В детстве, наверное, я была любознательной. Это судя по моим воспоминаниям и тому, что мне мама рассказывала. Дух исследования. И мама, и отец были обычные, простые люди, атеисты. Не то чтобы глубоко убежденные атеисты, но, как все советские люди, они были невоцерковленными. Да, бабушка на ночь молитвы читала, но мне казалось, что это что-то сокровенное, и

я стеснялась бабушку расспросить, что она там шепчет. Я делала вид, что я сплю. А бабушка перед сном всегда читала молитву, крестила все. У родителей такого не было, но мама говорила: «Я не знаю, есть ли Бог или нет, но что-то такое есть». И, видно, это с детства отложилось в сознании, что мне всю жизнь хотелось узнать, что это такое. Ну, было несколько эпизодов из детства. А потом... Почему я об этом думала: нет такого момента, чтобы я сказала, вот все, с этого момента, с этого возраста я начала заниматься. Мне кажется, что всю жизнь мне было это интересно. Не было просто такой литературы. Но мы увлекались индийскими фильмами, а там были восточные единоборства, там были драки, не такие, как наши. А потом из-за фильмов мне стала интересна Индия: ее жизнь, ее история, ее традиции, ее экономика, политика, все-все-все. И, возможно, тогда мне стали интересны йоги.

Потом у меня был еще старший брат. У нас большая разница, в детстве как-то... Затем он ушел в армию, а когда вернулся, жил [с нами] недолго, но этот период... Я уже подросла и... Почему-то мы с ним спорили иногда о буддизме, даосизме. Эти слова я услышала от него впервые. И мы спорили: я говорила, что буддизм – круто, а он говорил, нет, даосизм. Я говорила, буддизм – еще круче, а он – нет, даосизм. И я очень боялась, что он спросит, а чем буддизм круче, [ведь] я не знала, что ответить. Когда прошло лет 35, я рассказала ему эту историю и спросила: «Почему ты не спросил меня?». Он говорит: «Если бы ты спросила, что такое даосизм, я бы не знал, что ответить». И от него я услышала впервые о цигун... [сокращено]. Да, йога, потом, айкидо мне было интересно, потому что айкидо использует не «принцип чистой силы», как дзюдо. Опять же, брат мне принес книгу о дзюдо, я ее, конечно, прочитала, но там действительно надо иметь силу, есть броски, силовые приемы. А вот айкидо использует энергию. И мне стало это интересно. Потом брат рассказал о журнале «Цигун и спорт». Он очень хотел [иметь] этот журнал, приложение к этому журналу было где-то на Дальнем Востоке, и он очень его хотел. И я подумала, почему нет. Мы с мамой пошли на почту, оформили ему годичную подписку, подарили на день рождения, он был в «шоке». И я брала у него читать. Мне очень нравилось тайцзи, я пыталась его выучить, но тайцзи по картинкам не выучишь, очень сложно. Но были комплексы попроще. Было три упражнения «Молодой дракон», мы с братом их выучили, – брат дракон по гороскопу, – и делали, правда, недолго. Не знаю, как брат... Время от времени он вспоминает.

А в 1987 году я прочитала книгу, мне [ее] дала подруга... Да, я не помню, как получилось... Ей понравилось, и она подумала, что и мне должна понравиться. А это было то, чего я ждала. Она называлась «Семь дней в Гималаях» (Сидорова) и печаталась в журнале «Москва». Этот Сидоров путешествовал по Индии, был в Тибете. Он вспоминает Рерихов, приводит цитаты из Рерихов, об их жизни. Как мне потом сказали, это была книга «Белого братства», что Сидоров ее содрал у «Белого братства». Но там были... Тогда не было ни ксерокса, ни компьютера, и понравившиеся цитаты я выписывала. Как мне тогда казалось, это было именно «духовно»: там были цитаты о моральных качествах, о том, как человек должен вести себя в жизни, как думать, как поступать. Мне это очень нравилось. И точно не помню, может, там я прочитала об этом упражнении, потому что книг в то время не было как таковых, но я знала это упражнение, когда надо останавливать мысли. И придя молодым специалистом в КБ на работу, когда появлялась пауза в работе, – а у нас был строгий режим, нельзя было разговаривать, ходить в рабочее время, только в перерыв, – я сидела и, чтобы не терять времени, пыталась остановить мысли. Если провести аналогию с цигун, то я входила в состояние тишины, а может, даже получала паузу, пыталась по крайней мере, но тогда не было этих названий. И тогда это было, было, было... А потом...

Я в это уже верила, но никому не рассказывала, потому что на тот момент мне не с кем было поделиться. Это был восемьдесят второй... Конец 80-х, может, 90-й год. Вокруг меня были одни материалисты, и подруга моя была материалистка такая, что... Хотя мы с ней одного года, почти одного дня. Но она как-то тверже стояла на ногах, это я где-то витала. Поэтому это все было в себе, как-то варилось, варилось, а где-то через год – два моя подруга, – она любила загадки, потому мне сразу не сказала, женщина должна быть загадочной, – пошла на занятие к одному товарищу к нам в Харькове, а товарищ этот в свое время продал квартиру, чтобы поехать в Индию. В Индии он прожил год, вернулся сюда, денег нет, жена ушла с ребенком, он снял коммуналку, но начал проводить занятия. Ее это так поразило. У него была способность: вот они ждут его на крылечке, а тут он раз и появляется, хотя они все смотрели на дорогу. И она ему верила. Они медитировали. И однажды по прошествии какого-то времени... А я почему-то молчала, но у меня тогда были очень большие проблемы со здоровьем, очень большие, это была не жизнь, а какое-то существование от приступа к приступу. Пока наберешься сил, начинается

по-новому, а тут еще то сокращения были, то свои счета, тяжело очень было. И вот однажды, как сейчас помню, идем мы домой, и тут она говорит: «Александра, я поняла свое предназначение, я пошла на эти занятия, изучаю это все для того, чтобы показать тебе истинный путь, наставить тебя на этот путь, объяснить, как жить надо, – у меня не было слов, пропал дар речи, я уже как лет 10–15 живу этим всем, – я тебе этого не рассказывала потому, что ты была от этого далека». Но тут я подумала, что это Эго и гордыня и скромно промолчала. Ну, почему нет.

А потом... Да, можно было пойти на секцию айкидо. Рассказывали об очень хорошем учителе в нашем городе, который, действительно «видящий», но здоровье мне не позволило. Потом так сложилась жизнь, что я поменяла работу. Журнал я читала, не помню, в каком году он перестал выходить. Может, и не перестал, может, просто денег не было на подписку. И однажды, уже на новой работе, приходит женщина, пенсионерка, – а мы с ней любили разговаривать на тему языка (русского, украинского), как правильно говорить, как правильно писать, потому что остальные [коллеги] были как-то далеки от этого, люди простые были, а мы с ней нашли друг друга, – и вот она говорит: «Александра, а ты знаешь, что такое цигун?». И тут на меня «нашел стих»: «Это так хорошо, такая система упражнений, она дает развитие человеку...». Я так заливалась соловьем! А эта женщина мне отвечает: «Если это так хорошо, вот тебе рекламка, мне сегодня в метро дали, сходи на занятие». И я поняла, что «слово не воробей» и надо идти. Декабрь месяц, темно, холодно, хочется домой, а тут надо куда-то идти по морозу. Но мне было неудобно, а тут получилось так, что звонит мой друг, – мы тогда с ним плотно общались, он занимался йогой, – звонит по телефону и спрашивает: «Александра, хочешь, вот, сходить знаешь куда?» – «Знаю» – «Куда?» – «На цигун!» – «Откуда ты знаешь?» – «Ну, знаю!» – «Правда, я хотел тебя пригласить на цигун». Ему тоже попалась эта рекламка. И мы с ним пошли, я бы одна, наверное, не пошла бы.

Мы пошли, послушали вводную лекцию, я долго думала, инструктор мне не показалась... Это была В. Она куталась в пуховый платок. Я смотрела на нее – какая-то бабушка, и она преподает цигун! У меня были стереотипы, что это должен быть какой-то мужчина, желательно. Ну, по крайней мере, не бабушка в оренбургском пуховом платке. И когда она рассказывала, я все думала, идти или не идти: «Б. программист, так надо идти, я же тоже. Цена? Нет, не пойду... Хотя в принципе не такие уже деньги, мож-

но найти. Но ходит зимой, ночью, после работы? Нет, не пойду». Я так все занятие думала. В конце этот мой товарищ говорит: «Ну что?». Я говорю: «В темноте, в потемках...». А он: «Сходи, я был на многих курсах, я знаю, что это такое, я хочу, чтобы ты тоже все это почувствовала, я буду тебя встречать». Ну, думаю, ладно. Еще это было недалеко от работы, а это был большой плюс, тоже совпадение. И так я пошла.

На первое занятие я ходила, на второе... Чувствую, у меня температура вечером, что делать? Хорошо, что были удобные условия: деньги можно было платить не сразу. Я подошла к З. (организатору), что мне делать, у меня температура, я заплачу, а ходить не буду. Она говорит: «Хорошо, заплати за один день и подойди к инструктору, спроси». Я подошла к В., она говорит: «Да, у вас есть температура, но давайте так: Вы сегодня побудьте, а завтра, если сможете встать, то приходите, если уже совсем встать не сможете – тогда оставайтесь [дома]». Я посидела на занятиях. Пришла домой, у меня действительно была температура, чувствовала себя плохо, а утром я проснулась – вот, именно это выражение: «как огурчик». Даже сейчас редко такое состояние, когда ты себя так отлично чувствуешь, настроение отличное, здоровье отличное. Ты паришь. Думаю, надо идти, и я пошла. И в тот день у меня сильно прихватило поджелудочную, боль была страшная. Да, они говорили, что если у Вас когда-то что-то болело, то будет очистка. Но... Я опять подошла и говорю, что мне делать, я могу выпить таблетку? Инструктор говорит, что лучше не надо. Постарайся перетерпеть. Хорошо, что мой товарищ меня встречал. Мы с ним вместе ехали в метро, потому что боль была... просто. Она показала упражнение, мы его еще не проходили, как эту боль убирать, «выщипывать». Она сказала: «Лапы орла». [Сокращено]. В трамвае я через силу начала это «выщипывать», и когда мы вышли из трамвая, мне стало гораздо легче. Дома я еще позанималась, и (пауза) все прошло. А на пятом занятии, наверное, все-таки на четвертом, была диагностика руками. Все разбились по парам. На диагностике мне попался один наш товарищ, я его диагностировала, и оказалось, что я все правильно почувствовала. С тех пор, он мне стал другом (смех). Можно сказать, что я его полюбила (смех) какой-то любовью. Мы с ним до сих пор общаемся, это был мой «в кавычках» первый «пациент». Тогда я почувствовала все: и «шарик», и все, а диагностика руками меня просто сразила. Одно дело верить, другое дело – чувствовать.

Так я осталась. Я пришла в [название клуба], подружилась с организатором. Но в [название клуба] на занятия ходили одни «бабульки», то есть женщины в возрасте, пенсионерки в основном. Я подумала, что же это за цигун, что вокруг меня одни «бабульки», нет, надо что-то менять... Через время, буквально через пару недель «бабульки» куда-то исчезли, и стали приходить люди более молодого возраста. Ну, разного, конечно. Вот, Олег. Тогда я его узнала, он был очень тихий, застенчивый. А З. сказала: «Это наш ученик, он очень способный, у него большие способности». А Олег стоял и тихо улыбался с высоты своего роста. Он был очень неразговорчивый.

Интервьюер: А какой это был год?

Интервьюируемая: Это был 2002 год, конец. Он уже полгода занимался, как я понимаю, он же у А. был, а я позже пришла. То есть даже как-то состав обновился. И потом я стала З. помогать организовывать семинары. С одной стороны, это было хорошо, потому что я прошла много раз первую ступень, вторую и (*пауза*) бесплатно. Но, с другой стороны, это были не занятия, потому что постоянно надо было считать людей, деньги. И оно у меня не сходилась с первого раза. Я его пересчитывала, и пока все это решишь... Не было того эффекта, как на первом занятии, когда ты сидишь расслабившись, сливаешься с инструктором и все это чувствуешь. Были свои плюсы и минусы. Но у В. на занятиях я видела все. Я очень ей благодарна, это моя первая учительница. «Шарик» – «шарик», «трубка» – «трубка», я ее сразу увидела. Когда остаешься дома один, действительно тяжелей без инструктора. А диагностика... Ну, в силу того, что я человек очень скромный... Мне очень хотелось бы диагностировать людей, но рукой... Хотелось бы, конечно, чтобы был третий глаз, чтобы ты «видел». А так, чувствую или не чувствую... Это (*пауза*) очень серьезно, нельзя о здоровье человека соврать. Не просто соврать, а... Ты будешь верить в это, а это будет не так. Я к этому очень осторожно отношусь. И... Получилось еще так, что... Не знаю, просто рассказывать о цигун, как было дальше?

Интервьюер: Рассказывайте все, что захочется.

Интервьюируемая: Я же не знаю... Что так сказать... Ну, ладно, буду хронологически.

Потом получилось так, что... А, у меня были неприятности в личной жизни. Тут как бы возраст, все замужем, а у меня как-то не складываются отношения. И тут мы с моим другом, на которого я, ну, строила какие-то планы, мы с ним рассорились, и у

меня депрессия началась. И в это время приезжает Б., проводит третью ступень. Это какой год был... 2003, 2004, как-то он быстро приехал. Может, даже 2003. Как не пойти на Б.? Я, конечно, на него пошла. Был такой... Вот все говорят феномены, феномены... Я думала, что это была игра воображения, но, поговорив потом с одной нашей практикующей, кстати, художницей, может, про нее рассказывала. У нее было тоже самое. То есть когда мы делали какое-то упражнение по третьей ступени, и Б. же помогал своей энергией. Было такое чувство – полета. Я не знаю, что это... Как Б. говорит, это выход сознания, а не души. Но я скажу, как мне показалось: это действительно полет души. Ты понимаешь, что ты на месте, а душа мчится по вечернему городу, мелькают огоньки, очень большая скорость, ты чувствуешь вот этот ветер. И я пытаюсь смотреть по сторонам, это Харьков или нет, это какой-то не мой город, я не узнаю этих мест. Тогда я думала, что это игра воображения. Потом, поговорив с этой девушкой, я узнала, что у не было то же самое. И тогда мне это стало интересно. Может, думаю, все-таки правда. А уже занимаясь дальше и узнавая... Возможно, это была правда, но это, конечно, не душа, выход сознания, но чувство полета и чувство скорости – все это присутствовало.

На третьей ступени мне тоже не удалось расслабиться, чтобы получить большие феномены, потому что (*пауза*) меня преследует рок. Я ходила на занятия к другим, и возле меня всегда становился кто-то, кто в «Дереве» начинал сильно шататься, размахивать руками, а так как пространство тесное, мне приходилось все время как-то это контролировать или отходить. А на Б. передо мной вообще стояла девочка, которую не просто трясло, а она просто расшатывалась. А отступить некуда было, люди были. И я уже перестала бояться за себя, я боялась за нее, что, наклонившись вперед, она могла стукнуться переносицей о стул. И я приоткрыла глаза и про себя подумала: учитель, ну, сделайте что-нибудь, это же невозможно. И тут смотрю, Л. трясет Б. за плечо и показывает на эту девочку, а он кивнул рукой, мол, та ладно. А я думаю, да, тебе-то ладно, но получается, что я ее страхую. Я не смогла расслабиться. Может, у меня бы было что-то, но я чувствовала охранником этой девочки. Действительно, у нее были проблемы со здоровьем, я потом еще больше о ней узнала. Но, с другой стороны, Б. сказал, что «ладно». Мне-то тем более должно быть «ладно», но не смогла я это преодолеть. Так третья ступень и закончилась.

После этой депрессия я перестала ходить на занятия, настроение было паршивое, год, полгода я не ходила. А потом думаю, да нет, что это такое, надо пойти. Я пошла на занятие, а, гм, народ-то полностью поменялся. Одна я и восемь человек ребят. Ты не ходил тогда? Р. был. Я, конечно, была в «шоке» (*смех*). Олег был. Х. был, который занимался капозэйра. Ребята хорошие были.

А, в это время был еще ключевой момент, переломный. В судьбе ты не знаешь, где ты правильно свернул, где неправильно, и свернул ли ты вообще, и как оно должно быть. А здесь четко дорога раздвоилась, – но тогда я этого, наверное, не понимала, – меня пригласили на рейки. То есть Ж., который мастер рейки индийского, он пришел к нам на цигун. Там я с ним познакомилась. Я вспомнила свою давнюю любовь к Индии. Я очень любила Индию. Но, к сожалению, по жизни мне не удалось познакомиться с индийцем, у нас в [университете] индийцев не было, только на подфаке. Это был первый индиец, с которым я познакомилась. И мы почувствовали родственные души, с первой фразы мы с ним говорили о таких вещах, о которых постороннему человеку не расскажешь. И потом, – я просто слышала, как он говорил С., который ходил с ним, – что он почувствовал, что эта девочка очень похожа на наших индиек. Мне, конечно, было лестно (*смех*). И он пригласил меня на рейки. Я сходила на вводное занятие. Вела ее женщина, но женщина очень амбициозная, и мне это [не понравилось]. Я знала, что рейки очень дорогое, за инициацию надо платить... Для меня это были большие деньги. И когда Ж. сказал, чтобы я приходила на инициацию, я ему говорю: «Нет, во-первых, мне не понравилась эта женщина» – «Ее скоро не будет» – «Но это дорого, у меня нет денег» – «Я тебе сделаю скидку» – «Говорю, у меня нет денег», а он: «У тебя есть деньги». Я подумала: в принципе со скидкой у меня были деньги. Но как... Деньги-то были, но они [не] лишние были. Сказать, что совсем не было денег, конечно, нет. Но у меня еще были родители. Да, они не требовали мою зарплату, но я ее отдавала на хозяйство, в этот раз надо было сказать нет, я не дам... Я не знала, как они отнесутся, во-первых. А, во-вторых, я не знала, что такое инициация, я представляла себе что-то жуткое, я постеснялась. И отказалась. А теперь я понимаю, что если бы я пошла тогда, я бы уже была целителем рейки. Я бы уже съездила в Индию, в Израиль, куда там они еще ездили. С. уже который раз был в Индии. [Сокращено]. И сто процентов, если он стал целителем, я бы тоже стала. Я бы смогла. У меня бы получилось. Но вот я сделала другой

выбор. Это я четко... На тот момент нет, а сейчас я это понимаю. Я осталась в цигун.

Ну, а потом же была эта третья ступень, потом я вернулась, состав у нас поменялся. Пришли молодые ребята, мы с ними занимались, было интересно, но я подумала: нет, все-таки девушки нужны, что же это такое, как же инь и ян. Ну, и через неделю начали появляться девушки, и тут я пожалела о своем желании, потому что занятия превратились то в отмечание каких-то праздников, то просто «ля-ля». И я подумала, что надо быть осторожнее с желаниями, от девушек надо срочно избавляться (*смех*). И через неделю появилась О. Я походила на занятия к О., но она очень увлекалась психологией, давала нам психологические упражнения, рассказывала какие-то истории, и надо было потом говорить, что ты видишь, что ты чувствуешь. Но мои ответы настолько ставили ее в тупик, что... в итоге она сказала... А, нет, потом я перестала ходить, потому что у меня с родителями...

Сначала они болели, я осталась без работы. В марте умерла мама, а... не помню, в июле, июне... Отец еще был. Приехала опять В., и я пошла на третью ступень. Ну, я никому не рассказывала, только организатору сказала, что я без работы сейчас, что мама умерла, отец болеет, лежит. И работы нет, и в тоже время устраиваться на работу я не могу, потому что если отец сляжет, то за ним ухаживать надо, я знаю, как я за мамой ухаживала. А она рассказала это В., и они мне вернули деньги. Мне было неудобно очень, но это была очень сильная для меня поддержка на тот момент. И у нас было последнее занятие, когда В. дала такое задание: мы сидели в кругу, она поставила в центре стул, положила на него конверт и сказала: «Там фотография, задайте вопрос, кто на фотографии и какая проблема у этого человека». Мы погрузились в медитацию, и я так поспешила, говорю, какая проблема. И тут я вижу мальчика, лет пяти, веселого парнишку на фоне очень ярких, безумно красивых цветов. Ну, опять же, игра воображения или нет... Какие у него могут быть проблемы? Здоровый, веселый мальчишка, сияет весь, прямо искрится здоровьем. Я опешила и мысленно говорю: «Кто ты?». А он говорит: «Я Сережка». Я была в «шоке», говорю: «А какие у тебя могут быть проблемы? Кто ты такой?». А он говорит: «Я знаю, что меня очень ждут, но я не могу сейчас прийти, – как-то он так показал рукой, – у меня остались здесь обязательства, мне надо их выполнить». И тут я мозгами думаю: стоп, я же не задала вопрос, кто на фотографии, сначала надо было спросить, кто на фотографии, а потом какие проблемы. И тут я, лихорадоч-

но, кто на фотографии, кто на фотографии. И все исчезло. Да, я не успею войти назад в это состояние. И тут В. говорит: «Заканчиваем это упражнение». Ну, кто что видел. В основном все сошлись на том, что на фотографии женщина. Было где-то 90 % мнений – на фотографии женщина. Думаю, а я-то мальчика видела. Правда, я вопрос неправильно задала. Ну, ладно, думаю, что ж, не ясновидица, что ж теперь. «А какая у нее проблема?» – «Ой, я не видела у нее рук. Ой, я не видела у нее ног и т. д.». Тут В. говорит, все, прекращаем обсуждение, я Вам скажу. Да, на фотографии женщина, это дочь нашей практикующей, которая там же сидела. А я смотрю на эту женщину, она уже побелела, позеленела. И В. говорит, да, может быть с ногами, потому что она далеко, она сейчас в Германии... Но, говорит, проблема не в этом, она здорова. Проблема в том, что они очень хотят ребенка, уже два года женаты, а ребенка нет. Ну, я думаю, если я сейчас скажу про мальчика, все подумают, что это я сочинила. А с другой стороны, глядя на эту несчастную мать, которая просто с лица сошла... Я думаю, та мне все равно, пусть смеются, пусть думают, что я сочиняю, и я им рассказала, что я видела мальчика, – я только не сказала, что он Сережа. Не знаю, почему-то не сказала, – мальчика, он веселый, здоровый и он сказал, что придет, только позже, не сейчас. Ну, В. разулыбалась. Я не знаю, что она подумала, поверила или не поверила. Эта тоже повеселела. Все. А когда мы одевались, собирались, вышли на улицу, некоторые ко мне подходили и говорили, что ты, Александра, молодец, ты очень поддержала нашу цигунистку, хорошо, что ты сказала. Ну, и слава Богу. А верить, не верить... Может, это игра воображения. Но все почувствовали, что я ее поддержала, а это самое главное: человеку стало легче.

А после этого у меня умер отец, через месяц, через два, и я опять не стала ходить на цигун. Потом я вернулась к этой же нашей О., она была в какой-то обиде, мол, почему вы не ходили, мол, вы не считаете меня сильным инструктором. Да, нет, говорю, у меня были личные проблемы. Смотрю, она не верит. И тогда мне пришлось ей рассказать, что родители умерли. Она, ну, ладно, ладно... Ну, а потом она опять проводила свои психологические опыты. И после очередного психологического рассказа, она, глядя на Олега, сказала, вот есть люди, которым это вообще уже давно не надо. И вот у меня есть подруга... Как-то это было завуалировано, но я поняла, что это она сказала мне. И я перестала ходить к ней на занятия, дабы не смущать (*смех*) своими неординарными ответами.

Мне было очень тяжело, в марте мама, в августе отец. А на следующий год первого апреля приехал Б. То есть мама в марте умерла, а он приехал в апреле. И если бы он не приехал... Но он приехал и дал такое задание: до часу ночи вы сядьте в удобной позе, обложитесь подушками, с одиннадцати до часу я буду посылать образы. Если вы в этот период заснете, а потом проснетесь, сидите дальше. Ну, Мастер, я думаю, обязательно, надо сделать. Обложилась подушками, сижу такая и чувствую, я заснула. Прорыпаюсь, начало первого, но он же сказал «до часу». Все сижу, сижу и вижу, у меня на ладони, – темнота перед глазами, еще же темно, света нет, никаких бликов нет – и на руке у меня вдруг сфера такая светящаяся, яркая-яркая зелень, какие-то листики, и на дереве или кустарнике сидит птичка. Тоже желто-голубая, такая красивая. Все цвета яркие-яркие, и светится только та часть, что у меня на ладони. А кругом темнота сплошная. Ничего себе игра воображения! Потом она пропала, это было недолго. Пошли мы на занятие, и тут Б. спрашивает, кто что видел. Все говорили... С. – пещеру, сталактиты, сталагмиты, те видели каких-то драконов и т. д. Но в основном все видели Б. Я постеснялась и не выступила. [А Б. сказал:] «Я посылал картинки природы!».

Потом, я уже говорила, случилось у меня вот это с отцом, и я не ходила. А где-то через год приехала В., мы собираемся к ней на занятие, и на последнем занятии подходит ко мне этот организатор, – а у В. свой организатор, – и говорит: «Александра, ты помнишь ту цигунистку, которую мы смотрели по фотографии» – «Да» – «А у нее ребенок родился» – «Кто?» – «Мальчик». Я такая... Ну, у меня почему-то комок в горле стал, я не спросила, как они его назвали. А потом меня это так вдохновило, что я даже рассказ написала, и закончила его словами, что не важно, как его назвали, но [чтоб он был] счастлив. А вообще ощущения были, конечно... Потом ходила на всякие семинары, и когда доходили до диагностики руками на первой ступени... Всегда стесняешься, что-то себе не доверяешь, а получается. Странно, но получается. У женщины диагностирую почки и говорю: «На этой почке ничего не чувствуешь, а на этой, я не знаю, что это, но мне что-то давит в руку. Просто как камень упирается, давит в руку». А она мне говорит: «Да у меня же камни в почках». Ну, что это? Феномен? Было еще несколько случаев. Действительно, есть ощущения песка в руке, камней, холод и т. д. Это основное, основные вот такие вот вехи.

Я раньше думала, что это духовное развитие. Но как нам объяснил Б., духовное развитие, это когда выходит душа, и она зани-

мается, а мы всегда думали, что духовное развитие – это когда ты чистишь себя от каких-то негативных качеств. И время от времени я этим занимаюсь: как я прожила день, что я сделала не так, а вдруг кого-то обидела или кому-то помогла, но не надо об этом думать. И еще есть какие-то черты характера, которые надо изживать. Чем помог цигун? Однозначно он помог пережить утрату родителей, это однозначно. Я когда читаю вводную [лекцию], – два раза читала, – если много пожилых людей, я всегда говорю, что цигун помогает в тяжелых жизненных ситуациях. Потому что чем человек старше, чем больше его друзей, родственников уходит в иной мир, и это очень тяжело. Церковным людям легче, они идут, молятся, они понимают, что люди уходят к Богу, а нам, воспитанным в атеизме, очень тяжело. Но цигун... Пусть я и не на сто процентов верю в эти миры, но я верю, что есть душа, она бессмертна, и это намного легче пережить.

Еще что-то хотела сказать... А, еще у меня на работе женский коллектив, и мои «высокие» начальники, там зам. директора, они привыкли разговаривать на повышенных тонах. Они все время кричат. А когда им что-то не нравится, они просто орут, не побоюсь этого слова. Люди их боятся. И первый раз, когда у меня было такое, я не то что испугалась, но очень неприятно было. Очень неприятно. Начинаешь сразу, ну как же, за что, я же ничего не сделала, это несправедливо. А потом у меня была такая ситуация, когда я себе сказала: «Я цигунист или кто? Спокойствие, только спокойствие». И наступила ситуация, когда я захожу в свой кабинет, а там директор, и зам. директора, моя начальница всех трясет! [Сокращено]. А на меня снизошло такое спокойствие, я вспомнила, что я цигунист. Я сказала, хорошо. И директор, он как почувствовал это спокойствие, сказал, я все понял – и ушел. И я осталась с зам. директора, которая самый страшный человек в институте, и она на таком повышенном тоне...! А я ей спокойненько, по полочкам все объяснила и, глядя в глаза сотруднице, которая сидела в комнате, я веселилась. Женщина, которая уже 20 лет в институте работает, которой уже под шестьдесят... И она [переживает]. А я, даже не научный сотрудник... И я чувствовала, что чем я спокойнее, тем спокойнее моя зам. директора. И она спокойнее, спокойнее и в итоге – она полюбила меня, любит меня уже несколько лет (*смех*). То есть оно срабатывает, характер как-то меняется, закаляется по жизни. Ну, а наша лень, это отдельная история.

Фаза нарративных расспросов

Интервьюер: Не могли бы Вы еще раз сформулировать, почему все-таки Вы обратились к восточным духовным практикам, какая была причина, почему?

Интервьюируемая: Не было причины. Это шло, я же говорю, с детства. Было интересно что-то, что есть в природе помимо того, что мы можем измерять приборами. Мне самой интересно, почему. Оно с рождения было – и все, оно не взялось откуда-то.

Интервьюер: Это можно сформулировать как интерес к познанию или это что-то другое?

Интервьюируемая: Ну, скажем, не интерес, а потребность узнать эту сторону, именно не материальную, духовную, можно сказать. По-другому не могло быть, только так, меня никогда не привлекал материализм. Если есть еще какие-то варианты? Тебе ведь важно как-то уложить в рамки, столько-то процентов таких, столько-то процентов таких...

Интервьюер: Нет, важно, чтобы Вы сами сформулировали. А вот Ваш интерес к НЛО, это тоже может быть как-то связано?

Интервьюируемая: Да, может быть связано. Потому что тогда я ведь не знала, о том, что есть цигун, что есть какие-то медитации. Я же этого не знала тогда. А НЛО – это то, о чем все говорили, это было, «вот оно». На эту тему были детские повести, рассказы. Поэтому, да. Кстати, была одна интересная повесть, когда мальчик появился без пупка. Не помню автора, в журнале «Пионер» печаталась, очень интересная.

Интервьюер: Про НЛО?

Интервьюируемая: Про мальчика, что в окне появилась дырочка и туда светил луч. Потом, по-моему, фильм пытались снять, но фильм был не похож на книгу, книга была гораздо интересней, и он был со способностями тоже. У него, единственное, что не было пупка, что указывало на то, что он не человек, не человеческого происхождения.

Интервьюер: Интересовались Вы НЛО еще до того, как познакомились с цигун?

Интервьюируемая: Ну да. Не знаю, что еще. Про снежного человека тогда, наверное, не рассказывали, это позже появилось. Самое первое – это космос, это, конечно, космос. Он манил, тянул, эти звезды, далекие, на фоне темного, бездонного неба, сияющие точки, очень хотелось рассмотреть их поближе. Нет, мы не искали жизнь на Марсе. Зов, просто зов. Но по роду своей де-

тельности я работала на предприятии, которое занималось космосом, сейчас это называется [название предприятия], это уже можно говорить. И я была в командировке на [режимный объект], я видела эти ракеты, я видела этот [режимный объект], это в казахской степи. И когда я увидела, что люди сделали со степью, там столько железа валяется, разнообразного, разной формы и разного состава, я подумала, что тоже самое творится и в космосе. Потому что был момент, когда мы потеряли спутник, и я поняла, что не хочу работать на космос, люди еще не доросли до того, чтобы осваивать космос, не доросли духовно. Потому что так, как они гадят на Земле – так они загадят и космос. Их нельзя туда выпускать. У меня была мечта работать поближе к Земле. Мне предложили работу... Как раз у нас началось... Нет, меня не сокращали, я была хорошим специалистом, я осталась последняя из своего сектора, из отдела единицы остались, я была ведущим инженером. И никто меня не сокращал, я ушла сама, потому что уже просто мне это не нравилось. И мне как раз предложили работу на автотранспортном предприятии. Я подумала, да, это ближе к людям. Но это тоже загрязняет атмосферу! Я не могу работать на таком предприятии, которое загрязняет атмосферу, это же нехорошо. А когда я заканчивала университет, мне очень хотелось работать в медицине. Мне и программирование нравилось, и медицина. В медицинский [институт] я не пошла, потому что тяжело поступать, но не это [главное]. Мне сказали, а ты сможешь разрезать лягушку? Я сказала, нет, я не смогу разрезать живую лягушку. Это, во-первых. Во-вторых, мне мама всегда говорила, что люди в белых халатах чуть ли не приравнены к небожителям. Потому что это врач, а врач не должен ошибаться. Я этого страшно боялась, а если я ошибусь, и чья-то жизнь нарушится, здоровье, судьба. Для меня врач – это было очень ответственно, и я не пошла туда. А программирование мне нравилось в силу, наверное, своих умственных способностей, мне очень нравилось. Но мне хотелось совместить медицину и программирование, может, создавать какие-то приборы новые. И не прошло и двадцати лет, как я работаю в медицине программистом. Правда, это немного не то, чего я хотела, но я работаю в детской больнице. К сожалению, да, мы не создаем приборы, мы работаем... Но тут я думаю... Если бы... Я думала, эта мотивация будет: когда видишь больных детей, надо лучше заниматься, чтобы действительно развить в себе способности, чтобы помогать детям. Но, как оказалось, этой мотивации не очень хватает, может, потому, что у нас нет тяже-

дых больных, такая специфика, что у нас все ходят. Вот так вот. Так что мечты сбываются, хоть и не сразу – через двадцать лет.

Интервьюер: А что Вы заканчивали, какой университет?

Интервьюируемая: Сейчас он называется [название университета].

Интервьюер: А я даже не знал.

Интервьюируемая: Забыл, я когда-то говорила.

Интервьюер: Когда Вы пришли к духовной практике? Это был декабрь...

Интервьюируемая: Да, 2002 год, декабрь. То есть это не то что к духовным практикам, а конкретно к школе [название школы цигун, в которой практикует информантка]. Это же было без учителя, не систематизировано, по каким-то книгам, рассказам. Это я сейчас понимаю. Это тебе как цигунисту, просто интересно. Еще, будучи в школе, я была где-то в классе пятом, у меня была подруга, она была в десятом, мы с ней очень хорошо общались, и она сказала, что ей рассказали одно упражнение. Когда ложишься спать, надо повторять слова: «Мое сердце бьется ровно и спокойно». А это же был где-то 1979 год, очень давно, я не помню, к чему был этот разговор. Она говорит, мне уже поздно, а ты еще сможешь достичь чего-то. Повторяй это! И я подумала, я буду повторять. И я повторяла это каждый вечер. Потом мне надоело, потому что я не видела результат этого, в чем смысл этого повторения, и я бросила. Потому лет через десять, уже прочитав «Семь дней в Гималаях», познакомившись с Рерихом, с Блаватской, я подумала, а ведь в этом же есть смысл. Но мне уже поздно, мне было около 25 лет, уже поздно. А теперь я думаю, да это [и] сейчас не поздно. Ну, я знаю просто, что не поздно, а тогда никто не сказал. И теперь, познакомившись с [название школы цигун, в которой практикует информантка], я понимаю, что смысл в этом упражнении был. То бишь ты ложишься, расслабляешься и слушаешь свое сердце, смотришь свое сердце. Так если бы я тогда еще с пятого класса, каждую ночь [занималась]! Но никто не сказал, в чем суть, это было на уровне детских «черная рука», там, или «НЛО», а тут «мое сердце бьется ровно и спокойно». Откуда оно пошло – не известно. Дети рассказывали друг другу. Вот так вот. Жалко, конечно.

Интервьюер: Еще уточняющий вопрос. А что такое КБ?

Интервьюируемая: [Расшифровка аббревиатуры]. Я же хотела скрыть, где я работала. [Сокращено]. Просто тогда это было секретное предприятие. Я тебе больше скажу, настолько секрет-

ное, [что] мы давали подписку, отдел был специальный, и нам рассказывали историю про то, как какой-то мальчик пошутил на практике про то, какие он великие тайны знает, и его – уволили. Ну мы над этим шутили, да, серьезно, но не настолько, чтобы мы над этим дрожали. Да, дисциплина была жесткая, чтобы не опоздать, проходная, понятно. Но у меня была операция, и после наркоза сутки отходишь в реанимации, а потом, когда перевели в общую палату, одна женщина спрашивает: «Александра, где ты работаешь?». Я думаю, может она со мной работает, откуда такой интерес. А она говорит, когда ты выходила из наркоза, медсестра попросила, говорит, не давайте спать, чтобы выходил наркоз, разговаривайте. И она задавала мне всякие вопросы, как меня зовут и т. д. Но когда она спросила, где ты работаешь, я сказала – секрет. Я этого не помню, я помню, что какая-то женщина приставала ко мне с вопросами, как тебя зовут, когда у тебя день рождения. А я все время думала, так спать хочется, думаю, отстань. Та, когда же ты замолчишь! Я же не знала, что у нее было задание. Но вот этот вопрос – я уже была, видно, в «отключке», я его не помню. Но настолько это было вложено в сознание, что даже под наркозом я сказала «секрет». Когда мне рассказывают, что спецслужбы пытаются людей, и они рассказывают – да, нет, если у человека [есть установка], что этого нельзя говорить, он не скажет. Может, сейчас новые какие-то препараты, более крутые.

Интервьюер: Еще мне интересно, почему Вы в своем рассказе не упомянули о Шаолине? Ведь это тоже, наверное, важное событие было?

Интервьюируемая: Я уже просто устала говорить (смех). Что Шаолинь? А что интересного про Шаолинь? Ну, Шаолинь.

Интервьюер: Значит, Шаолинь не настолько важное место занимает?

Интервьюируемая: Может, наоборот. А что рассказать? Шаолинь – море впечатлений, потому что я никогда не была за границей. Это первый раз, моя первая поездка за границу. Это уже был стресс и море впечатлений. Во-вторых, когда из аэропорта мы попали в Пекин и там целый час ехали на такси, мелькают одни иероглифы, даже английского языка нет, даже в аэропорту три слова на английском, одни иероглифы. Да, я не знаю английский как разговорный, я не разговариваю по-английски, но словарный запас у меня большой, прочитать я могу. Я не говорю – сто процентов. А тут вообще – одни иероглифы. Это настолько вводит в ступор, что вообще. То есть даже вот это впечатление,

ну это в Пекине. Потом, когда поехали в Шаолинь, пообщались с какими-то китайцами, с продавцами, это тоже... Оказывается, мы для китайцев – это как для нас «негры» в семидесятых годах. Они нас все фотографировали. Чем мы от них отличаемся? Ну, разрез глаз другой. То есть впечатлений море. И – практика. То есть впечатление от всего, от всего, от всего. Да, хочу сказать, сороки там такие же, воробьи точно такие же, коты и собаки – прямо как наши, так же мурлычут. И для меня это тоже был шок. Шаолинь, великий Шаолинь! Деревья – такие же, сороки – такие же. Китайцы – не такие же, [как] и мы для них. А практика – тоже практика. Ну, очень сильное впечатление. Тут был еще такой момент перед поездкой. Опять же, может, это с психикой связано, а, может, и с интуицией, потому что бывает. Я сказала Олегу: или в этом году, или никогда. И были сомнения... Я домосед, я боюсь куда-то ехать и все. Но тут я подумала, что надо ехать. Но это был как раз еще мой год, год Змеи, я думала, мне это поможет. Ну, может, я это себя так уговаривала. И с Олегом тоже думали: накладно по деньгам, очень накладно. Но у меня в голове было такое: или я еду сейчас, или неизвестно [когда], скорее всего, никогда. И Олег поддерживал, поддерживал, а в последний момент – не поедем, денег нет, это все деньги отдать, а потом на что жить и т. д. Я сказала, Олег, или-или. А когда сейчас такое случилось в стране... Он говорил, а может в следующем году. Я говорила, в следующем году мы не поедем точно. Я не знала почему, но я знала, что мы точно не поедем. И куда сейчас поедешь? То есть нам надо было поехать. И Олег не жалеет теперь. Я говорю: «Так хорошо, что мы попали» – «Да, хорошо». Ну, бывают такие моменты, что ты просто знаешь, что надо это сделать. С цигун это связано, не с цигун это связано...

Интервьюер: Хорошо, спасибо.

Интервьюируемая: Если про Шаолинь что-то конкретно...

Интервьюер: Нет, нет, мне просто интересно... Видно, утомительно все-таки это, конечно.

Интервьюируемая: Да. Ну, и потом, понимаешь, может ничего такого... Я же рассказала про интересные случаи, вот, как про этого мальчика, про то, что я видела. Может, я просто забыла уже, какие там феномены были, потому что я не рассказываю, я только Олегу могу рассказать, и то не всегда. Вот. То есть вот такие вот значимые, интересные факты, а потом же была какая-то рутинка, рутинка, рутинка, а потом – бах, Шаолинь. То есть перерыв был между чем-то и Шаолинем. После Шаолиня, конечно, [что-

то] поменялось немножко, внутри что-то поменялось. Потому что очень, да, хотелось преподавать цигун, нести доброе, светлое в массы. Мы же инструкторы, но инструктором я тоже не собиралась быть, оно так получилось, просто поехала с ними заодно посмотреть на Б. Но раз я приехала, почему не сдать экзамен? Ну и написала эту работу. А потом получилась еще такая фишка: инструкторам каждый год надо платить взнос. И он, в общем-то, для моей зарплаты не маленький. Мы платили, а потом – занятия же не ведем, денег взять неоткуда, и мы с Олегом [перестали платить], и вот когда... А что же случилось, что у меня в очередной раз настроение как-то. Но факт тот, что... Ну да, наверное, все эти события: Майдан, война, оно как-то все печально, тут еще с родственниками тоже были проблемы. У меня настроение как-то на нуле было. И я захожу на наш сайт [название сайта], смотрю инструкторов Харькова – из семи инструкторов, только Ю. и я. Я подумал, это знак свыше! (Смех) Что надо заниматься! Я думаю, может, это мы в Шаолинь съездили, и это засчитали как взнос, но Олег-то тоже съездил, но его-то вытерли. [Сокращено]. Я не знаю, как сейчас, я давно не заходила на этот сайт, но тогда я подумал – это знак. Надо вести группу, надо... Не бывает все просто так.

Интервьюер: Так, еще тут у меня... В принципе Вы на многие вопросы уже ответили. Еще вопрос такой, какие-то проблемы, связанные с практикой, возникали или все только положительное? Ну, вот, например, с социальным окружением, ведь это что-то необычное, когда практикуют. Для социологии, в принципе, это важно.

Интервьюируемая: Нет, только положительное. Я этого не скрываю. Я, конечно, не лезу в глаза приходите, [мол], ко мне на занятия, я крутой инструктор, но я и не скрываю, на работе все знают, что я занимаюсь цигун, потому что к слову приходится, и люди, разные. Вот у меня сотрудница, которая интересуется этим, может спрашивать, она верит во что-то сверхъестественное. А, допустим, моя начальница непосредственная, она материалистка, хотя вот она и говорит, что у нее дедушка лечил людей, у бабушки были способности. У дедушки даже записи были, но потерялись. Но все равно, она врач, а врачи говорят, мы видели человека в разрезе, нет там никаких энергетических каналов, хотя уже много трудов по рефлексотерапии, где доказано, что каналы есть, учеными всеми доказано. Вот. Но она материалистка, она видела человека в разрезе, но когда она... дай Бог ей здоровья, конечно, она болеет редко, но у нее есть одно качество, когда у нее

отпрашиваешься и говоришь, что плохо себя чувствуешь... Однажды она сказала прямо, что я не верю, как это люди болеют. Я вот здоровая, и я не верю, как это Вы по болезни отпрашиваетесь, что Вы себя плохо чувствуете. А если ты при этом не вот такой вот [показывает], а просто говоришь, я себя плохо чувствую, она не верит. На все это ее неверие, не этим летом... Наверное, позапрошлым летом, до Шаолиня, мы же позапрошлым летом [ездили]. Надо идти в отпуск, а она попадает в больницу, и очень серьезно, с почками. И все уже ушли в отпуск, а мы с ней еще ходили на работу. Я прихожу, ее нет. Она мне звонит: «Я в больнице, с почками» – «А что?» – «Камни в почках, выйти не могут, и надо делать операцию». Я думаю, ну да, чего греха таить: ну что, ты не веришь? Получила? Поверишь, может теперь, как это люди болеют. Но так как я человек все-таки добрый, да еще и цигунист, я ей сказала, попробуйте... Я ее дала мантру, сейчас уже не скажу какую, вот эту... «сяо», Б. давал, я не ходила на [название медицинского направления в школе цигун, в которой практикует информантка], я прочитала книжку, и я по телефону попыталась ей объяснить, какие пассы делать руками и как эту мантру повторять, что представлять. Понятно, что по телефону, это не вживую. Я очень переживала, как бы не навредить. Но, с другой стороны, ей было очень плохо, что мне было делать? В итоге все обошлось без операции, и уже встретились мы через два месяца, наверное, осенью, и она мне рассказала, что, говорит, я же начала... Ситуация была такая, у нее был камень в почках и должен был выходить, перекрывал этот проход. [Врачи] сказали, что если без операции, то надо дробить лазером. Лазером такие камни за один раз не дробятся, это надо раз пять, как минимум [делать], а это очень больно, люди второго не выдерживают. А она сказала, мы ничего, так сказать, не режем, и начала делать мантру и те пассы, что я ей рассказала. И ей дробили лазером, раздробили с первого раза. Врачи сказали: «Мы в шоке, этого не может быть, у нас большой опыт, этого просто не может быть, но она-то не сказала, что она читала мантру». А когда я рассказала Олегу про эту мантру, он говорит, ты не ту мантру дала (смех). Я была в ужасе (смех). Ну, есть мантра, которая дробит, есть, которая плавит, я перепутала и дала ту, что плавит. Но в итоге она помогла. Вот, хочешь, верь, хочешь не верь. Я хочу сказать, что люди к этому относятся положительно, и у меня ничего плохого не было никогда.

Интервьюер: Какое место в вашей практике уделяется телу и что Вы можете рассказать по этому поводу из Вашего опыта?

В принципе, Вы уже достаточно много рассказали очень интересного.

Интервьюируемая: Конечно, телом надо заниматься, тело очень важно. Это однозначно. Когда я говорю, что в здоровом теле – здоровый дух, некоторым цигунистам это почему-то не нравится. Я не могу понять, почему. Но это однозначно. Когда я еще была на второй ступени у той же В., она меня диагностировала и сказала, что у меня особенно правое легкое слабое и мне показала упражнение с четвертой ступени, хотя я еще не проходила третью. Она мне не сказала, что это четвертая ступень, я потом узнала. Но я его начала делать и как бы... А легкие, я знаю, что легкие – это именно вот депрессия, тоска, поэтому я стараюсь его делать. Кстати, такой тоже интересный момент, это упражнение по четвертой ступени, когда перелет из мира в мир. Ты ж легкие как бы раскрываешь, ты делаешь вдох-выдох, и это движение руками. Мне кажется, я понимаю, почему В. его дала. Но Л. рассказывала побочный феномен, что если перед тем, как «лететь» в первый раз с нашего мира, ты представляешь какой-нибудь аромат, если ты будешь это делать неделю или десять дней, то тело начнет пахнуть этим [ароматом]. Я «напрягла» свою подругу, которая естественно, знает про цигун, потому что я ей все время говорю. Я ее пыталась затащить, но она в «Дереве» даже пятнадцати минут не выстояла, но теоретически она со мной. Я ей говорю, давай напряжемся и проведем эксперимент. И я когда делала, я не помню, что я представляла, вроде был запах, вроде не был, а она представляла розы. Это было зимой, потому розу, конечно, проще всего представить. Я хотела запах травы, скошенной травы, но я его уже не помню, в январе трудно вспомнить, а розу ведь так банально, мне не захотелось розу. А она начала делать эту «розу». И вот однажды, прошло там... десять дней, она лежала на диване и почувствовала, что на изгибе локтя у нее пахнет розой. Она говорит, я перепугалась ужасно, ну подумала, что – глюк. Подошла к сыну, который материалист еще больший, говорит: «Понюхай, чем пахнет?» – «Он говорит, ну вроде как розой». Она пошла к маме, мама говорит: «Розой пахнет». А мыла у них [такого] не было. Когда они подтвердили, она говорит, я так перепугалась, что перестала делать это упражнение. Да. Ну, о себе, что я еще могу сказать? Я снимаю температуру с помощью упражнения цигун «Малый небесный круг». Это однозначно, даже моя врач в «шоке». Температура снимается. Там, «выщипывание», может, боль какую-то убирать, такое вот. Сейчас не могу вспомнить, что еще из экстренной помощи. Ну, помогает, надо заниматься.

Інтерв'юер: Хорошо, спасибо. И последнее. Какое место в Вашей практике уделяется трансперсональному опыту, переживаниям сверхъестественного? И что бы Вы могли по этому поводу рассказать из Вашей жизни? Вы уже многое рассказали, действительно, но...

Інтерв'юируемая: Что значит «уделяется»? Стремлюсь ли я к этому или как я отношусь к этому?

Інтерв'юер: Какое значение это для Вас имело?

Інтерв'юируемая: Другие рассказывают про выход души или что именно?

Інтерв'юер: Это имело какое-то значение для жизни?

Інтерв'юируемая: Да нет, в общем-то. Я как-то к этому не стремлюсь. И я на этом не «заикливаюсь». Да, была одна книга, это, по-моему, еще до цигун, Ричарда Баха, или уже я занималась, где... Ну, тогда я еще не знала про выход, Б. точно еще не рассказывал ничего. Но там главный герой, он нашел себе подругу и они вместе «выходили». Да, тогда меня как-то это задело. Потом я еще читала этого Ринпоче, он тоже был старый и больной, он ждал, когда наступит вечер, чтобы выйти, слетать к приятелю. И он как бы... Я много по этому поводу читала, опять же, Кастанеда. Я много об этом знала, но для меня это... Ну, никогда это меня не трогало сильно, я никогда этого не хотела. И, возможно, я этого не хотела до Шаолиня, потому что именно в Шаолине я почувствовала, что таки да. На предпоследнем занятии был такой момент, что... Ну, опять же, мне всегда мешают. Может, это, конечно, отговорка, но... Когда все были предпосылки к тому, чтобы... Ну, было ощущение в голове, вот, как Б. говорил: давит и все. И когда мне казалось, что вот, еще немножко – и душа выйдет, действительно было такое состояние, особенное состояние, мы сидели в зале, актовом, дверь открыта была же, жарко, и рядом лестница, и в это время по лестнице начали подниматься ребята китайские. А они всегда очень громко разговаривают, как будто кричат, у них такой говор, голоса у них такие, что я вздрогнула и потеряла это состояние. Просто они меня... Почему, может, и хочется еще раз. Тогда мне не очень хотелось ехать, «постольку, поскольку». Вот брат мне вчера говорит, зачем ты вообще в этот Шаолинь поехала, и далеко, и деньги. Я говорю, Шаолинь для нас, [указание на принадлежность к школе цигун, в которой практикует информантка], это как Мекка. Почему люди едут в Мекку? Почему на «прощу» идут в Лавру? А для нас это Шаолинь, надо туда пойти, я не знаю почему. Ну, надо и все. Не потому, что ты ждешь чуда,

или что, не увидев Шаолинь, ты жизнь зря прожил. Да нет, можно и не ездить туда. Но это вот, как наша, действительно Мекка какая-то. Но три недели с Б. – это, конечно, было круто. И после этого я подумала, почему нет. И Б. еще сказал, после этого занятия: ладно, говорит, ни у кого не было выхода на этом занятии, но был такой случай, когда один практикующий очень сожалел, что у него ничего не получилось, расстроился, а ему надо было уже улетать, и он перед отъездом выпил коньяка, и вдруг в самолете у него вышла душа! Потому что он очень расстроился, а потом еще очень расслабился. И Б. такую напутственную историю дал. Я подумала, что, может быть... Я хранила долго это состояние и думала, вот, приеду домой, сяду в тишине, где никто меня не трогает, и попробую его повторить. Но жизнь вносит коррективы, и никогда этот момент не наступил. Я к этому не стремлюсь, мне, честно говоря, это не интересно. Единственное что, может свою роль, ну, это я тебе так, между нами скажу, может быть свою роль играет еще Эго. [Сокращено]. И у меня возник после Шаолиня такой момент, что, думаю, а вот я сейчас возьму и получу выход души. Вот Вы все тогда [увидите]! Но это же чисто эгоистический момент, а в принципе мне это не интересно, мне больше интересны именно способности по целительству, потому что действительно хочется людям помочь. Но Б. говорит, что это не цель [название школы цигун, в которой практикует информантка], это побочный эффект. «Третий глаз» – это побочный эффект, но я хочу этот побочный эффект. Я не скрываю этого.

Интервьюер: Понятно. Хорошо, тогда все. Что-то еще хотите сказать?

Интервьюируемая: Ну, не знаю, вроде бы рассказываешь последовательно, а потом все равно что-то забываешь.

Интервьюер: Я фазу распросов закончил, так что если хотите что-то еще сказать, говорите, и на этом все.

Интервьюируемая: Да нет, наверное, все.

ЗМІСТ

Передмова наукового редактора.....	4
ВСТУП	8
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ	15
1.1. Концепт «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі.....	15
1.2. Архітектоніка життєвого світу в концепції М. Бахтіна.....	46
1.3. Життєвий світ Іншого та проблема його розуміння.....	75
Висновки до розділу 1.....	92
РОЗДІЛ 2. СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА	95
2.1. Полікультурні умови поширення східних духовних практик.....	95
2.2. Східні духовні практики: проблема соціологічної дефініції.....	107
Висновки до розділу 2.....	139
РОЗДІЛ 3. СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ	141
3.1. Фрагменти програми емпіричного дослідження східних духовних практик в архітектоніці життєвого світу.....	141
3.2. Східні духовні практики в життєвому світі особистості: за матеріалами нарративних інтерв'ю.....	148
3.2.1. Історії життя Олега та Олександри: від спорту до східних духовних практик.....	148
3.2.2. Мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик.....	169
3.2.3. Східні духовні практики як форми тілесної культури індивіда.....	186
Висновки до розділу 3.....	193
ВИСНОВКИ	195
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	199
ДОДАТКИ	215

Zubarev O. S.

Eastern spiritual practices as the phenomenon of the life-world of the personality in polycultural society : monograph / O. S. Zubarev, – Kh. : V. N. Karazin Kharkiv national university, 2018. – 300 p.

The monograph presents the conceptualization of Eastern spiritual practices as the phenomenon of the life-world of the personality in polycultural society. The author analyzes theoretical and methodological approaches to life-world in the historical and sociological retrospective. Considerable attention is paid to the prospects of sociological interpretation of the Bakhtin's concept of "real world of life". The methodological scheme for the life-world of the Other study is proposed.

The sociological conceptualization of Eastern spiritual practices was done. They were considered as the phenomenon of the life-world, that is grounded on using of the phenomenological categorial-conceptual apparatus, and as the phenomenon of the polycultural society, that is caused by reference to the concept of cultural forms.

Basing on the author's sociological study, which was carried in the tactics of the history of life, there was done the analysis of biographically determined situations of individuals who practice Eastern spiritual practices was been analysed, as well as of types of motivational contexts of appealing to Eastern spiritual practices. Eastern spiritual practices are seen as the form of physical culture in the life-world of the personality. The proposals for further research on the issues mentioned above were presented.

Наукове видання

Зубарєв Олександр Сергійович

**СХІДНІ ДУХОВНІ ПРАКТИКИ
ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ ОСОБИСТОСТІ
В ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Монографія

В оформленні обкладинки
використана робота В. А. Андрухової

Коректор *С. В. Гончарук*
Комп'ютерне верстання *О. С. Чистякова*
Макет обкладинки *Ю. М. Рижова*

Формат 60x84/16. Умов. друк. арк. 10,89. Наклад 300 пр.
Зам. № 89/17.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
Тел. 705-24-32