

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Южный федеральный университет»

На правах рукописи

Миронова Алина Михайловна

**РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ**

специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры
(философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Астапов Сергей Николаевич

Ростов-на-Дону – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ РЕЛИГИОЗНО- МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА	19
1.1. Субъективность человека и её характеристики.....	19
1.2. Религиозно-мистический опыт как феномен человеческой субъективности.....	35
1.3. Эссенциализм, контекстуализм и атрибуционизм как основные теоретические подходы к изучению религиозно-мистического опыта	58
1.4. Альтернативные подходы к изучению религиозно-мистического опыта.....	79
ГЛАВА 2. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПРАКТИКА	98
2.1. Праксеологический подход к изучению религиозно-мистического опыта ...	98
2.2. Деятельностная природа религиозно-мистического опыта.....	106
2.3. Религиозно-мистический опыт и духовные практики	135
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	158
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	169

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы

Тема настоящей работы – мистический опыт как проявление человеческой субъективности, как характеристика внутренней жизни и как результат духовных практик. Её актуальность определяется, с одной стороны, непреходящим характером переживания этих состояний как отдельными людьми, так и целыми группами, а с другой – широким вхождением темы мистического опыта в современную массовую культуру и в массовое сознание.

В нашей стране философское осмысление мистического опыта имеет давние традиции – их заложила русская религиозная философия, которая, в свою очередь, опиралась на древнюю святоотеческую традицию и литературу. Русская религиозная философия предвосхитила развернувшиеся в XX веке на Западе дискуссии о природе мистического опыта – уже тогда наши философы уловили антиномичность и апофатический характер мистических состояний¹. Концепции религиозно-мистического опыта русских философов (например, В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева и др.) вызывают исследовательский интерес не только в качестве исторической справки; они являются авторитетными для современных исследователей.

В советское время исследование мистицизма было если не под запретом, то «непопулярным», «нежелательным» делом и возможным только в контексте идеологической борьбы. С распадом Советского Союза и исчезновением идеологического барьера начались исследования религиозно-мистических состояний, свободные от идеологической ангажированности.

Сегодня в научной среде наблюдается трансформация методологических подходов к исследованию мистического опыта, что можно охарактеризовать как смену исследовательской парадигмы. Современные исследователи акцентируют внимание не столько на критической оценке мистических феноменов, сколько на

¹ Астапов С.Н. Антиномизм как способ теоретической репрезентации религиозного сознания. (на материале русской религиозной философии первой половины XX века): автореф. дис. ... докт. филос. наук (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2010. С. 10–11.

изучении их социотерапевтического², эвристического³, когнитивного и гносеологического⁴ аспектов и даже сотериологического потенциала.

Исследователи религиозно-мистических состояний сталкиваются с рядом проблем, обусловленных, как мировоззренческой ангажированностью самих учёных, так и спецификой предмета.

В современной (и отечественной, и западной) науке сложилась ситуация методологического плюрализма в отношении исследования глубоких духовных состояний. Изучение этих состояний ведётся с различных ракурсов и даже на разных основаниях – не только теоретически, но и эмпирически. Развитие междисциплинарных исследований способствует продуцированию новых подходов и методов исследования религиозных и мистических состояний. Среди них, например, нейробиологические, когнитивные, гуманистические и экспериментально-психологические.

В нынешний период истории исследованием такого рода опыта занимаются уже не только философы, религиоведы, антропологи (как это было изначально), но и физики, биологи, историки, врачи. Несомненно, методологический плюрализм имеет огромное преимущество перед ограниченными возможностями конкретной методологии. Он позволяет с разных позиций взглянуть на феномен религиозно-мистического опыта, но, с другой стороны, подходы, которые используют учёные, зачастую противоречат друг другу, а выводы, к которым они приходят, оказываются взаимоисключающими.

Современные исследования мистического опыта, базирующиеся на методах нейровизуализации и когнитивных экспериментов, подчёркивают необходимость разработки интегративного подхода, объединяющего фундаментальные исследования и экспериментальные данные. Концептуализация религиозно-мистического опыта сталкивается с рядом сложностей, обусловленных

² Воскресенский Б.А. Духовное как социотерапевтический фактор // Вера-диалог-общение. Материалы Международной научно-богословской конференции, М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2005. С. 416–420.

³ Чернов А.Ю., Буланова И.С., Курьшева О.В. Эвристическая модель интеграции религиозности и социально-психологической адаптации // Российский психологический журнал. 2017. №4. С. 225 –242.

⁴ Шахнович М.М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. №3 (31). С. 32 –62.

ограниченностью доступных данных. Исследователям доступны лишь разнообразные отчёты верующих о пережитых состояниях, описываемых как «религиозный», «духовный», «мистический» или «трансперсональный» опыт, а также результаты нейровизуализации, фиксирующие изменения в мозге во время подобных переживаний, и противоречивые теоретические гипотезы учёных. Деятельность сверхъестественного остаётся за пределами научного анализа ввиду её принципиальной неverifiedируемости. Указанные сложности, с которыми сталкивается исследователь религиозного и мистического опыта, обусловлены тем, что вниманию исследователя представлена только одна сторона процесса – человек. Таким образом, изучение этого феномена перетекает в плоскость субъективности человека и его внутреннего мира.

Человек, его личность, его духовный мир должны находиться в фокусе исследований религиозно-мистического опыта, поскольку этот опыт раскрывается только через человеческую субъективность. Субъективность представляет собой внутренний мир субъекта, где сам субъект (человек) выступает активным участником религиозно-мистического опыта. При изучении религиозного опыта, как антропологического феномена, делается акцент на особенностях субъекта опыта, на его внутреннем мире, на его деятельности, на трансформациях, которые он претерпевает.

Таким образом, заявленная тема исследования имеет научно-теоретическое, в частности, методологическое значение, а именно, выявление трудностей концептуализации религиозно-мистического опыта и поиск адекватного ракурса исследования, позволяющего изучать и концептуализировать столь уникальные состояния; исследование современных подходов, применяемых для изучения мистического опыта, выявление их достоинств и недостатков, а также поиск нового, альтернативного подхода; изучение, обзор, анализ человеческой субъективности и выявление роли человека в религиозно-мистическом опыте.

Степень научной разработанности темы исследования

На Западе одними из первых начали заниматься исследованиями мистического опыта философы, психологи и религиоведы Ф. Шлейермахер (работа «Речи о религии, направленные к образованным людям, находящимся среди её недоброжелателей»), У. Джеймс («Многообразии религиозного опыта») и Р. Отто («Священное»). В нашей стране к основоположникам подобных исследований можно смело причислить русских религиозных философов. Учитывая это, весьма печально, что, несмотря на интернациональный исследовательский интерес к русским философам, на их труды в контексте решения вопросов, связанных с религиозно-мистическим опытом, мало обращают внимания. Между тем, большинство русских философов XIX-XX вв., среди которых И.А. Ильин, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк, С.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, В.С. Соловьёв, внесли огромный вклад в исследование этого феномена. В советское время, несмотря на идеологическое давление, учёные Ю.Ф. Борунков, И.Р. Григулевич, В.С. Поликарпов, А.А. Ротовский, П.С. Гуревич, И.А. Кривелев, Л.Н. Митрохин, В.Е. Рожнов, Д.М. Угринович, М.И. Шахнович исследовали религиозно-мистический опыт, в частности, его культурные, исторические и социально-психологические аспекты.

После распада Советского Союза российской науке не сразу удалось освободиться от навязанного советской антирелигиозной пропагандой негативного отношения к мистицизму. Благодаря работам таких отечественных авторов, как Е.Г. Балагушкин, П.С. Гуревич, В.В. Налимов, Е.А. Торчинов, А.Н. Красников, В.С. Степин, С.С. Хоружий, С.С. Аверинцев, В.К. Шохин, преодолевается отношение к религиозно-мистическим феноменам, как к недостойным внимания учёного, периферийным и даже патологическим. Кроме вышеперечисленных, среди отечественных авторов, исследователей религиозного и мистического опыта, следует отметить работы С.Н. Астапова, А.А. Баранец, Л.А. Бессоновой, Л.И. Василенко, С.В. Ватмана, Е.В. Золотухиной, М.М. Шахнович, М.А. Пылаева, А.В. Уита, П.Н. Костылева, П.Г. Носачёва, А.Н. Волковой, М.Ю. Нероновой, В.С.

Поликарпова, а также О.Н. Ладовой – авторов новейших исследований феноменов мистического и религиозного опытов и связанной с ними проблематики.

Исследованию человеческой субъективности в контексте религиозно-мистического состояния посвящены статьи Т.Г. Человенко «Интегративные стратегии исследования в философской феноменологии религии», «Об особенностях религиоведческих исследований в рефлексивном пространстве религиозного опыта».

В Иркутском государственном университете имеется исследовательская группа, занимающаяся изучением человеческой субъективности, испытавшей религиозный опыт. На факультете религиоведения и теологии ИГУ с 2015 г. ведутся исследования механизмов влияния религиозного опыта на внутренний мир индивида, трансформаций индивида в контексте религиозного опыта. Их результаты отражены в работах Ю.Ф. Абрамова, В.И. Куйбаря, А.Е. Смирнова «Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы» и А.Е. Смирнова «О содержании религиозной традиции и средствах трансляции религиозного опыта».

Изучению специфики религиозного сознания посвящены работы доктора философских наук С.Н. Астапова: диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук «Антиномизм как способ теоретической репрезентации религиозного сознания (на материале русской религиозной философии первой половины XX в.)», статья «Диалектика рационального и иррационального в религиозном сознании»; статья Л.Д. Битехтиной «Религиозное сознание – различительные особенности и специфические признаки»; диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук А.А. Ворошиловой «Религиозное сознание и способы его существования (социально-философский анализ)».

Изучению мистического транса и изменённых состояний сознания посвящено большое количество литературы (культурно-антропологической, этнографической, религиоведческой, психологической, психиатрической, медицинской). Среди наиболее значимых по теме диссертации публикаций следует

назвать следующие: статья О.В. Гордеевой «Культурно-историческая теория Л.С. Выготского как методологическая основа изучения изменённых состояний сознания (ИСС)» в хрестоматии «Изменённые состояния сознания и культура», А.Ю. Добролюбская «Изменённые состояния сознания в свете исследований культурной антропологии», Л.И. Спивак «Изменённые состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований)».

Особенностям духовного поиска современного человека посвящены работы Е.В. Золотухиной-Аболиной «Представления о Божественном: современные варианты прочтения», «Мистический опыт человека современной культуры: способы описания», «Эзотерический опыт: к вопросу о методологии исследования», «Трансперсональная философия XX в. о человеке (С. Гроф и К. Уилбер)».

Методологическим проблемам изучения религиозного и мистического опытов, дефиниции соответствующих понятий в отечественной научной литературе двух последних десятилетий уделяется много внимания. Методологии изучения мистицизма посвящены работы, труды В.А. Ермакова, О.Н. Стрельник, Т.В. Малевич, П.Г. Носачёва, Ю.А. Сердюкова, Разработке категорий религиозного и мистического опытов и освещению сопряжённых с этим трудностей посвящены следующие работы: статья В.К. Шохина «Определения религиозного опыта», статья С.Н. Астапова «Эпистемология религиозного опыта», монография Е.Н. Соболяниковой «Мистика и рациональность в культуре», сборник «Мистицизм: теория и история» под редакцией Е.Г. Балагушкина (в частности, его статья «Аналитическая теория мистики и мистицизма»), работы Д.Ю. Дорофеева «Категории мистического опыта», Д.В. Суркова «Различие понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт»», С.В. Ватмана «Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма).

Когнитивные и нейрологические аспекты исследования религиозного и мистического опыта освещены в трудах у П.В. Берсенева, М.М. Шахнович, Т.Н. Малевич. А.Н. Волковой, К.А. Колкуновой, П.Н. Костылева. Нельзя не отметить

опыты профессора НИИ им. Бехтерева В.Б. Слѣзина, направленные на исследования нейрологических коррелятов молитвы и медитации.

Диссертация А.В. Позднякова «Этико-психологические основания мистицизма: на материалах мистических учений исихазма и буддизма», а также актуальные статьи М.Ю. Нероновой «Типология мистического опыта», И.С. Булановой и А.Ю. Чернова «Классификация типов религиозного опыта» посвящены компаративным исследованиям мистических опытов и типологизации религиозно-мистических феноменов. В рамках темы религиозно-мистического опыта в нашей стране защитили диссертации такие авторы, как: З.А. Абдурашидова, А.А. Баранец, Г.В. Болотнов, А.Н. Волкова, О.А. Жукова, А.Ю. Иваненко, Н.Н. Карпицкий, А.Г. Климович, И.Е. Кривых, Т.В. Малевич, Ю.А. Степанчук, П.В. Ушаков, П.Г. Носачѣв, А.В. Поздняков, Ю.В. Стрижова, Н.А. Олешкевич.

Исследованиям деятельности человека, как проявлению его сущности, посвящены работы советских психологов и философов Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, Г.П. Щедровицкого, П.Я. Гальперина, В.В. Давыдова, Э.Г. Юдина, М.К. Мамардашвили.

Изучению культуры сквозь призму деятельностного подхода посвящены работы представителей ростовской культурологической школы, среди которых Ю.А. Жданов, М.К. Петров, В.Е. Давидович, Г.В. Драч, А.Н. Ерыгин, Е.Я. Режабек, О.М. Штомпель, Т.С. Паниотова, Е.В. Золотухина и др.

В западной науке имеется внушительный корпус исследований религиозно-мистических состояний. Тем не менее, как наиболее значимые важно указать следующие работы (некоторые из них по праву можно назвать «классическими»): «Многообразии религиозного опыта» (У. Джеймс), «Мистицизм» (Э. Андерхилл), «Исследования в области мистической религии» (Р. Джонс), «Христианский мистицизм, рассмотренный в восьми лекциях перед аудиторией Оксфордского университета» (Р. Инг), «Священное» (Р. Отто), «Формула табу-мана как минимум определения религии» (Р. Маррет), «Опыты мистического света» (М. Элиаде), «Мистицизм священный и профанный» (Р. Зенер), «Типы религиозного опыта» (Й.

Вах), «Психология религии» (Э. Старбек), «Мистицизм» (П. Мур), «Мистический опыт и символы первобытных людей» (Л. Леви-Брюль), «Мистицизм и философия» (У. Стейс), «Религиозный опыт» (Э. Тейвз), «Компаративные исследования мистицизма» (М. Стобер), а также работы К.Г. Юнга, С. Каца, Р. Формана, Д. Крайпла, Д. Купита, Н. Смарта, Р. Стадстилла, М. Маффесоли, Д. Холленбека, Д. Меркура, М. де Серто, Д. Байрона, К. Мангейма, У. Панке, Д. Ко.

Нельзя оставлять без внимания исследования религиозного и мистического опыта в рамках новых междисциплинарных областей науки – когнитивного религиоведения, нейропсихологии, нейробиологии и нейротеологии. Перечислим некоторые наиболее значимые работы: «Объясняя религию», «Природа религиозного мышления» (П. Буайе), «Научные битвы за душу. Новейшие знания о мозге и вера в Бога» (Д. О'Лири, М. Борегар), «Нейропсихология эстетических, духовных и мистических состояний» (Э. Ньюберг, Ю. д'Акили), «Как работает религия. На пути к новому когнитивному религиоведению» (И. Пюсюайнен), «Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта», «Почему Бог не уходит?», «Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии» (Э. Ньюберг), «Ген Бога» (Д. Хаммер), «Нейронаука и религия: в поисках ответов» (Н. Бер).

Вопрос соотношения религиозного и мистического опыта поднимался в трудах разных исследователей многократно. В работах одних учёных данные варианты опыта отождествляются, другие исследователи доказывают их различие. В нашем исследовании речь идёт преимущественно про реализующийся в религиозном контексте мистический опыт, поэтому мы употребляем слово «религиозно-мистический» опыт. В нашем исследовании не отрицается возможность мистического опыта вне религиозного контекста, однако, в диссертации речь идёт именно о мистическом опыте, возникающем, формирующемся и реализующемся в рамках религиозных традиций.

Кроме того, следует сразу оговориться, что в исследовании религиозно-мистического опыта мы опираемся в основном на христианскую модель мистицизма, хотя мистические практики других религиозных традиций тоже

учитываются и анализируются, но в меньшей степени. В диссертации рассматриваются авторские концепции философов и учёных, изучавших преимущественно христианский мистицизм, поскольку он наиболее широко изучен и представлен в литературе.

Объектом исследования является человеческая субъективность, объективированная в религиозных системах.

Предмет исследования – религиозно-мистический опыт как проявление человеческой субъективности.

Цель исследования: раскрыть внутренние механизмы развития и осуществления религиозно-мистических состояний.

Достижение цели исследования предполагает решение следующих **задач:**

1. Рассмотреть человеческую субъективность как носителя рационального и иррационального содержания.
2. Выявить антропологические основания механизма осуществления религиозно-мистического опыта.
3. Рассмотреть современные теоретические подходы и концепции изучения религиозно-мистического опыта (эссенциализм, конструктивизм, атрибуционную теорию), а также подходы, использующие прикладные методы (когнитивное религиоведение и нейротеологию).
4. Определить сущность и значение праксеологического подхода к религиозно-мистическому опыту. Применить праксеологический подход для анализа религиозно-мистических практик и действий.
5. Раскрыть деятельностную природу религиозно-мистического опыта через призму действий и практик.
6. Описать взаимосвязь религиозно-мистического опыта и духовных практик в различных религиозных традициях.

Гипотеза исследования: применение деятельностного подхода к исследованию религиозно-мистического опыта даёт возможность раскрыть внутренние механизмы развития и осуществления данного опыта.

Теоретико-методологическую основу диссертационного исследования составляют принцип объективности, деятельностный подход, компаративный анализ, методологический аппарат феноменологии религии. Реализуя принцип объективности, автор при рассмотрении религиозно-мистических состояний придерживается «этического» (если использовать терминологию К. Пайка⁵) подхода (взгляда снаружи), а не «эмического» («изнутри», глазами субъекта опыта) подхода.

Деятельностный подход позволяет объяснить формирование и развитие религиозно-мистического опыта. Деятельностный подход, разрабатываемый в психологии и педагогике, позволяет понять человека, как активного субъекта, который преобразует мир и себя. Деятельностный подход в философии и культурологии показывает, что культура – не «набор» материальных и духовных ценностей, а постоянный процесс человеческой активности. Разновидности деятельностного подхода (разрабатываемые философами, культурологами, психологами) объединены общей идеей: психика, личность и культура развиваются только в процессе активной деятельности, а не через пассивное восприятие. Приложение деятельностного подхода к изучению религиозно-мистического опыта, позволяет объяснить механизмы формирования и трансляции религиозно-мистического опыта, как объективации внутреннего мира субъекта опыта в предметах культуры и интериоризации другими субъектами этого опыта, через приобщение к предметам культуры.

На основе компаративного анализа производится сопоставление подходов и концепций изучения религиозно-мистического опыта, а также мистических практик в различных религиозных традициях.

Использование методологического арсенала феноменологии религии, в частности установки на эмпиризм и дескрипцию религиозных феноменов, продиктовано необходимостью обращения к описаниям мистических переживаний самими субъектами опыта. Феноменологическое эпохе (как принятие

⁵ Pike K., (1954): Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. Preliminary edition. Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics. P. 8.

беспредпосылочных суждений) необходимо для непредвзятого исследования религиозных феноменов, не ангажированного мировоззренческими, аксиологическими и другими установками и направленного на описание универсальной структуры религиозно-мистического опыта⁶. В диссертации также применяются общелогические методы исследования: анализ и синтез, обобщение, абстрагирование, аналогия.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Показано, что человеческая субъективность всегда несёт в себе внерациональную составляющую и возможность религиозно-мистического опыта.

2. Выявлены антропологические механизмы осуществления религиозно-мистического опыта, и обосновано, что религиозно-мистический опыт во многом определяется процессами объективации и интериоризации. Выявлены две линии реализации субъективности – «внешняя» трансформация и аутотрансформация. Два рода человеческой деятельности – внешняя деятельность и творчество, а также самоизменение и самосовершенствование представляют собой два пути реализации внутреннего мира субъективности. Проведена аналогия реализации религиозно-мистического опыта с динамикой культурного порождения и усвоения. Для изучения религиозно-мистического опыта предлагается использовать деятельностный подход, сформировавшийся в работах советских учёных (Л.С. Выготского, С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева, Э.Г. Юдина, В.С. Швырева и др.), так как его обоснованно можно считать результативной альтернативой эссенциалистским и конструктивистским теориям.

3. Критически проанализированы основные теоретические парадигмы (эссенциализм, контекстуализм и атрибуционизм), а также альтернативные подходы в осмыслении религиозно-мистического опыта, выявлены их достоинства и недостатки. Обоснована необходимость поиска нового интегративного исследовательского подхода, с учётом выявленных пробелов в современных подходах и потенциальных точек синтеза их сильных сторон.

⁶ Забияко А.П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. 2011. № 3. С. 90-93.

4. На основе выявленных характеристик субъективности человека и синтеза теоретических и прикладных методов предложен новый, праксеологический подход к религиозно-мистическому опыту.

5. На основе анализа современных теоретических и прикладных исследований религиозно-мистических практик обосновано, что религиозно-мистический опыт имеет не пассивную, «страдательную», как считалось ранее, природу, а деятельностную и творческую. Обосновано, что религиозно-мистический опыт представляет собой совокупность целенаправленных действий субъекта, способствующих мистическому переживанию.

6. Продемонстрировано, что сущностью религиозно-мистического опыта, реализующегося в рамках мистических практик различных религиозных традиций, является процесс аутотрансформации человеческой субъективности. Показано, что в религиозно-мистическом опыте принимает активное участие не только внутренний мир человека, но и его тело.

Положения, выносимые на защиту:

1. В человеке соединяются рациональная и иррациональная составляющие. Человеческая субъективность всегда несёт в себе потенциал осуществления религиозно-мистического опыта, как одного из возможных высших состояний человека.

2. В религиозно-мистическом опыте происходит двойкий процесс: объективации и интериоризации. Объективация внутреннего мира человека, субъекта опыта, выражается в воплощении личного опыта в материальных, культурных формах (иконах, скульптурах, религиозных гимнах, священных книгах, заповедях и т.п.). Процесс интериоризации представляет собой интеграцию внешнего духовного содержания в субъективную сферу. Процессы объективации и интериоризации религиозно-мистического опыта взаимобратны. Они подобны процессам создания объектов культуры и развития человека посредством приобщения к культурным ценностям.

3. Деятельностный подход в изучении религиозно-мистического опыта составляет достойную альтернативу современным исследовательским подходам и

концепциям (эссенциализму, конструктивизму, атрибуционной теории) и способен наилучшим образом объяснить внутренние механизмы религиозно-мистического опыта. Деятельностный подход, не апеллируя к эссенциализму и конструктивизму, имплицитно содержит их сильные тезисы (роль человеческой субъективности, роль деятельности, интерпретации и контекста в формировании внутреннего опыта). В то же время деятельностный подход лишён недостатков эссенциализма и конструктивизма (противоречивость и отсутствие общезначимости эссенциалистских характеристик мистического опыта, преувеличение конструктивистами роли социолингвистических условий мистического опыта).

4. Сущностью праксеологического подхода к мистическому опыту, основанного на деятельностной концепции, является утверждение того, что человек – это деятельное существо, которое создаёт и внешний мир культуры, и преобразует и конституирует себя и свой внутренний мир. Праксеологический подход позволяет объяснить становление, формирование и осуществление религиозно-мистического опыта, а также понять психофизические и когнитивные механизмы осуществления мистического опыта.

5. Религиозно-мистический опыт имеет деятельную и творческую природу. Религиозно-мистический опыт проявляется как деятельный акт: через производство символов и самопреобразование субъект конституирует себя и свой внутренний мир. Деятельностный подход утверждает основополагающую роль человеческой деятельности во всех проявлениях культуры, в т.ч. в процессе конституирования и самопознания субъектом самого себя, как объективации человеческой субъективности. Религиозно-мистический опыт субъекта может реализоваться как символически (создание им творений культуры), так и мистически (в конституировании и преобразовании себя).

6. Субъективность человека обуславливает осуществление религиозно-мистического опыта, причём не только «душа» (внутренний мир) человека, но и тело, телесные и психофизические механизмы выполняют необходимую роль в конституировании мистического состояния. Предложена теоретически и

эмпирически обоснованная модель, согласно которой телесное основание и нейрофизиологические процессы неотделимы от субъективности.

7. При изучении религиозно-мистического опыта и духовных практик особую роль играет антропологический аспект, т. к. о сверхъестественном и его деятельности невозможно рассуждать в силу их принципиальной неverifiedируемости. Мистический опыт предстает как практическая деятельность по аутотрансформации человеческой субъективности. Аутотрансформация осуществляется при помощи определённых мистических практик, основные элементы которой являются универсальными в различных религиозных традициях (очищение, концентрация, единение).

Теоретическая и практическая значимость работы

Материалы диссертации и полученные в ней результаты позволяют шире взглянуть на возможности человека, глубже постичь его уникальную природу, ему одному присущую способность бытийствования в двух мирах – обыденном, физическом, и трансцендентном, иноприродном. Диссертационное исследование позволяет по-новому взглянуть на человека, не только как на биосоциальное существо, а как на существо, способное выйти за пределы своей природы и коснуться трансцендентного. Материалы диссертации могут быть использованы для разработки курсов, организации научных семинаров и разработки лекционных материалов по гуманитарным дисциплинам, в частности, по философской антропологии, культурологии, философии религии. В диссертационном исследовании выявлены антропологические (когнитивные и психофизические) механизмы осуществления религиозно-мистического опыта, что может стать отправной точкой дальнейших исследований подобных состояний в рамках психологии, когнитивных наук, антропологии, философии и религиоведения, а также нейробиологии и медицины.

Достоверность выводов обусловлена использованием релевантных теме и задачам исследования методов, соответствующего понятийно-категориального аппарата, опорой на широкий круг научной и философской литературы по теме

работы, а также соблюдением принципов объективности, системности и историзма.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности

Тема и содержание работы соответствуют научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки), в том числе следующим пунктам паспорта специальности: 4. Человек как особый род сущего; 10. Феномены человеческой субъективности; 21. Культурно-философская антропология; 25. Философско-религиозная антропология; 73. Проблемы индивидуальной и социальной инкультурации.

Личный вклад автора диссертации заключается в том, что им предложено и обосновано использование деятельностного подхода к исследованию религиозно-мистического опыта. Автор систематизировал методологические проблемы концептуализации понятия «религиозно-мистический опыт»; провел критический анализ основных теоретических подходов к его изучению; показал ключевую роль механизмов объективации и интериоризации в формировании и осуществлении религиозно-мистического опыта и тем самым перенес фокус его исследования на субъекта данного переживания. Лично автором сформулированы цель и задачи исследования, его выводы и положения, выносимые на защиту, а также проведена апробация в виде научных публикаций и выступлений на конференциях.

Апробация результатов исследования

На тему диссертационной работы опубликовано 12 статей (в том числе 6 статей в изданиях из перечня ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ).

Кроме того, апробация результатов исследования осуществлена в виде докладов на более чем 30 международных и всероссийских научных конференциях в период с 2010 по 2026 гг. Основные из них:

1. Всероссийская научная конференция «XXXIX Петровские чтения. Социальные основания науки и технологий (к 50-летию работы М. К. Петрова "Логос, язык Адама и Уорф") (7-11 апреля 2026 г., Ростов-на-Дону).

2. Всероссийская научная онлайн-конференция «Метафилософия и история философии» (24-25 октября 2024 г., г. Ростов-на-Дону).

3. Всероссийская конференция с международным участием «Постнеклассическая наука и новые общественные вызовы «Борисовские чтения»» (15-16 сентября 2023 г., г. Самара)».

4. Конференция с международным участием «XIX Таврические философские чтения «Анахарсис»» (13 сентября 2023 г., г. Судак).

5. Международная научно-практическая конференция ««Образ» религии: религиозное образование в многообразии религиозных культур» (30 ноября – 1 декабря 2017 г., г. Орёл).

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, двух глав, состоящих из семи параграфов, заключения и списка литературы, включающего 179 источников. Общий объём диссертации – 183 страницы.

ГЛАВА 1. СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

1.1. Субъективность человека и её характеристики

Исследования человеческой субъективности начались ещё в глубокой древности с рефлексии человека над самим собой. «Познай самого себя» – древнее изречение, украшавшее стену храма Аполлона в Дельфах. В Средние века в христианской философии человеческая субъективность связывалась с душой человека, как с искрой божественного. В Новое время Р. Декарт предложил дуалистическую концепцию, которая провозглашала параллельность двух субстанций (духовной и материальной) и стала объектом критики последующей философской мысли. Провозгласив «*cogito ergo sum*», Декарт обосновывает существование Я. Благодаря Декарту *cogito* надолго стало неотъемлемым спутником понимания личности и сознания. Для философа Р. Декарта Я – это сознание, независимая от тела, мыслящая субстанция. Для новоевропейской философии характерно соотнесение понятия субъекта с рациональностью; субъект понимается как то, что противоположно объекту. Впоследствии И. Кант обратил внимание на то, что познающий субъект конституирует объект познания.

В постклассической философии «концепт „субъекта“ стал подвергаться критике. В философии Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Фуко звучит критика понимания субъекта, как „инстанции“, призванной обладать миром, и „мира“, как „объекта утилизированного опредмечивания“»⁷.

В конце XIX – начале XX века иррациональное, изгнанное классической философией, начинает признаваться наукой, как неотъемлемый компонент внутреннего мира человека и даже как сила, определяющая его поведение в большей степени, чем доводы здравого смысла. В XX в. в западной философии был совершён антропологический поворот, благодаря которому человек снова стал рассматриваться как целостность. Антропологический поворот сделал акцент на

⁷ Шатилов С.Ф. Онтологические особенности человеческой субъективности: Основания и модусы: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Омск, 2002. С. 36.

многогранности личности, обусловленной мировоззренческими, социокультурными, религиозными и прочими факторами⁸.

Конец XX в. стал периодом, когда обозначились новые методы и подходы, чтобы исследовать религиозный и мистический опыт и человека в нём (такие как, когнитивные исследования религиозного опыта, нейротеология). Исследование субъекта религиозного и мистического опыта, становится «точкой пересечения разных наук – философии, религиоведения, философской антропологии, психологии, социологии, а также нейронаук, микробиологии и теологии». Вопросы методологии исследования религиозного и мистического опыта ранее поднимались нами в статье «Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия "мистический опыт"⁹. Также ранее мы отмечали, что набирают популярность центры исследования внутреннего потенциала человека, религиозных, мистических и трансперсональных состояний сознания, развития человеческих способностей и самоактуализации. Формируется новое мышление, согласно которому человек может и должен развивать свой духовный и творческий потенциал, стремиться к самореализации и самосовершенствованию, а мистические состояния начинают рассматриваться как благоприятствующие физическому и психическому здоровью и желательные.

Если в прошлых столетиях научное исследование религиозного опыта и мистических состояний человека было преимущественно теоретическим, то со второй половины XX в. появляется множество прикладных исследований человеческой субъективности во время изменённых состояний сознания, религиозного и мистического опыта. В XX в. начинают функционировать различные институты, центры, исследовательские группы изучения духовности, а также коммуны и движения, где исследуются возможности человека, практикуется альтернативный образ жизни, духовные практики и т.п. (Институт Эсален, коммуна Ауровилль, Центр «духовности и сознания» и др.).

⁸ Стрижова Ю.В. Религиозная личность как субъект познания: социально-философский анализ: автореф. дис. ... докт. филос. наук (09.00.11). Челябинск, 2013. С. 20.

⁹ Миронова А. М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия "мистический опыт" // Научная мысль Кавказа. – 2019. – № 2(98). – С. 19-24.

Что представляет собой человеческая субъективность? В Средние века в христианской философии внутренний мир человека понимался как душа, искра Божья. Начиная с Декарта, в философии утвердилась позиция, что человек представляет собой душевно-телесное единство. Учение Декарта, с одной стороны, положило начало изучению Я, которое последующие мыслители стали раскладывать на составные части (сознание и бессознательное, Эго, Сверх-Я, трансцендентальное Я и т.д.), а с другой, заложило тенденцию рассматривать телесную и духовную субстанции отдельно.

Этот тезис многократно подвергался критике, но, несмотря на всю критику категории субъекта, её нельзя исключить из философского дискурса. Изучение субъективности, как одного из ключевых вопросов европейской философии, получило развитие в работах Б. Спинозы, Г. Лейбница, И. Канта, И.Г. Фихте и Г. Гегеля. «Общим местом для классической метафизики от Декарта до Гегеля является то, что всякая конкретная субъективность упорядочивается в отношении к познающему и рационально действующему субъекту. Таким образом, субъективность рассматривается в связи с рационально действующим субъектом, который через познавательный рефлексивный опыт овладевает своей субъективностью»¹⁰.

В постклассическую эпоху модель субъективности, отождествляемой, или связываемой исключительно с рациональностью, перестаёт отвечать современным представлениям о человеке. Представители континентальной и аналитической философии, а также последующие мыслители, не удовлетворённые классической моделью субъекта, хотели выстроить новую онтологию субъекта и субъективности. Философы стремились по-новому концептуализировать человеческое бытие, учитывая разные формы проявления субъективности. В эпоху постклассики индивид начинает пониматься не только как мыслящее существо, но и как живое, чувствующее, целостное, конкретное бытие, способное на рефлекссию и саморефлексию.

¹⁰ Костомаров А.С. Субъективность как бытие от первого лица. Вестник СамГУ.2012. № 8/1 (99). С. 5-6.

Выстраивая новую онтологию субъекта, авторы обращают внимание на контекст – на то, что субъект находится в конкретных социально-исторических и социокультурных условиях, что он стремится не только к познанию, но и к самопознанию, что он подвержен неосознаваемому влиянию бессознательного.

Согласно Ж. Маритену, субъект представляет собой «целое, которое бытийствует и существует в силу самого бытия и существования души, само даёт себе цели, является самостоятельным универсумом, микрокосмом, который, несмотря на постоянную угрозу своему существованию в глубинах материального универсума, тем не менее обладает большей онтологической плотностью, чем весь этот универсум»¹¹.

Г. Гадамер истолковывает субъективность, как имманентную форму бытия субъекта, которая выступает для субъекта полем самоистолкования и самополагания¹².

Согласно Ж. Батаю, важной характеристикой человеческой субъективности является «экстатичность». Батай отмечал, что понять субъективность можно лишь «через внутренний опыт». Внутренний опыт в философии Батая представляет собой экстатическое состояние, устремление к Абсолюту, и в то же время этот опыт попытка познать свои пределы, выйти за границы проекта¹³.

М. Хайдеггер обратил внимание на то, что в мире повседневности, обыденности человек обезличивается, и этот мир стремится превратить его в «такого, как все» (Das Man). Индивидуальность же человека сопротивляется растворению в социумности (Das Man)¹⁴. Человек стремится вырваться из этого состояния, он заботится о себе, проектируя себя в будущем, тем самым экзистирова за свои пределы.

М. Фуко считал, что для субъекта главным является его обретение «истинного себя» – достижение состояния «завершённости». Для того, чтобы достичь состояния «завершённости», т.е. состояться, «сбыться», субъект

¹¹ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем [Электронный ресурс]. – URL: <https://religion.wikireading.ru/203156> (дата обращения: 09.04.2024).

¹² Костомаров А.С. Субъективность как бытие от первого лица. Вестник СамГУ. 2012. № 8/1 (99). С. 6.

¹³ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxioma, 1997. С. 127.

¹⁴ Хайдеггер М. «Бытие и время». Харьков: «Фолио», 2003. С. 137-142.

использует «практики себя». Практики себя всегда обусловлены целью – направлены на то, «чтобы получить доступ к истине». Целью, как пишет Фуко, может выступать как конституирование индивидом себя, так и трансформация¹⁵.

Поль Рикер понимает раскрытие субъективности, как аутопоэтический процесс, в котором ключевое место занимает самопонимание и интерпретация. Субъективность утверждает себя в мире по мере того, как постигает себя¹⁶. Как мы видим, постклассические авторы сформировали новый образ субъективности, как целостного, становящегося и познающего себя существа.

В современном понимании человек отнюдь не выглядит сугубо рациональным существом, а как раз наоборот, зачастую он движим «своими страстями, чувствами и желаниями, которые составляют неотъемлемую часть его внутреннего мира»¹⁷. Человеческое сознание, по словам российского профессора Е.В. Золотухиной, «в значительной степени является пространством для расцвета разнообразных внерациональных и иррациональных форм восприятия»¹⁸. Внутренний мир человека весьма подвижен и неоднороден, где тесно переплетаются рациональные, внерациональные и иррациональные компоненты, опыт, знания, вера, интуиция, озарения, страсти и эмоции.

О том, что человек – существо далеко не рациональное, рассуждали, писали ещё А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, З. Фрейд и другие ставшие классическими авторы. О силе и влиянии внерационального элемента сознания красноречиво свидетельствуют исследования актов творчества и механизмов внезапных озарений.

Рациональное, связанное с утилитарно ориентированным здравым смыслом, с его логикой, осознанностью и практической ориентированностью не является единственным руководителем деятельности человека. Разумеется, в повседневной

¹⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 221.

¹⁶ Костомаров А.С. Субъективность как бытие от первого лица. Вестник СамГУ. 2012. № 8/1 (99). С. 7.

¹⁷ Золотухина-Аболина Е.В. «Эзотерический опыт»: к вопросу о методологии исследования (размышление над книгой П.Г. Носачёва «Отречённое знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века», М. Изд. ПСТГУ. 2015) // Философия и культура. 2017. № 4. С. 64-65.

¹⁸ Золотухина-Аболина Е.В. Здравый смысл и иррациональное // Эпистемология & философия науки. 2016. Т. XLVIII. №2. С. 176-192.

жизни, ставя житейские цели, homo sapiens руководствуется, в первую очередь, разумом, а не верой и интуицией. Уникальность человека, на наш взгляд, состоит в том, что в особые моменты и в особых ситуациях он, вопреки своему разуму, способен, следуя за верой, интуицией, чувством, отдаться внерациональному и трансцендировать за пределы разума.

Примечательно, что в мистических традициях именно рассудок понимается как главная помеха достижения мистического союза, поэтому укрощение ума, остановка сознания – одни из главных задач, которые испокон веков ставили перед собой мистики. Способам и техникам остановки вечного внутреннего диалога и «прыжков» сознания с предмета на предмет будет посвящён параграф 2.3. В то же время следует отметить, что человек, испытывающий мистический опыт, не становится полностью пассивным, «чистым листом», где мистическое переживание пишет свои письмена вне зависимости от самого субъекта опыта. В нашем исследовании мы хотим продемонстрировать, что деятельность субъекта опыта (мистика), его прежний опыт, связанный с социокультурным контекстом его бытия, рефлексия и интерпретация – важные составные части мистического состояния, а его кажущаяся пассивность – результат временной остановки сознания с целью приоткрыть бессознательное.

Таким образом, внерациональное, лежащее в области эмоций, чувств, желаний, «составляет с рациональным вполне гармоничную мозаику»¹⁹ внутреннего мира человека. Ещё с древности существуют две позиции относительно «состава» человеческой природы – дихотомия и трихотомия, обе из которых находят своё обоснование в Библии (хотя и в других религиозных традициях и философских учениях имеются аналогичные представления). Согласно дихотомической модели (среди последователей которой – Св. Климент Александрийский), в человеке имеются два начала – духовное и телесное. Согласно альтернативному, трихотомическому варианту (Свщмч. Иринеи Лионский, Св. Иустин,), субъект представляет собой единство трёх элементов: души, духа и тела.

¹⁹ Золотухина-Аболина Е.В. Здравый смысл и иррациональное. // Эпистемология & философия науки. 2016. №2. С. 179.

В обеих схемах человек представляет собой единство духовной и телесной составляющих.

Все физические объекты облечены в тело и представлены в мире. Существование материи и физических объектов, как правило, не вызывает сомнений (хотя и такие эпизоды в истории философии случались) и признаётся всеми индивидами. С «душой», внутренним миром человека, дела обстоят иначе – до сих пор не раскрыта тайна её происхождения. Имеется множество гипотез происхождения сознания: на протяжении истории неоднократно обсуждался вопрос «сознание – продукт эволюции, субстанция мозговой деятельности или божественное благословение?», который до сих пор не нашёл ответа.

Какая бы модель «состава» человека ни использовалась, построение образа субъекта взаимосвязано с психофизической проблемой (проблемой «сознание-тело»). Современная философия сознания разрабатывает вопросы происхождения сознания, его природы и границ, соотношения тела и сознания, сотрудничает с психологическими и когнитивными исследованиями внутреннего мира человека и трактует их результаты. Формирование современной философии сознания связано с аналитической философией, психологией, когнитивистикой и нейронаукой.

Д. Чалмерс в своей знаменитой речи на конференции в г. Туссан предложил разделить проблемы изучения сознания на «лёгкие» и «трудные». К области «лёгких» проблем относится объяснение механизмов восприятия, сознания, самосознания, функциональных схем, отличающих, например, сон от бодрствования и т.п. Эти вопросы могут быть решены с использованием экспериментальных методов. К «трудным» вопросам относятся объяснения того, чем является внутренний мир человека, из чего он состоит, что такое субъективный опыт²⁰.

В исследованиях человеческой субъективности в рамках современной философии сознания активно используются экспериментальные методы. Современные исследователи провели ряд экспериментов («Невидимая горилла» Д.

²⁰ Васильев В.В. Философия сознания. Новейшие тенденции. Конспект [Электронный ресурс]. – URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf> (дата обращения: 09.04.2024). С. 15.

Саймонса и К. Чаприса, «Поле зрения» Д. Деннета, эксперимент Б. Либета над желанием и сознанием человека), из которых можно сделать один общий вывод – человек удивительно плохо знает себя и свой внутренний мир.

Психофизическая проблема является одной из самых «трудных» в философии и занимает умы философов сотни лет. Психофизическая проблема порождает ряд вопросов: «Мозг производит сознание или оно может существовать независимо от него? Почему существует сознание? Является ли сознание физическим? Супервентно ли сознание на мозге?»²¹ Эти и иные вопросы, связанные с соотношением физического и психического ранее рассматривались нами в статье «Психофизическая проблема: современные исследования»²² Современные решения этой проблемы в основном связаны с теорией тождества ментального и физического и её критикой. Согласно Г. Райлу, существует лишь физическая реальность, и её проще всего описать в понятиях. Когда мы говорим об ощущениях, предположениях, идеях и т.п., то эти слова относятся к той же самой физической реальности, только описывают её в других терминах. Т.е. не существует особых ментальных сущностей, нет двух субстанций, есть лишь два вида описания одной и той же субстанции, а именно, физической. Учёные У. Плейс, Д. Сمارт, Г. Фэйгл, Д. Льюис, Д. Армстронг предложили разные аргументы в пользу теории тождества:

- мозг человека является посредником между идущими из внешнего мира стимулами и поведенческими реакциями. Мозг опосредует влияние среды на человека и человеческое поведение.
- сознание опосредует внешние стимулы и поведение²³.

Таким образом, учёные постулируют, что мозг и сознание – два посредника, находящиеся и действующие «с разных сторон». Д. Армстронг объясняет этот тезис следующим образом: для внутреннего доступа используется интроспекция, для внешнего наблюдения – «внешние» инструменты. У теории тождества есть

²¹ Васильев В.В. Философия сознания. Новейшие тенденции. Конспект [Электронный ресурс]. – URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf> (дата обращения: 09.04.2024). С. 38.

²² Миронова А. М. Психофизическая проблема: современные исследования // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2025. Т. 13, № 1. С. 88-93

²³ Там же, с. 89

один весьма весомый плюс, как считают последователи, – это её соответствие принципу бритвы Оккама: если мы считаем мозг и сознание тождественными, мы тем самым экономим мышление и не множим сущности²⁴.

Как и следовало ожидать, теория тождества подверглась обширной критике. Напомним, что согласно закону тождества, А тождественно А, А есть А, А имплицитно А. Исходя из этого закона, С. Крипке рассуждает следующим образом: если сознание тождественно неким физическим процессам, то тождество является необходимым. Если тождество является необходимой истиной, то сознание нельзя оторвать от физических процессов (и наоборот), т.е. нельзя отчетливо помыслить сознательную жизнь в бестелесной среде и физические процессы в мозге при отсутствии сознания. С. Крипке считает, что это не так – мы способны представить, что человек лишён тела (имеется только душа) и что тело лишено сознания, (например, «философский зомби», который внешне совершенно не отличим от человека, но лишён внутреннего мира)²⁵.

Принципу тождества сознания и мозга выдвигались и другие возражения, среди которых – «принцип множественной реализации» и «принцип верификации», которые тоже были дискредитированы. Некоторые современные философы руководствуются «принципом лучшего объяснения». Они считают, что, с точки зрения удобства и полезности, утверждение о тождестве ментального и физического – это лучшее объяснение психофизической проблемы²⁶.

Дж. Серл категорично заявляет, что порождение сознания мозгом является научным фактом, с которым бесполезно спорить. Религиозный философ Р. Суинберн оппонирует, заявляя, что у человека есть душа, которая является носителем сознания и не тождественна с мозгом. Суинберн предложил оригинальный аргумент в пользу существования души. Его рассуждения выглядят так: предположим, мозг человека разделён на полушария, которые пересажены разным реципиентам. Далее британский философ предлагает задуматься о том, что

²⁴ Миронова А. М. Психофизическая проблема: современные исследования // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2025. Т. 13, № 1. С. 90

²⁵ Там же, с. 91

²⁶ Там же.

произойдёт с тем «Я» человека, которому была проведена операция. Возникают вопросы: где человек очнётся, в каком теле, или в обоих сразу? Если мозг порождает сознание, то логично предположить, что субъект разделится и очнётся в двух разных телах²⁷.

Психофизическая проблема на сегодняшний день остаётся сложной (нерешаемой?) проблемой. Если мозг является физическим объектом, а сознание – нефизическим, может ли мозг порождать сознание в принципе? Может ли физическое порождать нефизическое? Порождается ли сознание мозгом, является его субстратом, или сознательные процессы коррелируют с мозговыми процессами? – все эти вопросы до сих пор остаются неразрешёнными. Несмотря на трудность или неразрешимость вопроса о происхождении внутреннего мира человека, мы можем изучать сам внутренний мир и его проявления.

Попытаемся составить общую картину внутреннего мира человека из отдельных «мазков» – характеристик, которые исследователи выделяют, как ключевые, наиболее важные, «сущностные». Пусть подобная картина и выглядит «эссенциалистской» и умножающей сущности, тем не менее, она кажется весьма полезной для нашего исследования.

Для того, чтобы «очертить» границы внутреннего мира человека, нужно соотнести его с миром внешним. Человек существует в мире, выделяет себя из него и противопоставляет себя ему. Мир – это универсальная целостность, которая включает множество вещей, процессов, организмов, структур, систем, живых существ, человеческих индивидов, идей, мыслей и т.п. Мир целостен и неоднороден. Индивиды осознают своё бытийствование в мире, у человеческого сознания есть способность на рефлекссию над окружающим и над самим собой. Оно может обобщать единичные явления, расчленять целостность, делить на группы. Субъективность человека допустимо представить в виде специфической реальности, выделенной из всего остального мира сущего.

²⁷ Миронова А. М. Психофизическая проблема: современные исследования // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2025. Т. 13, № 1. С. 92

Благодаря сознанию, человеку возможно выделить себя из внешнего мира. Люди способны обозначать своими объектами не только окружающий мир, но также других субъектов и самого себя²⁸. С другой стороны, для субъекта объектом является лишь то, что вошло в поле его «сознания», включено в сферу его практической или духовной деятельности. По определению современного российского исследователя С.Ф. Шатилова, который разрабатывает проблемы субъективности человека, объектом является та часть объективной реальности, которая вступила в практическое и познавательное взаимодействие с субъектом. Объектами могут быть как явления материального, так и духовного (идеального) мира²⁹.

В человеке имеется некое внутреннее пространство, способное на «собственную жизнь», чувствующее, мыслящее, производящее идеи, отделяющее себя от остального мира, – его субъективность³⁰. Субъективность является внутренним пространством бытия человека, под которым понимают богатство внутреннего мира, неповторимость человеческой индивидуальности. Субъективность присуща человеку априорно и непосредственно. В своей субъективности человек выявляет себя, как автономное, уникальное, активное, творческое существо³¹. Действие субъективности, её полное развёртывание есть полное осуществление бытия живого, активного, индивидуального субъекта»³².

У французского философа Жака Маритена мы находим мысль, что акт существования неотделим от того, что существует; но только человек, как субъект бытия, способен осознавать своё бытие³³. Главная характеристика субъекта – его бытийствование. Субъект существует, бытийствует, т.е. он не сторонний

²⁸ Астапов С.Н., Миронова А.М. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2. С. 38.

²⁹ Шатилов С.Ф. Онтологические особенности человеческой субъективности: Основания и модусы: дис.....канд. филос. наук : 09.00.01. Омск, 2002. С. 16.

³⁰ Астапов С.Н., Миронова А.М. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2. С. 39.

³¹ Шатилов С.Ф. Онтологические особенности человеческой субъективности: Основания и модусы : дис.....канд. филос. наук : 09.00.01. Омск, 2002. С. 18.

³² Астапов С.Н., Миронова А.М. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2. С. 39.

³³ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем [Электронный ресурс]. – URL: <https://religion.wikireading.ru/203156> (дата обращения: 09.04.2024). С. 231.

наблюдатель, который только отражает внешнюю действительность; он её реально переживает. Опыт человека конституируется не только понятиями, но ещё и переживаниями, перспективами, надеждами и устремлениями. У ряда философов прошлого и современных исследователей (Ж. Маритена, Н.А. Бердяева, Э. Андерхилл, Ю.В. Стрижовой, В.С. Соловьёва, Ф.В.Й. Шеллинга, С.Ф. Шатилова) мы встречаем идею, что человек является уникальным существом, которое живёт в «двух мирах» одновременно – в физическом, где, подобно животному, реализует свою биологическую программу, и в духовном, где он способен не только на рефлексию и саморефлексию, добродетель и жертвенность, творчество и гениальность, но даже и на выход за пределы земного, способен воспарить к божественному. Человек способен пребывать на двух уровнях бытия: один, физический, в котором люди живут, приспособившись к окружающему миру и обществу, а второй – тот, в который они могут попадать «в редкие моменты или дни своего бытия – творя, любя, делая добро»³⁴. В этом смысле верующим, субъектам религиозного опыта доступен более широкий спектр чувств и переживаний, они обладают (по сравнению с неверующими) более широкими возможностями и перспективами для самоактуализации. Верующий имеет более широкие возможности познания, ему доступны (помимо научного, обыденного знания) ещё и иррациональные, интуитивные и мистические формы познания.

Итак, бытийствование – одна из основных характеристик человеческой субъективности. Это также полноценное существование человеческой субъективности, как биологического существа; в то же самое время – это жизнь в мире, из которого субъективность способна себя выделить. При исследовании бытийствования человеческой субъективности возникает вопрос «Как человеческая субъективность разворачивает своё существование в пространстве и времени?» Российские авторы Ю.Ф. Абрамов, В.И. Куйбарь и А.Е. Смирнов, которые разрабатывают проблемы субъективности и её трансформации в религиозном опыте, имеют на этот счёт достаточное объяснение. Они утверждают,

³⁴ Шатилов С.Ф. Онтологические особенности человеческой субъективности: Основания и модусы : дис..... канд. филос. наук : 09.00.01. Омск, 2002. С. 51.

что личность есть «становящаяся», делающая себя, обращающаяся с собой. Личность исторична, процедурна (технична) и событийна; она деятельна и её деятельность направлена в т.ч. на себя. М. Фуко в своё время развивал идею, что «делание себя», «практики себя» – есть техники конституирования и аутотрансформации субъектом самого себя³⁵.

Вышеупомянутые российские исследователи раскрывают модусы развития субъективности в пространстве и времени. Субъективность «исторична, это значит, что в каждую историческую эпоху, в каждой культуре существовали множественные способы отношения к себе, предполагавшие соответствующие практики обращения с собой»³⁶. Практики обращения с собой задают субъекту «специфические способы присвоения субъективности, предполагающие сознательную или бессознательную работу по упорядочиванию, нормированию, канализации аффектов, страстей, желаний, определению персональной и коллективной идентичности, общественного статуса, социальной роли»³⁷.

Субъективность «подвержена трансформативным влияниям. Это значит, что субъективность процедурна, всегда технически опосредована. Не существует субъективности “изначальной”, “субъективности как таковой”»³⁸. Каждое субъективное «внутреннее» существует обязательно со сформировавшимся, воспроизводящим, поддерживающим его «внешним». Появлению субъективности предшествуют определённые процедуры, техники или практики. Тезис о процедурности субъективности предоставляет возможность мыслить отношение субъекта и другого – не-социального и не-человеческого, или мыслить техничность и субъективность без взаимного ограничения. В отношениях «техничности» и

³⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта. Санкт-Петербург: Наука, 2007. С. 567.

³⁶ Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2015. Т.12. С. 238

³⁷ Миронова, А. М. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций / А. М. Миронова, С. Н. Астапов // Научная мысль Кавказа. – 2024. – № 2(118). – С. 36-40.

³⁸ Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2015. Т.12. С. 238

«субъективности» отсутствует «между», потому что техничность и субъективность не предполагают оппозиции³⁹.

Субъективность событийна, т.е. «субъективность опосредована соответствующими ей практиками. Для становящейся субъективности «быть» – подразумевает сбываться, причём не обязательно в смысле реализации. Субъективность выводится к существованию множественными непрерывно «сочиняющими» друг друга подвижными пространственно-временными инстанциями»⁴⁰. Субъективность деятельна, но не только в плане самопреобразования, но также и в плане активного преобразования действительности. К слову, великий философ Г. Гегель, тоже представлял человека, прежде всего, как существо деятельное. Деятельность для него «есть выход индивида за пределы самого себя; деятельность позволяет ему обратить внимание на своё-иное, разглядеть своё внутреннее содержание в его внешних формах»⁴¹. Гегель писал, что «осознания себя человек достигает двояким образом: во-первых, теоретически, поскольку он в своей внутренней жизни непременно должен осознать самого себя... Во-вторых, человек достигает такого осознания себя посредством практической деятельности»⁴². Человек, «посредством преобразования внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю жизнь, находит в них свои собственные определения»⁴³.

Осознание самого себя исторически вплетено в процесс объективации человеческого Я, внутреннее непременно должно стать своим-иным, т.е. внешним, субъективное-объективированным⁴⁴. Ещё одна важная характеристика субъективности – интенциональность. Термин «интенциональность», который корнями уходит в средневековую философию, активно использовался Ф. Brentano, Э. Гуссерлем и в работах аналитических философов. Brentano считал, что

³⁹ Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2015. Т.12. С. 241.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Лукьященко А.В. Внутренний мир как субъективная реальность человека // Экономика, статистика и информатика. 2014. №1. С. 17-18.

⁴² Там же, с. 19.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

интенциональность – фундаментальная характеристика сознания, т.к. субъект не просто мыслит, он всегда мыслит «о чём-то»⁴⁵.

Российский учёный А.В. Лукьященко проводит мысль, что «человеческая субъективность всегда интенциональна, внутренний мир человека имеет смысл только в его связи с внешним миром, в частности, с той его частью, в которой реализованы, опредмечены сущностные силы человека, с миром человеческой культуры»⁴⁶.

Лукьященко считает, что «интенциональность человеческой субъективности реализуется в процессе активности человеческого Я. Она может проявляться в любых областях деятельности человека. Например, мы можем встретить её в практике, как в материальной целенаправленной деятельности, в общении, как в системе субъект-субъектного отношения, в художественном творчестве и в восприятии произведений искусства, в познавательной деятельности, в религиозной вере, которая должна постоянно поддерживаться самими людьми и невозможна без включённости человека по его доброй воле в систему отношений с Богом, в систему его нравственных отношений и т.д.»⁴⁷

Другая неоспоримая характеристика субъективности – «приватность». Т. Нагель в 1974 г. опубликовал статью «Каково быть летучей мышью», где критикует физикалистские попытки объяснения природы сознания через изучение процессов мозга. Согласно Нагелю, «сознание» означает быть чем-либо; «каково быть летучей мышью, мы понять никогда не сможем, только если сами не превратимся в летучих мышей; соответственно, внутренний мир человека доступен только ему одному и закрыт от посторонних взглядов»⁴⁸. Статья Нагеля неоднократно подвергалась критике, однако тезис, что сознание приватно, очевиден и критике не подлежит.

⁴⁵ Васильев В.В. Философия сознания. Новейшие тенденции. Конспект [Электронный ресурс]. – URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-m.pdf> (дата обращения: 20.09.2025). С. 28.

⁴⁶ Лукьященко А.В. Внутренний мир как субъективная реальность человека // Экономика, статистика и информатика. 2014. №1.С. 19.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Nagel T., (1974): What is it like to be a bat? The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 [Электронный ресурс]. – URL: "https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Nagel_Bat.pdf"? (дата обращения: 31.03.2026).

В работах М.М. Бахтина, В.С. Библера, В.В. Налимова делается акцент на «диалогичности» субъективности. Российская исследовательница доктор философских наук Е.В. Золотухина-Аболина в статье «Как нам представлен наш внутренний мир?» отмечает, что Другой, который незримо присутствует внутри нас, ведёт с нами вечный диалог, который, однако, отнюдь не является исключительно вербальным, «а проходит в значительной степени во внерациональных формах»⁴⁹. Внутренний мир человека един, в нём органически переплетаются и складываются в неделимое единство вербальные и невербальные элементы-переживания, фантазии, телесные ощущения, мысли. В то же время собственное Я для человека трудно уловимо, трудно постижимо, оно «то обнаруживает себя во внутренней жизни, то словно прячется за струящимся занавесом синтетического и континуального внутреннего опыта»⁵⁰.

Мы пытаемся разложить свой внутренний мир на составные части, выделить в нём структурные элементы, идентифицировать внутренние состояния, но в таком тонком вопросе мы не можем быть ограничены чёткими формами и рамками. Несмотря на то, что наш внутренний мир подвижен, элементы внутри него взаимодействуют, получают новый опыт и развиваются, можно выделить некоторые характеристики человеческой субъективности.

Итак, субъект представляет собой телесно-духовное единство. В диссертационном исследовании под человеческой субъективностью понимается внутреннее пространство человека. Субъективность бытийствует, т.е. живёт, становится, осуществляет себя в пространстве и времени, взаимодействует с субъектами и объектами, – в этом смысле она приватна, исторична, процедурна, событийна, деятельна, диалогична и интенциональна. Субъект способен на рефлекссию, он осознаёт своё бытийствование. Человек становится собой посредством объективации своей субъективности, преобразуя внешний мир, он творит мир культуры, в котором отражена его внутренняя жизнь.

⁴⁹ Золотухина-Аболина Е.В. Как нам представлен наш внутренний мир? // Эпистемология и философия науки. 2014. № 1. С. 27.

⁵⁰ Там же.

Как говорилось выше, человеческая субъективность имеет как рациональный, так и иррациональный компоненты и таит в себе потенциал достижения религиозно-мистического опыта. Мистический опыт представляет собой одно из возможных, но не типичных, даже «исключительных» проявлений человеческой субъективности. Об особенностях мистического опыта, как феномена субъективности человека, поговорим в следующем параграфе.

1.2. Религиозно-мистический опыт как феномен человеческой субъективности

Религиозно-мистический опыт – состояние не типичное, не массовое, иррациональный компонент в нём преобладает, хотя имеет место и рациональная обработка переживаний. В самой формулировке понятия «мистический опыт» отражена его эмпирическая суть, как опыта, непосредственного духовного познания действительности, а не виртуального или иллюзорного представления. Мистический опыт предстаёт как субъективный опыт отдельного индивида, трудно поддающийся вербализации, трансляции и внешней верификации, и, соответственно, вызывающий сомнения исследователей в возможности его изучения и даже в его реальности. Особенности мистического опыта, как явления, которое трудно поддаётся изучению и концептуализации, проанализируем в настоящем параграфе.

Прежде чем переходить к рассмотрению особенностей религиозно-мистического опыта, необходимо уточнить содержание понятия «опыт». В самом общем философском понимании, опыт – это основанное на практике чувственно-эмпирическое познание действительности; в широком смысле – единство умений и знаний⁵¹. Читаем у современного российского исследователя Д.А. Резепкина: «Человеческий опыт многообразен, выделяют обыденный опыт, научное

⁵¹ Тематический философский словарь. [Электронный ресурс]. – URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2895/ОПЫТ (дата обращения: 23.03.2025)

наблюдение, гносеологический опыт, субъективный (внутренний) опыт, трудовой, творческий, коммуникационный, экзистенциальный, мистический»⁵².

Упомянутый автор считает возможным выделение среди прочих внутреннего, экзистенциального и мистического видов опыта. Известный советский и российский философ В.А. Лекторский же считает, что выделение внутреннего опыта представляет проблему, «поскольку “обычный” (“внешний”) опыт предполагает воздействие внешнего предмета на органы чувств субъекта, то непонятно, какие органы чувств может использовать субъект, испытывающий свой «внутренний опыт»⁵³. Д.А. Резепкин в свою очередь показывает, что «внутренний опыт не нуждается во внешнем источнике, органы чувств во время этого опыта тоже не востребованы, поскольку источником внутреннего опыта является внутренняя, субъективная реальность человека»⁵⁴. Мы согласны с Резепкиным в его понимании внутреннего опыта, апеллирующем к наличию и деятельности субъективной реальности человека.

Как внешний, так и внутренний опыт формируются посредством восприятия и рефлексии, причём оба эти момента взаимосвязаны и взаимозависимы. Особенностью восприятия является то, что оно происходит параллельно с рефлексией: «Восприятие созвучно смыслу “принятие в себя”⁵⁵. Данное в опыте всегда является в большой мере продуктом активной деятельности субъекта, предполагающей использование схем, мысленных конструкций, предыдущего опыта, языка, категорий культуры и т.д.

Существуют различные типы опыта, и они отличаются по содержанию в них объективного и субъективного компонента. И. Кант утверждал, что опыт образуется на основе чувственного восприятия, но организуется категориями разума. Кант обратил внимание на роль интерпретации в опыте. Впоследствии И.

⁵² Резепкин Д.А. Основные виды человеческого опыта: онтологическо-персоналистический аспект. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10 (48): в 3-х ч. Ч. II. С. 159-162.

⁵³ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 63.

⁵⁴ Резепкин Д.А. Основные виды человеческого опыта: онтологическо-персоналистический аспект. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10 (48): в 3-х ч. Ч. II. С. 159-162.

⁵⁵ Харламова Г.С. К вопросу о сущности восприятия. // Интернет-журнал «Науковедение» 2012. №4. С. 222

Фихте и Г. Гегель рассматривали опыт в качестве рефлексии субъекта опыта. У И. Фихте и Г. Гегеля мы находим идеи, что «субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно возможным способом конституирования самого субъекта. Созидание не-Я – это, по Фихте, не просто опредмечивание Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределённого в определённого, фактически его появление. Ибо лишь через объективацию Я может рефлексивно отнестись к себе»⁵⁶.

Ранее уже было замечено, что идеи И.Г. Фихте оказались по-своему интерпретированы Г. Гегелем в его учении об Абсолютном Духе⁵⁷. Гегель построил свою систему, основываясь на идее объективации Духа в предметах человеческой культуры. Абсолютный Дух, по Гегелю, проходя ряд стадий, познаёт Себя. Впоследствии К. Маркс, элиминировав из своей диалектики Абсолютный Дух, материалистически представил процесс становления человека посредством его деятельности⁵⁸.

Прагматисты Ч. Пирс и У. Джемс рассматривали опыт, как «осмысленную, целенаправленную деятельность человека и в то же время, как результат взаимодействия между человеком и окружающим миром»⁵⁹. Прагматисты отмечали влияние интерпретации на опыт. Опыт «пропускается» через жернова личных убеждений, психологических и моральных факторов; на него оказывают влияние социально-политическая ситуация и религиозная традиция.

Что делает опыт религиозным или мистическим? По этому вопросу у исследователей отсутствует единогласие. Одни склонны полагать, что этот опыт таковым делают религиозные объекты, другие уверены, что религиозные чувства, религиозная практика, когнитивные схемы субъекта влияют на интерпретацию опыта как «религиозного». Представители первого мировоззрения (в том числе П.А. Флоренский, Р. Суинберн, М. Томпсон) утверждают, что специфику

⁵⁶ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 63.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же, с 63-64.

⁵⁹ Там же, с. 66.

религиозного опыта определяет его объект. Представители иной точки зрения (А.В. Поздняков, У. Праудфут, Р. Хорнбек, Д. Баррет, Р. Сирс, Э. Тейвз) утверждают, что опыт интерпретируется как религиозный в силу влияния различных факторов (как внешних, так и внутренних). Причём учёные сами вправе считать опыт индивида религиозным или нет, поясняют представители второй позиции⁶⁰.

Британский философ и теолог Р. Суинберн считает, что «опыт делает религиозным то, каким способом субъект его получает»⁶¹. Следовательно, такому опыту и приписывают религиозное происхождение. Теперь нужно разобраться, что для субъекта означает иметь опыт восприятия сверхъестественного. «Мне кажется, – пишет Суинберн, – что каузальная теория восприятия правильна, и что *S* (субъект) воспринимает *X*, если и только если *S* кажется (эпистемически) из опыта, что присутствие *X* обусловлено самим фактом бытия *X*. Таким образом, *S* имеет опыт присутствия Бога, если и только если ему кажется, что присутствие Бога действительно обусловлено самим фактом бытия Бога»⁶².

До этого нами уже было зафиксировано, что аргумент Суинберна является спорным. «Исходя из рассуждений Р. Суинберна, получаем, что опыт является религиозным в том случае, если субъект воспринимает религиозный объект и уверен в том, что он существует, т.е. восприятие религиозного объекта обусловлено фактом его бытия. Если будем продолжать рассуждения Р. Суинберна, то получим: субъект *S*₁ воспринимает *X*, т.к. *X* существует. Но, например, субъект *S*₂ не воспринимает *X*... Если *S*₁ воспринимает *X*, т.к. он существует, то почему *S*₂ не воспринимает *X*? Для Р. Суинберна такого вопроса не существует, т.к. он исходит из сформулированного им принципа доверия (principle of credulity)»⁶³, опираясь на который, восприятия субъекта опыта (если отсутствуют серьёзные основания не доверять ему) нужно принимать как истинные.

⁶⁰ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 66.

⁶¹ Swinburne R.G.(1981): Faith and Reason. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, [Electronic resource]. - URL: <https://archive.org/details/faithreason0000swin/page/n5/mode/2up> (date of application: 10.03.2024).

⁶² Там же.

⁶³ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 25.

Мы не можем согласиться с рассуждением Суинберна. Если S_1 говорит, что он нечто воспринимает, а в восприятии $S_2, S_3 \dots S_n$ этого нет, то мы имеем все основания для сомнения в объективности опыта S_1 , по крайней мере пока не встретим S_{n+1} , который скажет то же, что S_1 . У. Праудфут утверждает (сформировав своё мнение на основе когнитивных исследований С. Шахтера и Дж. Сингера), что «любой опыт всегда обуславливается его интерпретацией. По теории Шахтера и Сингера, сперва у индивида возникает состояние эмоционального возбуждения, а потом человек на него реагирует – т.е. интерпретирует его так или иначе – в зависимости от контекста»⁶⁴. Вывод в итоге У. Праудфута таков, что то, «что описывается как “религиозный”, “нуминозный”, или “мистический”» опыт, на самом деле является “комплексом верований, телесных изменений, поведений и интерпретаций этих изменений в свете верований”»⁶⁵. Д. Баррет и Э. Тейвз пришли к мнению, что учёный вправе сам определять опыт индивида, как религиозный, мистический, или наоборот⁶⁶. Баррет поясняет, что сам субъект опыта припишет опыту религиозные атрибуты, если ему невозможно приписать атрибуты человека или животного. Когнитивные схемы субъекта опыта, а также религиозная традиция оказывают влияние на интерпретацию феномена субъектом как «религиозного», или «мистического».

Очевидно, что исследователи сталкиваются с определёнными трудностями в определении опыта как «религиозного», или «мистического». Главная трудность заключается в том, что исследователь и носитель опыта – разные субъекты. Субъект опыта сообщает о пережитом состоянии, прибегая к средствам естественного языка, а также к аналогиям, метафорам (в силу сложности вербализации пережитого); привести доказательства пережитого опыта, он, разумеется, не может. Исследователь, чтобы не оставаться на уровне дескрипций, должен проверять состоятельность высказываний субъекта опыта; но ситуация осложняется тем, что ни эмпирическая, ни логическая верификация этих

⁶⁴ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 25.

⁶⁵ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 112.

⁶⁶ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 112.

высказываний невозможны⁶⁷. Исследователь не может зафиксировать наличие опыта, не может верифицировать сообщения субъекта опыта, не может быть уверен в положительном результате эксперимента по повторению подобного опыта, исследовать объект он тоже не в состоянии... Таким образом, суждения об истинности или ложности сообщений верующего об опыте оказываются в одинаковой степени недоказуемыми и непроверяемыми.

Если сообщения субъектов об их опыте невозможно верифицировать, как возможно изучать религиозно-мистический опыт и сформулировать соответствующее понятие? Можно, руководствуясь предложенным Праудфуттом принципом, выдать «кредит доверия» верующим, сообщающим о своих опытах; но такой подход опирается на неverified утверждения.

Попробуем собрать и привести аргументы, которые свидетельствуют о том, что концепту религиозно-мистического опыта всё же соответствуют некоторые реальные события и состояния. Во-первых, если тот или иной опыт не отторгается религиозной традицией, а тем более воспроизводится в ней, значит он релевантен ей. Воспроизводимость опыта в религиозной традиции, в определённой культуре свидетельствует о его легитимности⁶⁸.

Другим аргументом существования религиозных и мистических состояний является их феноменологическая схожесть в разных культурных контекстах. Ранее, в статье «Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» мы уже рассматривали этот аргумент в пользу существования религиозно-мистических состояний. Схожесть данных состояний в разных религиозных и культурных не противоречит предыдущей посылке, поскольку здесь речь идёт о проявлениях религиозного опыта (психологических и физиологических), а не о его интерпретации⁶⁹. Несмотря на то, что интерпретация

⁶⁷ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия, социология, политология». 2022. № 69.С. 105-106.

⁶⁸ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия, социология, политология». 2022. № 69.С. 105-106.

⁶⁹ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 20.

подобных опытов культурно-специфична, их психофизиологические проявления весьма однообразны в совершенно разных культурно-исторических условиях (индуистское самадхи, буддистская нирвана, христианское unio mistica)⁷⁰.

Как пишет профессор Бессонова в статье «Мистическое как индивидуальный опыт человека», «при всём многообразии мистического опыта и путей его достижения обнаруживается парадоксальный факт: и лесные жители Упанишад, и средневековые мистики – Майстер Экхарт, Тереза Авильская, и живший в XX в. Карл Юнг, а также мистики разных эпох и культур описывают во многом сходные переживания»⁷¹. Многообразие и схожесть описаний этих феноменов уже уводит от мысли о том, что они плод фантазии.

Данные инструментальных исследований сознания косвенно свидетельствуют о неких процессах, происходящих в нервной системе человека во время молитвы, медитации и глубоких религиозных переживаний. Нейротеологи (Э. Ньюберг, Ю. д'Акили, В.Б. Слэзин, М. Борегар, Д. О'Лири) подтверждают наличие физиологических коррелятов религиозного и мистического опыта (исследования нейротеологии подробнее будут рассматриваться далее)⁷².

Суммируя вышесказанное, мы видим, что у нас есть основания полагать, что понятие религиозно-мистического опыта не является пустым, что ему соответствуют некоторые реальные феномены. Следовательно, в исследовательских целях стоит концептуализировать данные состояния⁷³.

Особенностью изучения религиозно-мистического опыта является то обстоятельство, что наблюдению доступна только одна сторона процесса – индивид, и это обстоятельство создаёт трудности в его понимании и концептуализации. Мы рассматриваем этот опыт, как человеческий феномен, поскольку наблюдению доступна только «человеческая составляющая», в то время как о деятельности сверхъестественного невозможно объективно ничего сообщить.

⁷⁰ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 20.

⁷¹ Бессонова Л.А. Мистическое как индивидуальный опыт человека. Учёные записки Казанского государственного университета. Серия: гуманитарные науки, 2008, № 4. С. 38-39.

⁷² Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 20.

⁷³ Там же.

Рассматриваемый таким образом религиозно-мистический опыт предстаёт как субъект-объектный процесс, где субъектом является человек, а объектом – сверхъестественное. Мы не собираемся оспаривать тезис М. Бубера, что «Бог есть Ты», что Он не «бездушный» объект, что Он является субъектом⁷⁴. Позиция автора – теистическая, однако, угол рассмотрения религиозного опыта в диссертационном исследовании определяет постановку вопроса следующим образом: религиозный опыт рассматривается, как антропологический феномен. Подобная постановка вопроса объясняется тем, что сверхъестественная сторона процесса не доступна исследованию и фиксации.

Профессор С.Н. Астапов в статье «Эпистемология религиозного опыта» пишет, что в религиозном сознании сложно сепарировать собственно религиозное содержание от нерелигиозного, т.к. «религиозный опыт включён в жизненный опыт верующего человека, отчего образуется его диалектическое единство с верифицируемым эмпирическим опытом и научными знаниями, которыми обладает этот человек»⁷⁵. Астапов отмечает, что «религиозный опыт, несмотря на свою сверхъестественную объектную область, сам по себе естественен»⁷⁶. Религиозный опыт выступает человеческим состоянием, т.к. реализуется в человеке и через него: «Философско-эпистемологическое исследование религиозного опыта имеет дело не со сверхъестественным, а с явлением сверхъестественного в естественном»⁷⁷.

Заключив в скобки рассуждения о сверхъестественном источнике религиозно-мистического опыта, как субъективные объяснения верующих, мы намерены сосредоточиться на исследовании человеческой природы подобных состояний, а также привести аргументы, что религиозно-мистический опыт – это феномен антропологический, и он имеет активную, деятельностную, творческую природу⁷⁸. Таким образом, в нашем исследовании мы выносим вопросы о наличии,

⁷⁴ Бубер М. Проблема человека // Бубер Мартин. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 19.

⁷⁵ Астапов С.Н. Эпистемология религиозного опыта // Научная мысль Кавказа. 2009. №3. С. 65.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Астапов С.Н., Миронова А. М. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 104-112.

воздействии сверхъестественного на человека за скобки, чтобы сконцентрироваться на субъективной стороне процесса – на человеке.

Ранее в исследованиях мы отмечали, что «при изучении религиозно-мистических переживаний исследователи сталкиваются со сложностью концептуализации понятий «религиозный опыт» и «мистический опыт». У одних исследователей в сферу религиозного опыта включается мистический опыт, а у других эти понятия отождествляются, третьи указывают на их несопоставимость»⁷⁹. При описании мистических состояний в исследовательской литературе также применяют понятия «духовность», «нуминозный опыт», «трансперсональный опыт». Уточнение терминов не является задачей настоящего исследования, но оно необходимо для дальнейшей работы и носит служебный характер.

В науке имеется внушительное количество исследований, посвящённых разработке и уточнению содержания понятий «религиозного», «мистического», «трансперсонального» опыта, а так же таким понятиям, как «духовность», «мистицизм», «мистика» и т.п. Отечественными и зарубежными исследователями (среди которых П.М. Минин, С.С. Аверинцев, П.С. Гуревич, Е.А. Торчинов, Е.Г. Балагушкин, П.В. Берсенев, А.В. Матецкая, С.В. Ватман, Л.В. Цыпина, В.К. Шохин, У.Т. Стейс, К. Ваайман, М. Томпсон, Б. Мур и Н. Хабель, Р. Отто, Г. Кюнг, Н. Смарт, Д. Крайпл, Э. Тэйвз и др.) предложены различные трактовки этих понятий, зачастую противоречивые.

Мел Томпсон считает мистический опыт таким состоянием, во время которого «различие между субъектом и объектом преодолено; в момент такого переживания личность одновременно и видит объект, и становится им»⁸⁰. Советский и российский религиовед Е.Г. Балагушкин отмечает, что «мистика – практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом»⁸¹. П. Гуревич

⁷⁹ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019.С. 29.

⁸⁰ Томпсон М. Философия религии. М.: Фаир – Пресс, 2001. С. 35.

⁸¹ Балагушкин Е.Г. Мистицизм: теория и история. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2008/Mistitsizm_1.pdf (дата обращения: 15.04.2026).

пишет, что мистицизмом называют «такой тип религии, который подчёркивает непосредственное общение с Богом, интимное сознание божественного присутствия»⁸².

Г. Кюнг в традициях перенниализма описывает сущностные характеристики мистического опыта: отстранение от мира и самоуглубление для единения с Божественным. Исследователь определяет мистический опыт как «непосредственно-интуитивный опыт единения»⁸³. По мнению С.С. Аверинцева, «мистика – это религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику»⁸⁴.

Если выделить общее из приведённых выше точек зрения разных авторов, то получим картину мистического опыта, как опыта связи с сакральным, трансцендентным (Балагушкин), опыта отождествления субъекта и объекта (Томпсон), практику непосредственно-интуитивного единения с Абсолютом (Аверинцев, Кюнг). Авторы данного заключения делают акцент на том, что мистический опыт – это прежде всего «праксис» – практика. Сторонники такой идеи описывают мистический опыт, как некоторое состояние (богообщения, интуитивного познания, соединения с Абсолютом, отождествления субъекта и объекта истин и т.д.), повлиявшее на мировоззрение и встроившееся в него. Это можно определить крайне насыщенным переживанием, психофизиологически выражающееся в состоянии экстаза, транса.

Мистический опыт описывается мистиками, как «состояние растворения собственной личности в Абсолюте, Боге, Ничто. Субъект опыта описывает его в понятиях, сформированных его социально-историческими, религиозными и культурными условиями, осознавая и подчёркивая скудость понятий для передачи подобного состояния»⁸⁵.

⁸² Гуревич П.С. Мистика как культурная традиция. // *Общественные науки и современность*. 1994. № 5. С. 139.

⁸³ Кюнг Г. *Во что я верю*. М: Издательство ББИ, 2013. С. 139.

⁸⁴ Аверинцев С.С. *Словарь*. Киев: «Дух и Литера», 2006. С. 311-313.

⁸⁵ Миронова А.М. *Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14)*. Ростов-на-Дону, 2019. С. 23.

Мы считаем перечисленные авторские формулировки мистического опыта адекватно отражающими его суть, однако, в диссертации намеренно вводим и используем понятие «религиозно-мистический опыт», подчёркивая религиозный характер исследуемых мистических переживаний, хотя, не отрицаем существование внеконфессионального мистицизма.

Традиционно считалось, что религиозно-мистический опыт – это состояние, во время которого человек пребывает в преимущественно пассивном состоянии. Вспомним хрестоматийное определение У. Джемса, где он характеризуется:

- неизречённостью,
- интуитивностью,
- кратковременностью,
- бездеятельностью воли.

На наш взгляд, религиозно-мистический опыт не является всецело пассивным состоянием индивида. Мы считаем, что этот опыт представляет собой своего рода деятельность, целенаправленную, подготовленную, в которой человек является полноценным участником, а не пассивным реципиентом. Подтверждение такому предположению находим в работах некоторых зарубежных и отечественных философов (С.Л. Франка, М. Бубера, А. Маслоу, В.С. Соловьёва, А.Н. Волковой, Э. Андерхилл, С.С. Хоружего, И.А. Ильина, Н.А. Бердяева и др.). Философы приводят аргументы в пользу того, что человеческая субъективность – необходимое условие для осуществления религиозно-мистического опыта.

У мыслителей разных эпох и культур мы находим идею, что мистический опыт – трансцендирование, преодоление ограниченности, тварности, выход за пределы существования, т.е. очень насыщенная духовная деятельность. Философы утверждают, что мистический опыт и творчество имеют общий корень, творческая природа человека указывает на его божественную природу (сосуществующую наряду с физической). «В восточно-христианской антропологии преодоление границы существования соотнесено с понятием теозиса – обожения человека, а в философии Нового времени оно соотнесено с образом человека как культурного деятеля, преодолевающего свою ограниченность в творчестве, результат которого

созидает универсум культуры посредством достижения нового знания, понимания, создания произведения»⁸⁶.

Как известно, деятельностный подход сформировался в работах, исследованиях следующих советских учёных: В.В. Давыдова, Э.В. Ильенкова, С.Л. Рубинштейна, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и др., но отдельные идеи деятельностного подхода можно обнаружить уже в работах философов Нового времени. В немецкой классической философии, начиная с И.Г. Фихте, формируется позиция, что субъект постигает себя посредством объективации (субъект, создавая предмет, конституирует себя). «Созидание не-Я – это, по Фихте, не просто опредмечивание Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределённого в определённого»⁸⁷.

Посредством объективации Я становится способным на саморефлексию. Идеи Фихте об объективации Я по-своему интерпретировал Гегель. Он создал учение об Абсолютном Духе, который познаёт себя, объективируясь в культуре, в продуктах человеческой деятельности. Человеческая деятельность, согласно Гегелю, «является необходимым условием саморефлексии Абсолюта и тем самым его становления, но она же является необходимым условием конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект)»⁸⁸.

Впоследствии неокантианцы Марбургской школы будут обосновывать тезис, что культура – объективация человеческого духа, и сделают акцент на особой ценности предметов культуры, как единичных и уникальных феноменов. Объективация духа в явлениях культуры – ключевой момент в философии неокантианцев. Задача «философии как «науки о духе» – понять жизнь из неё самой, т.е. из её временности и историчности. Течение жизни, по Дильтею, реализуется в комплексе объективации»⁸⁹. «Жизнь и переживание становятся “объективным духом”, объективируются, формализуясь в институтах, государстве,

⁸⁶ Жукова О.А. Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России: проблема преемственности творческого опыта: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Москва, 2007. С. 4.

⁸⁷ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 56-65.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Олешкевич Н.А. Религиозный опыт как способ экспликации жизненного мира : дис. ... канд. филос. наук : (09.00.13). Владивосток, 2004. С. 3.

Церкви, юридических, религиозных, философских, художественных, этических системах, а понимание, обращённое в прошлое, служит источником наук о духе: истории, политической экономии – наук о праве и государстве, наук о религии, литературе, об изобразительном искусстве, о музыке, философии и, наконец, о психологии. Субъект познания совпадает здесь с его объектом, жизнь узнаёт жизнь. Через эмпатию человек может войти в экзистенциальный мир других, переживание делает возможным обретение духовного»⁹⁰.

У Ф. Шлейермахера тоже имеются идеи о деятельностной природе человека: «Человек принадлежит миру, который он помогал созидать». Шлейермахер утверждал, что «Бог и мир составляют целое. Мир не без Бога, и Бог не без мира»⁹¹. Согласно Шлейермахеру, человеческая индивидуальность «есть такая точка в нём, через которую он глубже всего связан с истинным бесконечным бытием и точнее всего отражает его. Шлейермахер отводил особую роль «чувствованию» в природе познания. Под «чувствованием» он понимает не обособленную область душевной жизни, а глубочайший корень всего сознания вообще, из которого развиваются познавательная и практическая сферы. Ни знание, ни действительность сами по себе не могут составить целой жизни, они взаимно предполагают друг друга, а, следовательно, и свою внутреннюю связь. Только в «чувстве» дана подлинная связь между практической и теоретической сторонами жизни»⁹².

К. Маркс предложил своё понимание деятельности субъекта как практики. Элиминируя Абсолютный Дух, он материалистически понимает становление субъекта в процессе разворачивания его деятельности. «К. Маркс подчёркивает, что в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное зеркало, в котором он отражается, а впервые себя созидает»⁹³.

У мистиков, некоторых религиозных философов и исследователей мистицизма мы тоже находим идеи о деятельностной природе религиозно-

⁹⁰ Олешкевич Н.А. Религиозный опыт как способ экспликации жизненного мира : дис..... канд. филос. наук : (09.00.13). Владивосток, 2004. С. 3.

⁹¹ Там же, с. 39.

⁹² Там же, с. 39.

⁹³ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 63.

мистического опыта. Э. Андерхилл считает, что человек, осознавая свою ограниченность, ищет выход за её пределы. Андерхилл указывает, что из всех форм познания, «которыми человечество утоляло своё стремление к истине, только мистицизм постулирует, а в лице своих великих посвящённых доказывает не только существование Абсолюта, но также существование связи с ним, возможности сначала познания, а в конечном итоге обретения его. Мистицизм отрицает, что это знание должно быть сведено: а) к впечатлениям органов чувств; б) к какому бы то ни было умственному процессу; в) к раскрытию содержания нормального сознания. Андерхилл утверждает, что такие схемы переживания ущербны. Мистики находят основу своего метода не в логике, но в жизни, в истинном бытии. Ищущий субъект способен слиться с объектом исканий и таким образом познать его реальность»⁹⁴. Мистицизм, пишет Андерхилл, – «это усердная, направленная вовне деятельность, движущей силой которой является щедрая любовь, дающая плоды как в духовном, так и в физическом мире, а не впитывающая, направленная вовнутрь активность, стремящаяся только к новому знанию»⁹⁵. Исследовательница делает акцент на первостепенной роли деятельности в опыте, впоследствии дающем психологические и духовные плоды.

Андерхилл заявляет, что мистический опыт «проявляется не только как позиция разума и сердца», но и как форма органической жизни, и форма деятельности»⁹⁶.

Как пишет в своей докторской диссертации О.А. Жукова, акцент на активном, творческом характере религиозно-мистического опыта «отчётливо прослеживается в работах русских философов и деятелей культуры конца XIX - начала XX века. В.С. Соловьёв и И.А. Ильин подчёркивали особую роль человеческой деятельности в мистическом опыте, её творческий характер»⁹⁷. В работах А. Белого, Н.А. Бердяева, Вяч. Иванова, Е.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского,

⁹⁴ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София». 2016. С. 208.

⁹⁵ Там же, с. 210.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Жукова О. А. Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России: проблема преемственности творческого опыта: автореф. дис. ... докт. филос. наук. (24.00.01), Москва, 2007, с. 58

П.А. Флоренского, С.Л. Франка обсуждается проблема взаимоотношения художественного творчества и мистического опыта, их сходство и взаимосвязь.

Согласно философии В.С. Соловьёва, человек – необходимое условие всемирного божественного процесса (теургии). В мире постоянно происходит процесс диалектического эволюционного развития, целью которого является соединение человечества с Богом (достижение богочеловечества). В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьёв утверждает, что человек хочет выйти за границы своего бренного бытия, он чувствует, что способен на это⁹⁸. «Божественное состояние у Бога – действительность, а для человеческой субъективности – только возможность и устремление», пишет В.С. Соловьёв⁹⁹. Он делает акцент на том, что достижение религиозно-мистического единения с Богом – это возможность, потенциал человека. Для достижения этого состояния необходимы желание, устремление и действие.

И.А. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» подробно разбирает роль субъекта в осуществлении мистического опыта. Ильин говорит: «Достоевский прав, утверждая, что религия невозможна без Бога... Но она невозможна и без человека, без его субъективного, личного религиозного опыта»¹⁰⁰. Ильин делает акцент на том, что не только внутренний мир человека, а также его телесная составляющая – «есть аксиоматический закон религиозного опыта». Для Ильина человек – полноценный, творческий субъект религиозного опыта. Подробнее роль субъекта религиозного опыта рассматривалась нами в статье «Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций».¹⁰¹ Религия – это человеческое состояние, утверждает Ильин, – «и она есть прежде всего религиозный опыт»¹⁰². Религия существует в тех формах, которые присущи самому человеку; иными словами, способ бытия, присущий человеку, передаёт религиозному опыту свои свойства и законы¹⁰³.

⁹⁸ Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб.: «Худож. лит.», 1994. С. 9-11.

⁹⁹ Там же, с. 12.

¹⁰⁰ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. С. 6.

¹⁰¹ Миронова А. М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. – 2024. – № 2(118). С. 37.

¹⁰² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. С. 6.

¹⁰³ Там же.

Согласно Ильину, все люди «восходят к Богу различными путями, и Бог открывает Себя каждому человеку иначе. Каждый воспринимает Бога в соответствии со своей «субъективной и личной человечностью»¹⁰⁴. Имеются у Ильина и идеи об объективации человеческой субъективности в процессе деятельности. Согласно Ильину, религиозный опыт объективируется в Церкви и её дарах (таких, как иконы, Св. Писание и Предание, догматы богословия, молитвы, обряды, Таинства, каноны и др.). Объективированный религиозный опыт – суть «предметы», тексты, вещи, это опыт, воплотившийся в материальном мире. Эти «предметы», в свою очередь, вызывают к религиозному опыту, воспитывают, очищают и религиозно возносят к Богу, – т.е. через них другая личность способна приобщиться к религиозному опыту¹⁰⁵. Второе условие для получения подобного переживания – индивид должен быть подготовлен к нему. Ильин приводит образный пример: человеческий субъект есть как бы «шахта», в которой хранятся возможные залежи ещё не раскрытого религиозного опыта; или иначе: он есть то душевно-духовное пространство, в котором надо насадить «религиозный сад»¹⁰⁶.

Согласно персоналистической философии Н.А. Бердяева, индивид принадлежит природному миру и разделяет с ним рабство и смертность, но ему доступны и сферы духовности. Дух, по Бердяеву, там, где свобода; однако, свобода царит лишь в Царстве Божьем, а в нашей жизни преломляется через природу. В борьбе с природным рабством человек движим идеей Бога и своей свободой, как творца. Бердяев предвосхищает некоторые положения деятельностного подхода об объективации творчества, как о выражении внутреннего мира человека. Религиозно-мистический опыт – есть своего рода творчество, это дерзновение человека, его ответ на божественный призыв, на самооткровение Бога¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. С. 9.

¹⁰⁵ Миронова А. М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. – 2024. – № 2(118). – С. 37

¹⁰⁶ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. С. 11.

¹⁰⁷ Каратаев О.Г. Основные вопросы религиозной философии в работах Н.А. Бердяева. // Вестник московского университета МВД России. 2013. № 9. С. 54-55.

В символизме Вяч. Иванова призвание творца (художника, поэта) – «сообразно с единым законом изменить множественный мир»¹⁰⁸. Искусство должно выполнять роль теургии, считает Иванов. Вяч. Иванов развивает идею Соловьёва о том, что «художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, ещё более возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять её земными воплощениями»¹⁰⁹. Символизм должен стать теургией, т.е. создавать такие произведения, в которых светился бы Божественный закон¹¹⁰. Вяч. Иванов пишет о Вечном символизме как о духовной сущности бытия, о той бесконечной первооснове, к которой возвращается художник для нового обретения творческой инициативы. «Художник должен своим творчеством выразить идеалы в формах земной красоты, чтобы преобразить природу и человека»¹¹¹.

Вернёмся к зарубежным мыслителям, высказывавшим идеи, позднее воплотившиеся в деятельностной концепции. Некоторые зарубежные исследователи видели в религиозном опыте процесс становления человека, его самораскрытие, самопознание через деятельность. В то же самое время они видели в религиозном опыте самораскрытие и самопознание Бога.

М. Шелер (в духе Гегеля) делает акцент на диалектике отношений человек-Бог, самопознание человека ведёт к самораскрытию Бога. Для Шелера человек – необходимое условие процесса Богостановления. Человек, согласно Шелеру, – вечное саморазвитие, становление, вечная «гуманизация». По Шелеру, Бог непосредственно постигает Себя в человеке, который представляет собой частичку «Духа», человек соучаствует в появлении Божества. Диалектика Богостановления реализуется, когда в человеке встречаются два атрибута бытия, «Дух» и «порыв». Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого Первосущее понимает и познаёт Само Себя»¹¹².

¹⁰⁸ Сычёва С.Г. Ф. Шеллинг и Вячеслав Иванов: «Философия искусства» и символизм. // Вестник томского государственного университета. 2012. № 3. С. 296

¹⁰⁹ Там же, с. 60.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Кротикова Т.И. Философская антропология Иммануила Канта и Макса Шелера. Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/elib/Forum_kantovedov_18.html (дата обращения: 10.04.2024).

Посредством человеческой субъективности, пишут философы, Вселенная (Абсолют, Идея) осознаёт себя. В этом процессе такие авторы, как Гегель, Шелер, Т. де Шарден видят смысл истории, Божий замысел.

Психологи К.Г. Юнг и А. Маслоу считали, что мистический опыт способствует личностному росту и самореализации человека. Согласно К.Г. Юнгу, мистический опыт, являющийся проявлением бессознательного, знаменует становление человека настоящим, полноценным, развитым, «индивидом», но в том случае, если мистический опыт был «положительным»¹¹³.

Основатель гуманистической психологии А. Маслоу высказывал идеи, что мистический опыт является «одним из высших состояний сознания человека, наряду с творчеством»¹¹⁴. Когда Маслоу рассуждал о высших мистических состояниях, он акцентировал внимание на «личностном развитии и самосовершенствовании». Придерживаясь натуралистического перенниализма, Маслоу понимал, что «определённые виды мистических переживаний знаменуют вершину личностного развития в процессе самореализации или самоактуализации, вызывая только положительные чувства»¹¹⁵. Состоянию мистического опыта присущи «ощущения озарения, спокойствия, энергичности, творческой активности, экстатического наслаждения, умиротворения, признательности, благодарности, единства и цельности»¹¹⁶.

М. Элиаде в работе «Опыты мистического света», рассматривая широкий спектр мистических переживаний у представителей разных культур и религиозных традиций, отмечает, что мистический опыт может испытать любой человек. Этот опыт становится доступен человеку благодаря такой структуре его внутреннего мира, как «сверхсознание». Мистический опыт – это специфический человеческий

¹¹³Юнг К.Г. Красная книга [Электронный ресурс]. – URL: https://royallib.com/book/yung_karl/krasnaya_kniga.html (дата обращения: 30.03.2026).

¹¹⁴ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 27.03.2026).

¹¹⁵ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 27.03.2026).

¹¹⁶ Там же.

опыт, который обычно есть результат долгой и усердной деятельности (подготовки), но в отдельных случаях наступает внезапно¹¹⁷.

Итак, в истории философии, начиная с Нового времени, прослеживается цепочка идей, что сущностной характеристикой человека является его деятельная природа, что человек конституирует и познаёт себя в процессе своей деятельности, что субъективность объективируется в предметах своего труда (творчества) и познаёт себя в них, и, наконец, что через саморазвитие и самопознание человека Абсолют познаёт Самое Себя... Многие философы утверждают, что религиозно-мистический опыт имеет активную, творческую, деятельную природу, и роль человека в этом состоянии отнюдь не пассивная.

Философы отмечают, что человек – активный участник мистического опыта, он стремится к нему, прикладывает свои силы для достижения подобного состояния, осуществляя особую рода деятельность. И.А. Ильин сравнивал человека с шахтой, в которой хранятся залежи нераскрытого духовного опыта. Человек, прикладывая определённые усилия, осуществляя особую деятельность, способен раскрыть эти залежи, и в них обнаружатся и засияют драгоценные камни религиозно-мистического опыта. Закономерно возникает вопрос, какого рода деятельность должен осуществить человек для достижения подобных состояний? Об особенностях этой деятельности речь пойдёт во 2-й главе, сейчас важно отметить, что эта деятельность связана с субъективностью, как единством души и тела. Душа и тело составляют в человеке неразрывную целостность, субъекту мистического опыта необходимо и то и другое для достижения желаемого состояния.

В наши дни с развитием технического обеспечения стало возможным вести не только фундаментальные, но и прикладные исследования религиозно-мистических состояний. Исследование религиозного и мистического опыта стало вопросом междисциплинарным, интерес к которому наблюдается не только со

¹¹⁷ Элиаде М. Опыты мистического света [Электронный ресурс]. – URL: https://royallib.com/read/eliade_mircha/opiti_misticheskogo_sveta.html (дата обращения: 25.03.2026). С. 2.

стороны философии, социологии, культурологии и религиоведения, но и со стороны психологии и антропологии, а также от медицины и биологии.

Часть современных исследователей, опираясь на опыт гуманистической психологии, пришли к общему заключению, что религиозный опыт – одна из функций человеческой природы, которую можно развить. Вслед за А. Маслоу они называют этот опыт «здоровым, естественным, желательным». Даже критики религии (в частности, М. Альпер в работе «Бог и мозг. Научное объяснение Бога, религиозности и духовности») утверждают, что «мы от природы «запрограммированы» воспринимать духовную реальность»¹¹⁸.

М. Альпер в предисловии к русскому переводу своей книги пишет, что высоко ценит русское свободомыслие и атеизм. В то же самое время он констатирует, что во всех культурах встречается вера в существование духовной реальности, и эта вера вечна и неуничтожима¹¹⁹. Альпер заявляет, что «если существует некий образец поведения, наблюдающийся в любой человеческой культуре, это означает, что почти наверняка данное поведение представляет собой характеристику, присущую виду, генетически наследуемый инстинкт»¹²⁰.

Нейротеологи Д. О'Лири, М. Борегар используют термин РДМО (религиозный, духовный и/или мистический опыт) как собирательное понятие для описания общей мировоззренческой составляющей субъектов веры. Они утверждают, что субъекты РДМО не просто не оторваны от жизни, но в основном они ещё и психически и физически здоровы. РДМО – нормальный, позитивный, связанный с физическим и психическим здоровьем опыт, ведь он выражает естественную духовную функцию человека.

В современной отечественной науке тоже имеются исследования, проливающие свет на проблему человеческой субъективности в религиозном опыте. Среди современных исследователей, разрабатывающих, анализирующих подобные вопросы, стоит назвать В.И. Куйбаря, О.А. Жукову, А.Е. Смирнова, Т.Г.

¹¹⁸ Альпер М. Бог и мозг: Научное объяснение Бога, религиозности и духовности. М.: «Издательство «Эксмо», 2014. С.3

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Альпер М. Бог и мозг: Научное объяснение Бога, религиозности и духовности. М.: «Издательство «Эксмо», 2014. С. 115.

Человенко, П.С. Гуревича, А.Н. Волкову, В.А. Подорогу, Ю.Ф. Абрамова, С.С. Хоружего, И.С. Буланову, а также ещё Б.Н. Бессонову и Е.В. Золотухину. Отечественные авторы разрабатывают проблемы становления и трансформации субъективности человека, переживающего религиозно-мистический опыт, трансляции религиозного опыта, воплощения его в материальных формах и др.

Ю.Ф. Абрамов, А.Е. Смирнов, В.И. Куйбарь в ряде статей раскрывают разные аспекты становления субъективности в религиозном опыте, как деятельности. Человеческая субъективность у них – становящаяся, делающая себя, она «исторична, событийна, технична».

В докторской диссертации О.А. Жуковой поднимаются вопросы проявления творчества, «как способа самовыражения природы человека, средства его самопознания, познания мира и инструмента выражения самой природы и Бога»¹²¹. Жукова утверждает, что «природа человеческих целей заключается в преодолении пределов возможного опыта. Человек осознаёт свою способность трансцендировать за положенные ему природой пределы, в отличие от окружающих его живых существ, ограниченных биологической программой»¹²². Исследовательница пишет, что «с философско-методологической точки зрения продуктивно рассматривать творчество и религиозную веру, как две стороны единого жизненного опыта, имеющие общий исток: «Целостность искусства и религии <...> является процессом длительного исторического опосредствования мистических практик. Культурным результатом такого опосредствования становится традиция, основанная на специфическом опыте веры, предполагающем возможность эстетического постижения целостности Бога и созданного Им мира, что предстаёт как особая форма связи или общения человека с трансцендентной реальностью посредством художественного образа»¹²³.

¹²¹ Жукова О.А. Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России: проблема преемственности творческого опыта: дисс. ...докт. филос. наук: (24.00.01), Москва, 2007. С. 25.

¹²² Жукова О.А. Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России: проблема преемственности творческого опыта: дисс. ...докт. филос. наук: (24.00.01), Москва, 2007. С. 25.

¹²³ Там же.

Т.Г. Человенко реабилитирует экзистенциальный и феноменологический дискурсы в исследованиях религиозного опыта¹²⁴. Человенко пишет, что в феноменологии религия понимается не столько как продукт сознания, сколько как телесное, личностное переживание. Автор ссылается на Э. Гуссерля, который разделял понятия плоти (Lieb) и тела (Körper). Тело верующего, пройдя различные преобразования, превращается в плоть, которая является необходимым и единственно возможным проводником, конструктом и хранилищем религиозного опыта. Человенко апеллирует к А.Ф. Лосеву, для которого молитва – это телесный, облечённый в слова акт. Религия в целом, по Лосеву, есть субстанциональность, реализованность, это «осуществлённость мировоззрения, вещественная субстанциональность морали, реальная утверждённость чувства»¹²⁵.

Опыт человек приобретает в результате и в процессе деятельности. Посредством деятельности и полученных в ней результатов, опыта человек конституирует и познаёт себя. Религиозно-мистический опыт есть результат религиозной деятельности, а именно, религиозно-мистического праксиса. В религиозной деятельности субъективность человека проявляется иначе, чем в других видах деятельности.

Спецификой религиозной деятельности является то, что субъект стремится слиться с объектом или по крайней мере «приблизиться» к нему. Религиозно-мистический опыт, как специфический род деятельности, способен реализоваться мистически (посредством аутотрансформации) и символически (в преобразовании внешнего мира, в частности, посредством творчества). В этом заключается ещё одна особенность религиозно-мистического опыта, он выступает в двух аспектах, и как практическая (объективация религиозного опыта в объектах культуры), и как духовная деятельность (мистическая практика).

Религиозный опыт является как бы «венцом», кульминацией религиозной деятельности, он очень важен и желаем для субъекта. В отличие от обычной

¹²⁴ Человенко Т.Г. Интегративные стратегии исследования в философской феноменологии религии. // Известия ВГПУ. 2009. № 4. С. 46-48.

¹²⁵ Там же.

деятельности, например, труда, субъект религиозного опыта не чувствует безразличия или отчуждения от результатов своей деятельности.

Мы можем выделить две линии в понимании роли человеческой субъективности в осуществлении религиозного опыта. Первая связана с опредмечиванием человеческой субъективности в продуктах культуры и восходит к учениям И.Г. Фихте и Г. Гегеля. Понимание религиозного опыта, который объективируется в деятельности и творчестве и находит воплощение в её продуктах, мы встречаем в работах Гегеля, Фихте, Шеллинга, Соловьёва, Ильина, Бердяева, Иванова, Жуковой. Эти авторы делают акцент на преобразовании внешнего мира, как объективации религиозного опыта субъекта.

Исследователи считают, что Абсолют познаёт Себя через человека и продукты человеческой деятельности. Человеческая деятельность, таким образом, «является необходимым условием саморефлексии Абсолюта, а также необходимым условием конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект)»¹²⁶. Творчество является опредмечиванием субъективности, её опыта и продуктом, через который другая субъективность познаёт воплощённый религиозный опыт.

Вторая линия связана с трансформацией себя с помощью субъекта религиозно-мистического опыта. При такой ситуации преобразовательная деятельность субъекта опыта направлена внутрь. Имеется целый ряд учений об изменении себя нравственно, духовно и физически в разных религиозных традициях, в них разработаны определённые правила (необходимость очищения, аскезы, молитвы или медитации, психотехники) для достижения состояния мистического единения. Исследователи внутреннего мира и мистического опыта Э. Андерхилл, А. Маслоу, Т.Г. Человенко, А.Ф. Лосев, С.С. Хоружий тоже говорят о необходимости внутреннего изменения человека для достижения мистического союза.

¹²⁶ Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врождённой» религиозности в когнитивном религиоведении.// Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 2. С. 379.

Таким образом, субъективность способна реализовать себя двояким способом – «внешней трансформацией», изменяя внешний мир и объективируясь в приметах культуры, и аутотрансформацией – изменяя и совершенствуя себя. Два рода человеческой деятельности – внешняя деятельность и творчество, а также самоизменение и самосовершенствование представляют собой два пути реализации внутреннего мира субъективности.

1.3. Эссенциализм, контекстуализм и атрибуционизм как основные теоретические подходы к изучению религиозно-мистического опыта

В ходе дискуссий последней четверти XX в. по определению религиозного и мистического опыта оформились две основные позиции – эссенциализм и конструктивизм. «Эссенциализм» и «конструктивизм» («контекстуализм») – условные названия позиций, которые не являются строгими названиями исследовательских подходов, но широко употребляются в научном сообществе. Особенностью эссенциалистского подхода является убежденность в существовании особых, кросс-культурных, вечных констант мистических состояний. Эссенциалисты (Ю. д’Акили, У. Стейс, Р. Форман, а также Э. Ньюберг и др.) настаивают на том, что опыт есть, прежде всего, переживание, он формируется в сфере человеческих чувств и лишь затем получает выражение в символах той или иной культурной традиции.

Конструктивисты (С. Кац, К. Келлер, Х. Пеннер, Р. Гимелло и др.) считают, что все опыты различаются феноменологически, т.к. они культурно детерминированы и культурно специфичны¹²⁷. Следовательно, мы должны изучать не мистический опыт как таковой, а отдельные мистические опыты. Мистический опыт обязательно следует рассматривать в контексте (социально-исторической ситуации, религиозной и культурной традиции), «кроме того, его нельзя рассматривать вне дискурса (языка и интерпретации)»¹²⁸.

¹²⁷ Миронова А. М. Метафилософские дихотомии в исследовании религиозных феноменов: Case Study (на материале западно-европейской философии) // Научная мысль Кавказа. 2024. № 4(120). С. 38.

¹²⁸ Там же.

В статье «Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» мы отмечали, что эссенциалисты, занятые поиском «сущности» этого опыта, определяют его через характерные признаки, т.е. формулируют «реальные» определения этого феномена. Если эссенциалисты предполагают наличие некой общей «сущности», или сущностных характеристик мистического опыта, то контекстуалисты исходят из убеждения в отсутствии таковой¹²⁹. Конструктивисты утверждают приоритет культурно-исторических условий и традиций, которые и сделали возможным тот или иной опыт; т.е. мистический опыт в их определении – не что иное, как «расширение», «продолжение» религиозного опыта и религиозной традиции в целом¹³⁰.

Первые исследователи мистического опыта «уделяли особое внимание психологии и феноменологии субъективного индивидуального опыта, подчёркивали кросс-культурную и межконфессиональную природу мистицизма»¹³¹. Чаще всего они описывали мистический опыт как «изменённое состояние сознания, «ядро» или сущность религии, её необходимую составляющую и даже её источник, понимали этот опыт как «эссенцию религии», «религию в её наиболее тонкой, интенсивной и живой форме»¹³². Придерживаются подобных взглядов такие известные авторы, как, например, Э. Андерхилл, Д. Кэмпбелл, У. Кларк, Р. Джонс, А. Арберри, Т. Буркхардт, Ф. Стаал, У.Т. Стейс, С.Х. Насра, У. Джеймс, А. Кумарасвами, Х. Смит, А. Бхарати, У. Стоддарт, С. Радхакришнан, М. Элиаде, Р. Форман. Существуют различные классификации эссенциалистских теорий. Автор наиболее удобной считает классификацию, предложенную современной российской исследовательницей мистицизма Т. Малевич. В её монографии «Теории мистического опыта» ею предлагаются следующие разновидности эссенциалистского подхода: перенниализм, типологический

¹²⁹ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 21.

¹³⁰ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 21.

¹³¹ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]: URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf 203156 (дата обращения: 30.03.2026).

¹³² Там же.

эссенциализм, феноменологический эссенциализм, психологический эссенциализм¹³³.

Ранее мы уже обращались к взглядам некоторых наиболее ярких, известных представителей «эссенциализма» на религиозно-мистический опыт¹³⁴. В 1902 г. американский философ-прагматист и психолог У. Джеймс прочитал свои знаменитые Гиффордские лекции. Со временем они преобразовались в настольную книгу религиоведов. Труд «Многообразие религиозного опыта» и сейчас оказывает огромное влияние на изучение религиозного и мистического опытов¹³⁵. У. Джеймс в своей книге обозначает мистицизм, как «корень и смысл» религиозного опыта и выделяет несколько его характеристик:

- «кратковременность (когда состояние не может длиться долго);
- интуитивность (данный опыт – это состояние знания несмотря на то, что знание это невыразимо);
- неизречённость (мистические переживания не поддаются описанию и резко отличаются от обыденного опыта);
- бездеятельность воли (мистик ощущает свою волю “парализованной”, находящейся во власти высшей силы)»¹³⁶.

Джеймс предложил определение религиозно-мистического опыта через сущностные характеристики и открыл традицию эссенциализма, а также подготовил пространство для дальнейших исследований в этом проблемном поле. У. Джеймс своей книгой «стимулировал вспышку исследовательского интереса к теме религиозного и мистического опыта. В свою очередь обилие эмпирического материала и психологический подход стали фундаментом, для последующих исследователей религиозно-мистических переживаний»¹³⁷. Вместе с инициированием изучения мистического опыта Джеймс определил и спектр

¹³³ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы / Т.В. Малевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2014. С. 91.

¹³⁴ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 56.

¹³⁵ Там же, с. 57

¹³⁶ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Издание журнала «Русская Мысль». 1980. С. 296.

¹³⁷ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 21.

вопросов, которые впоследствии станут «занимать умы исследователей мистицизма – это такие, как роль психоактивных веществ и психотехники в стимуляции мистических состояний, апофатический характер мистицизма и влияние интерпретации опыта на адекватность его трансляции, соотношение мистицизма и паталогических состояний»¹³⁸. Джеймс своими лекциями и книгой (составленной на основе таких лекций) надолго вперёд обозначил проблемное поле «мистиковедов» [неологизмы «мистиковедение» и «мистиковедческие исследования» в своей кандидатской диссертации вводит И.Е. Кривых]¹³⁹. Эвелин Андерхилл посвятила исследованию мистицизма несколько трудов, написанных удивительным, поэтичным языком («Мистицизм», «Милость», «Жизнь духа и жизнь сегодня»). На Андерхилл оказали влияние Гиффордские лекции У. Джеймса. Э. Андерхилл (сама будучи мистиком) периодически обращается к психофизиологическим коррелятам мистического опыта и проводит параллели между гениальностью, творческим вдохновением, медиумическими состояниями автоматизма и мистицизмом.

Признакам мистического опыта, предложенным У. Джеймсом, она даёт критическую оценку: «Я полагаю, что мы достигли точки, в которой знаменитые «четыре признака» мистического состояния по Уильяму Джеймсу: невыразимость, духовность, преходящность и пассивность – уже не могут удовлетворить нас»¹⁴⁰. Исследовательница предлагает свои характеристики мистического опыта: (1) практицизм; (2) трансцендентность; (3) мистик – это влюблённый; его цель – единение с Абсолютом. По мнению Э. Андерхилл, истинный мистицизм носит (4) активный и практический характер, а не пассивный и теоретический. Мистицизму, согласно её выводам, свойственна не только духовная деятельность, но и проявление в органической (физической) сфере жизни (5). Она утверждает:

¹³⁸ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 63.

¹³⁹ Кривых И.Е. Феномен мистического в контексте бытия культуры : дис..... канд. филос. наук : 09.00.13. Ставрополь, 2011. С. 28.

¹⁴⁰ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 46-48.

истинный мистик претерпевает определённые «трансмутации», прежде всего – моральное самосовершенствование, которое ведёт к перестройке своего Я¹⁴¹.

Суммируя взгляды Андерхилл на мистицизм, можно сказать, что это «усердная, направленная вовне деятельность, у которой движущая сила – щедрая любовь, дающая плоды как в духовном спектре, так и в физическом мире, а не впитывающая, направленная вовнутрь активность, стремящаяся только к новому знанию»¹⁴². Исследовательница подчёркивает первоначальную роль деятельности в опыте. Религиозно-мистический опыт, согласно её выводам, ««проявляет себя не только как позиция разума и сердца», но и как форма органической жизни, и форма деятельности»¹⁴³.

Перенниализм (традиционализм) относится к варианту эссенциализма, акцентирующему внимание на единой религиозной «Традиции», что лежит в основе всех традиций¹⁴⁴.

Эссенциалист-перенниалист С.Х. Наср в 1981 г. (через 80 лет после эссенциалиста У. Джеймса), читая Гиффордские лекции в Эдинбургском университете, охарактеризовал представления последователей *Philosophia perennis* о мистическом опыте следующим образом: «Настоящий» мистик способен «прорваться» через различия в символах, образах и учениях великих религиозных традиций и познать единую «истину», являющуюся источником этих религий и поразному воплощённую в них¹⁴⁵. У перенниалистов «Единая истина» (о которой говорит Наср) имеет разные наименования – например, «Единая Реальность», «Первопринцип», Атман и Брахман и т.п.¹⁴⁶

¹⁴¹ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 46-48.

¹⁴² Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 48.

¹⁴³ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 64.

¹⁴⁴ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия, социология, политология». 2022. № 69. С. 105-106.

¹⁴⁵ Nasr Seyyed H., (1989): Knowledge and the Sacred, Albany: State University of New York Press, New York. P.59

¹⁴⁶ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ: научно-квалификационная работа: (диссертация) 09.00.14. Ростов-на-Дону, 2019. С. 64.

Работы эссенциалистов Р. Генона и О. Хаксли хотя и не являются научными, представляют исследовательский интерес. По рассуждениям Генона, все религии и мистические учения являются выражением одной реально существующей «Примордиальной Традиции», которая, соответственно, является в нашем мире проявлением трансцендентной божественной реальности¹⁴⁷. Олдос Хаксли в своей работе «Вечная философия» (где он применял термины в основном в индоевропейской традиции) заявляет о Единой божественной Реальности, доступной познанию отдельных индивидов. Согласно его выводам, постичь тождество Брахмана и Атмана, Реальность способен только свободный от заблуждений ум, а эта Истина подтверждена в священных книгах разных религиозных традиций¹⁴⁸.

Несмотря на обилие эссенциалистских концепций, «самым развитым и последовательным эссенциализмом» на данный момент принято считать систему взглядов на религиозно-мистический опыт У. Стейса. Согласно его рассуждениям, любое знание возникает посредством опыта, «данного» (the given). Философ предлагает разделять сам «опыт» и его «интерпретации». Он даже осуществляет попытку найти это общее онтологическое и феноменологическое ядро – сам мистический опыт¹⁴⁹. При этом под «интерпретациями» У. Стейс подразумевает «всё, что концептуальное сознание добавляет к опыту, чтобы его понять, будь то всего лишь понятия, логическое умозаключение или объясняющая гипотеза»¹⁵⁰.

В статье «Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта» более подробно рассмотрена типология мистического опыта У. Стейса.¹⁵¹ Здесь отметим, что ученый подразделяет опыт на экстраверсивный и интроверсивный опыт, т. е. публичный и личный. Стейс настаивает, что истинный мистический опыт является внутренним и

¹⁴⁷ Генон Р. Заметки об инициации. М.: Эксмо, 2008. С. 149., Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000. С. 35.

¹⁴⁸ Хаксли О. Наркотики, которые формируют умы людей [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.amazon.com/Human-Situation-Lectures-Given-Barbara/dp/0701121432> (дата обращения: 30.03.2026).

¹⁴⁹ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 121.

¹⁵⁰ Stace W. T., (1932): *The Theory of Knowledge and Existence*. Oxford: At the Clarendon Press. P. 470.

¹⁵¹ Миронова, А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 111

субъективным, или «приватным», а не «публичным феноменом»: «Единый» может быть обнаружен только «в глубине “я”, в глубине человеческой личности», посредством интроверсии. Тем не менее, философ подчёркивает, что ценность представляют оба вида опыта – экстраверсивный и интраверсивный. Экстраверсивный опыт – хотя и «неполный», но в перспективе он переходит в интраверсивный, более «полный» и «чистый». Стейс определяет религиозный опыт, как «внутреннее субъективное состояние сознания религиозного человека». Мистический опыт (как наивысшая форма религиозного опыта) представляется для него состоянием «мистического сознания», доступным для интроспективного наблюдения. Согласно Стейсу, базисной характеристикой мистического опыта являются «единое сознание», «унифицированное видение», а также ощущение блаженства¹⁵².

Р. Форман, «ярый критик контекстуализма, назвал дискуссии эссенциалистов и контекстуалистов о природе мистического опыта, “методологической войной”»¹⁵³. Он разрабатывает учение «вечной психологии», где проводит противопоставление «акта чистого сознания», интроверсивного акта, «лишённого когнитивного, эмоционального и сенсорного содержания, иным разновидностям двойственных религиозных переживаний»¹⁵⁴. Учёный настаивает, что у всех людей имеется «фундаментальная психофизиологическая структура», с которой некоторые личности могут устанавливать связь. Установление связи с данной структурой – «эпистемологический акт, в результате которого повседневное сознание вещей сменяется осознанием своего собственного сознания. В отличие от других видов знаний, такое состояние можно описать как «знание-по-тождественности», которое нельзя постичь с помощью языка и которое является кратковременным, непосредственным,

¹⁵² Миронова, А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 111

¹⁵³ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 30.03.2026).

¹⁵⁴ Там же.

неязыковым, неконцептуальным и неинтенциональным»¹⁵⁵. В этом тезисе Р. Форман озвучивает «характеристики религиозного опыта, называемого им актом чистого сознания: кратковременность, невербализуемость, непосредственность, неинтенциональность, неконцептуализуемость»¹⁵⁶.

Выше мы рассмотрели взгляды некоторых представителей эссенциализма, совокупности авторских концепций исследований религиозно-мистического познания, опыта. Если суммировать исследования, выводы рассмотренных выше авторов и перечислить выделенные ими «сущностные характеристики» мистического опыта, то можно постараться составить картину эссенциалистского понимания этого опыта и роли личности в нём. Мистический опыт, согласно эссенциалистам, имеет следующие характеристики: «невыразимость, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли, непостижимость, субъективность, непосредственность, невербализуемость, практицизм, трансцендентность; направленность вовне, неконцептуализуемость, неинтенциональность, интроверсивность, ощущение блаженства»¹⁵⁷.

Авторы описывают это переживание как изменённое состояние сознания, физиологический феномен, как «чувство объективной реальности», «единое сознание», «унифицированное видение». Мистицизм носит активный и практический характер, а не пассивный и теоретический; мистический опыт – это Единая Реальность, единение с Абсолютом; это религия в её наиболее тонкой, интенсивной и живой форме»¹⁵⁸.

Нами были освещены взгляды только избранных авторов–эссенциалистов, при этом уже получено избыточное количество сущностных характеристик мистического опыта, где некоторые из них выглядят довольно противоречивыми:

¹⁵⁵ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 30.03.2026).

¹⁵⁶ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 65.

¹⁵⁷ Там же. С. 66.

¹⁵⁸ Миронова, А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 108.

- мистический опыт как состояние сознания – мистический опыт как психофизиологический, органический феномен;
- направленность во вне – нтроверсивность;
- трансцендентность – имманентность;
- пассивность – активность.

Антиномичность эссенциалистских характеристик религиозного опыта сомнений к себе не вызывает, вместе с этим главный тезис критиков эссенциализма заключается в том, что определения через сущностные признаки не являются общезначимыми и не могут охватить всех явлений, описываемых как мистические¹⁵⁹.

В дискурсе о религиозно-мистическом опыте эссенциалисты делают акцент на антропологическом контексте. Они утверждают, что не существует непреодолимых преград для понимания мистического опыта «чужой» религиозной традиции. Перевод с одного языка на другой, переводы мистической литературы, переводы на другие языки аутентичных текстов религиозных традиций возможно понять без утери смысла. Тем более относительный характер эти «преграды» носят для мистиков, как последние сами о том свидетельствуют¹⁶⁰.

Эссенциалисты постулируют существование вневременных констант мистического опыта, которые проявляются в той или иной религиозной традиции, но отсылают к одному вечному источнику... В дискуссиях с конструктивистами об обусловленности опыта контекстом и интерпретацией, эссенциалисты указывают, что эти условия имеют место, но мистический опыт зависит, в первую очередь, от особенностей личности субъекта опыта, а не от социокультурных контекстов.

Контекстуализм (конструктивизм, плюралистическая концепция религиозного опыта) возник и развивался в большей степени как критика эссенциализма. Плюралистическая концепция (в отличие от эссенциализма, признающего существование общей для всех мистических опытов «сущности»)

¹⁵⁹ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 22.

¹⁶⁰ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта. // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия, социология, политология». 2022. № 69. С. 107.

заявляет, что мистицизм культурно и социально обусловлен, а понятие мистического опыта является пустым (т.е. не содержащим ни единого элемента).

Контекстуалисты настаивают, что мистический опыт детерминирован религиозной средой, в которой пребывает субъект опыта. Очевидно, что этот тезис вызывает сомнения, ведь всегда имелись «еретические» опыты, не укладывающиеся в традицию. В более «мягкой» форме конструктивизма утверждается: не существует мистического опыта вообще, есть лишь отдельные мистические опыты отдельных личностей»¹⁶¹. Контекстуализм нельзя назвать единой методологией, он представлен несколькими авторскими концепциями, в которых общим для всех является положение о том, что мистический опыт всегда опосредован. Интересы исследователей-контекстуалистов сосредоточены в основном на социокультурном контексте феномена мистического переживания.

Контекстуалисты (в отличие от эссенциалистов, занятых поиском сущности мистического опыта) заявляют, что содержание мистического опыта невозможно изучать отдельно от религиозной и культурной традиции, от интерпретации, от языка, т.е. от контекста. Вероятно, подобные представления имеют корни в учение И. Канта о роли интерпретации нашего опыта о том, что реальность конструируется самим субъектом познания¹⁶². Среди представителей плюралистической теории мистического опыта следует назвать С. Каца, У. Праудфута, Д. Купита, Д.Б. Холленбека, М. де Сетро, Д. Меркура, К. Келлера, Х. Пеннера.

Рэндалф Дибл говорит в своей статье «Философия мистицизма. Диалектика перенниализма и конструктивизма», что в современных научных исследованиях мистицизма термин «конструктивизм» обозначает подход к исследованию мистического опыта, где опыт детерминируется концептуально-культурным (и, конечно, религиозным) контекстом. Плюралисты (конструктивисты) настаивают: мистический опыт отличается от контекста к контексту, «от мистики к мистике»¹⁶³.

¹⁶¹ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 67.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Dible R., (2010): The Philosophy of Mysticism: The Perennialism and Constructivism Dialectic. [Electronic resource]. - URL: <https://ru.scribd.com/document/22293773/The-Philosophy-of-Mysticism-The-Perennialism-andConstructivism-Dialectic> (date of application: 29.03.2026).

Конструктивизм, опираясь на «современный парадигмальный сдвиг» в эпистемологии, фокусируется на том, что все человеческие переживания исходят из социолингвистических отношений, которые их опосредуют»¹⁶⁴.

У конструктивистов есть общий аргумент, заключающийся в следующем: весь опыт сконструирован (включая мистический) и определяется социолингвистическим и культурным контекстом¹⁶⁵. Ниниан Сمارт уточняет, что «переживания всегда в той или иной степени интерпретируются: они как бы содержат интерпретации внутри»¹⁶⁶. Стивен Кац же утверждает: ни одно восприятие не может быть совершенно нейтральным, «нет чистых (необработанных) переживаний»¹⁶⁷.

С. Кац, критикуя эссенциалистов, также утверждает, что мистические опыты в разных религиозных традициях различны, поскольку они «сверхдетерминированы <...> понятиями, образами, символами и ценностями, которые формируют тот опыт мистика, который он в конечном итоге переживает»¹⁶⁸. Учёный обращает наше внимание на следующее: раз «сам язык контекстуален и слова “имеют значение” только в контекстах, следовательно, те описания мистических опытов, которые звучат одинаковым образом, не являются одинаковыми описаниями и не обозначают один и тот же опыт»¹⁶⁹.

Интерпретация и вербализация мистического опыта – принципиальные моменты плюралистической концепции. В статье «Язык, эпистемология и мистицизм» Стивен Кац выдвигает следующее «эпистемологическое допущение»: «Не существует чистых (т.е. не опосредованных) опытов. Ни мистический опыт, ни более обыкновенные формы опыта не дают никаких указаний или оснований для

164 Dible R., (2010): The Philosophy of Mysticism: The Perennialism and Constructivism Dialectic. [Electronic resource]. - URL: <https://ru.scribd.com/document/22293773/The-Philosophy-of-Mysticism-The-Perennialism-andConstructivism-Dialectic> (date of application: 29.03.2026).

¹⁶⁵ Миронова, А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С.110.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Katz S. T., (1978): Language, Epistemology, and Mysticism. Mysticism and Philosophical Analysis, Oxford University Press, Oxford. P. 22-48.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Миронова, А. М. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта / А. М. Миронова, С. Н. Астапов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2022. – № 69. – С. 109

того, чтобы считать, что они не являются опосредованными. Т.е. все опыты протекают, формируются и становятся доступными нам посредством сложных эпистемологических механизмов¹⁷⁰. Понятие непосредственного опыта кажется если не самопротиворечивым, то в лучшем случае пустым»¹⁷¹.

У. Праудфут, основываясь на когнитивных исследованиях С. Шахтера и Дж. Сингера, заявляет, что «именно интерпретацией обуславливается религиозный и мистический опыт. Исходя из этой теории, мы (чтобы понять своё эмоционального состояния) должны: 1) испытать общее состояние возбуждения и 2) отреагировать на это возбуждение определённым образом – т.е. нам нужно интерпретировать его в зависимости от контекста физиологического изменения»¹⁷².

На основании этой теории У. Праудфут полагает, что «интерпретация встроена в опыт, а для понимания опыта субъект должен отнести его к определённой категории опытов, которая в свою очередь частично создаёт такой опыт. Поэтому Праудфут приходит к заключению, что “в действительности не существует моральных, эстетических или религиозных опытов”: то, что транслируется как “мистический”, “религиозный” или “нуминозный” опыт, является на самом деле не феноменологическим описанием “ простого аффекта”, а “комплексом верований, телесных изменений, поведений и интерпретаций этих изменений и поведений в свете верований”»¹⁷³.

Роберт Гимелло вместе с другими идеологами контекстуализма подчёркивает, что «“интерпретация” на самом деле является составной и существенной частью мистического опыта». «Понятия, верования, ценности и ожидания, уже имеющиеся в уме мистиков, обуславливают структуры опыта, не

¹⁷⁰ Миронова, А. М. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта / А. М. Миронова, С. Н. Астапов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2022. – № 69. – С. 109

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Тэйвз Э. Религиозный опыт [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious.life/2012/11/religious> (дата обращения: 26.03.2026).

¹⁷³ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 112

разрушая (deconditioning), а перестраивая (reconditioning) сознание, а благодаря этому эпистемологические рамки определяют характер мистического опыта»¹⁷⁴.

В своей статье «Культура и духовный опыт» Мишель де Серто написал, что мистический опыт всегда соответствует историческому периоду и, конечно, использует его язык: «Культура – язык духовного опыта. Сама история духовности показывает это, если только мы не смотрим на неё через шторы, отсекающие контекст. А под “контекстом” я имею в виду не просто внешнее обрамление, но сферу, из которой духовный опыт заимствует свою форму и своё выражение»¹⁷⁵.

О. Стеггинк и К. Ваайман настаивают, что каждая форма духовности так или иначе находится во взаимодействии с «миром», на фоне которого развивается. У Вааймана мы даже находим мысль, что «духовность тесно связана с контекстом, в котором она развивается, на фоне которого проявляется, из которого заимствует свой язык»¹⁷⁶.

Р. Дибл в своей обзорной статье, посвящённой научным исследованиям мистицизма, пишет: «Контекстуалисты утверждают, что не может быть «совершенно чистого опыта», т.к. в мире не может быть такой «чистоты», когда-либо достигнутой медитирующим или мистиком... Цель медитирующего состоит в том, чтобы усовершенствовать понимание мира и составляющих его мыслей (ума), чтобы войти в контакт с тем, что уже было: трансцендентально уникальным пустым набором "переживаний", иногда отождествляемых с истинным "Я", чистой субъективностью»¹⁷⁷.

Со своей стороны, эссенциалисты утверждают, что, конечно, интерпретация контекстуальна, но мистический опыт представляет собой деконтекстуализацию и достижение уровня, ощущения «чистого» опыта без содержания (и, следовательно, без контекста). Например, Роберт Форман называет мистический

¹⁷⁴ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 22.03.2026).

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009. С. 58.

¹⁷⁷ Dible R., (2010): The Philosophy of Mysticism: The Perennialism and Constructivism Dialectic. [Electronic resource]. - URL: <https://ru.scribd.com/document/22293773/The-Philosophy-of-Mysticism-The-Perennialism-andConstructivism-Dialectic> (date of application: 29.03.2026).

опыт «актом чистого сознания» (опустошение эмпирического содержания и феноменологических качеств сознания)¹⁷⁸.

Р. Дибл поддерживает контекстуалистов в отношении роли интерпретации мистического опыта, и критикует «наивность и академическую безответственность» эссенциалистской литературы: «Самая большая проблема большинства влиятельных произведений перенниалистской литературы ... заключается в их некритическом (если не сказать больше) представлении оригинальных источников. Они искажали переводы, чтобы тексты казались идентичными. Например, в «Мистицизме Востока и Запада» Рудольф Отто неверно представил Шанкару и превратил Майстера Экхарта в своего рода ««Шанкаранского» Неоплотина». Хаксли цитировал отрывки из одного мистика за другим, делая их чем-то вроде адвайтистов...»¹⁷⁹

Вместе с этим Дибл отмечает, что и у конструктивизма имеются определённые проблемы: 1) Тезис, что мистицизм обусловлен социолингвистическими концепциями – это всего лишь не доказанное убедительно предположение. 2) Конструктивисты слишком преувеличивают роль интерпретации. Аргументом автор приводит подходящий пример из статьи Р. Джексона «Совпадающие концепции: деконструктивные и фундаментальные тенденции в буддийской мысли». Интерпретация в значительной степени зависит от перевода, который, соответственно, может быть неадекватным. Р. Дибл отмечает, что «когда представитель иной культуры встречается с иностранным религиозным текстом, в котором имеется много религиозных терминов, он стремится подбирать терминологические эквиваленты, некоторые из которых подбираются «интуитивно»¹⁸⁰. В итоге, «возникают проблемы с переводами таких специфических понятий, как Дхарма, Бодхи, Дао, У-вэй, которые сложно понять вне аутентичного контекста»¹⁸¹.

¹⁷⁸ Dible R., (2010): The Philosophy of Mysticism: The Perennialism and Constructivism Dialectic. [Electronic resource]. - URL: <https://ru.scribd.com/document/22293773/The-Philosophy-of-Mysticism-The-Perennialism-andConstructivism-Dialectic> (date of application: 29.03.2026).

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Там же.

Джесс Байрон Холленбек и Даниэл Меркур, как представители плюралистической теории мистического опыта, утверждают, что социокультурные и религиозные факторы детерминируют данный опыт. Социолог Д. Меркур описывает мистические опыты, как «ряд отдельных модусов самопереживания, одновременное действие которых накладывает единство самости на то, что с ней связано»¹⁸². Холленбек и Меркур рассуждают о неких «элементах», оказывающих воздействие на формирование мистического опыта. Среди них они называют философию, мифы, учения и убеждения, т.е. религиозный и социокультурный контекст, что специфически воздействует на мистика. Холленбек, анализируя основной тезис конструктивизма, утверждает, что «контекст, предшествующий опыту, является необходимой частью мистического опыта, поэтому чистый, неструктурированный и бессодержательный опыт невозможен; исторические, культурные аспекты мистицизма столь же существенны, как и любой «объект» или не субъективная реальность опыта; значительное разнообразие и даже кажущаяся несовместимость учений и практик в мистических традициях здесь объясняются лучше, чем при эссенциалистском подходе; наконец, контекстуалистский тезис отражает общий сдвиг парадигмы, произошедший в 1970-х гг. в других академических дисциплинах и перенёсший акцент на динамические роли социальной культуры и языка в индивидуальном восприятии и опыте»¹⁸³.

Исследователь мистицизма М. Стобер в статье «Компаративные исследования мистицизма» произносит свой ставший потом крылатым заключительный тезис: «Контекстуалистская парадигма, судя по всему, одержала триумфальную победу над своим предшественником – эссенциализмом»¹⁸⁴. Эссенциалисты «не сдаются» и противопоставляют данному утверждению тезис, что язык, культура и контекст в целом не играют какой-то специальной роли в

¹⁸² Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 22.03.2026).

¹⁸³ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 69.

¹⁸⁴ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 22.03.2026).

мистическом опыте; к тому же они не позволяют его выразить должным образом, не утратив его изначального содержания.

Прежде мы уже обращали внимание на недостатки и спорные моменты в эссенциалистских и конструктивистских концепциях¹⁸⁵. Суммируя рассмотренные позиции учёных-плюралистов, мы получаем примерно такую характеристику их понимания мистических переживаний:

- невозможно изучать мистический опыт вне социокультурного и религиозного контекста;
- невозможно отделить религиозный опыт от языка, потому что смысловая нагрузка и гносеологическое содержание передаются лишь через язык и текст;
- во время мистического переживания происходит погружение субъекта в континуум собственных значений сознания, а, в итоге,
- нет никакой «предельной реальности», «чистого опыта» (отделимого от контекста) и Абсолюта¹⁸⁶.

Интересно, что хоть контекстуалисты и объявляют эссенциализм устаревшей, «преданной забвению позицией», сам контекстуализм в это же время содержит много недостаточно обоснованных тезисов: 1) В мистической и научной литературе зафиксированы опыты, которые нельзя причислить ни к одной религиозной традиции, опыты «света», «Абсолютно единого сознания», «Абсолюта», «ничто» и т.п. 2) Основной посылкой многих, как древних, так и современных мистиков, является принципиальная невербализуемость подобных переживаний¹⁸⁷.

«Внеконфессиональный» мистицизм провозглашает как отсутствие преемственности опыта предшествующих поколений, так и необходимость и даже возможность адекватной трансляции своего опыта последующим (у мистического опыта нет зависимости от контекста, т.к. никакого контекста нет). С другой

¹⁸⁵ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» //Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 24.

¹⁸⁶ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 76.

¹⁸⁷ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 67.

стороны, опыт не сказан, т.е. не может быть выражен адекватным образом, потому что знаковые системы не в силе передать непередаваемое. Мистики настаивают, что в опыт получится только погрузиться. Критики обозначают серьёзные проблемы крайних форм контекстуализма, утверждая, что они сводят опыт к учению, постулируя «жёсткий» контекстуальный детерминизм, и не могут предложить правдоподобный ответ на вопрос, почему некоторые мистики настаивают, будто переживают как контекстуальные, так и неконтекстуальные варианты мистического опыта¹⁸⁸.

Конструктивисты утверждают приоритет культурно-исторических условий и традиций, которые делают возможным тот или иной опыт. Мистический опыт, в понимании конструктивистов, – не что иное, как «расширение», «продолжение» религиозной традиции, которое реализуется в каждом конкретном индивиде уникальным образом. Индивидуальные интерпретации религиозного опыта зависят от социально-исторической ситуации, религиозных и культурных условий¹⁸⁹.

Важным достижением контекстуалистской парадигмы является акцент на том, что мистический опыт, как правило, взаимосвязан с религиозной традицией и культурой, в которых манифестировал. Тезис конструктивистов о том, что мистический опыт всегда опосредован, заслуживает пристального внимания и дальнейшей разработки, поскольку указывает на роль человека в формировании и осуществлении опыта.

Наличие или отсутствие «сущности» мистического опыта – главный вопрос и точка столкновения эссенциализма и конструктивизма. Обе эпистемологические парадигмы имеют ряд слабых мест, противоречий, недоказуемых теорий. Противоречивость конструктивизма и спорная эвристическая ценность крайних форм эссенциализма вынуждают исследователей обращаться к поиску

¹⁸⁸Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. [электронный ресурс]: URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf

¹⁸⁹ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 21.

альтернативных методов изучения мистического опыта¹⁹⁰. Утверждения эссенциалистов о наличии «чистого опыта» невозможно верифицировать, как и тезис конструктивистов, что все опыты контекстуально обусловлены.

Атрибуционная теория мистического опыта, возникшая как конструктивная критика предшествующих теорий (эссенциализма и контекстуализма), представляет собой определённое проблемное поле и метод исследования мистического опыта. В статье «Религиозный опыт» в рамках атрибуционной теории Э. Тейвз приводит три линии изучения религиозно-мистического опыта:

1) Учёный может ограничиться текстами, в которых напрямую упоминается этот опыт. «Данный подход особенно полезен, если мы хотим проследить историю использования понятий и развития идей»¹⁹¹.

2) Учёный может заранее решить, что он будет считать (т.е. определять) «религиозным опытом», или «мистическим опытом». Хотя такой подход позволяет рассматривать опыты, но он опасен тем, что речь «здесь пойдёт скорее о том, как понимает религию (реально или эвристически) сам учёный, а не изучаемые им субъекты»¹⁹².

3) Можно выделить некоторый аспект опыта и анализировать, как этот аспект рассматривают те, кто находится внутри и, если нужно, вовне одной или нескольких религиозных традиций. Такой подход позволяет исследовать, что «именно субъекты считают аутентичными и неаутентичными переживаниями, выделять критерии аутентичности»¹⁹³.

Тем самым, данный подход позволяет выявлять и исследовать проблемы границ (например, между мистицизмом и психоделическим опытом, трансперсональным опытом, видениями и т.п.), которые научные определения религии могут игнорировать¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Миронова, А. М. Метафилософские дихотомии в исследовании религиозных феноменов: Case Study (на материале западно-европейской философии) // Научная мысль Кавказа. 2024. № 4(120). С. 38.

¹⁹¹ Тэйвз Э. Религиозный опыт. [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious.life/2012/11/religious> (дата обращения: 21.04.2025).

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Там же.

Джордж Лакофф и Марк Джонсон, критикуя плюралистическую теорию религиозного опыта, указывают, что конструктивисты постулируют лингвистическую, социокультурную и религиозную обусловленность опыта, игнорируя сами механизмы формирования и первичного объяснения опыта субъекта – «доконцептуальные» структуры опыта. Учёные утверждают, что, чтобы опыт стал значимым и начал восприниматься как мистический, его нужно вписать определённым образом в систему референций самого субъекта¹⁹⁵. Согласно выводам Лакоффа и Джонсона, учёным для интерпретации опыта требуется учитывать как «эмические» (взгляд изнутри/глазами субъекта опыта), так и «этические» (взгляд снаружи/глазами учёного) форматы объяснения. Что касается атрибуционного подхода, – то «не нужно соглашаться с тем, что субъекты действительно имеют непосредственное восприятие Абсолюта», однако необходимо «предоставить удовлетворительное объяснение, почему субъекты чувствуют, как будто они воспринимают Его непосредственно»¹⁹⁶.

Согласно «теории атрибуции», феномен будет считаться мистическим в том случае, если будет иметь место совокупность следующих факторов: 1) свойств атрибутора;

2) контекста, в котором происходит атрибуция;

3) свойств объясняемого события;

4) контекста объясняемого события¹⁹⁷.

Согласно Д. Баррету, субъект опыта отдаст предпочтение религиозно-мистической атрибуции феномена, «если причины данного феномена нельзя приписать человеку или животному»¹⁹⁸. Кроме того, когнитивные схемы субъекта опыта и религиозная практика тоже оказывают влияние на интерпретацию феномена, как «религиозно-мистического». Теория атрибуции учитывает как эмические, так и этические уровни объяснения феноменов, как религиозных (как

¹⁹⁵ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 111.

¹⁹⁶ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 112.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же.

изнутри, субъектами опыта (верующими, мистиками)), так и снаружи – учёными, сторонними наблюдателями.

Что касается проблем с дефиницией понятия мистического опыта, то атрибуционная теория находит выход из тупиковой ситуации, в которой оказались эссенциалистские определения. Эссенциалистские определения мистического опыта, претендующие на общезначимость, приводят, по словам Т.В. Малевич, «к очень широкому понятию мистического опыта, в лучшем случае совпадающему по объёму с религиозным опытом, в худшем – объединяющему спектр феноменов, не связанных очевидным образом между собой»¹⁹⁹.

Атрибуционный подход видит выход в том, чтобы сознательно ограничить область рассмотрения некоторым «сектором», как это предлагает Э. Тейвз. Тем самым исследователи смогут формулировать определения и выделять существенные характеристики мистического опыта, не боясь критики в «неполноте» определений. Однако, в таком случае формулировка общезначимых определений невозможна и будет осуществляться только для каждого конкретного «случая» (традиции, например). Благодаря атрибуционному подходу возможно сформулировать дефиниции мистического опыта для конкретной области рассмотрения, ограничиваясь, к примеру, «индийской мистической традицией»²⁰⁰.

Представители атрибуционной теории предлагают ввести «номинальные» определения мистического опыта, которые описывают наше «понимание этого понятия в языке», а не его реальные характеристики. Как пишет Т. Малевич, «такие «номинальные» дефиниции превращают понятие «религиозный опыт» в градуированную категорию, т.е. в категорию, не имеющую фиксированных границ и объединённую по принципу «семейного сходства», предложенному Л. Витгенштейном <...> что допускает искусственное расширение или ограничение категории «мистического» в зависимости от цели исследования»²⁰¹.

¹⁹⁹ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 113.

²⁰⁰ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 21.

²⁰¹ Там же.

«Полевые» исследования религиозно-мистического опыта, их систематизация, выборка, анализ и формулировка выводов встречаются ряд трудностей. Дуглас Аллен отметил, что выбор конкретных феноменов для исследования представляет проблему: «как узнать, какие тексты нужно собирать, какие феномены описывать и интерпретировать?»²⁰² Праудфут предлагает два возможных варианта: определить опыт как религиозно-мистический может либо учёный, либо сам субъект опыта.

Субъекты опыта зачастую в своих определениях отсылают к «настолько неясным референтам (например, к предельной реальности, сакральному, нуминозному), что они становятся практически бесполезными при отборе текстов»²⁰³. Кроме того, встречаются тексты, авторство которых определить невозможно. В том случае, когда учёный сам определяет опыт как мистический, он берёт на себя «ответственность» «за свою роль в конструировании изучаемого предмета»²⁰⁴.

Заслугой атрибуционной теории является то, что она учитывает не только контекст, но и объяснение религиозно-мистического опыта самими субъектами опыта, когнитивные и «доконтекстуальные» структуры опыта в сознании индивида. Другим достижением теории атрибуции является то, что в ней предлагается учёному самому ограничить область рассмотрения религиозно-мистических переживаний некоторым «сектором» и заранее определить, что он будет подразумевать под «мистическим опытом». Исследователь заранее вправе очертить круг исследуемых феноменов и тем самым обозначить границы (например, между видениями, мистицизмом, религиозным опытом и трансперсональными переживаниями)²⁰⁵.

С другой стороны, атрибуционная теория, допуская искусственное ограничение области своего исследования, фокусирует внимание на какой-то конкретной разновидности опыта. В таком случае, сформулированные

²⁰² Тэйвз Э. Религиозный опыт [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious.life/2012/11/religious> (дата обращения: 14.09.2025). С. 171-172.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 115.

исследователями определения не будут общезначимыми. Кроме того, сторонники атрибуционной теории описывают понимание выраженного в языке концепта «мистический опыт», а не реального феномена²⁰⁶.

Подобный подход не решает проблему понимания мистического опыта, а лишь методологически более точно ставит её. Атрибуционная теория является попыткой соединить сильные аргументы конструктивизма и эссенциализма: учесть и социокультурные факторы, и роль личности в мистическом опыте²⁰⁷. Сторонники атрибуционной теории акцентируют внимание исследователя не только на среде, в которой проявляется опыт, но и на психологических и когнитивных механизмах его формирования²⁰⁸.

1.4. Альтернативные подходы к изучению религиозно-мистического опыта

Помимо рассмотренных в предыдущем параграфе теоретических подходов для исследования личности, имевшей религиозно-мистические состояния (конструктивизма, эссенциализма, атрибуционизма), в наше время появились ещё другие необычные (на первый взгляд) эмпирические и экспериментальные подходы.

Начиная с 90-х гг. XX в. в науке стали появляться прикладные исследования религиозного сознания, религиозного опыта и изменённых состояний сознания. Подобные исследования проводятся в рамках когнитивного религиоведения и нейротеологии, которые мы относим к «альтернативным» методам исследования религиозных и мистических переживаний в силу того, что они содержат большую долю эмпирических исследований и междисциплинарны²⁰⁹. Эти подходы представляются особенно перспективными в силу их прикладного характера и

²⁰⁶ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. С. 115.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Миронова, А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 110.

²⁰⁹ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 70.

междисциплинарности. Мистический опыт, в первую очередь, предполагает практику, поэтому на прикладные исследования необходимо обращать внимание, даже если они находятся на границе науки или даже выходят за нее.

Нейротеология, являющаяся междисциплинарной областью исследования религиозного сознания, религиозного и мистического опыта, пытается при помощи медицинской техники выяснить, имеется ли корреляция между духовными переживаниями и человеческим мозгом, а также существуют ли объективные методы для исследований религиозно-мистических переживаний, и возможно ли индуцировать такие переживания²¹⁰? Среди методов исследований нейротеологии – различные формы нейровизуализации и фиксации процессов, которые происходят в мозге непосредственно в процессе духовного переживания.

Нейротеолог Эндрю Ньюберг (руководитель научного института «Центр духовности и сознания») исследовал состояние нервной системы буддийских монахов и монахинь-францисканок. С помощью МРТ, когда эти люди медитировали или молились, регистрировалась активность их мозговой деятельности. В результате эксперимента были получены следующие факты: во время духовной практики у испытуемых фиксировалось повышение активности в тех частях мозга, которые регулируют внимание, а уменьшение активности наблюдалось в тех зонах головы, которые ответственны за ориентацию в пространстве. Завершив исследование, Ньюберг сделал выводы: интенсивная молитва вызывает специфическую реакцию нервной системы, делая религиозный опыт эмпирическим научным фактом²¹¹.

Ньюберг утверждает, что «наш мозг естественным путём создаёт механизмы, которые делают возможным религиозный опыт»²¹². Основоположники

²¹⁰ Миронова А. М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия "мистический опыт" // Научная мысль Кавказа. 2019. № 2(98). С. 22.

²¹¹ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 72.

²¹² d'Aquili E. G., Newberg A. B., (2000): The Neuropsychology of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States. Journal of Religion and Science. Vol. 35/1. P. 39-51.

нейротеологии Э. Ньюберг и Ю. д'Акили в своих исследованиях стараются найти нейронную локализацию религиозных переживаний. Они уделяют особое внимание мистическому опыту (учёные называют его осознанием «Абсолютного Единого Бытия» (АЕБ))²¹³ и утверждают наличие физиологических коррелятов религиозно-мистического опыта, как явное доказательство существования Творца.

В российской науке уже тоже имеются исследования, посвящённые роли центральной нервной системы в религиозном опыте. Например, широко известны эксперименты руководителя лаборатории нейропсихологии Санкт-Петербургского института им. Бехтерева В.Б. Слёзина. Учёный решил исследовать активность мозга молящихся католических и православных священников, а также медитирующих буддистов при помощи энцефалографии. В результате эксперимента он получил десятки электроэнцефалограмм. Слёзин открыл явление, которое назвал «молитвенным бодрствованием». В этом особом состоянии кора головного мозга как бы «отключается», т.е. человек продолжает быть восприимчивым к внешней информации, но вместе с этим не использует мыслительные процессы и анализ.

До открытия Слёзина науке было известно три ключевых состояния головного мозга – бодрствование, «быстрый» сон и «медленный» сон. В период бодрствования кора мозга людей генерирует быстрые альфа- и бета-ритмы, во время интенсивного религиозного опыта ритмы замедляются (их амплитуда приближается практически к прямой линии). В состоянии глубокой молитвы, медитации кора мозга человека вырабатывает медленные дельта- и тета- ритмы, какие наблюдаются только у младенцев до 3–4 месяцев, т.е. священники во время молитвы в прямом смысле становились «как дети»²¹⁴.

²¹³ Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 29.02.2026).

²¹⁴ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 78.

Нейротеологи утверждают наличие психотерапевтического эффекта религиозного и мистического опыта. В статье «Нейронаука и религия: в поисках ответов» аргентинской исследовательницы Норы Берр читаем: «Исследователи утверждают, что серотонин, “химический нейромедиатор”, встроен в некую замкнутую систему, конечная цель которой заключается в том, чтобы заставить нас чувствовать себя хорошо именно посредством активного исповедания какой-либо религии». Высокая секреция серотонина ассоциируется с высоким статусом, а он, соответственно, ассоциируется с внутренним покоем. В своей всемирно известной книге «Ген Бога» её автор, американский врач Дин Хамер, заявляет, что естественный отбор «благоприятствует духовно просветлённым личностям, поскольку наделяет их чувством оптимизма». Невролог уверен: на уровень нашей духовности влияют и химические факторы, например, серотонин. Дело в том, что количество рецепторов этого нейромедиатора в мозге непосредственно связано с уровнем духовности. Ген, кодирующий белок VMAT2, можно встретить в нескольких вариантах (аллелях). Согласно исследованиям, анализу учёного, это в том числе связано со склонностью к вере²¹⁵.

Однако не все нейропсихологи согласны с тем, что мозг является так называемым приёмником, что способен улавливать божественные частоты. Более того, многие авторы высказывают совершенно противоположные идеи о роли мозга в религиозном опыте и выдвигают версии о механизмах развития религиозных и мистических состояний, основывающиеся только на биохимических аргументах. Например, Андрес Каналес-Джонсон из Кэмбриджского университета заявляет, что религия – это зародившееся в мозге явление, и она таким образом – «секреция мозга»²¹⁶. «Нейробиологический аргумент» против теизма выдвигают ещё антрополог Лайонел Тайгер и психиатр

²¹⁵ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С.79.

²¹⁶ Там же.

Майкл МакГуайр, озвучивая идею, что это мозг сам создаёт и сам же использует религиозный опыт посредством секреции нейрохимических веществ²¹⁷.

Канадский учёный Майкл Персингер изобрёл особую технику стимуляции мозга с целью вызывать религиозные ощущения. Он утверждает, что стоит направить на область висков испытуемого магнитное излучение, и нервная система человека среагирует на это ощущением потустороннего присутствия. Были проведены эксперименты, показавшие, что подобные ощущения возникают у четырёх из пяти испытуемых. Возникающие у людей видения оказывались довольно разнообразными, что Персингер объясняет зависимостью от личных религиозных убеждений и веры²¹⁸.

С одной стороны, получилось, что проводимые учёным опыты свидетельствуют, что религиозный опыт – лишь продукт возбуждённого в определённых зонах мозга. Вместе с этим подобные данные могут свидетельствовать и о том, что некоторые раздражители способны выводить мозг из привычного режима, делая его восприимчивым к глубоким духовным переживаниям. Общеизвестно, что во все времена в различных культурах последователи религий прибегали к специальным методам, чтобы достигнуть религиозного и мистического опыта (психотехника, сенсорная депривация, воздержания от пищи, сна и т.д.)²¹⁹.

Представляется очевидным, что исследования нейротеологов довольно противоречивы. Одни исследователи (В.Б. Слёзин, Э. Ньюберг, Ю. д'Акили, М. Борегар, Д. О'Лири) уверены, что методы нейрокартирования позволяют зафиксировать нейрологические корреляты религиозного опыта. В то же время некоторые другие из учёных (Д. Хамер, Л. Тайгер, А. Каналес-Джонсон, М.

²¹⁷ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 79.

²¹⁸ Там же, с. 80.

²¹⁹ Там же, с. 81.

МакГуайр) обосновывают утверждение, что мозг сам продуцирует религиозный опыт²²⁰.

Подведём некоторые итоги: междисциплинарная область нейротеология помогает открывать новые интересные горизонты исследований на пересечении когнитивного религиоведения, нейронаук, психологии, теологии и антропологии. Несмотря на то, что нейротеология и основывается на данных инструментальных исследований, однако выводы, что получают нейротеологи, очень разнообразны и, как правило, противоречивы. Одна часть исследователей из экспериментов делает вывод, что Бог и вера – это просто производные от мозговой деятельности. Другие учёные, например, Ньюберг и Слёзин, уверены в наличии физиологических коррелятов религиозного опыта, что является для них явным доказательством существования Творца²²¹.

На настоящий момент нейротеология окончательно не может дать положительный или отрицательный ответ на вопросы о религиозно-мистических переживаниях (являются ли они всего лишь функцией мозга и религиозный опыт вполне можно искусственно вызывать, или же мозг способен «работать» инструментом богопознания и может быть настроен на получение мистических переживаний?)²²² Единого, однозначного ответа исследования нейротеологов пока не дают, но вместе с этим методы нейротеологии способны фиксировать необычные состояния нервной системы, встречающиеся у молящихся и медитирующих верующих. Фактические данные, полученные в ходе изысканий нейротеологов (записи энцефалограмм, снимки нейрокартирования), не вызывают сомнений в достоверности, но вызывает вопросы их интерпретация.

²²⁰ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 81.

²²¹ Миронова А.М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия «мистический опыт» // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 28.

²²² Стобер М. Компаративные исследования мистицизма [Электронный ресурс]: – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 30.03.2026).

Статус «научности» нейротеологии под вопросом, т.к. она имеет серьёзные проблемы с интерпретацией результатов экспериментов. Несмотря на очевидные проблемы нейротеологии, её стоит рассмотреть, как альтернативную методологию исследования религиозного опыта, т.к. нейротеологи получают интересные (с точки зрения науки) результаты²²³. Изучение религиозно-мистического опыта и роли человека в нём, на наш взгляд, не должно быть исключительно теоретическим, ибо опыт есть «живое» переживание. Вспомним позицию М.К. Мамардашвили, когда он рассуждал о познании, как «личном опыте»: «зачем чисто вербально описывать внутреннее убранство дома, если можно ввести за руку и показать?»²²⁴

На наш взгляд, целостное понимание религиозно-мистических состояний, как «живых», «опытных» переживаний, станет возможным, если теоретические модели будут подкрепляться данными экспериментальных исследований. Современная наука, ставшая на путь междисциплинарности, поощряет подобные исследования. В таком случае, представляется целесообразным не сбрасывать со счетов некоторые «не очень научные» методы, если они приносят интересные, дискуссионные результаты. Принимая во внимание, например, результаты нейротеологии, мы получаем обширный фактический материал, который подлежит философскому осмыслению и научной интерпретации.

Когнитивное религиоведение появилось в ответ на неудовлетворённость структуралистским и герменевтическим подходами исследования религии, и особенно феноменологией религии, где эмпатия служит главным методом познания религиозного опыта²²⁵. М.М. Шахнович в статье «Современные проблемы когнитивного религиоведения» характеризует произошедшие в американской науке в 50-60-х гг. перемены, как «когнитивный поворот»: Интердисциплинарное направление «когнитивизм» реализуется в совершенно разных научных областях. Его фундаментальная предпосылка – направленность на

²²³ Миронова А. М. Метафилософские дихотомии в исследовании религиозных феноменов: Case Study (на материале западно-европейской философии) // Научная мысль Кавказа. 2024. № 4(120). С. 38

²²⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1999. С. 211.

²²⁵ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 87.

исследование не только лишь наблюдаемых действий (т.е. продуктов), но и их ментальных репрезентаций, сценариев, схем (а ведь это принципиально ненаблюдаемые, порождающие действия процессы)²²⁶.

Исследовательница пишет: «Дескриптивный подход сменяется гипотетико-дедуктивным, с помощью которого исследуется не непосредственно регистрируемый продукт, а глубинные интрапсихические принципы, лежащие в основе поведения»²²⁷. Вопросы, что поднимаются в рамках когнитивного религиоведения: «В каких отношениях религиозная вера человека находится с его когнитивным арсеналом?», «Являются ли религиозные представления врождёнными?», «Есть ли нейрофизиологические корреляты мистических переживаний?»

Среди наиболее значимых работ, посвящённых когнитивным исследованиям религии, религиозного и мистического опыта, следует назвать труды П. Буайе, Д. Баррета, И. Пюсюайнена, Р. Хорнбека, Р.Сирса. Важное место в когнитивных исследованиях религии занимает вопрос о роли «врождённых идей» (тезис о «прирождённых верующих») в формировании религиозных представлений, выдвинутый Д. Барреттом и Д. Берингом. Согласно этой концепции, наше сознание – это не *tabula rasa*, у нас имеется ряд врождённых когнитивных структур, для развития которых не нужен специальный механизм научения²²⁸. К числу таких структур относятся языковые навыки, а также «интуитивные» теории о физическом мире и биологических свойствах живых организмов.

Согласно данной теории, репрезентации «сверхъестественных агентов» (богов, духов) присущи разным религиозным системам²²⁹. Подобная кросс-культурность объясняется исследователями, как результат деятельности определённой когнитивной структуры человека, а именно, модели психического,

²²⁶ Шахнович М.М. Современные проблемы когнитивного религиоведения. // Религиоведческие исследования. 2013. № 7/8. С. 23

²²⁷ Там же.

²²⁸ Малевич Т., Кожевников В. Дискуссии о врождённой религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 381-382.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Малевич Т., Кожевников В. Дискуссии о врождённой религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 381-382.

обрабатывающей информацию о собственных психических состояниях и атрибутирующей психические состояния другим субъектам²³⁰.

Другой важный постулат когнитивного религиоведения связан с образованием понятий и приписыванием им определённых атрибутов. П. Буайе называет этот процесс «интуитивной онтологией». Он выделяет ряд онтологических сфер, по отношению к которым наше сознание склонно к интуитивным ожиданиям (к поведению, состояниям и свойствам входящих в неё объектов). Буайе выделяет такие области, как физические объекты, животные, артефакты, растения и, конечно, личности²³¹. Примерами подобных теорий являются: наивная физика, наивная биология и наивная психология. Думая о каком-либо животном, например, о коте или собаке, (из онтологической области «животные»), люди интуитивно полагают, что данным существам нужны воздух и еда. С этой точки зрения религиозные понятия являются частью совокупности понятий, называемой «сверхъестественные». У этих понятий своя специфика, они «контринтуитивны», т.е. нарушают наши интуитивные ожидания по отношению к определённой онтологической категории, что вызывает привлечение внимания, стимулирует их запоминаемость и обсуждаемость. В качестве примера Хорбек и Сирс говорят о понятии «дышащей» статуи или привидения: «Первое включает в себя эксплицитное нарушение наивной биологии, свойственной онтологической области «артефакты», а понятие «привидение» обладает контринтуитивными для категории «личности» физическими свойствами – способностью проходить сквозь стены или невидимостью»²³². В то же время эти понятия всё же имплицитно содержат большую область «ненарушенных ожиданий, которые считаются верными в отношении соответствующих данным понятиям категорий и обеспечивают их запоминаемость»²³³.

²³⁰ Малевич Т., Кожевников В. Дискуссии о врождённой религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 381-382.

²³¹ Там же.

²³² Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врождённой» религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С.382.

²³³ Там же.

Рассмотрим ещё один интересный тезис когнитивистов: «религиозное мышление не является девиацией от “естественного” когнитивного функционирования. Как раз религиозные представления и поведение – вот тот “нормальный” (или “естественный”) продукт мышления, происходящий из нашей биологической предрасположенности и для его возникновения не требует специальной религиозной среды»²³⁴. Представители когнитивного религиоведения уверены во «врождённой», а не в приобретённой в результате социализации природе религиозных идей.

Для идеи врождённой религиозности имеются, конечно, очень важные основания, например, сюда относится гипотеза о наличии у людей особого механизма, работающего на обнаружение так называемых «агентов» – класса существ, кто способен активно взаимодействовать с человеком и окружающей средой²³⁵. Когнитивисты объясняют, что подобный механизм является необходимым условием для нашего выживания. Он нацелен на распознавание сигналов о потенциальной опасности, однако, весьма высока вероятность его ложного срабатывания.

Ложное срабатывание обнаружения «агентов» иногда происходит, т.к. этот инструмент гиперсенситивен, а организм должен быть «настороже»: по принципу «лучше быть в безопасности, чем сожалеть»²³⁶. Как следствие, мы «обнаруживаем» агентность там, где агентов нет, т.е. одушевляем и антропоморфизуем окружающий мир²³⁷. По мнению С. Гатри, антропоморфизм и анимизм – плоды адаптивной и общей для всех животных стратегии мышления: дать неопределённым ситуациям наиболее значимую интерпретацию. Среди основных и значимых агентов, что усматривает и «выискивает» мозг человека, значатся живые организмы (в основном – люди). Вот почему мир кажется нам «не только живым, но и человекоподобным»²³⁸.

²³⁴ Малевич Т., Кожевников В. Дискуссии о врождённой религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 383.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же, с. 384.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Малевич Т., Кожевников В. Дискуссии о врождённой религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 385

Этим объясняется общечеловеческая способность видеть «лица» и «животных» в проплывающих облаках, в тенях усматривать «монстров», «демонов» и других представляющих опасность агентов.

В статье «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта» Хорнбек и Сирс, апеллируя к «эпидемиологическому подходу» Спербера, объясняют широкое и быстрое распространение нарративов о мистическом опыте. Напомним: сутью «эпидемиологического подхода» является объяснение, «почему одни идеи (“заразные”) быстро распространяются среди людей, а другие нет»²³⁹. Аналогия с «эпидемией» неслучайна, такая метафора используется, чтобы нагляднее показать следующее: «от «хозяина» тоже зависит, станет ли он или нет благоприятной средой для обитания, репродукции и распространения патогена (т.е. религиозных представлений)»²⁴⁰.

Задача когнитивного религиоведения – объяснить повторяющиеся паттерны религиозного самовыражения, распространённые в каких-либо группах, сообществах людей (а также на кросс-культурном уровне). Объяснение религии здесь становится объяснением того, каким образом ментальные, функционирующие в конкретных условиях инструменты могут препятствовать или, наоборот, готовы способствовать распространению тех представлений и практик, которые можно назвать «религиозными»²⁴¹.

Согласно предположению Спербера, религиозные идеи среди всех прочих нарративов являются наиболее интересными и потому запоминающимися, поэтому чаще реплицируются среди населения²⁴². Буайе продемонстрировал, что религиозные понятия обычно (1) приводят в активную стадию ментальные инструменты, задача которых – репрезентация какой-либо категории феноменов (допустим, артефактов, животных). В то же время (2) религиозные понятия нарушают по крайней мере одно из допущений, создаваемых этим инструментом для какой-то конкретной категории. В итоге получается, что имеется множество

²³⁹ Хорнбек Р.Д., Сирс Р. «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта». Философия религии: альманах. Издательство ИФРАН, 2015. С. 47

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же, с. 378.

божеств, представленных людскими образами и наделённых убеждениями, желаниями, эмоциями, они даже ведут себя подобно людям: влюбляются, ссорятся, мстят и т.д. Благодаря небольшому числу контринтуитивных (противоестественных) черт (как правило, одной такой черте) сверхъестественные понятия привлекают внимание и запоминаются²⁴³.

Возникают вопросы: 1) Вдруг нарратив о мистическом опыте в особенной степени захватывает внимание человека и побуждает поделиться им с другими персонами? 2) Если, допустим, кто-то испытал мистический опыт, означает ли это, что информация об этом опыте (на уровне свежей сплетни) распространится по всей популяции, привлекая значительное внимание в качестве центрального элемента религиозной практики? Очевидно и понятно: мистические переживания являются чрезвычайно интересными и запоминающимися. Мнемонические аспекты мистического опыта имеют место, даже когда у субъекта нет интерпретативной схемы, чтобы его осмыслить, ведь данные свидетельствуют: иногда мистические переживания действительно побуждают человека искать для своего опыта новые интерпретации²⁴⁴.

Подходящее объяснение обнаруживается в мнемонических свойствах вышеупомянутых контринтуитивных понятий. Например, одна из наиболее переживаемых черт мистического опыта (по Стэйсу и Худу) – «внутренняя субъективность», или ощущение, будто неживые, или не обладающие сознанием объекты оказались наделены жизнью и сознанием²⁴⁵. Под определение «контринтуитивного» (по Барретту) подходит перенос сознания и/или какой-то умственной способности на неживые объекты.

Следует отметить, что мистические, происходящие во сне переживания, а также видения, где задействованы образы, ситуации, предметы, часто продуцируют множество контринтуитивных репрезентаций функций

²⁴³ Хорнбек Р.Д., Сирс Р. «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта». *Философия религии: альманах*. Издательство ИФРАН, 2015. С. 54.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ Хорнбек Р.Д., Сирс Р. «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта». *Философия религии: альманах*. Издательство ИФРАН, 2015. С. 55

обнаружения агентности²⁴⁶. Наш человеческий вид имеет хорошо задокументированную склонность зачастую приписывать агентность событиям, происходящим в окружающей среде²⁴⁷. Когнитивисты настаивают, что ментальные инструменты, предназначенные для обнаружения агентности (например, «гиперактивное устройство обнаружения агентности», о котором говорит Барретт) внесли значительный вклад в возникновении религиозности в процессе нашей эволюции.

В исследованиях Петрикан и Баррис сверхактивное обнаружение агентности связывается с опытами единения. Коллеги Петрикан и Баррис выявили положительную корреляцию между чрезмерной атрибуцией агентности, измеряемой на основании предрасположенности антропоморфизировать неодушевленные сущности, (к примеру, реакции на визуальные стимулы, заключённые в перевернутых лицах) и переживаниями, основывающимися на ощущении единства с окружающей средой (в том числе, с неодушевленными предметами – например, со скалами или облаками – наделёнными агентностью).

Петрикан и Баррис пришли к выводу, что люди с особенно сверхактивными системами обнаружения агентности оказываются более склонны к мистическим религиозным переживаниям, ведь для них окружающая среда полностью пронизана агентностью²⁴⁸.

Когнитивисты, исследуя мистический опыт, выдвигают ещё один важный тезис, а именно, что мистические опыты способствуют социальному взаимодействию. Они утверждают, что социальные группы, в которых имеются религиозные представления и понятия, более хорошо адаптированы, имеют лучшие способности к социальному сотрудничеству²⁴⁹.

Нейротеология представляет собой междисциплинарную область исследований религиозного и мистического опыта и их нейробиологических

²⁴⁶ Хорнбек Р.Д., Сирс Р. «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта». Философия религии: альманах. Издательство ИФРАН, 2015. С. 56

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Хорнбек Р.Д., Сирс Р. «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта». Философия религии: альманах. Издательство ИФРАН, 2015. С. 55

²⁴⁹ Johnson D.D.P., Krüger O., (2004): The Good of Wrath: Supernatural Punishment and the Evolution of Cooperation. Political Theology. Vol. 5/2. P. 159–176.

коррелятов. Методы исследований нейротеологии – различные формы фиксации нейрологических процессов, показывающие активность разных долей головного мозга непосредственно в процессе переживания (регистрируемые при помощи нейровизуализации и энцефалографии). Используя технические средства, нейротеология пытается выяснить, имеется ли связь между духовными переживаниями и человеческим мозгом. Другие важные вопросы, которыми заняты нейротеологи: существуют ли объективные методы исследования религиозно-мистических переживаний, возможно ли индуцировать такие переживания²⁵⁰?

Мы видим, что мнения, нейротеологов оказываются весьмапротиворечивы. Не все нейропсихологи единогласны во мнении, что человеческий мозг – это приёмник, способный улавливать божественные частоты. Некоторые учёные заявляют прямо противоположные идеи о роли мозга в религиозном и мистическом опыте. Например, одни (Ю. д’Акили, В.Б. Слёзин, Э. Ньюберг, М. Борегар, Д. О’Лири) утверждают: методы нейрокартирования дают возможность зафиксировать нейрологические корреляты религиозно-мистического опыта. Есть и исследователи (Д. Хамер, М. МакГуайр, А. Каналес-Джонсон, Л. Тайгер), кто настаивает: мозг сам продуцирует такой опыт²⁵¹.

Подводя итоги, следует отметить, что «нейротеология, как междисциплинарная область, предоставляет широкие возможности для интересных исследований на пересечении когнитивного религиоведения, нейронаук, теологии, психологии и антропологии. В то же время, хотя нейротеология основывается на данных инструментальных исследований, выводы, которые делают учёные, очень разнообразны и, зачастую, противоречивы»²⁵².

В настоящее время нейротеология не готова дать однозначный ответ – «являются ли религиозно-мистические переживания лишь функцией мозга (и,

²⁵⁰ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 89.

²⁵¹ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 89.

²⁵² Там же, с. 90.

соответственно, мистический опыт можно искусственно вызвать) или же мозг выступает в роли инструмента богопознания и может быть настроен на получение мистических переживаний? Нейротеология подвергается серьёзной критике со стороны учёных, исследования нейротеологов не способны дать однозначный ответ, методы нейротеологии фиксируют или продуцируют религиозно-мистические переживания.

Фактические данные исследований нейротеологов (энцефалограммы, снимки томографа) не вызывают сомнений в достоверности, зато вызывает сомнения их интерпретация»²⁵³.

Научный статус когнитивных исследований религиозно-мистического опыта (в отличие от нейротеологии) не вызывает сомнений. В когнитивных науках (в том числе, в когнитивном религиоведении) активно используется метод эксперимента, в том числе с применением специальной аппаратуры и техники. Достоинством когнитивных наук является стремление увидеть скрытые от первого взгляда причины поведения, убеждений и верований человека.

Когнитивные объяснения мистического опыта выглядят на первый взгляд довольно убедительно. Они апеллируют к распространённым и «принимаемым» в научном сообществе когнитивным теории «агентности», «эпидемиологической» теории, говорят о лучшем адаптивном уровне религиозных групп людей по сравнению с нерелигиозными. Новаторство когнитивного религиоведения, как и когнитивной науки в целом, проявляется в отказе от дискриптивно-аналитического подхода.

Когнитивное религиоведение стремится увидеть детерминанты различных религиозных феноменов. В случае мистического опыта такими детерминантами будут, например, хорошая распространяемость среди людей (например, соплеменников) нарративов о мистическом феномене, т.к. пережитый мистический опыт – интересная тема для обсуждения, способствующая повышению социального статуса субъекта опыта и свидетельствующая о

²⁵³ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14).Ростов-на-Дону, 2019. С. 89.

проявлении его харизмы. Интересен и тезис об обнаружении «агентности» – чрезмерной предрасположенности антропоморфизировать и воодушевлять неодушевлённые предметы и явления.

Кроме перечисленных, заслуживает внимания тезис когнитивистов, что религиозный и мистический опыт, как и религиозность в целом, присущи более адаптированным в социальном плане сообществам. Этот тезис свидетельствует скорее не в пользу когнитивных теорий. Хорошие адаптивные свойства субъектов мистического опыта, на наш взгляд, в большей степени объясняют их «психологическую развитость» и «реализованность» как личностей (согласно мнениям К.Ю. Юнга, А. Маслоу, П. Гуревича).

Некоторые теории когнитивного религиоведения, по нашему мнению, имеют ряд слабых мест и не способны адекватно «объяснить» религиозный и мистический опыт. По поводу теории «обнаружения агентности» в феноменах религиозно-мистического опыта хочется возразить следующее: во-первых, на настоящий момент на данную тему известны лишь исследования Петрикан и Барриса. Одного исследования явно недостаточно для выведения закономерности. К тому же имеются такие виды религиозно-мистического опыта (как, например, «интровертный» опыт из типологии Стейса), которые не предполагают наличия чувственных образов.

Скорее можно додумать следующее – что некоторые «агенты» способны производить такое сильное впечатление на субъекта опыта (действуя сродни индукторам мистических переживаний – психотехнике, медитации), что тот, реагируя на «первотолчок», получает мистическое переживание. Но нельзя забывать, что субъект опыта к этому времени (индукции переживания), как правило, бывает к нему подготовлен и ожидает его. Таким же образом мы можем объяснить внезапное возникновение состояния благодати у верующих, когда они лицезреют величественные или необычные явления природы, становятся свидетелями красивых природных ландшафтов и т.п.

«Эпидемиологическая» теория, хорошо объясняя распространение сплетен, не может убедительно объяснить происхождение мистического опыта и его

содержание. Очевидно, что сообщения о пережитом мистическом опыте интересны, а сами опыты являются запоминающимися и важными событиями в жизни индивида, которыми хочется поделиться. Кроме того, иногда они несут «важную информацию», которая должна быть передана единоверцам.

Итак, мы видим, что когнитивное религиоведение, сделав рывок в сторону экспериментальных исследований, достигло успехов в понимании некоторых религиозных феноменов. Обнаружение агентности, антропоморфизм и анимизм в окружающей среде, быстрая распространяемость сообщений о сверхъестественном – несомненные достижения современных когнитивных исследований религии. В рамках когнитивного религиоведения первоначально стали изучаться физиологические корреляты религиозного и мистического опыта (при помощи нейровизуализации); впоследствии на этой области исследований сосредоточила свой интерес нейротеология.

Подводя итоги первой главы, хочется отметить, что исследованиям мистического опыта посвящено огромное количество литературы. Мистический опыт изучается с различных ракурсов, разрабатываются разные методологии, ведутся фундаментальные исследования, а также используются прикладные и экспериментальные методы, исследования выходят на междисциплинарный уровень, но, при всём при этом, в фокусе учёных остаётся человек. Человек – носитель религиозно-мистического опыта, и только из его свидетельств мы узнаём об этом неординарном событии (или состоянии). Придерживаемся ли мы атеистического или религиозного мировоззрения, опираемся ли на данные экспериментов или на фундаментальные исследования учёных, мы понимаем, что при изучении этого опыта на передний план выходит именно антропологический аспект.

Эссенциалисты, контекстуалисты, сторонники теории атрибуции, когнитивисты, нейротеологи, выдвигающие противоположные теории, солидарны в том, что, стремясь понять мистический опыт, нужно начать с субъекта, поскольку этот опыт раскрывается только через человеческую субъективность. Рассмотренные в параграфе подходы имеют свои сильные и слабые стороны, но

пока ни одна теория или подход не смогли в достаточной мере объяснить механизмов осуществления религиозно-мистического опыта.

Анализ теорий и эмпирических исследований мистического опыта подсказывает, что стоит обратить внимание на ещё один возможный ракурс исследования религиозных и мистических состояний – антропологический. Исследователи разных направлений и школ по-разному понимают и определяют мистический опыт, но все они сходятся во мнении, что в мистическом опыте человек играет уникальную роль. Даже контекстуалисты, критикуя реальность мистического опыта, говорят, что он определяется особенностями субъекта опыта (который формируется в зависимости от социокультурной обстановки, религиозной традиции), а также его интерпретацией опыта.

Эссенциалисты постулируют тезис, что мистический опыт содержит определённые константы, сущностные характеристики, которые проявляются вне зависимости от обстоятельств, культур, религиозных традиций, так как манифестируют через человека. Дискуссии между учёными разных направлений и школ ведутся по поводу методов исследования, по поводу наличия или отсутствия за сообщениями о сверхъестественном фактического содержания, но исследования религиозного и мистического опыта возможны только через субъекта опыта – человека. Возможно, двигаясь в этом направлении (исследуя человеческую субъективность), мы найдём концепцию или подход, в достаточной мере объясняющие механизмы развития мистического опыта.

Особенностью любого опыта является то, что, в отличие от переживания, он является активным, а не страдательным состоянием. Мистический опыт – не исключение; это деятельность, активное состояние, а не пассивное переживание. Человеческая деятельность предполагает мотивацию, цель, методы и средства её достижения. В случае с мистическим опытом субъект мотивирован на преобразование себя, трансформацию своей личности для достижения определённого духовного состояния. Мы обратили внимание на то, что при изучении религиозно-мистических состояний наблюдению доступна только одна сторона процесса – индивид и его деятельность, в то время как о деятельности

сверхъестественного невозможно объективно ничего сообщить... Таким образом, исследование мистического опыта переходит в плоскость изучения человека, его деятельности и субъективности.

ГЛАВА 2. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПРАКТИКА

2.1. Праксеологический подход к изучению религиозно-мистического опыта

Заклучив в скобки суждения о сверхъестественном источнике религиозно-мистического опыта, как субъективные объяснения их носителями, не поддающиеся верификации, мы предлагаем сосредоточиться на тезисе о человеческой природе подобных состояний, т.е. на том, что мистический опыт – это феномен антропологический, и он имеет деятельностную, субъективную, психофизиологическую природу²⁵⁴.

Мистицизм – есть праксис, утверждают мистики. Праксис в религиозно-мистическом опыте, т.е. практика, – деятельность, имеющая целью достижение общения и единения с Первопричиной. Поскольку настоящая глава диссертации посвящена праксеологическим аспектам мистического опыта, необходимо обозначить понятия праксеологии и практики.

Понятие «праксеология» (от греч. Πράξις) было введено в употребление А. Эспинасом, Е. Слуцким и Т. Котарбиньским в 30-х гг. XX в. Котарбиньский в труде «Трактат о хорошей работе» трактует праксеологию, как теорию эффективной организации деятельности. У Котарбиньского в понимании праксеологии акцент делается на создании «грамматики действия», т.е. на описании правил, приёмов, техник и форм рациональной, наиболее эффективной деятельности²⁵⁵.

Акцент на эффективности деятельности лежит в основе праксеологической концепции прагматизма. Прагматисты (Ч. Пирс, У. Джемс) целью познавательной деятельности объявляют преодоление сомнений и достижение индивидом «устойчивого верования»; при этом критерием истинности знаний считается их полезность, а истина отождествляется с успехом.

²⁵⁴ Антропологический контекст мистического опыта подробно рассмотрен в статье: Миронова А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 69. С. 104-112

²⁵⁵ Котарбиньский Т. Трактат о хорошей работе. М.: Экономика. 1975. С. 19.

Диалектический материализм предлагает свой вариант праксеологической доктрины. С точки зрения марксизма, именно практическая деятельность является и источником возникновения, и движущей силой развития человеческих знаний и человечества в целом.

Ханна Арендт разделяла человеческую деятельность на следующие виды: труд, создание и деятельность. Первый направлен на удовлетворение биологических потребностей для сохранения человека, как вида. Создание представляет собой творчество, оно не является средством обеспечения материального благополучия, оно «свободно» и, зачастую, материально не заинтересовано. Деятельность, или поступок, включает в себя как речь, так и действие – это средство, с помощью которого мы отличаемся от других, становимся уникальными существами: «Речь и действие суть деятельности, в которых выступает эта уникальность»²⁵⁶.

Предшественники деятельностного подхода Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев опирались в своих исследованиях на диалектику Маркса и на диалектику Гегеля. Согласно деятельностному подходу, в деятельности проявляется и реализуется сущность человека. Человеческая деятельность (в отличие от деятельности других живых существ) – это осознанная, целенаправленная и социальная активность. Выделяются две основные формы деятельности: практическая и духовная. Практическая деятельность (практика) – это материальное, чувственно-предметное освоение и преобразование природы или общества.

В ядре всех праксеологических концепций лежит представление о действиях, которые осуществляют индивиды. Под «действием» учёные понимают акт, с которым связан субъективный смысл. Действие обусловлено целеполаганием²⁵⁷. Ещё до развития деятельностной концепции религиозный мыслитель В.С. Соловьёв справедливо отметил, что действие «логически противопоставляется страдательному состоянию, также безразличному состоянию (как движение –

²⁵⁶ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 18.

²⁵⁷ Вебер М. *Избранные произведения*. М.: «Прогресс», 1990. С. 602

покою). У Соловьёва действие основано на сознании внутреннего усилия, успешно направленного к известной цели²⁵⁸.

Согласно современным представлениям, действие есть результат проявления воли. Действие – это единица, т.е. единичный акт человеческой деятельности и является относительно завершённым актом, для которого характерны направленность на достижение определённой осознаваемой единичной цели, произвольность и преднамеренность индивидуальной активности (в отличие от непосредственного поведенческого акта, диктуемого импульсом или привычкой и определяемого текущей ситуацией)²⁵⁹.

Деятельность человека предстаёт как практика, которая выступает основой формирования «второй» природы человека – культуры. Именно «в процессе своей практической деятельности люди, опредмечивая во внешней независимой от них объективной форме свою субъективность, становятся способными отразить самих себя, но уже в форме «мира оживших предметов» в качестве объективированного мира своих сущностных сил, мира своей субъективности»²⁶⁰. Особенностью практики является то, что она направлена на изменение (преобразование) как природной, так и социальной реальности.

Практика имеет следующую структуру: объект – то, на что направлено действие, субъект – тот, кто совершает действие, цель – то, ради чего совершается действие, результат – то, что получается по окончании действия, средство – то, с помощью чего осуществляется действие. В литературе насчитывается много видов практики: «материальное производство (труд), социально-преобразующая деятельность, направленная на изменение общественного бытия (революции, войны, социальные реформы и др.); управленческая и организационная деятельность, экспериментальная и научно-изыскательская деятельность, семейно-бытовая практика; эстетически-преобразующая деятельность, учебная практика,

²⁵⁸ Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Изд-во "Феникс", 1997. С. 110.

²⁵⁹ Новая философская энциклопедия: в 4 т. Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; М.: Мысль, 2010.

²⁶⁰ Лукьященко А.В. Внутренний мир как субъективная реальность человека // экономика, статистика и информатика. 15 №1, 2014. С. 17-18.

медицинская практика, а также религиозно-духовная практика»²⁶¹. Роль практики сложно преувеличить – практика есть основа познания, цель и критерий истинности знания одновременно.

О религиозно-мистическом опыте написано впечатляющее количество научной литературы. Однако, стоит отметить, что большинство исследований носят философский характер и изучают религиозно-мистический опыт в теории. Практическим аспектам осуществления этих видов опыта посвящено гораздо меньшее количество научной литературы. Не вызывает сомнений, что мистицизм – это тоже практика. Специфика мистико-религиозной практики заключается в том, что целью практики является отождествление субъекта и объекта. Особенностью мистической практики является то, что она направлена на себя, на аутотрансформацию, она есть «практика себя», «делание себя»; в то же время мистическая практика есть «теургия» – «богоделание».

Слово «теургия» (от греч. *Teourgia* – божественное деяние, богодейство) понимается как мистическое творчество, высший аспект духовной деятельности, направленной на божественное²⁶². В. Соловьёв, осмысливая теургию, вкладывал в неё именно такой смысл. Для него это творческая деятельность, направленная на союз с Небесным началом. Мистический опыт, таким образом, есть одновременно «богоделание» и «делание себя», аутотрансформация.

Для того, чтобы выяснить, что такое «практика себя», обратимся к исследованиям М. Фуко. Он ввёл в философский обиход понятия «забота о себе», «техники себя», «практики себя», «культура себя». Практики себя – это, согласно Фуко, «некоторые процедуры, существующие <...> в любой цивилизации, предлагаемые или предписываемые индивидам для закрепления их самоидентичности, её поддержания или изменения, и возможные благодаря отношениям владения собой или познанию себя»²⁶³.

²⁶¹ Иванов М.А., Летунова О.В. Роль практики в процессе познания. //Актуальные проблемы авиации. 2021. Том 3. С. 981.

²⁶² Философия: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. С. 877.

²⁶³ Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с. С. 221.

«Практики себя – отрефлектированные правила поведения, посредством которых люди стремятся преобразовать самих себя, измениться в своём уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением»²⁶⁴. Фуко пишет, что практики себя направлены на то, «чтобы получить доступ к истине – это могут быть практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни»²⁶⁵. «Практика себя», согласно Фуко, всегда обусловлена целью, где ею может выступать, как конституирование, так и трансформация субъекта. Целью субъекта является его обретение «истинного себя» – это то, что «придаёт завершённость субъекту... позволяет ему сбываться»²⁶⁶. Это обретение особого состояния, когда субъект предстаёт «сбывшимся», «получившим завершённость». «Практики себя» телеологичны, причём для достижения цели субъект должен меняться, проводить работу над собой.

Описывая «архаичные техники себя», Фуко перечисляет следующие ступени аутотрансформации субъекта:

1. обряды очищения,
2. «техники концентрации души»,
3. отрешение, отшельничество,
4. техники испытания себя, стойкости к искушениям, способность переносить страдания²⁶⁷.

Согласно Фуко, практики себя есть трансформация или конструирование субъектом себя, своей личности, идентичности, становление «истинным собой». Исследовательница религиозного и мистического опыта Э. Андерхилл подчёркивает, что мистицизм – практическая деятельность, опытное познание. Она отмечает, что в той области, где «философия тщетно старалась «разрешить парадокс Бытия и Становления, Вечности и Времени, но так и не сумела его

²⁶⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с. С. 221.

²⁶⁵ Там же, с. 224.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции. Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2009 №2(6). С. 98-101.

разрешить, мистицизм достиг решения не посредством сомнительных мыслительных процессов, но путём прямого восприятия»²⁶⁸.

Отличительной чертой мистического способа познания является его опытный характер. Мистики утверждают, что человек может познать божественное, так как сам, по сути, имеет божественную природу. Они подчёркивают, что мистическое познание в корне отличается от рационального, – оно познаёт истину интуитивно. Андерхилл отмечает, что «Абсолют метафизиков, схоластов, рационалистов остаётся безличной и недостижимой схемой, а Абсолют мистиков есть нечто любимое, обретаемое, живое: «Придите и зрите, и сами испытайте на вкус! – восклицают они в порыве ошеломляющей уверенности и радости. Наша наука экспериментальна. Мы можем передать только нашу систему, но не её результаты. Мы приходим к вам не как мыслители, а как практики»²⁶⁹.

Итак, мистицизм есть практика, опыт, целенаправленная деятельность, эксперимент, живое непосредственное познание через контакт. Как уже отмечалось, мистицизм, как практика, имеет следующую структуру: объект, субъект, цель, результат и средства (методы). Мистицизм, рассматриваемый как практика, есть преобразовательная деятельность, главным направлением которой является аутотрансформация, а целью – достижение состояния единения с божественным.

В мистической практике весьма важен подготовительный этап – то, что предваряет собой непосредственно сам мистический акт. Подготовительный этап может занимать годы и десятилетия. Мистицизм – настолько «особый» род деятельности, что адепт, долго и усердно занимающийся религиозной практикой, не может быть уверен, что получит «духовные дары» и когда-нибудь достигнет состояния единения. Тем не менее, мистически ориентированный индивид, следуя внутреннему порыву, чувству, которое толкает его на мистический путь, проводит огромную работу, начиная с разных аспектов этического совершенствования (преодоление «грехов», очищение помыслов и т.п.), до изменения образа жизни

²⁶⁸ Андерхилл Эвелин. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 129.

²⁶⁹ Там же.

(аскеза, ограничение в диете, сне, отдыхе, дыхательные и физические упражнения, концентрация).

Мистические писатели зафиксировали свой опыт в литературе, учёные тоже фиксировали опыт испытуемых и рассказы мистиков, причём, описания тех и других во многом схожи. Приведём некоторые примеры, взятые из мистической и научной литературы. Вот как описывают свой мистический опыт некоторые мистики:

И сущее я всё тогда забыл,
К Явившемуся мне припав щекой,
Исчезло всё, а я, как прежде, был,
Отринув муки и позор земной,
И среди лилий я обрёл покой (Иоанн Крест)²⁷⁰.

«Когда я опустошён в Божьей воле, и опустошён от Божьей воли, и от всех Его дел, и от Самого Бога, *тогда я* стою выше всех тварей, и я не есть ни Бог, ни тварь, но я есть то, чем всегда был и буду» (Мейстер Экхарт)²⁷¹.

«Неожиданно мою душу заполнила исключительная чистота. Я не мог идти ни вперёд, ни назад. Казалось, что я утратил память и помнил лишь одно слово – «пустота» (Хакуин)²⁷².

Далее приведём более современные, анонимные свидетельства, взятые из книги У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Рассказ первый: «Вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъём и ощутил присутствие Бога, – я передаю всё это совершенно так, как это отразилось тогда в моём сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва нашёл силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперёд, не ожидая меня. Я опустился на камни, так как не в силах был дольше стоять на ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что Он поддерживал

²⁷⁰ О'Лири Д., Борегар М. Научные битвы за душу. Новейшие знания о мозге и вера в Бога. М.: ООО «Издательство «Эксмо», 2017. С. 14

²⁷¹ Андерхилл Эвелин. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 132

²⁷² Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. С. 29

мою жизнь и не оставил своею милостью такое недостойное и грешное существо, как я. Я горячо молил Его, чтобы Он дал мне посвятить всю мою жизнь на исполнение Его воли. Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я творил Его волю изо дня в день в бедности и в смирении и предоставил Ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определённом свидетельствованию о Нём. Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил»²⁷³.

Рассказ второй: «В этом моём экстазе Бог не имел ни формы, ни цвета, ни запаха, ни вкуса; более того, ощущение Его присутствия не сопровождалось сколько-нибудь определённым указанием на место. Скорее казалось, будто бы моя личность преобразилась в присутствии духовного Духа. Но чем дольше я ищу слова, чтобы описать эту интимную близость, тем острее ощущаю невозможность описать происходящее с помощью привычных нам образов, какими бы они ни были. В сущности, самым уместным описанием моих ощущений будет следующее: Бог присутствовал в них, хоть и незримо; Он не ощущался ни одним из моих органов чувств, однако моё сознание воспринимало Его»²⁷⁴.

Таковы некоторые примеры мистических состояний, описанные в литературе. Они взяты из разных источников, описывают опыт представителей разных эпох и традиций, но имеют заметное сходство. Описания феноменологии мистического переживания схожи в разных религиозных традициях, этапы разворачивания религиозно-мистического опыта тоже представляют собой схожие в разных традициях методики (что обусловлено единством человеческой природы, физиологии и психологии).

Роль практики в любом виде деятельности сложно переоценить, практика – движущая сила развития и критерий истинности знания. Успешно осуществляемая практика свидетельствует об эффективности и/или истинности теории. Любая практика, в т.ч. мистическая, имеет определённую структуру (объект, субъект, цель, результат и средства (методы)), но особенностью мистической практики

²⁷³ У. Джемс. Многообразие религиозного опыта. Москва: Издание журнала "Русская Мысль". 1980. С. 296.

²⁷⁴ Там же.

является то, что целью практики является отождествление субъекта и объекта. Другой особенностью мистической практики является то, что она направлена не на преобразование мира вокруг, а на преобразование себя, для достижения цели (единения с Абсолютом).

Таким образом, мистическая практика есть «практика себя», аутотрансформация, целью которой является обретение истинного себя в Боге, т.е. «конституирование себя», «становление истинным собой», говоря словами Фуко. Целью мистической практики является состояние завершенности субъекта, обретение особого состояния, когда субъект предстаёт «сбывшимся», «получившим завершенность», а такое состояние, согласно учениям мистиков и религиозных философов, возможно только в Боге.

Мистицизм имеет свою праксеологию – методологию эффективной организации деятельности, которая в религиях представлена каноническими, закреплёнными в религиозной традиции правилами достижения мистического опыта. Внеконфессиональный мистицизм тоже имеет свои правила, предписания и техники, закреплённые в учениях новых религиозных движений и эзотерических культов, но нетрадиционная религиозность не входит в объект диссертационного исследования, поэтому рассматриваться не будет.

2.2. Деятельностная природа религиозно-мистического опыта

В предыдущих параграфах диссертационного исследования мы рассмотрели методологии изучения религиозно-мистических состояний, концепции учёных, внутренний мир субъекта мистического опыта, описания мистических состояний. Представители разных исследовательских подходов выдвигают разные, зачастую противоречащие друг другу теории и гипотезы. Эти теории позволяют объяснить некоторые аспекты и механизмы религиозно-мистических состояний, но не могут нарисовать полную, непротиворечивую картину мистического опыта.

Имеющиеся на настоящий момент фундаментальные исследования мистического опыта, как правило, весьма умозрительны и позволяют обрисовать

лишь «внешнюю сторону» мистической практики; с другой стороны, попытки экспериментальных исследований, предпринимаемые в русле нейротеологии, нейробиологии, гуманистической психологии и медицины, располагая мощным эмпирическим материалом, страдают от отсутствия, противоречивости или недостаточности теоретической базы. Таким образом, в науке ощущается насущная необходимость поиска такой гипотезы мистического опыта, которая располагала бы теоретической основой, подкрепляемой данными эмпирических исследований. Необходимо найти гипотезу, которая учитывала бы сильные стороны существующих фундаментальных теорий, и которая бы не противоречила, а подтверждалась экспериментальными исследованиями.

Ранее мы рассматривали фундаментальные исследования эссенциалистов и контекстуалистов, которые строят свои теории мистического опыта, сидя, как и остальные философы-теоретики, по выражению Т. Уильямсона, «в кресле». «Кабинетные» исследования в философии и философской антропологии, конечно, – это основной метод, но мистический опыт – это всё-таки «живой опыт», и изучать его следует не только теоретически, но и эмпирически. С другой стороны, отдельно взятые экспериментальные данные, не подкреплённые теорией, ничего не дают для исследования религиозного опыта и мистических состояний.

«Эмпирические исследования свидетельствуют об изменениях, происходящих в мозге человека во время разных состояний его сознания – в т.ч. во время сна, в изменённых состояниях сознания, во время молитвы и медитации. Нейротеология открывает широкие возможности для изучения религиозно-мистического опыта»²⁷⁵, но она не имеет единой теоретической базы, а представляет собой набор гипотез, выдвигаемых учёными, исходящими из своих убеждений.

Таким образом, мы имеем теоретические модели мистического опыта, а также эмпирические данные, фиксирующие происходящие во время мистического опыта нейробиологические изменения. В этой исследовательской цепочке «теория –

²⁷⁵ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 92.

эмпирические факты», на наш взгляд, не хватает одного связующего звена, которое соединило бы их в полноценную систему, – понимания роли человека в религиозно-мистическом опыте, в частности, понимания психофизиологических и когнитивных механизмов, происходящих в человеке во время подобных состояний, которые отображаются данными нейрокартирования.

В современной науке стало возможным изучать внутренний мир человека, его сознание и подсознательное, изменённые состояния сознания эмпирически, соответственно, и изучение религиозно-мистического опыта выходит на новый уровень – междисциплинарный, сочетающий в себе теоретические и практические исследования. В первой главе настоящего исследования мы разобрали «внешнюю» сторону мистического опыта, теории мистического опыта (эссенциалистов, конструктивистов, сторонников атрибуционного подхода) и «внутреннюю» (данные инструментальных и экспериментальных исследований, основанные на фиксации результатов нейрокартирования и энцефалографии).

Тот и другой подходы имеют свои достоинства, но они не позволяют в полной мере объяснить природу религиозного и мистического опыта и имеют ряд слабых мест. Нам представляется необходимым найти альтернативный подход, который бы предлагал более удовлетворительное объяснение механизмов осуществления религиозно-мистического опыта. Необходима концепция, которая поможет выяснить, что стоит за разворачиванием мистического состояния, какова роль деятельности человека в осуществлении мистического опыта, какова психофизическая сторона и когнитивные механизмы этих сложных процессов, – т.е. то, что осталось «за кадром» существующих теоретических и эмпирических исследований.

Мы полагаем, что деятельностная концепция советских учёных применительно к мистическому опыту способна дать достаточное объяснение природы изучаемых состояний. В то же время мы считаем, что гипотезы современных российских учёных А.Н. Волковой, С.С. Хоружего, М.И. Сертова, О.А. Иваницкого убедительно объясняют когнитивные механизмы мистического опыта. Деятельностный подход вкупе с гипотезами вышеперечисленных

российских учёных, на наш взгляд, позволяют составить единую целостную картину мистического опыта. Рассмотрим эти теории и гипотезы поочерёдно.

Деятельностная природа религиозно-мистического опыта не очевидна с первого взгляда, но, если углубиться в изучение этого состояния, становится заметен тот труд, который верующие и мистики вкладывают в своё устремление к Богу. Мистический опыт – целенаправленная деятельность, практика, эксперимент, как свидетельствуют сами мистики. Более того, религиозно-мистический опыт, оказывается, может быть «овеществлён» при помощи деятельности определённого рода – символической. Посмотрим на религиозно-мистическую «деятельность» человека с точки зрения науки, в частности, с позиций деятельностного подхода.

Деятельностная концепция, восходящая к неокантианцам, а также к И.Г. Фихте, Г. Гегелю, К. Марксу в отечественной философии и психологии разрабатывалась в трудах мыслителей А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна и Л.С. Выготского²⁷⁶. Деятельностный подход, развивавшийся советскими философами и психологами, предлагает разные варианты методологии изучения деятельности. Советские философы и психологи Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, Г.П. Щедровицкий, П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов, Э.Г. Юдин, М.К. Мамардашвили развили идеи Л.С. Выготского, С.Л. Рубинштейна и А.Н. Леонтьева о сущности деятельности человека. «Ссылаясь на Г. Когена, С.Л. Рубинштейн утверждает, что субъект не стоит “за” своими деяниями, не в них выражается и проявляется, а в них порождается. Субъект тождественен со своими деяниями, “существуя не помимо и вне их, а в них, <...> субъект, определяясь своими деяниями, этим самоопределяется”»²⁷⁷.

А.Г. Леонтьев считает, что «человеческие психические образования являются результатом интериоризации внешних предметных действий, их переноса во “внутренний план”»²⁷⁸. Позиция учёного подверглась критике – очевидно, что уподобление внутренних психических процессов внешним

²⁷⁶ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 60.

²⁷⁷ Там же, с. 61.

²⁷⁸ Там же.

действиям представляется большим упрощением²⁷⁹. Тем не менее, эту идею не стоит отбрасывать – возможно, подобная интериоризация имеет место в некоторых феноменах духовной жизни человека. В.В. Давыдов объяснил и углубил тезис А.Г. Леонтьева, указав, что нужно «иначе понять сам процесс интериоризации: не просто как “перенос” внешней деятельности во “внутренний план”, а как индивидуальное присвоение форм коллективной деятельности»²⁸⁰.

Р. Харре (который развивал идею «Л.С. Выготского об интериоризации процессов, происходящих между индивидами в процессе общения) считает, что не следует противопоставлять субъективное и объективное при изучении психических процессов»²⁸¹. Харре согласен с Выготским, что «деятельность неотделима от соответствующих речевых актов, которые вплетены в реальные практические действия, и сами в свою очередь рассматриваются как действия (коммуникация как действие, как создание, порождение чего-то).

Для того, чтобы возник внутренний мир, «сама идея “внутреннего” должна сначала возникнуть в культуре, т.е. осуществиться именно в формах коллективной деятельности. Этому тезису соответствует идея В.В. Давыдова об интериоризации как способе индивидуального присвоения форм коллективной деятельности»²⁸². Эта идея применительно к религиозно-мистическому опыту объясняет формирование опыта одних субъектов в результате приобщения к опыту других и напоминает учение И.А. Ильина о воплощении религиозно-мистического опыта в материальных формах (статуях, иконах, священных книгах).

Религиозно-мистический опыт субъекта, объективировавшийся в предметах культуры и искусства, способствует формированию религиозно-мистического опыта других, которые эти объекты воспринимают, делают достоянием своего внутреннего мира. Эти два основополагающих тезиса деятельностного подхода (1 – о том, что субъект конституирует себя в процессе своей деятельности, и 2 – об объективации деятельности одним субъектом и интериоризации, как способе

²⁷⁹ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 60.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 62.

²⁸² Там же, с. 63.

присвоения деятельности, другим субъектом) предлагают нам возможные объяснения психологических механизмов осуществления религиозно-мистического опыта. Механизмы реализации человеческой субъективности через призму деятельностного подхода ранее рассматривались нами в статье «Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций»²⁸³.

Рассмотрим возможное объяснение механизма формирования религиозно-мистического опыта индивида в русле деятельностного подхода. Если экстраполировать вышеперечисленные идеи представителей деятельностного подхода на религиозно-мистический опыт, то нашему вниманию откроются следующие механизмы: во время этого опыта происходят процессы переноса внутреннего содержания сознания верующего во внешний мир и, наоборот, процессы интериоризации внешнего действия на внутренний мир другого верующего.

Вспомним утверждения Ильина, что опыт объективируется в разных формах «в Церкви и её Дарах (таких как иконы, Св. Писание и Предание, догматы богословия, молитвы, обряды, Таинства, каноны и др.)». Объективированный опыт – священные книги, иконы, скульптуры, религиозные гимны, это мистический опыт одних субъектов, воплотившийся в материальном мире. Эти «предметы», как говорит Ильин, вызывают к «религиозному настрою» других субъектов, воспитывают, очищают и религиозно возносят к Богу.

Ильин очень наглядно показал процессы объективации и интериоризации религиозно-мистического опыта и роли человека в этом процессе. Человеческая деятельность объективации своего личного духовного опыта – важный фактор для формирования духовного опыта другого человека. Объективированный религиозно-мистический опыт одних субъектов способствует формированию религиозного настроения и опыта других посредством эмпатии. Мы видим, что происходит двоякий процесс – объективация внутреннего мира одного субъекта,

²⁸³ Миронова А.М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2(118). С. 38.

перенос его религиозно-мистического опыта (в виде образов) во внешний план и интериоризация продуктов деятельности первого субъекта вторым.

Объективация внутреннего мира субъекта опыта проявляется в формировании образов, а в последствии в интерпретации, вербализации и трансляции своего опыта, в запечатлении его в текстах, картинах, скульптурах. Интериоризация представляет собой процессы знакомства, приобщения и встраивания воплощённого религиозно-мистического опыта других во внутренний мир субъекта²⁸⁴. Процессы объективации-интериоризации религиозно-мистического опыта взаимнообратны. Они подобны процессам создания объектов культуры и развития человека, посредством приобщения к культурным ценностям. Человек становится человеком в полном смысле этого слова, воспитываясь в некоторой культурной традиции, приобщаясь к её нормам, законам, предметам, становясь частью этого конкретного «лоскутка» культуры с его своеобразием, уникальностью одному ему присущего рисунка. У Э.С. Маркаряна «культура» – «это научная категория, выражающая особую область действительности, присущую лишь человеческому обществу и имеющую свои собственные законы функционирования и развития»²⁸⁵. В статье «Культура в контексте цивилизационного развития: эффект глобализации» Г.В. Драч и Малишевская Н.А. отмечают, что именно «"культура" раскрывает сущность человеческой активности и представляет собой способ человеческой деятельности, воспроизводящей человека как общественное существо»²⁸⁶.

В то же время мы понимаем, что нельзя абсолютизировать влияние культуры и процесса интериоризации на формирование личности человека, как это справедливо отметил С.Л. Рубинштейн. Личность формируется не только под воздействием внешних факторов, но и в соответствии со своими внутренними особенностями. Личность вправе принимать и не принимать то, что «предлагает» ей культура, она берёт из неё то, что соответствует её внутренним убеждениям,

²⁸⁴ Миронова А.М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2(118). С. 38.

²⁸⁵ Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., «Мысль» 1983. С. 11.

²⁸⁶ Драч Г.В., Малишевская Н.А. Культура в контексте цивилизационного развития: эффект глобализации.// Научная мысль Кавказа. 2016. № 4 (88). С. 27.

состоянию, предрасположенности. Индивид формируется не только посредством навязанной извне информации, но и исходя из личных особенностей – природных, генетических задатков, склонностей, качеств, интересов, особенностей темперамента и др. Мы считаем, что в случае с религиозно-мистическим опытом, конкретный индивид «предрасположен» интериоризировать воплощённый опыт других, воспринимая его и встраивая в систему своего мировоззрения и мировосприятия.

Человек создаёт предметы культуры, в которые вкладывает частичку своего внутреннего мира, образы, возникшие в его душе, на которые в свою очередь (как правило) оказывает влияние его культурная традиция. В случае с религиозно-мистическим опытом имеет место совокупность факторов: «религиозно ориентированный» индивид, представляющий собой благодатную почву для «насаждения сада» мистического опыта, с одной стороны, и влияние культуры и религиозной традиции – с другой. Роль человеческой субъективности, внутреннего мира человека в механизмах процессов объективации и интериоризации, несомненно, является ключевой. Мы увидели, что религиозно-мистический опыт способен воплощаться символически – овеществляться в предметах культуры через «внешнее» творчество; но это не единственное его свойство. Он способен и реализоваться через «внутреннее» творчество – изменение субъектом себя²⁸⁷.

Попробуем разобраться в механизмах формирования и осуществления мистического опыта с позиций деятельностного подхода. Слово «теургия», понимаемое как мистическое творчество, высший аспект духовной деятельности, направленной на божественное, очень близко к нашему пониманию мистического опыта, (сложившемуся в русле идей деятельностного подхода)²⁸⁸. В. Соловьёв, осмысливая теургию, вкладывал в это слово именно такое значение, что это внутренняя творческая деятельность, направленная на союз с небесным началом.

Мистический опыт, рассматриваемый как человеческий феномен, есть не только «богоделание», но и «делание себя». Вспомним знаменитый тезис К.

²⁸⁷ Миронова А.М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2(118). С. 39.

²⁸⁸ Философия: Энциклопедический словарь, М. Гардарики, 2004. С. 877.

Маркса о том, что «человек созидает себя в процессе практики...» Практика – это, согласно Марксу, самоизменение в процессе деятельности, это предметная, материальная деятельность. Выделяются две основные формы деятельности: практическая и духовная. Практическая деятельность (практика) – это материальное, чувственно-предметное освоение и преобразование природы или общества. С точки зрения марксизма, именно практическая деятельность является движущей силой развития человека. Советские философы и психологи, представители деятельностного подхода, будучи марксистами, считали деятельность основой становления человека. Однако, помимо роли практически-преобразовательной деятельности, советские учёные учитывали и роль «внутренней», духовной деятельности, в которой осуществляются особые процессы, делающие возможным развитие человека, социума и культуры.

Согласно деятельностному подходу, в деятельности проявляется и реализуется сущность человека. Человеческая деятельность – это осознанная, целенаправленная и социальная активность. Особенностью деятельности, согласно В.С. Соловьёву, является то, что она «противопологается страдательному состоянию», осуществляется внутренним усилием и направлена к конкретной цели²⁸⁹.

Особенностью мистической практики является то, что она направлена на божественное, и в то же время есть «практика себя». Мистическая практика «имеет такую же структуру, как и материально-преобразующая: объект – то, на что направлено действие, субъект – тот, кто совершает действие, цель – то, ради чего совершается действие, результат – то, что получается по окончании действия, средство – то, с помощью чего осуществляется действие»²⁹⁰.

Мистицизм – это практика, которая имеет целью духовную трансформацию. На наш взгляд, мистический опыт – это своего рода практика, которая формирует и меняет внутренний мир человека. Мы считаем, что мистический опыт не является чем-то внешним, «внезапно снизошедшим» на

²⁸⁹ Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Изд-во "Феникс", 1997. С. 110.

²⁹⁰ Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ : научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. С. 93.

человека, как кажется при первоначальном рассмотрении. Если глубже «заглянуть» в мистические состояния, становится понятным, что они, во-первых, опосредованы и подготовлены предшествующей практикой; во-вторых, сами эти феномены представляют собой определённый род деятельности – «духовно-преобразовательной». Эта деятельность содержит предмет, цели и средства их достижения (техники) и выполняется субъектом. В нашем случае субъектом (адептом мистического опыта) руководит стремление постичь «Непостижимое». Для этого он прибегает к различным средствам – молитве, медитации, очищению, аскезе, концентрации, различным вариантам психотехники.

Не все философы согласны, что мистический опыт – активное, деятельное состояние. В истории философии прослеживаются две линии понимания природы мистического опыта – как пассивного созерцания и как активного состояния. Совершим небольшой исторический экскурс, чтобы рассмотреть эти позиции.

У. Джеймс, автор «Многообразия религиозного опыта», трактует мистицизм, как «корень и смысл» религиозного опыта и выделяет следующие его характеристики: неизречённость, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли.

Феноменологи религии подчёркивали иррациональный, чувственный, эмоциональный компоненты мистического опыта, рациональное же из сферы мистического если не исключалось, то, по крайней, мере, выносилось за скобки. Феноменология религии, в своё время выступившая как методология изучения религиозного опыта (посредством «интуитивного постижения», эмпатии, интенциональности сознания и других феноменологических процедур), определяла мистический опыт, как пассивное состояние, как «переживание», «чувство»²⁹¹.

Эссенциалист У. Стейс подчёркивает пассивный характер мистического опыта, называя его «данным» (the given), т.е. тем, что «дано» индивиду.

²⁹¹ Миронова А. М., Астапов С. Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. 2024. № 2(118). С. 39

Итак, перечисленным авторам присуще понимание мистического опыта, как бездеятельного, пассивного, «данного», свыше состояния. Критика понимания мистического опыта как абсолютно иррационального и пассивного состояния начинается уже современниками Джеймса. Известную писательницу Э. Андерхилл не устраивают характеристики мистического опыта, предложенные У. Джеймсом. Исследовательница пишет: «Я полагаю, что мы достигли точки, в которой знаменитые "четыре признака" мистического состояния по Уильяму Джеймсу – невыразимость, духовность, преходящность и пассивность – уже не могут удовлетворить нас»²⁹². Согласно Андерхилл, «истинный мистицизм носит не пассивный, а активный, практический характер»²⁹³. Мистицизм, по её мнению, – это усердная, направленная вовне, творческая деятельность.

Среди сторонников позиции, что мистицизм имеет активную природу, следует, в первую очередь, назвать фигуру В.С. Соловьёва. В контексте учения Соловьёва о цельном знании мистицизм занимает важнейшую роль, он представляет собой одну из составляющих познания наряду с опытом и разумом. Согласно учению В. С. Соловьёва, мистицизм имеет деятельностьную природу²⁹⁴. Истинные цели и смысл мироздания недоступны одностороннему рационализму, равно как и эмпирической науке. Какой же тип гнозиса способен на это? Мистический – даёт ответ В.С. Соловьёв²⁹⁵.

Человек «по своему вечному началу» принадлежит к «безусловному, божественному миру» и сохраняет способность к актуальной связи с ним в пределах телесного бытия. Полное осознание этого, по Соловьёву, дано лишь в откровении божественного в личном мистическом опыте, для чего необходимо личное усилие. Соответственно, мистицизм у него – не только отдельный род

²⁹² Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 167.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Гугова С.Г. Мистика в структуре цельного знания Владимира Соловьёва. //Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета. Культурология, Философия, Социология. 2008. № 2. С. 63.

²⁹⁵ Гугова С.Г. Мистика в структуре цельного знания Владимира Соловьёва. //Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета. Культурология, Философия, Социология. 2008. № 2. С. 64.

познания, но и целостный способ отношения к миру, точнее, установления с ним взаимоотношений, т.е. активная, целенаправленная деятельность²⁹⁶.

Исследователи мистического опыта У. Праудфут, С. Кац, М. де Серто, Р. Гимелло предлагают свою трактовку мистического опыта, как обусловленного интерпретацией (т.е. деятельностью разума) состояния. Итак, короткий исторический экскурс демонстрирует нам две позиции по вопросу о природе мистического опыта – как пассивного состояния или активной деятельности.

Изучение самих мистических практик в различных религиозных традициях тоже заставляет сомневаться в исключительно пассивной роли субъекта в мистических переживаниях; либо, наводит на мысль, что это пассивность, для которой активно создавались необходимые условия²⁹⁷.

В пример можно привести психотехники различных (если не всех) религиозных традиций – от индуистской и буддистской йоги до православного исихазма и католической мистики. Во всех мистических традициях имеются ступени восхождения – этапы аутотрансформации индивида, представленные тремя основными стадиями – это этапы очищения, концентрации и единения.

Ни один потенциальный мистик, встав на мистический путь, не может быть уверен, что достигнет состояния единения, но тем не менее он готовится к нему²⁹⁸. Мы предполагаем, что имеется некий механизм, который делает возможным наступление мистического опыта, а также, что имеются некие методы «настраивания» этого механизма, подобно настраиванию радио на определённую частоту.

В европейской философии И. Кант первым поставил вопрос о единстве чувственного и рационального познания. Вопрос соотношения чувственного и рационального в мистическом опыте особенно актуален сейчас, когда появились

²⁹⁶ Рожков В.П. Методологические основания «нового религиозного сознания» в философии В.С. Соловьёва. // Известия Саратовского университета. Философия, Социология, Педагогика. 2009. Т. 9. Выпуск 4. С. 27.

²⁹⁷ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия Философия, социология, политология. 2022. № 69. С. 105-106.

²⁹⁸ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия Философия, социология, политология. 2022. № 69. С. 105-106.

прикладные исследования когнитивных процессов, а исследованием мистических состояний занимаются не только философы-теоретики, но и практические психологи, нейролингвисты, биологи, медики. Действительно, несмотря на то, что опыт принадлежит по преимуществу чувственной сфере, он не ограничивается ей, т.к. (в отличие от переживания) имеет когнитивное значение.

Советский учёный П.В. Копнин, разрабатывавший вопросы форм мышления и познания, писал: «познание, на какой бы ступени оно ни находилось, всегда содержит в себе в той или иной степени моменты рациональной обработки данных чувств»²⁹⁹. П.В. Копнин отмечал, что интуитивное и дискурсивное в мышлении – два необходимых составляющих и взаимосвязанных момента: «чувственное и рациональное – не две ступени в познании, а два момента, пронизывающих его во всех формах и на всех этапах развития. Само мышление никогда не может быть лишено чувственности и притом не только в своём происхождении, но и в форме существования; оно всегда опирается на систему чувственно воспринимаемых знаков»³⁰⁰.

Копнин обосновывает единство эмпирического и теоретического уровней познания. Учёный считает, что единство чувственного и рационального в процессе познания означает не следование одного за другим, а одновременное участие и первого, и второго в познании. Чувства связывают человека с внешним миром, наше знание в конечном счёте происходит из ощущений и восприятий, в то же время, когда мы просто наблюдаем эмпирические феномены, мы мыслим, т.е. переводим результаты, своего наблюдения на язык мыслей³⁰¹. Современные исследователи Л.А. Мирская и В.О. Пигулевский, пишут, что в восприятии имеется некий допредикативный слой, который «формируется субъективно как “встреча” живого восприятия (внимания, пристрастия, желания, интенции) и опыта (переживания, практических действий)»³⁰². Этот уровень (место соприкосновения

²⁹⁹ Копнин П.В. Диалектика как логика. Киев: Изд-во Киевского университета, 1961. С. 166.

³⁰⁰ Там же, с. 130.

³⁰¹ Копнин П.В. Диалектика как логика. Киев: Изд-во Киевского университета, 1961. С.131.

³⁰² Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Перцептивное означающее // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 5. С. 62-63.

опыта и восприятия) интегрирует их и фундирует рефлексию, задание смысла и интерпретацию.

Если вести речь о мистическом опыте, именно как об опыте, а не об эмоциональном потрясении, служащем лишь фоном или стимулом для когнитивной активности, то следует признать наличие в нём элементов, связанных с деятельностью разума³⁰³. Деятельностная природа мистического опыта не заметна с первого взгляда. Кажется, что мистическое переживание – нечто такое, что внезапно «снизошло» на мистика. Однако при лучшем знакомстве с мистической и мистиковедческой литературой, можно заметить, что мистическому опыту предшествует длительная и упорная подготовка на разных уровнях: психофизическом, нравственном, идеологическом³⁰⁴.

Согласно деятельностной концепции Леонтьева, деятельность характеризуется определёнными потребностями и мотивами, исходя из которых формируется цель. Для достижения цели предпринимаются определённые действия, осуществляются операции. Согласно концепции Леонтьева, внутренние действия формируются в процессе перехода внешних, практических действий во внутренний план сознания, а предмет деятельности подчиняет и преобразует деятельность субъекта.

На наш взгляд, мистический опыт является специфической деятельностью, в которой, как и в обычной деятельности, осуществляется целеполагание и достижение целей. Достижение цели осуществляется определённым способом, посредством определённой практики – молитвы (или медитации, использования психотехники). Как и в «земной» деятельности, «соискатель» мистического опыта не может быть уверен в достижении результата, но стремится к нему.

Основным направлением деятельности адепта мистического опыта является аутотрансформация, которая представлена следующими векторами: т.н. «очищением» (физическим и духовным), аскезой и соблюдением строгих

³⁰³ Миронова А.М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия, социология, политология». 2022. № 69. С. 110.

³⁰⁴ Там же.

этических правил, психотехникой и концентрацией, молитвой и/или медитацией, которые предположительно должны (при благоприятном исходе, но не обязательно) привести к состоянию единения. «Соискатель» мистического опыта, усердно практикуясь в перечисленных упражнениях, претерпевает значительные трансформации; меняется не только его система приоритетов, образ жизни и мысли, но происходят и определённые психофизические трансформации, а также изменения в когнитивной сфере. Это отнюдь не означает, что мистик становится психически больным. Наоборот, учёные, психологи и философы (Юнг, Маслоу, Гуревич, Борегар, Кюннг, О`Лири, Бессонова, Волкова и др.) свидетельствуют, что мистический опыт характеризует более развитую, психологически здоровую и самоактуализирующуюся личность³⁰⁵.

Мы хотим ещё раз оговориться, что рассматриваем мистический опыт, как антропологический феномен. Это вовсе не отрицание существования сверхъестественного и не сведение всего процесса к деятельности сознания и бессознательного человека. Мы просто выносим сверхъестественное за скобки, поскольку оно недоступно для рассмотрения. Эта процедура необходима, чтобы сконцентрироваться на роли человека в этом опыте, на феноменологии опыта, на антропологических механизмах осуществления мистического состояния и трансформациях человеческой личности.

История свидетельствует, что в гуманитарном знании прошлого (в философии, истории, антропологии) изучение религиозного и мистического опыта велось исключительно теоретически, на основе изучения сообщений мистиков, религиозно-мистической и мистиковедческой литературы. Углубляться в «подробности» психофизиологии и когнитивных аспектов религиозного и мистического опыта в прошлом не было технической возможности. Только в начале XX в. стали появляться попытки психологических объяснений механизмов мистических состояний, и пионером в этой области был У. Джеймс.

³⁰⁵ Войнова А.М. Стремление к самоактуализации, как характеристика гармоничной личности. Труды аспирантов и соискателей Южного федерального университета - Т. XV.- Ростов/н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, 2010. С. 355.

Феноменологи религии тоже делали акцент на психологической стороне и феноменологии религиозных и мистических феноменов. Учёные начала прошлого века обратили внимание, что чувства, мышление, воображение и воля играют немаловажную роль в осуществлении мистического опыта.

Английская исследовательница Э. Андерхилл очень глубоко для науки своего времени проникла в механизмы религиозно-мистических состояний, их психологию и физиологию. Андерхилл говорит, что мистик ощущает «сильное эмоциональное притяжение к сверхчувственному объекту своих поисков». Это притяжение, «любовь», говоря языком религии и мистицизма, порождает волю к достижению цели – единения с Богом. Воля мистика проявляется в концентрации своего Я на Объекте поисков, в активных действиях по осуществлению своего плана. Следует отметить, что такое «любобное» отношение, особое притяжение к божественному не является общезначимым признаком мистицизма и присуще не всем религиозным традициям. Оно особенно явно выражено в католическом мистицизме, а также в индуистской традиции бхакти.

Другие исследователи прошлого века (Делакруа, Старбек) обратили внимание, что мистицизм сопоставим с творческим состоянием, а мистически ориентированная личность – с человеком искусства; обоим присуща некая уникальность, необычность, выход за привычные пределы. Учёные выдвигали предположения, что имеются «некие механизмы взаимосвязи между глубинными уровнями человеческой сущности и поверхностной оболочкой сознания»³⁰⁶.

Исследователи отмечают: мистиками, как и великими учёными, философами, людьми искусства порой движут внерациональные внутренние силы, не контролируемые сознательной волей их обладателей. Эти иррациональные силы которые вносят значительный вклад в восприятие и понимание: «Во всех творческих актах большая часть работы прделывается на подсознательном уровне, причём это в некотором смысле происходит автоматически»³⁰⁷. По аналогии с великими произведениями искусства, «пророчества, всегда

³⁰⁶ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 269.

³⁰⁷ Там же.

вдохновляются внезапным всплеском интуиции или внезапным появлением идеи, которую не может объяснить поверхностное сознание, что кажется, будто они «исходят извне». Для Андерхилл так называемое «вдохновение» видится, как «открытие шлюзов»³⁰⁸, позволяющее истинам, пребывающим в подсознании, подняться до степени сознательного. Она приводит в пример поэтов и поэтесс, которые утверждают, что стихи внезапно «пришли»³⁰⁹. Андерхилл называет «акт созерцания «психологическими воротами», позволяющими переходить с одного уровня сознания на другой: «Мистики в часы созерцаний намеренно опустошают себя, выбрасывая ложные образы интеллекта, пренебрегая чувственным кинематографом»³¹⁰.

Мысль признаётся мистиками как непосредственная помеха практике. Мистики (Франциск Сальский, Майстер Экхарт, Джалаладдин Руми и др.) в унисон говорят об отказе от своего Я, своей индивидуальности, от отождествления себя со своим интеллектом (который связан с телом и служит ему). Франциск Сальский пишет: «Если вы не можете познать большее, более истинное Я, надо по крайней мере осознать его существование: оно есть тот корень духа, <...> оно есть то свободное творческое Я, которое составляет вашу подлинную жизнь, отличную от лоскутного сознания – его слуги»³¹¹. Обычные люди в моменты экстраординарных событий, могут прикоснуться к своему истинному творческому Я, которое прорывается в иные минуты через вдохновение и интуицию и заявляет о себе внезапно «пришедшими стихами», вдохновением, озарением открытия или предчувствием. В такой момент, пишет Андерхилл, «происходит “контакт” между целостным Я и внешним миром, который даёт обычному человеку возможность достичь кратковременного косвенного познания той реальности, которой причастны мистики. Будучи подавленной в повседневной жизни суетливой деятельностью нашего поверхностного разума, реальность даёт о себе знать (кроме

³⁰⁸ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 269.

³⁰⁹ Там же, с. 270.

³¹⁰ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 271.

³¹¹ Там же.

перечисленных) ещё в моменты «пиковых» состояний и в критических ситуациях»³¹².

Восприятие мира в обычном состоянии сознания и восприятие мира в мистическом опыте значительно отличаются. Попробуем разобраться в когнитивном механизме восприятия мира нашим (обычным, не мистическим) сознанием. Теории формирования впечатлений выдвигались Локком, Юмом, Беркли, Бергсоном. Бергсон сравнивал интеллект с кинематографом – интеллект делает снимки чего-то привлекающего наше внимание и сохраняет их в нашей памяти.

Интеллект человека специализирован для его лучшей адаптации в мире, он «настроен» на реагирование на наиболее яркие, запоминающиеся, а также значимые для выживания, самосохранения, продолжения рода и представляющие опасность ситуации и сигналы. Интеллект «разбивает опыт, на самом деле представляющий собой непрерывный поток впечатлений, в котором нет отдельных составных частей, на чисто условные моменты, периоды, – иными словами “снимки”. Он выхватывает из потока опыта отрывки, значимые для человеческой жизни, “интересующие” его и составляет из них образ мира, в котором мы живём»³¹³.

Такая картина, образ мира кажется людям реальным, пока не подвергнется критике в контексте новой информации, новых исследований, новой парадигмы. Таким образом, сформированный в результате отбора нашего сознания, состоящий из «снимков» реальный мир во многом предстаёт продуктом нашего интеллекта. Андерхилл, которая разрабатывала вопрос формирования впечатлений человека в мистическом опыте, полагает, что если изменить условия работы нашего сознания, «то будут запечатлеваться другие кадры, и соответственно, картина мира будет выглядеть по-другому».³¹⁴

³¹² Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 272

³¹³ Там же.

³¹⁴ Там же.

Если бы вдруг сознание человека поменяло бы свой ритм или вышло за его пределы, сделало бы другие акценты, то оно фокусировалось бы на других аспектах реальности и их запоминало; в результате наши впечатления приобрели бы совсем другие формы. Восприятие мира в мистическом состоянии – более полное, отличное от отдельных «кадров», которые выхватывает и запоминает сознание обычного человека. Идеи Бергсона и Андерхилл перекликаются с современной когнитивистской теорией «врождённой религиозности», в частности, с её тезисом об обнаружении агентности. Напомним, что в этой теории выдвигается предположение о наличии у людей особого механизма, работающего на обнаружение «агентов», способных взаимодействовать с человеком и, в частности, представляющих для него опасность или интерес. Если сознание обычного человека акцентируется в первую очередь на выявлении «опасных», представляющих угрозу его жизнедеятельности агентов, то сознание мистика настроено на выхватывание «интересных» сверхъестественных агентов.

Восприятие мира в мистическом состоянии сознания имеет свои особенности. Мы предполагаем, что мистикам присуща уникальная способность переходить от сознательного к бессознательному и от бессознательного к сознательному (об этом механизме речь пойдёт ниже), что отнюдь не исключает наличия сверхъестественного, информация от которого поступает к индивиду и может храниться в его бессознательном, так как сознание представляет препятствие для её восприятия и намеренно отключается. Возможность совершать подобный скачок объясняется особой восприимчивостью мистиков, особой настроенностью их когнитивных механизмов.

Однако и их восприятие божественной реальности встречает препоны, препятствия. Главным барьером настройки на «божественные частоты» становится не столько сознание, сколько самосознание. У французского философа, исследователя мистицизма А. Делакура находим, что «это является ограничением Бесконечного, и поэтому состояния, в которых Эго освобождено от самого себя и теряется на просторах безграничного сознания, представляют собой формы Бесконечного и состояния Божественного Сознания». Другой исследователь

Старбек пишет, что в «борьбе за «чистоту восприятия» «индивид учится отключать сознание от центра своей личностной деятельности и направлять его в орган постижения космического бытия»³¹⁵. Исследователи прошлого, пытаясь найти антропологические механизмы мистических состояний, пришли к пониманию, что в этих процессах задействованы когнитивные структуры, а также сознание и бессознательное.

Мы видим, что уже в начале XX в. исследователи обращали внимание на когнитивные аспекты личности, участвующие в мистическом познании; более глубокие когнитивные исследования начались во второй половине XX в. с появлением и развитием когнитивной науки. Когнитивная сфера личности – это познавательная сфера, которая представляет собой единство мнемических, перцептивных и интеллектуальных процессов. Она включает в себя такие познавательные процессы, как память, восприятие, ощущение, воображение, внимание, мышление и речь.

Рассмотрим теории, взгляды и гипотезы современных российских учёных С.С. Хоружего, А.Н. Волковой, А.М. Иваницкого, О.А. Прохорова, М.И. Сертова, которые могут пролить свет на механизмы осуществления мистических состояний. С.С. Хоружий в работе «Антропология Границы» проводит аналогию между предельными возможностями человека и теорией физических открытых систем. Напомним, что Хоружий называет человека «открытой системой», которая, «будучи выведена из стабильного состояния в состояние, удалённое от равновесия, становится способной к реорганизации. Поток внешней энергии, воздействующий на открытую систему (человека – в данном случае), в «раскачанном состоянии» может оказывать не разрушительное, а структурирующее воздействие. В системе начинаются цепные процессы самоорганизации, выстраивания иерархической последовательности усложняющихся динамических структур, и эта структурная перестройка способна переводить систему в качественно и радикально новое состояние»³¹⁶.

³¹⁵ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 269.

³¹⁶ Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. Москва: Ин-т синергической антропологии. 2005. С. 101.

Автор отмечает, что в мистическом («раскачанном») состоянии меняется онтология человека – происходит его претворение в Инобытие, т.е. выход на новый уровень самоорганизации. «Раскачка системы», достигаемая посредством психотехники, позволяет выключить некоторые когнитивные функции, в первую очередь – интеллектуальную обработку информации.

Другой российский учёный д.ф.н. А.Н. Волкова в исследовании мистического опыта тоже ссылается на теорию открытых неравновесных систем. Волкова отмечает, что исследования работы, механизмов функций мозга, а также изменения психофизиологии творчества и биологической активности «могут послужить объяснительной моделью для понимания фундаментальных свойств мистических феноменов как отражения поисковой активности в условиях энерго-информационного неравновесия»³¹⁷. Волкова пишет, что «эта гипотеза согласуется с данными исследований неравновесных термодинамических систем, ведущихся с 30-х гг. XX в. Во время исследований было установлено, что поведение открытых систем в условиях неравновесия демонстрирует способность переходить на другие устойчивые режимы функционирования, которыми располагает система»³¹⁸.

Важнейшим открытием этой теории было «выявление такого свойства открытых систем (среди них физические, химические или биологические), как возможность существования различных режимов функционирования, возможность переходов от одного состояния или режима функционирования к другому, зависимость этих режимов от начальных условий. Переходы между двумя состояниями могут вызываться воздействиями и флюктуациями параметров внутренней или внешней среды»³¹⁹. У Волковой появляется предположение, что мистический опыт обнаруживает нечто вроде неожиданного, экстренного перехода активности организма в другую программу функционирования. «Этот переход является целесообразным с точки зрения равновесия и сохранения целостности

³¹⁷ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д.филол.н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С. 189.

³¹⁸ Там же, с. 190.

³¹⁹ Там же.

системы», – отмечает исследовательница³²⁰. Для объяснения когнитивных механизмов формирования мистических состояний Волкова А.Н. ссылается на гипотезы Сетрова и Иваницкого.

В статье «Естественно-научные механизмы мистического опыта» Волкова выдвигает гипотезу, что мистический опыт становится возможным благодаря нарушению обычного состояния индивида, т.е. посредством «расшатывания» его нервной системы. Она предлагает такое определение понятия мистицизма, как «опыта сознания сокровенной (т.е. скрытой) действительности, не отображаемой органами чувств, но присутствующей в сознании». Мистический опыт для исследовательницы – это «совокупность переживаний и проявлений в памяти результатов деятельности мистического сознания»³²¹.

Волкова делает акцент на том, что мистический опыт существует в сознании субъекта и отражается в его памяти. Волкова утверждает, что «часть мистических феноменов связана с реагированием на явления, не входящие в диапазон «обычного» восприятия органов чувств: ультрафиолетовые и инфракрасные лучи, ультразвук, колебания магнитосферы, изменения электрического потенциала атмосферы и т.п.»³²² Восприятие этих феноменов может произойти через раздражение биологических объектов (в нашем случае – субъектов мистического опыта), где присутствуют/создаются определённые условия (об этом в тексте подробнее ниже).

По мнению Волковой, иные феномены мистицизма можно обнаружить с помощью внутренних механизмов особой активности нашей нервной системы. В доказательство приводятся фундаментальные исследования из области физиологии высшей нервной деятельности, психофизиологии, психологии. Имеется «определённая связь между сознательной психикой и теми отделами нервной системы, которые включены в обеспечение гомеостаза: таламусом, гипоталамусом,

³²⁰ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д. филос. н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С.191.

³²¹ Там же, с 191.

³²² Там же, с.192.

мозжечком, лимбической системой, гипофизом (той самой загадочной “шишковидной” железой эзотериков)»³²³.

Первая гипотеза, которая помогает объяснить когнитивные механизмы мистического опыта – «Активация нервной системы». В посвящённом анализу информационных процессов в биологических системах работах М.И. Сетрова читаем: «организм развивается через непрерывное разрешение противоречий между своей внутренней и внешней средой»³²⁴. Исследование Сетрова показало: процессы самоорганизации действуют с высвобождением потенциальной энергии, что характерно для клеток в покое. «Когда сила раздражителя достигает порога, в клетке происходит энергетический взрыв, разрядка энергии приобретает лавинообразный характер»³²⁵. Сетров уверен, что у высвободившейся энергии электромагнитная природа. Учёный постулирует энергетический характер информационных процессов в биосистемах³²⁶. По его мнению, предпосылкой воздействия одной системы на другую «является способность отдельных объектов... приходить в состояние энергетического неравновесия». Сетров подчёркивает, что для перехода системы в состояние неравновесия, т.е. выделения энергии, необходим «первотолчок».

Второй гипотезой о когнитивных механизмах формирования мистических состояний является гипотеза «Прыжок между уровнями сознания». Она основана на идее «выключения» интеллекта во время мистического опыта³²⁷. Волкова считает, что «до-сознательная психика – та область нашей психики, которая в обычном состоянии обычно не отображается. Она может быть сознательно воспринята при определённых условиях: в ситуациях опасности, стресса, утраты равновесия, в ситуации информационной неопределённости и при выходе из неравновесного состояния. Мистический опыт, таким образом, предстаёт в виде связи высших уровней сознания и инстинктивной природы (низших). При этом

³²³ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д. филос. н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С.193.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же, с. 195.

³²⁶ Там же, с. 196.

³²⁷ Там же.

обычный посредник нервной деятельности – интеллект – не принимает участия в процессе, выключается. Схематично этот процесс выглядит как «прыжок» между высшими и низшими уровнями сознания, без участия разума»³²⁸.

В психологии имеются работы, в которых преследуется попытка раскрыть механизм деятельности сознания в таких ситуациях. Так, например, А.М. Иваницкий развивал «идею информационного синтеза, как мозговой основы психического применительно к мышлению»³²⁹. Учёный пишет: «В действительности психические события вовсе не отслеживают физиологические, а являются в известном смысле их кульминацией»³³⁰. При помощи «нейрокартирования он показал, что рисунок корковых зон мозга в покое симметричен. При умственной работе возбуждение стягивается к определённым областям: при образном мышлении – к теменным и височным, при абстрактно-вербальном – к лобным»³³¹. Иваницкий делает следующий вывод: «Информационный синтез осуществляется как возврат к старой памяти и сопоставление её с реально происходящим. Это даёт возможность оценить произошедшие изменения, что и образует психическое отражение действительности: “Генез психического можно соотнести с определённым, достаточно универсальным механизмом организации нервных процессов, каким является принцип возврата возбуждения и информационного синтеза”»³³².

Исследователь О.А. Прохоров провёл «интересное исследование реакции людей на обратимые, обыденные и необратимые, экзистенциальные ситуации. В необратимых ситуациях, как ясно из их названия, событие изменить невозможно. Оказалось, для реагирования в необратимых ситуациях характерно не только эмоциональное переживание, но и интеллектуальная переработка события. В результате исследования выяснилось, что при необратимых ситуациях возникшее «интенсивное неравновесное (острое) состояние высокого энергетического уровня

³²⁸ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д. филос.н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С.194.

³²⁹ Там же, с.196.

³³⁰ Там же, с. 196.

³³¹ Там же.

³³² Там же.

переходит в неравновесное состояние низкого энергетического уровня. Состояние нормализуется, приходит в равновесие только при появлении новообразований в структуре личности или её ментальности (например, образа, видения, мысли). Внутренний механизм психологической переработки ситуаций экзистенциального вызова описан в работах и других учёных, посвящённых поведению человека в экзистенциальных ситуациях. Учёные приходят к выводу, что подобные ситуации способствуют выявлению психических ресурсов, не обнаруживающих себя в обычной жизни»³³³.

Проанализировав гипотезы учёных (Андерхилл, Хоружего, Волковой, Иваницкого, Сетрова, Прохорова) о механизмах мистических, интуитивных, творческих и иных процессов, мы можем выстроить более-менее ясную картину развития мистического состояния. Человек представляет собой неустойчивую систему, которая может приводиться в состояние неравновесия, а потом находить выход из него в переходе на другой уровень восприятия, даже, можно сказать, бытия. Вспомним утверждения философов и других исследователей, что мистикам доступны два пласта реальности – земной и трансцендентный. Мистикам доступны два уровня бытия, и «мистический опыт являет собой нетипичный и экстренный переход активности организма и сознания в иной режим функционирования. Этот переход является целесообразным с точки зрения равновесия и сохранения целостности системы, хотя в нём прерывается логика и направленность прежней деятельности»³³⁴.

Исследователи прошлого (Э. Андерхилл, русские философы конца XIX – начала XX вв. В.С. Соловьёв, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев), а также современные учёные (К. Наранхо, Р.Н. Амайон, А.Н. Волкова) отмечают, что имеется особый тип личности, склонный к мистицизму. Эти люди (в силу своих особенностей мышления, а также психических особенностей) предрасположены к получению мистического опыта. Таких людей, как пишут исследователи (например, Хоружий, Андерхилл, Наранхо), отличает жажда познания «изнанки вещей», их не

³³³ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д.филос.н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С. 190.

³³⁴ Там же.

устраивает жизнь только в наличной физической реальности, они ощущают, что имеется и истинная, настоящая жизнь, которую они могут познать. Кроме того, их отличает также, как и людей искусства и великих изобретателей, особая чувствительность, необычность, порой иррациональность; у них развита интуиция и они как бы «настроены» на волну получения вдохновения, озарений, видений... Их нервная система более подвижна и восприимчива, чем у других людей, иногда в силу личных особенностей, иногда, вследствие её «расшатывания» (по гипотезе Волковой) или в силу того и другого.

К. Наранхо (профессор психологии из университета Беркли в США) долгое время изучал мистицизм в целях научного исследования. Плодом его многолетних исследований стала созданная им типология. Типология Наранхо описывает девять базовых типов индивидуальности, присущих человеку. Два из этих описанных вариантов учёный характеризовал, как «особо склонные» к мистике³³⁵. Их отличает обострённая жажда познания, а также, как это не парадоксально, обострённая жажда удовольствий (жажда удовольствий зачастую принимает столь изощрённые формы, когда физические наслаждения уже не удовлетворяют и индивид обращается к поиску удовольствий сверхчувственных – таких, как изменённые состояния сознания и мистический опыт).

На наш взгляд, рассмотренные выше гипотезы способны объяснить внутренние механизмы осуществления мистических состояний. Мистический опыт оказывается не внезапно «приключившимся», а подготовленным заранее состоянием. Мистическому опыту подчас предшествует упорная подготовительная деятельность. Если можно говорить о «типичном мистике», то его «история» будет выглядеть примерно так: сначала индивид слышит сакральный «звон» и становится на мистический путь, далее он, как правило, кардинально меняет себя, своё мировоззрение и образ жизни. Потом в течение длительного времени он, практикуя аскезу, молитвы, медитации, занимаясь психотехникой, «раскачивает» свою нервную систему, выводя её из «обычного», равновесного состояния и вводя в

³³⁵ Волкова А.Н. Мистический опыт как культурно-антропологический феномен. Автореф. дис. на соиск. учён. степ. д.филол.н. Спец. 09.00.13 Санкт-Петербург : 2002. С. 196.

неустойчивое неравновесное состояние. Во время опыта он останавливает своё сознание при помощи концентрации, выключая его на время из восприятия. Из цепи «бессознательное – восприятие – мысленная обработка – сознание» выключается один элемент – ум, давая возможность бессознательному хлынуть в сознание.

Мистик, как представитель определённой религиозной традиции, закономерно получает опыт своей традиции, хотя иногда случаются переживания, которые можно назвать «кросс-религиозными», которые сочли бы легитимными представители разных традиций. В то же время некоторые опыты могут быть интерпретированы в духе какой-то иной религии, или без привязки к какой-либо религии вообще, т.к. мистик может трактовать свой опыт так, как ему кажется верным.

Таков, на наш взгляд, внутренний, антропологический механизм развития мистического опыта. Мы не отрицаем наличия воздействия сверхъестественного на конкретного человека (особого, избранного), но не в силах его изучить; мы можем лишь осветить антропологические механизмы осуществления мистического опыта, взглянуть на них изнутри человеческой субъективности. Мы можем проследить стадии трансформации субъекта, потенциального мистика, изучить как внешние изменения (образ жизни, этическое совершенствование и аскезу, психотехнику), так и понять внутренние процессы, происходящие в его сознании и в бессознательном (а именно, когнитивные и психологические нюансы опыта).

Приведём те несколько случаев из жизнеописаний христианских мистиков, что свидетельствуют о выборе ими активной жизненной позиции. Мы целенаправленно располагаем подобные описания в конце параграфа, после анализа религиозно-мистического опыта и выявления его механизмов, чтобы наше утверждение о его активной, деятельностной и творческой природе не показалось голословным. Выбор примеров именно из христианского мистицизма обусловлен тем, что христианская традиция наиболее полно изучена и отражена в литературе. Однако, автор диссертационного исследования не умаляет значение мистицизма в

других религиозных традициях и не отрицает наличие внеконфессионального мистицизма.

Как свидетельствуют автобиографии и жизнеописания христианских мистиков, «состоявшиеся» мистики стремились не к пассивной жизни, а к активной деятельности. Проводя время в затворе, уединяясь и отрешаясь, мистически ориентированные субъекты осуществляют усердную внутреннюю работу и борьбу. Потом, состоявшись как мистики, достигнув высших духовных состояний, они вдруг становятся очень активными в социальном плане. Приведём в качестве показательного примера деятельность католической святой Католики Сиенской.

Она провела три года, как затворница, в «каморке» (это было отдельное помещение типа кельи) собственного дома. Там Катерина жила в полной изоляции от повседневной жизни своих близких. «Внутри своего дома... она нашла пустыню и жила в одиночестве среди людей. В своей каморке она вела отшельническую аскетическую жизнь и пережила экстазы и видения. Её затворничество внезапно завершилось, когда она прошла через опыт, символически названный мистическим бракосочетанием. Во время этого переживания Голос с Небес молвил: «Сейчас Я обвенчаю твою душу, и отныне ты навеки соединишься со Мной!»³³⁶ После этого Катерина <...> пребывала до конца своего земного пути в состоянии жизни в единении. Происшедший с ней духовный опыт «мистического бракосочетания» дал о себе знать: она перестала уединяться, снова вовлеклась в бытовую жизнь своей семьи, начала посещать места в родном городе, где служила бедным и больным. Катерина Сиенская нашла последователей, наставляла их, Святая обращала к духовной жизни грешников. У неё наблюдалась по истине широкомасштабная самоотверженная деятельность. То, что она вернулась к активной жизненной позиции, не означало, что Катерина перестала чувствовать непосредственный контакт с трансцендентным. Как раз наоборот: вся деятельность Святой вдохновлялась многочисленными видениями и экстазами³³⁷.

³³⁶ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 278.

³³⁷ Там же.

Другая известная католическая святая, Тереза, о состоянии единения и активной деятельности говорила следующее: «Если вы считаете, дочери мои, что душа в этом состоянии [единения] так сосредоточена, что ничем не может занимать себя, вы заблуждаетесь. Теперь она с большей лёгкостью и готовностью обращается ко всему, в чём может послужить Богу, а по завершении сих дел снова оказывается в блаженном состоянии единения»³³⁸.

Примеров «служения», активной социальной деятельности, которую вели известные мистики, множество. Православные святые Преподобный Сергей Радонежский, Преподобный Серафим Саровский, Праведный Иоанн Кронштадтский, католики Св. Тереза, св. Игнатий Лойола, Майстер Экхарт, Катерина Сиенская, Жанна д'Арк вели активную жизнь, о чём свидетельствуют их жития и жизнеописания.

Мы видим, что религиозно-мистический опыт нельзя сводить к пассивному созерцанию или переживанию, что он является результатом определённого рода деятельности, а именно – аутотрансформации. Деятельность по аутотрансформации в различных религиозных традициях представлена различными способами достижения заветного состояния – при помощи психотехники, медитации, молитвы. Следует отметить, что внешние обстоятельства тоже играют некоторую роль, как и внутренние процессы, однако, они являются скорее исключением, чем правилом.

Мы отмечали влияние экзистенциальных ситуаций на психофизиологию человека, вывод организма из равновесия и приведение его в неравновесное состояние, в котором возможно наступление мистического опыта. Главные когнитивные составляющие – память, воображение и внимание – во время мистического состояния изменяют свою работу, настраиваются на другое мировосприятие. Мы выявили несколько особенностей, присущих индивиду, субъекту мистического опыта: активность, деятельностный, творческий характер. Субъектам мистического опыта, как правило, присущ особый склад личности –

³³⁸ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 278.

нацеленный на познание сверхъестественной реальности и склонный к мистицизму. Ключевым моментом становится то, что мистическое познание не является пассивным процессом. Индивид имеет намерение, желание, прикладывает серьёзные усилия по аутотрансформации, но в то же время не уверен, что получит искомое... Если встреча с божественным имеет место, включаются другие аспекты человеческой деятельности – интеллектуальная обработка информации, интерпретация, трансляция.

Наша когнитивная сфера устроена так, что «маловажная информация» не запоминается, на неё обращается мало внимания. На тех событиях, что важны, желанны и ожидаемы, сосредотачиваются когнитивные процессы. При восприятии начинается анализ, включается фантазия, память, начинается первичная переработка, потом глубокий анализ, рефлексия и интерпретация, т.е. производится очень активная внутренняя работа.

Таким образом, можно сделать вывод, что возможный механизм развития мистического переживания таков: постепенная настройка посредством психотехники («раскачка», «расшатывание», вывод из обычного состояния) либо некий «толчок» (сильный стресс, экзистенциальная ситуация) выводят нервную систему субъекта мистического опыта из равновесия так, что она становится способна переходить на другой уровень восприятия, воспринимать сигналы сверхчувственной реальности. Запускаются когнитивные процессы – память (прошлых опытов, например), внимание и воображение, которые помогают сосредоточиться на переживании, а также, «дорисовать» некоторые «непонятные», не вписывающиеся в принятую религиозную парадигму детали. Это, в свою очередь, «тренирует», настраивает нервную систему мистика, его когнитивную сферу на дальнейшее получение подобных переживаний.

2.3. Религиозно-мистический опыт и духовные практики

Мистический опыт, как говорилось выше, представляет собой практическую деятельность, которая реализуется в первую очередь посредством преобразования

себя. Преобразование себя – это трансформация своей природы таким образом, чтобы она стала способной к осуществлению мистического союза с божественным. Аутотрансформация осуществляется при помощи определённых мистических практик. Существует внушительное количество литературы, посвящённой мистическим техникам, которые чаще всего называют духовными практиками – научной, эзотерической, религиозной. Разумеется, духовные практики не ограничиваются мистическими техниками, в религиозных традициях они представлены ещё целым спектром разнообразных действий (молитва, пост, виды йоги и т.д.). Остановимся на работах нескольких авторов, исследователей мистических состояний, а также рассмотрим правила для мистических практик, сформированные в некоторых религиозных традициях.

Отечественный исследователь начала XX в. П.М. Минин в труде «Мистицизм и его природа» анализирует теоретические и практические аспекты древнего политеистического и христианского мистицизма³³⁹. Минин отмечает, что уже в древности сформировались три основные ступени достижения субъектом мистического опыта:

- 1) катарсис (κάθαρσις), т.е. очищение, соединённое с различными лишениями и самоумерщвлением
- 2) малое посвящение в таинства (μύησις)
- 3) созерцание (ελοπτεία), высшая ступень посвящения.

С развитием религиозных систем методы мистицизма становились утончённее, и самоумерщвление и другие крайности уступили место этическому самосовершенствованию и созерцательным практикам. Минин подробно останавливается на неоплатоническом мистицизме, отмечая, что стадии мистического восхождения, которые имеют место в практике неоплатонической мистики, «представляют собой путь, типичный для мистической жизни вообще, где бы и когда бы она ни проявлялась»³⁴⁰.

³³⁹ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 19.

³⁴⁰ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 19.

Напомним, что, по Плотину, Вселенная есть эманация Единого, «Вселенная излучается из Единого, как свет из солнца или теплота из огня». Бытие представляет ряд нисходящих ступеней эманации, которые (по мере своего удаления от первоосновы) теряют в своём совершенстве»³⁴¹. Эманация из Единого совершается по трём главным ступеням – *дух*, *душа* и *материя*. Достижение спасения предполагает возвращение в лоно Единого, этот процесс представляется ретроградным движением, обратным процессу эманации – отречение от чувственного бытия, отрешение от мышления и слияние с бескачественным единством³⁴².

Стадии совершенствования души на пути к первоисточнику (согласно философии неоплатонизма) выглядят следующим образом:

- 1) *κάθαρσις*, как очищение от чувственности
- 2) *θεωρία*, или отрешение от мышления
- 3) *έκστασις*, или слияние с Единым³⁴³.

Минин делит мистицизм на христианский и нехристианский (автор имеет в виду, судя по всему, мистицизм политеистических религий). Особенностью внехристианской мистики является «тенденция к пантеизму, которая определяет особенности воззрений на Божество и на способ достижения полного единения с Ним»³⁴⁴. Другой особенностью нехристианской мистики является стремление к растворению своей личности в Божестве, пассивность субъекта практики, фатализм. Христианский мистицизм (в отличие от политеистического), говорит автор, представляет человека активным, деятельным началом: «живое представление такой личности наполняет сердце мистика чувством неизречённого восторга и служит интенсивнейшим стимулом, побуждающим его искать наитеснейшего общения с Божеством»³⁴⁵. Как «языческий», так и христианский мистики имеют главной целью «обожение», считает Минин, но их различие состоит в том, что политеист стремится достигнуть его ценою отрешения от своей

³⁴¹ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 20.

³⁴² Там же, С. 22.

³⁴³ Там же, С. 31.

³⁴⁴ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 38.

³⁴⁵ Там же, С. 39.

индивидуальности, а христианин – путём уподобления своей личности Божественной Ипостаси.

В мистицизме раннего христианства Минин обозначил два основных направления: абстрактно-спекулятивное и нравственно-практическое. Оба направления преследуют один и тот же идеал обожения. Эти направления различаются в плане понимания средств его осуществления. Абстрактно-спекулятивное направление мистическое совершенство человека полагает в достижении состояния раскрытия, развёртывания и само обожение понимает в смысле непосредственного соединения с Божеством. Стадии мистического пути абстрактно-спекулятивного направления представлены тремя моментами:

- 1) очищение (κάθαρσις)
- 2) озарение (φωτισμός)
- 3) совершенство (τελείωσις)³⁴⁶.

«Катарсис» состоит «в освобождении души от всякой разнообразной примеси»; он отличается довольно последовательным характером мироотречения. Стадия «озарения» представляет собой озарение души божественным светом. «Совершенство» заключается «в участии в уславшающем познании созерцаемых тайн». Процесс обожения совершается главным образом посредством гнозиса, абстрактно-спекулятивной деятельности мысли³⁴⁷.

Нравственно-практическое направление понимает обожение в смысле метафизического преображения человеческой природы, как бы переплавления её в горниле восторженной любви человека к Богу, в пламени того чувства, которое по своей интенсивности уподобляется мистиками чувству возлюбленной к своему возлюбленному, невесты к жениху. Мистический путь распадается здесь на две главные стадии:

- 1) πράξις (действие, деятельность, практика)
- 2) θεωρία (учение, теория).

³⁴⁶ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С.41

³⁴⁷ Там же.

Праксис представлен двумя аспектами: подвижничество (аскетизм) и доброделание, или этический момент. Этический момент занимает здесь более видное место, а сам процесс обожения совершается не столько на пути абстрактной спекуляции ума, сколько на пути глубоко интенсивных переживаний сердца. Таким образом, если в первом случае мистик думает постигнуть Бога и соединиться с Ним скорее всего на пути мистического «ведения», познания, то во втором – эта цель осуществляется на пути мистической любви к Богу. Если в первом случае экстаз представляет восхищение, или исступление ума, во втором – восхищение, или восторг чувства. Так различие между означенными направлениями в последнем основании может быть сведено к различию духовных сил, преимущественно участвующих в мистическом опыте того или другого подвижника³⁴⁸.

Английская исследовательница Э. Андерхилл провела глубокий анализ мистической литературы западной христианской традиции. Труд Андерхилл «Мистицизм» представляет собой не только обширное научное исследование, но и шедевр литературы. Андерхилл считает, что, абстрагируясь от каждого конкретного случая, в предельно общем виде ступени мистического пути представлены следующими стадиями: очищение, уединение, единение. Описывая «усреднённый портрет» адепта мистического опыта, Андерхилл отмечает главную его «особенность – склонность «типичного» мистика двигаться к цели, проходя через ряд явно выраженных и чередующихся «состояний блаженства» и «состояний страдания». Она отмечает, что существование и перемежение этих состояний можно в том или ином виде проследить практически во всех случаях»³⁴⁹.

Мистический путь, согласно Андерхилл, представленный тремя главными стадиями (очищение, отрешение и единение), распадается на ряд ступеней:

-обращение

-очищение

³⁴⁸ Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 23

³⁴⁹ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 35.

- озарение
- созерцание
- ступени молитвы
- просветление
- тёмная ночь души (божественное отсутствие)
- единение.

Рассмотрим последовательность прохождения «мистического пути» подробнее. Обращение – это «пробуждение души к осознанию божественной реальности. Обращение, как правило, длится недолго и отчётливо выделяется на фоне других переживаний сильной радостью и ликованием. Далее наступает очередь «очищения» – стадии, когда душа, впервые соприкоснувшись с божественным, постигает свою конечность и несовершенство, множество иллюзий, в которые она погружена, пропасть, отделяющую её от Единого. Мистик стремится устранить все препятствия, которые не дают воссоединиться с Богом. Для этого используются отрешение, пост, бдение, аскеза, психотехника и т.п.»³⁵⁰

После очищения у души появляется независимость от «чувственных вещей», приобретаются добродетели, и она снова погружается в осознание трансцендентного. В своем труде Э. Андерхилл использует яркие эпитеты: «Подобно пленнице платоновской “пещеры иллюзий”, она [душа] пробуждается к познанию Реальности после долгого и изнурительного пути к выходу из пещеры. Очистившись, душа «видит солнце», это состояние можно назвать озарением»³⁵¹. Озарение, по словам исследовательницы, включает в себя ряд степеней созерцания, или этапов молитвы.

Просветление является «преимущественно «состоянием созерцания». В совокупности с двумя предыдущими этапами мистического развития оно образует «первую мистическую жизнь». Некоторые мистики, говорит Андерхилл, никогда

³⁵⁰ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 35.

³⁵¹ Там же, с. 32.

не идут дальше; в то же время многие провидцы и люди искусства, которых не считают мистиками, тоже причастны к переживанию озарённого состояния»³⁵².

Мистический путь после этапа «просветления» обычно преобразуется в этап, «называемый периодом “божественного отсутствия”. Период “тёмной ночи души” (“мистического страдания”, или “мистической смерти”) представляет собой “муки оставленности” на мистическом пути. Речь идёт о переживаниях, которые наступают после стадии озарения, когда душа страдает от интенсивного ощущения божественной оставленности»³⁵³. Согласно анализу Андерхилл, на этой ступени душа учится не привязывать личное удовлетворение к мистическому состоянию. В этот период все интересы души человека концентрируются на трансцендентных ценностях. На этой стадии внутренний мир субъекта мистического опыта полностью трансформируется; индивидуальность и воля личности приносятся в жертву.

Состояние Единения – это заветная цель мистических исканий. В нём душа не просто постигает Абсолютную Жизнь и наслаждается ею (как в стадии озарения), но отождествляется с нею. Единение – состояние равновесия в духовной жизни. Для него характерны умиротворённая радость, расширение возможностей, а также глубокая вера. Андерхилл уточняет, что голословно это состояние отождествлять с экстазом, потому что по сложившейся у психологов и религиозных писателей традиции понятие «экстаз» применяют для обозначения экзальтированного транса.

В жизни великих мистиков (например, у святой Терезы) при достижении ими состояния единения частота экстатических трансов обычно становится меньше. Есть мистики, кто, двигаясь по своему духовному пути, достигают состояния единения без экстаза и других аномальных психических феноменов. Э. Андерхилл подводит здесь такой итог: «все яркие примеры единения, которые мистики называют “мистическим бракосочетанием”, “обожением” или “божественной полнотой”, на поверку оказываются аспектами одного и того же переживания,

³⁵² Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 35.

³⁵³ Там же.

преломляющегося через темпераменты разных людей»³⁵⁴. Таковы рассуждения о стадиях мистического переживания английской писательницы-мистика Э. Андерхилл, которые, вероятно, основаны не только на изучении мистической литературы, но и на собственном опыте.

Рассмотрим идеи нашего соотечественника С.С. Хоружего относительно разворачивания стадий мистического опыта. Идеи Хоружего особенно интересны тем, что он проводит аналогию между предельными возможностями человека с синергетикой. Теория открытых систем говорит о самоорганизации систем вследствие притока энергии извне. Человека Хоружий считает открытой системой, который, становясь на мистический путь и проходя последовательно его стадии, претерпевает онтологические трансформации.

Мистический путь Хоружий описывает по аналогии с лестницей, ведущей к Границе (пределу человеческих возможностей), на которой всегда присутствуют три основные ступени (стадии)³⁵⁵. Начальная стадия – становление и формирование «альтернативной антропологической стратегии». Её главная задача – с максимальной силой порвать с обычными, «мирскими» стратегиями жизни³⁵⁶. В разных традициях первая стадия представлена различными вариантами подготовительного очищения. На второй стадии задаётся динамика развития движения субъекта опыта, используются методы концентрации и молитва. Третья стадия знаменуется заметными проявлениями онтологической трансформации субъекта опыта³⁵⁷.

Оба автора (Андерхилл и Хоружий) приводят, по сути, одну и ту же, только в разных вариациях схему самосовершенствования личности, которая представлена 3-мя основными фазами:

- 1) очищение
- 2) концентрация

³⁵⁴ Андерхилл. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 36.

³⁵⁵ Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции. // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. №2(6). С. 99.

³⁵⁶ Там же.

³⁵⁷ Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 11.

3) созерцание (единение).

В религиозной литературе мы находим похожие стадии мистического пути. Мистицизм – есть праксис, утверждают мистики. Праксис, т.е. практика, – деятельность, имеющая целью достижение общения и единения с Первопричиной. Праксис мистиков схематично можно представить, как поэтапное восхождение, «подъём по лестнице». Образ лестницы наиболее наглядно представлен в Лестнице, (т.е. «Лестнице») – в православном руководстве по духовному совершенствованию для монахов, где перечислены ступени восхождения на духовном пути.

В своём пути подвижник должен отречься от мирского, достичь бесстрастия, бороться с пороками, страстями (с гордыней, унынием, гневом, злопамятством, сквернословием, чревоугодием, сребролюбием), практиковать телесное бдение, быть усердным в молитве и достичь состояния смирения, кротости, бесстрашия. Аскет должен практиковаться в укреплении добродетелей и тем самым достичь состояния безмолвия души и тела, достичь соединения трёх христианских добродетелей – веры, надежды и любви.

В католической религиозной традиции показателен пример духовных практик иезуитов. «Духовные упражнения» И. Лойолы, предназначенные для духовного совершенствования, рассчитаны на 30 дней, разделены на 4 «недели», соответственно по 4-м темам (человеческая греховность и Божья милость, эпизоды из жизни Иисуса, страсти Иисуса и воскресение Иисуса, а также размышления о Божьей любви), над которыми рекомендуется размышлять, «медитировать», постигать их смысл, сопереживать страданиям Христа и, разумеется, молиться.

Под «Духовными упражнениями» Лойола понимает «всякий способ испытания совести, размышления, созерцания, молитвы, словесной и мысленной, и других духовных действий». Посредством духовных упражнений «душа готовится и располагается для своего освобождения от всех неупорядоченных влечений и (коль скоро они будут уничтожены) для поиска и

обретения воли Божьей относительно устройства своей жизни и для спасения своей души»³⁵⁸.

Индуистская традиция содержит очень тщательно разработанную систему духовной практики. В индуизме имеются разные направления и школы, но основной «костяк» йоги, как духовной практики, направленной на достижение самадхи и мокши, представлен следующими ступенями:

1) яма – совокупность этических правил поведения (сатья – правдивость, брахмачарья – воздержание и апариграха – нестяжательство)

2) нияма – система практик и самодисциплины (шауча – чистота, самтоша – удовлетворённость, тапас – религиозное рвение, свадхья – изучение священных текстов, Ишвара пранидхана – отдача себя на милость Бога)

3) асана – это специальные позы, практикуемые в йоге; практика асан выполняется для того, чтобы дисциплинировать тело и сформировать способность к концентрации

4) пранаяма – дыхательные упражнения

5) пратьяхара – отвлечение чувств от внешних объектов

6) дхарана – концентрация

7) дхьяна – медитация или созерцание

8) самадхи – состояние блаженства; на этой стадии медитирующий сливается с объектом и выходит за границы собственного Я.

В суфизме, мусульманской мистической традиции, тоже имеется мистический путь, называемый ат-тарик. Ат-тарик включает благочестие, очищение души, уединение, зикр (поминание имени Бога, иногда сопровождающееся телодвижениями или танцами), абсолютное подчинение своей воли Аллаху, приближение к Нему и лицезрение.

Имеется множество других примеров разработанной психотехники в религиозных традициях; литература по этому предмету чрезвычайно обширна. В православии и католичестве за более чем полуторатысячелетнюю историю

³⁵⁸ Лойола Игнатий. Духовные упражнения [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=122274&p=2> (дата обращения: 18.09.2025).

изучения и практики мистицизма разработаны методики мистического познания, которые сложились в Уставы для монахов, правила «Умного делания», «Духовных упражнений» и т.д. Ещё более древние корпуса индуистского и буддистского мистицизма представлены широким спектром различных видов руководств для практики йоги; в иудейском и исламском мистицизме (в каббале и суфизме) тоже имеются свои аутентичные правила для достижения мистических состояний.

В религиозных традициях количество ступеней восхождения к божественному может различаться, а также правила могут быть формально не разделены на ступени, однако все они сводятся к трём принципиальным моментам практики – очищению, концентрации и единению.

Перейдём к основным вопросам настоящей главы, которые помогут раскрыть антропологические механизмы мистической практики. Эти вопросы следующие: что происходит с человеком, когда он проходит стадии мистического саморазвития? Какую роль выполняет тело человека в осуществлении аутотрансформации? Наконец, почему некоторые люди становятся на путь отречения от обычного, «природного» образа жизни с его «земными радостями», избрав вместо него путь лишений и аскезы?

Некоторые авторы (в частности, Соловьёв, Хоружий и Андерхилл) подчёркивают, что мистик – это совершенно «особый» тип личности, его не «устраивает» бытие лишь в физической реальности и по её законам, он чувствует, что существует другая, истинная, предельная реальность и стремится к ней. Мистик – это «особый случай» среди людей, в т.ч. верующих, который никогда не удовлетворяется одним физическим миром, с его тленностью и иллюзорностью, он жаждет знать первоначала бытия, его мучает «Непознаваемое».

С.С. Хоружий называет стремление познать Первооснову «зовом Внеположного Истока», а Э. Андерхилл – «инстинктом Абсолютного». Итак, человек «слышит зов», испытывает томление по Абсолюту, этот момент знаменует начало его мистического пути, но вовсе не обеспечивает его продвижение... Согласно Андерхилл, «ищущий» должен обладать особым темпераментом, страстно желать познать истину. Потенциальный мистик, поставив цель, начинает

своё поступательное движение к ней. Продвижение к исполнению может происходить только тогда, когда «зов услышан, воспринят, вызвал согласный отклик – и стало совершаться то, к чему он призывает. Но зов призывает даже не просто к необычному, но к абсолютно исключительному: к “онтологической трансформации”»³⁵⁹.

Если зов услышан и принят, то перед субъектом становится особая, единственная в своём роде задача – глобального изменения себя. Призыв обращён к человеку как таковому, во всей целостности природы личности и экзистенции. Человеческое существо «многогранно, включает многие уровни активности, организации и состава – и каждый из этих уровней должен претвориться в иное, пройти некое своё изменение – так что задача оказывается включающей множество задач»³⁶⁰. Соответственно, когда люди следуют такому зову, или призыву, то это приводит к кардинальной трансформации образа бытия; следование такой стратегии несовместимо с естественным, обыденным порядком существования человека.

Мистический путь является альтернативной жизненной программой, «контрпрограммой» (по словам Хоружего) природному порядку существования. Программа изменения себя представлена широким ареалом духовных практик. Любая такая стратегия «есть «практика себя», имеющая ступенчатый характер: поднимаясь по ней, человеческая субъективность последовательно преобразуется, проходя ряд ступеней, своего рода лестницу, поднимающуюся к Первоистоку»³⁶¹. Попробуем разобраться в процессе онтологической трансформации субъекта мистического опыта.

С.С. Хоружий в своей «Антропологии Границы» детально рассматривает антропологические основания и механизмы мистической практики, а также онтологию трансформации субъекта мистического опыта. Хоружий проводит аналогию между предельными возможностями человека (тем, что он называет

³⁵⁹ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синергийной антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 101.

³⁶⁰ Там же.

³⁶¹ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синерг. антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 107.

антропологией Границы) с теорией физических открытых систем. Человек, как открытая система, способен к самоорганизации. Ссылаясь на синергетическую парадигму, учёный описывает механизм самоорганизации открытой системы следующим образом: «если система специальным образом подготовлена, а именно, выведена предельно далеко из области своих обычных, стабильных режимов в состояние, удалённое от равновесия (что называется «раскачкой» системы), то поток внешней энергии через эту систему может оказывать не разрушительное, а структурирующее воздействие; в системе начинаются цепные процессы самоорганизации, выстраивания иерархической последовательности усложняющихся динамических структур, и эта структурная перестройка способна переводить систему в качественно и радикально новое состояние»³⁶².

Автор отмечает, что в таком состоянии меняется онтология человека – происходит его претворение в Инобытие, «обожение», говоря языком исихазма. «Раскачка системы» достигается не только посредством психотехники, но, в первую очередь, благодаря изменению образа жизни, мысли, этическому совершенствованию, «внутренней борьбе». Принимая за образец три ступени мистической практики, Хоружий утверждает, что «на второй стадии мистического пути «внутренние энергии» субъекта стремятся к соработничеству с «внешней» энергией; их слияние выражается византийским понятием «синергия».

Исследователь отмечает, что задача центральной стадии – создание условий синергии. Мистик откликается на зов, проделывает напряжённую работу, обращённую к Призывающему, которая принимает форму медитации и (или) молитвы; в то же время, он ограждает себя от всех нарушений и отвлечений, что достигается особыми техниками концентрации внимания»³⁶³. Хоружий пишет: «За счёт сочетания этих двух элементов (выражаемого в исихазме ключевой формулой «молитва-внимание», своего рода девизом умного делания) процесс приобретает

³⁶² Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синерг. антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 107.

³⁶³ Там же.

накопительный, кумулятивный характер и, неуклонно интенсифицируясь, осуществляет возведение человека к Границе»³⁶⁴.

Затем, наконец, практика достигает финальной фазы, антропологический процесс, в свою очередь, близок к инобытию. Начинают обнаруживаться явные признаки этого приближения, т.е. актуальной трансформации человеческого существа³⁶⁵. На этой стадии происходят перцептивные трансформации, меняются способности восприятия человека. По словам Хоружего, преобразование в Инобытие – «трансформация именно онтологических характеристик человека, т.е., прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности». Это состояние в Православии определяют понятиями «обожение», «энергийное соединение с Богом»; оно достигается на вершине при восхождении по духовному пути³⁶⁶.

Ранее мы уже обсуждали, как субъективность бытийствует – она развивается, она есть становящаяся, деятельная, технически опосредованная. Мистический опыт, рассматриваемый как процесс, имеющий цель, – не исключение; в нём субъективность ведёт себя аналогичным образом. Субъективность, стремясь достичь цели, преобразует себя. Индивид, становясь на мистический путь, стремится к аутотрансформации, он ощущает её необходимость для достижения цели.

Андерхилл пишет, что, когда происходит «пробуждение души» и индивид становится на мистический путь развития, его субъективность претерпевает фундаментальные изменения, которые касаются образа жизни человека, мыслей, чувств, желаний и целей. «Эти изменения предполагают растущую отстранённость души от иллюзорного чувственного мира, в котором она обычно обретается, с последующим постижением Абсолютной Реальности и возвращением к ней вплоть до растворения в единстве»³⁶⁷, –говорит Андерхилл.

³⁶⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синерг. антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 108.

³⁶⁵ Там же, с. 109.

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 39.

Как говорилось выше, ставший на духовный путь начинает трансформацию с борьбы со своим «ветхим человеком», с пороками и страстями. Совершенствуясь, подвижник отрекается от мирского, укрепляется в добродетели, и его душа очищается. Такая душа, говорит Андерхилл, «достигает совершенства и целостности». Будет упущением считать, что трансформации субъекта религиозно-мистического опыта касаются только его души. Оказывается, телесность человека играет немаловажную роль в его «преображении» себя, т.е. аутотрансформации. У отечественных философов, в частности у П.А. Флоренского и И.А. Ильина, мы находим оригинальные идеи относительно человеческого тела, которые раскрывают его роль в трансформации души и на пути духовного восхождения.

П. Флоренскому присущ холистический взгляд на человека. С его точки зрения, тело, с одной стороны, двойственно, антиномично, а с другой, оно нераздельно целостно, направлено наружу во внешнем аспекте и внутрь себя во внутреннем. Флоренский писал: «Человек для нас дан в самых разных смыслах. Но прежде всего он дан телесно, как тело. Тело человека – вот что первее всего называем мы человеком». Это не значит, что человек есть «только тело, а значит, что исходным пунктом при истолковании человека необходимо считать его телесность»³⁶⁸.

Флоренский связывает понятие тела с понятием целого. По мнению философа, происхождение слов «тело» и «целое» указывает на их родство. Для Флоренского различие между телом человека и механизмом состоит в цельности. Тело не может быть разобрано на части, в отличие от механизма. Философия тела Флоренского построена на неоплатонических идеях «соединения двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего»³⁶⁹. Телесность – символ божественного бытия и соединения не только «тварных»

³⁶⁸ Флоренский П.А. Анализ пространственности и временности в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 89-90.

³⁶⁹ Флоренский П.А. Анализ пространственности и временности в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 89-90.

бытий между собой, но и соединения мира «тварного» и божественного³⁷⁰. Важное понятие философии тела Флоренского – «идея святого тела»³⁷¹. Трансформация обычного тела в святое происходит посредством христианских таинств и аскезы.

И. А. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» подчёркивал, что не только душа, но и тело человека играет важную роль в достижении и получении религиозного и мистического опыта. Каждое человеческое существо, по Ильину, является самобытным, индивидуальным, «неделимым» и оригинальным. Человечество представляет из себя множество душевных «существ», каждое из которых укрыто за одной, для него единственной, именно только ему одному служащей вещью, именуемой «его телом»³⁷².

Ильин говорит: «Один из непреодолимых законов земного бытия состоит в том, что человеку дано тело, органически включённое в его состав и таинственно связанное с его душой и с его духом»³⁷³. В религиозном опыте важную роль выполняет тело человека, ведь этот опыт не сводится к «мистическому созерцанию», он есть вдохновенный труд и напряжённая жизненная борьба. Для того, чтобы воспринимать Откровение, исходящее от Бога, человек должен «очиститься». «В человеке имеется преграда, заселённая пошлыми содержаниями, – потому что душа прилепилась к ничтожным целям, мнимым “благам”, обманчивым перспективам», – пишет Ильин.

История всех великих аскетов изобилует описанием тех «борений», которые им приходилось переживать в деле освобождения духа, подчинения ему плоти и очищения души, они пытались свести своё бытие к скуднейшему минимуму – в воздержании, в лишениях, в трудах и даже в неподвижности (пещерничество, столпничество). Ильин утверждает, что этот путь не является верным, ибо «отложить» плоть совсем невозможно, а тело, как таковое, органически связано с душой и духом, оно является необходимым связующим звеном с миром. Неправильно считать, что тело только бременит дух; оно его в то же время несёт и

³⁷⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 93.

³⁷¹ Там же.

³⁷² Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С. 19.

³⁷³ Там же.

питает: «и человек призван на земле – не погасить своё тело и не удушить свою душу, а сделать их чистыми и радостными орудиями Духа».

Для совершения религиозного опыта тело необходимо человеку, но его нужно «обуздать», т.е. преобразовать, перевести в лёгкое, светлое, зрячее и одухотворенное состояние. Нет единого критерия, как обуздать своё тело; совершить такое преобразование тела кому-то удаётся легко, другими добывается без особых усилий, а от третьих требует самых подвигов... Душа тоже необходима духу для получения религиозного опыта, но её тоже следует «усовершенствовать». Усовершенствование души не предполагает концентрацию на её «высших» способностях (мышлении и воле) и отказ от инстинктов, воображения, любви, интуиции, а их воспитание.

«Духу необходима не запуганная, задёрганная, во всех порывах своих пресечённая и психически полубольная душа, неспособная к целостному, лёгкому и радостному взлету; но душа обращённая, узревшая прекрасность горних «вещей», возжаждавшая их и как бы влюбившаяся в них», – отмечает Ильин. «Поэтому верное поведение, – резюмирует русский философ, – состоит не в отвержении тела и души, а в их приятии и одухотворении»³⁷⁴.

Можно констатировать, что антропологический поворот, произошедший в философии начала XX в., продолжается. Он привёл, в том числе, к усилению философского интереса к человеческой телесности. Не только упомянутые выше русские философы, но и западные учёные, среди которых Р. Барт, М. Фуко, К. Леви-Стросс, М. Мерло-Понти, А. Баумгартен разрабатывали проблематику человеческой телесности.

В отличие от классической научной традиции, которая «спиритуализировала культуру, изгнав из неё всё телесное или отправив его на периферию», наука в XX в. по-новому обращается к проблеме тела человека, к взаимоотношениям тела человека и общества»³⁷⁵. Человек, понимаемый как целостность, должен изучаться всесторонне – как живое, чувствующее, облечённое в тело существо, а не как

³⁷⁴ Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. С.23.

³⁷⁵ Богданова М.А. Рождение новой телесности в практиках спортивного движения // Культурология. 2014. № 2. С. 64-65.

абстрактный, рациональный, познающий дух. Современные российские исследователи с разных ракурсов и в различных «ипостасях» рассматривают человеческую телесность – в её онтологическом, гносеологическом, культурологическом, этическом, эстетическом, а также витальном аспектах³⁷⁶.

Современной науке присуще понимание человека в его тесной взаимосвязи с миром вокруг. В познании утверждается единство чувственного и рационального уровней, их взаимодействие и взаимосвязь. Этот же подход обоснован в отношении изучения мистического опыта, как специфической формы восприятия и познания иной реальности. Тело человека оказывается необходимым средством достижения мистических состояний, поскольку перцептивные силы человека (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус, страсть, кинестетические движения) объединены с его иррациональными функциями (ощущением и интуицией)³⁷⁷.

Исследователи мистицизма подчёркивают, что тело является неотъемлемым инструментом человека, его помощником, а не врагом на духовном пути, который, однако, необходимо, привести в должное состояние. Встав на мистический путь, индивид проходит поэтапно вышеперечисленные стадии (очищение, концентрацию, единение). Субъект ведёт усердную работу над собой, основными аспектами которой являются аскеза и этическое совершенствование.

Кроме аскетического и этического моментов, важным элементом мистической практики является психотехника. Психотехника – набор психофизических упражнений, которые при наличии других важных аспектов духовной практики могут (но необязательно!) привести субъекта к мистическому опыту. Психотехника – это самая что ни на есть «практика», практическая часть мистического пути, и тело человека играет в ней важную роль. Религиозные традиции разработали специальные правила для осуществления «правильной» психотехники, причём, как это не парадоксально звучит, психотехники разных

³⁷⁶ См.: Богданова М.А., Абросимова Л.С. Концепт человеческой телесности: междисциплинарный синтез. Ростов-на-Дону, 2018. 108 С., Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Культурный дискурс и эстетика телесных практик // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 4. С. 34-42., Паниотова Т.С. Технократические утопии в искусстве: трансформация телесности как будущее человека // ABYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). 2023. № 4 (26). С. 87-97.

³⁷⁷ Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Перцептивное означающее // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 5. С. 62.

религий (монотеистических и политеистических) очень схожи. Рассмотрим и сравним психотехнические приёмы в христианстве (Православном исихазме) и восточных политеистических религиях.

Приведём выдержки из современного руководства для православных монахов «Исихаст. Практика молитвы Иисусовой», которое, основывается на творениях отцов-исихастов, Добротолубии, монашеских Уставах. Автор руководства, монах Салафиил Филиппев, даёт рекомендации монашествующим и мирянам в практике Иисусовой молитвы³⁷⁸. Монах Салафиил описывает технику сотворения Иисусовой молитвы, в частности, время, продолжительность и условия её сотворения. Автор подчёркивает необходимость предварительного покаяния (в душе) перед началом сотворения молитвы.

Согласно древней монашеской традиции, говорит автор, самым подходящим временем для молитвы является проведение Правила в тёмное время суток, т.к. наиболее подвижнической будет молитва в то время, когда больше всего хочется спать и приходится преодолевать себя. Мирянам автор рекомендует уединяться ночью в любом удобном месте (на кухне, в кладовке, уезжать на дачу, в загородные поездки, на природу, куда-то, где они смогут беспрепятственно заниматься сотворением молитвы). Существует два основных варианта Иисусовой молитвы:

- «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго(ую)»
- «Господи Иисусе Христе, помилуй мя».

Для лучшей «концентрации» автор рекомендует погасить свет, оставив теплиться только лампаду или какой-то другой малый источник света: «Согласно той исихастской традиции, к которой мы принадлежим, во время молитвы разрешается и даже рекомендуется смотреть на лампаду. Разумеется, при этом нужно хранить себя от зрительных искушений», подчёркивает автор³⁷⁹. Положение тела во время практики автор описывает следующим образом: «традиционной

³⁷⁸ Исихаст. Практика молитвы Иисусовой. Монах Салафиил (Филиппев). М.: Издательство: «Зерна-Книга», 2023.С. 70.

³⁷⁹ Исихаст. Практика молитвы Иисусовой. Монах Салафиил (Филиппев). М.: Издательство: «Зерна-Книга», 2023.С. 70.

позой во время занятия сосредоточенной Иисусовой молитвой является положение сидя, подбородок может быть опущен или прижат к груди...»

Подчеркнём, что основная часть исихастского правила должна совершаться сосредоточенно, самоуглублённо, без активного внешнего движения. Общий опыт отцов-исихастов гласит, что во время Иисусовой молитвы необходимо перевести внимание в верхнюю часть груди. Там внимание фиксируется или на ярёмной ямке, или на так называемом «сердечном месте». О сонстраивании ритма дыхания и молитвы автор говорит, что главным критерием является естественность: «не дыхание следует подстраивать под молитву, а молитву приносить к дыханию. И потом продолжать спокойное дыхание-молитву. Например, можно читать половину молитвы на вдох, а вторую половину – на выдох»³⁸⁰.

Дзен-буддизм и йога Патанджали предлагают нам похожие техники. Исходным пунктом практики в восточном мистицизме тоже является очищение; только, если исихазм делает акцент на покаянии, как этическом моменте, то восточные практики делают акцент на очищении сознания от отвлекающих факторов – мыслей, исключении внешних и внутренних стимулов и раздражителей. Сказанное не означает, что восточный мистицизм не имеет этических предписаний, они имеются, причём довольно строгие, йоги руководствуются принципами ямы и ниямы, а также другими этическими правилами.

В восточном мистицизме для практики обязательно наличие гуру, духовного учителя; христианская религия тоже рекомендует обрести «духовного отца», опытного наставника, который будет служить советчиком и учителем. Хотя исходными пунктами христианской духовной практики и восточных религий является очищение, христианский катарсис отличается от восточных техник очищения мыслей и тела. Катарсис ориентирован в первую очередь на очищение души человека, обуздание мыслей не является приоритетным для христиан, телу тоже не уделяется столько внимания, как в разных вариантах йоги.

³⁸⁰ Исихаст. Практика молитвы Иисусовой. Монах Салафиил (Филиппев). М.: Издательство: «Зерна-Книга», 2023. С. 70.

После «очищения» следует второй этап духовной практики, как исихастской, так и буддистской и индуистской, – концентрация. Сосредоточение на «сердечном месте», или «сердечной чакре», положение тела (сидячая поза) и настраивание ритма дыхания во время молитвы или медитации – следующий параллельный момент в психотехниках разных (если не всех) религиозных традиций. Несмотря на внешнее сходство в технике выполнения духовных «упражнений», в христианском мистицизме и буддистском и индуистском, имеются серьёзные различия. В йоге Патанджали есть подробные инструкции о том, как подбирать объекты для созерцания, правильно выполнять физические и дыхательные упражнения, чтобы создать оптимальные условия для концентрации, что является не таким существенным для христианской религиозной литературы.

Христианские руководства (Православные и католические) не так строги в требованиях по выполнению внешней стороны духовной практики, главное – «сохранять самоориентированность на Бога и не позволять себе отвлекаться, что считалось «от лукавого». Йога акцентирует внимание на таких технических аспектах практики, как фокусировка внимания, «привязывание мыслей к месту», культивирует различные методы концентрации на разных объектах (образах), визуализацию, что для христианской традиции тоже не является обязательными элементами, и, как считается, может навредить и увести в сторону (в «прелесть»).

Третьей стадией мистического пути является единение: «Если активное усилие умственной концентрации успешно, за ней следует более пассивная, восприимчивая стадия самадхи, в которой усердный ученик вступает в блаженную обитель высшей мудрости...»³⁸¹ Самадхи является желаемым, заключительным этапом йогической психотехники (как сатори в дзен-буддизме, «Унио мистика» в католичестве, состояние синергии в исихазме).

Интересный нюанс отличает кульминацию практики дзен-буддизма от других перечисленных: во время практики коанов в начале адепт достигает состояния величайшего психического напряжения, «сознание доводится до “точки

³⁸¹ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. Москва: Ин-т синерг. антропологии: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 115.

кипения”, когда ум более не в состоянии выдерживать подобную нагрузку»³⁸². Далее «происходит прорыв, напряжение трансформируется в экстатическое состояние, которое приносит освобождение, чистоту и радость»³⁸³. Исследователи отмечают, что с состоянием «синергии» (описывающим опыт исихазма) схоже антропологическое явление сатори («просветление»): «Сатори есть внутренний опыт прозрения собственной сущности, истинной природы человека, которое достигается внезапно, в результате действия внешнего импульса (медитации над коаном, а также грубого или абсурдного действия и т.п.)»³⁸⁴.

Тереза Оболевич, польский учёный и теолог, пишет: «В сатори “человек оказывается максимально ,выведен из себя“, из состояния внутреннего равновесия, его сознание предельно возбуждено, но одновременно оно в тупике и знает, что не может из него выбраться своими силами. И чем острее, глубже было его чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем ярче вспышка и радикальнее перелом в сознании”, или, говоря христианским языком, *metanoia*»³⁸⁵.

Хоружий хотя и отмечает большую схожесть в «технике исихазма и дзен-буддизма (сосредоточение, тренировка восприятия, контроль дыхания, особая поза – сидячее положение со склонённой головой при совершении Иисусовой молитвы, способствующее «сведению ума в сердце», неподвижная сидячая поза лотоса – дзадзэн в буддизме), однако резюмирует, что они имеют принципиальное различие»³⁸⁶. После достижения сатори, пишет Хоружий: «никакого пути к онтологическим изменениям, ведущим к Инобытию, не открывается. Отсюда весьма значимый вывод: дзен заменяет «нравственную раскачку» сознания раскачкой чисто технической»³⁸⁷.

³⁸² Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. Москва: Ин-т синерг. антропологии: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 115.

³⁸³ Там же.

³⁸⁴ Там же.

³⁸⁵ Оболевич Т. Единство Духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзен буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего. // Соловьевские исследования. № 2 (54). 2017. С. 133

³⁸⁶ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. Москва: Ин-т синерг. антропологии: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 196.

³⁸⁷ Там же.

Из таких рассуждений вытекает вывод, что техники дзен-буддизма и исихазма схожи, но различна природа духовного опыта. Хоружий заявляет, что «в то время, как обращение в христианстве инициируется «энергией Инобытия» (т.е. Божественной энергией), для достижения сатори-просвещения необходима некая эмпирическая, внешняя энергия, а не божественная благодать. Сатори есть кульминация в некоем комплексе духовных практик дзен, но это не начало, в отличие от христианского опыта, предполагающего дальнейшее онтологическое развитие духовного преобразования (начиная с обращения) вплоть до обожения»³⁸⁸.

Во всём многообразии духовных техник разных традиций обнаруживаются три ключевых момента – стремление к очищению души и тела, практика концентрации, связанная со средоточением, с определёнными положениями тела и дыханием, которые должны привести к заключительной стадии – единению. Технические моменты психотехники разных религиозных традиций имеют выраженное сходство, т.к. природа человека едина, и для вхождения в мистическое состояние используются одинаковые приёмы в разных религиях. Не будем уходить в сторону и обсуждать, какой из «мистических путей» (православный, католический, суфийский, буддистский и т.д.) является истинным, или все ведут в одном направлении? Этот вопрос выходит за рамки исследования. Главное, что мы выяснили, что не только «душа» человека задействована в мистическом опыте, но и тело является необходимым инструментом достижения подобных состояний.

Мы увидели, что субъективность претерпевает кардинальные изменения в мистическом опыте, более того, она их инициирует и культивирует. Субъект, вставший на мистический путь, осознаёт, насколько он «далёк» от той реальности, которой грезит, что его «погружённость» в мир держит его, не давая слиться с первопричиной. С этого осознания он начинает свой путь аутотрансформации, усердно работая над собой, очищая себя и преобразуя. Индивид, услышавший мистический «зов», проделывает огромную работу над собой, его деятельность носит как внутренний, духовный, так и прикладной, практический характер.

³⁸⁸ Оболевич Т. Единство Духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзен буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего. // Соловьевские исследования. № 2 (54). 2017. С. 134

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вспомним известные слова из Нового Завета: «Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее». (Лк. 10:41-42). Этот пример из Священного Писания аллегорически показывает, как кажущаяся бездеятельность подчас оказывается намного более продуктивной деятельностью. Как это ни парадоксально звучит, «но индивиды с мистическим складом характера менее всего склонны к праздности. Отказ от физической и умственной активности предпринимается ими для того, чтобы, по словам Плотина, «исполниться энергией» другого плана. Для этого они должны усердно трудиться, однако их деятельность иногда принимает столь изысканные духовные формы, что обычные люди не понимают, чем они вообще занимаются»³⁸⁹.

В начале нашего исследования мы установили, что, поскольку при изучении религиозно-мистического опыта наблюдению доступна только одна сторона процесса – индивид, то объективное изучение религиозно-мистического опыта возможно с антропологического ракурса. Сверхъестественное выносится за скобки рассмотрения, поскольку не доступно изучению и фиксации. Таким образом, мы предлагаем рассматривать религиозно-мистический опыт как человеческий феномен, и делаем акцент на исследовании человеческой природы мистических состояний.

Рассмотрев концепции русских и зарубежных философов (Фихте, Гегеля, Шеллинга, Андерхилл, Маслоу, Соловьёва, Ильина, Бердяева, Лосева, Хоружего и др.), мы установили, что имеются две линии в понимании роли человеческой субъективности в осуществлении религиозно-мистического опыта. Первая линия связана с опредмечиванием человеческой субъективности в продуктах культуры и восходит к учениям Фихте и Гегеля. Согласно первой трактовке, религиозно-

³⁸⁹ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 271.

мистический опыт объективируется в деятельности и творчестве субъектов и находит воплощение в творениях культуры, а конкретно – в искусстве.

Исходя из такого подхода, творчество понимается, как процесс опредмечивания субъективности, её личного религиозного опыта и как продукт, через который иной субъективностью познаётся воплощённый опыт. Вторая линия представлена аутотрансформацией субъекта религиозно-мистического опыта, здесь преобразовательная деятельность индивида направлена на самое себя. В канонах мистических традиций разных религий, а также у исследователей XIX и XX вв. (Андерхилл, Маслоу, Лосева, Хоружего, Человенко) мы читаем, что посредством определённых действий, духовной практики возможно преобразование собственной личности и достижение мистического союза.

Таким образом, субъективность способна реализовать себя двояким образом – «внешней трансформацией», изменяя внешний мир и объективируясь в приметах культуры, и аутотрансформацией – изменяя и совершенствуя себя. Два рода человеческой деятельности – внешняя деятельность и творчество, а также самоизменение и самосовершенствование – представляют собой два пути реализации внутреннего мира субъективности.

Мы рассмотрели современные теоретические и прикладные методы изучения религиозно-мистического опыта (эссенциализм, конструктивизм, атрибуционную теорию, когнитивное религиоведение и нейротеологию) и выяснили, что эти подходы имеют ряд недостатков, поэтому не могут в полной мере объяснить антропологические механизмы формирования и осуществления религиозно-мистического опыта. Эссенциалисты аксиоматизируют мистический опыт и его характеристики, заявляя, что он оказывается основой любой религии, хотя этот тезис является недоказуемым (равно, как и не опровержимым).

Эссенциалистские характеристики религиозно-мистического опыта оказываются весьма противоречивыми у разных авторов и не позволяют составить общей картины этих состояний. Контекстуалисты абсолютизируют роль контекста в становлении религиозно-мистического опыта (социолингвистических условий,

религиозной традиции, культуры), хотя в литературе находятся случаи про внеконфессиональные и внеконтекстуальные мистические переживания.

Атрибуционная теория, намеренно ограничивая область своего исследования каким-либо сектором (христианским, мусульманским, буддистским или другим мистицизмом), оказывается в собственной ловушке, т.к. сформулированные ей понятия мистического опыта оказываются не общезначимыми. К тому же в атрибуционной теории в фокусе исследования оказываются выраженные в языке концепты понятий «религиозный опыт» и «мистический опыт», а не сами опыты, как «живые» состояния.

Привлечение экспериментальных исследований – это, на наш взгляд, переход на новую ступень при изучении религиозно-мистического опыта, который рассматривается как живое состояние, с ярко выраженной психофизиологической феноменологией³⁹⁰. Такой опыт должен изучаться не только теоретически, но и с использованием эмпирических методов. Тем более, в современном мире есть технические возможности для регистрации изменений, происходящих в нервной системе верующего во время религиозной практики (электроэнцефалография, МРТ и ПЭТ-КТ).

Теории изучения религиозного и мистического опыта, использующие прикладные и экспериментальные методы, – когнитивное религиоведение и нейротеология – содержат внушительное количество эмпирического материала. Нейротеология, располагая большим количеством экспериментальных данных (энцефалограмм и снимков МРТ) имеет сложности с их интерпретацией в силу отсутствия у неё единой теоретической базы. Главной проблемой нейротеологии является то, что её результаты могут быть интерпретированы, как угодно: и как доказательство существования мистического опыта, и, соответственно, сверхъестественного бытия, и как доказательство возможности искусственно продуцировать подобные переживания.

³⁹⁰ Миронова А. М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия "мистический опыт" // Научная мысль Кавказа. 2019. № 2(98). С. 23

Несмотря на тупик, в котором оказались нейрологические исследования религиозно-мистического опыта и сознания верующих в целом, на наш взгляд, у подобных исследований большое будущее. Исследования сознания и бессознательного верующих при помощи нейрокартирования – современная, перспективная междисциплинарная методология на стыке антропологии, психологии, философии, теологии, биологии и медицины. Возможно, в недалёком будущем нейрологические исследования позволят раскрыть тайны не только религиозного и мистического опыта, но и происхождения сознания человека.

Когнитивное религиоведение предложило несколько интересных в исследовательском отношении гипотез объяснения религиозных феноменов и религиозно-мистического опыта. Среди них теория «обнаружения агентности» и «эпидемиологическая теория», которые, на наш взгляд, только подтверждают наличие мистического опыта, хотя когнитивное религиоведение отрицает любой теологический дискурс. Согласно теории обнаружения агентности, человек настроен на обнаружение и запоминание важных, опасных или интересных агентов, каковым по праву можно назвать сверхъестественное.

В ходе исследования выяснилось, что когнитивистская теория обнаружения агентности согласуется с теорией формирования впечатлений, выдвинутой Бергсоном и развитой Андерхилл. Согласно этой теории, интеллект человека разбивает опыт, на самом деле представляющий собой непрерывный поток впечатлений, на условные моменты, или «снимки». Таким образом, сформированный в результате отбора нашего сознания, состоящий из «снимков» реальный мир во многом предстаёт продуктом нашего интеллекта. Впечатления, «кадры», выхватываемые и запоминаемые мистиком, значительно отличаются от «кадров», запоминаемым обычным человеком, интересы которого более утилитарны.

Сознание обычного человека акцентируется, в первую очередь, на выявлении «опасных», представляющих угрозу его жизнедеятельности агентов, а сознание мистика настроено на выхватывание «интересных» сверхъестественных агентов. Когнитивистская «эпидемиологическая теория», как выяснилось, подтверждает

статус мистических переживаний, как полезных для выживания и благополучия человека как вида, поскольку быстро распространяется именно полезная, важная и интересная информация.

Рассмотренные теории мистического опыта (эссенциализм, конструктивизм, атрибуционная теория, когнитивное религиоведение и нейротеология), безусловно, имея положительные стороны, на наш взгляд, содержат и ряд недостатков и не могут в полной мере объяснить механизмы формирования и осуществления мистического опыта человека. Современные фундаментальные исследования мистического опыта, как правило, весьма умозрительны и позволяют обрисовать лишь «внешнюю сторону» мистической практики.

В то же время, экспериментальные исследования, предпринимаемые современными междисциплинарными методами, располагая мощным эмпирическим материалом, страдают от отсутствия, противоречивости или недостаточности теоретической базы. В диссертации мы показываем, что в науке ощущается насущная необходимость поиска такой гипотезы мистического опыта, которая располагала бы теоретической основой, подкрепляемой данными эмпирических исследований, и учитывала бы исследования человеческой субъективности.

Проанализировав современные концепции религиозно-мистического опыта, мы показали, что в современной науке на разных «полюсах» отдельно существуют теоретические модели мистического опыта и эмпирические данные, фиксирующие происходящие во время мистического опыта нейробиологические изменения. Мы пришли к выводу, что в этой исследовательской цепочке «теория – эмпирические факты» не достаёт одного связующего звена, которое соединило бы их в полноценную систему, – понимания роли человека в религиозно-мистическом опыте, в частности, понимания антропологических механизмов, происходящих в человеке во время подобных состояний.

Необходим новый подход, который соединял бы в себе сильные стороны существующих фундаментальных теорий и подтверждался экспериментальными исследованиями. Поэтому в диссертационном исследовании предпринимается

попытка посмотреть на мистический опыт как на феномен антропологический, для чего проводится исследование субъективности человека и деятельностной концепции советских учёных.

В Первой главе нашего исследования, рассмотрев авторские концепции человеческой субъективности, мы выяснили, что субъективность человека не есть нечто постоянное, статичное, а наоборот, развивающееся, становящееся, создающее себя и мир вокруг. Проанализировав концепции В.С. Соловьёва, М. Фуко и Э. Андерхилл, мы выяснили, что их понимание субъективности основано на идее её развития, деятельности, самопознания, становления, творчества, что соответствует трактовке субъективности в деятельностной концепции.

Из характеристик субъективности, предложенных В.В. Налимовым, М.М. Бахтиным, Ф. Brentano, Э. Гуссерлем, В.С. Библером, А.В. Лукьященко, М. Фуко, Т. Нагелем, Ю.Ф. Абрамовым, В.И. Куйбарем, А.Е. Смирновым, мы составили целостную картину, где субъективность характеризуется приватностью, историчностью, процедурностью, событийностью, деятельностью, диалогичностью и интенциональностью. Суммируя взгляды вышеперечисленных исследователей, мы заключили, что человек предстаёт, как деятельное, творческое существо, которое творит мир культуры, в котором отражена его внутренняя жизнь, и в то же время постигает, конституирует и меняет себя.

В диссертации мистический опыт рассматривается в т.ч. и как практика (праксис), являющаяся подвидом религиозно-духовной практики. Праксис в религиозно-мистическом опыте представляет собой алгоритм определённых действий, которые, как считают мистики, должны привести к мистическому единению с Первопричиной. Мистицизм, как и любая другая практика, имеет следующую структуру: объект, субъект, цель и средства (методы).

Особенностью мистической практики является то, что она имеет целью отождествление субъекта и объекта, а её методами выступает аутотрансформация. Мистическая практика есть «практика себя», аутотрансформация, целью которой является обретение истинного себя в Боге, т.е. «конституирование себя», «становление истинным собой», говоря словами Фуко. Таким образом, религиозно-

мистический опыт следует изучать, учитывая творческий, деятельный и развивающийся характер человеческой субъективности.

В диссертации мы обосновываем деятельностную природу религиозно-мистического опыта и раскрываем его антропологические механизмы. Мы показали, что несмотря на то, что мистический опыт на первый взгляд выглядит «бездеятельным» состоянием, он представляет собой весьма насыщенную деятельность, в которой участвует субъект целиком (не только его внутренний мир, но и тело). Кроме того, мы выяснили, что имеется особый тип личности, склонный к мистицизму, выявили субъективные качества, которые его отличают, делают предрасположенным к получению мистических переживаний.

Среди этих качеств субъективности следует назвать следующие: стремление познать истину, восприимчивость нервной системы, развитая интуиция, склонность к вдохновениям и озарениям и, как это ни странно звучит, повышенная жажда удовольствий. Мистикам присуща обострённая жажда познания истины («мистически-ориентированного» индивида не устраивает жизнь только в наличной физической реальности, ибо он чувствует, что имеется и истинная, настоящая, но скрытая жизнь, которую можно познать). Кроме того, у людей мистического склада более подвижная, чем у других, восприимчивая нервная система.

Исследователи (Хоружий, Андерхилл, Наракно) отмечают, что нервная система мистиков, бывает более восприимчива, чем у других людей, иногда в силу личных особенностей, а иногда вследствие её намеренного «расшатывания», или в силу того и другого. Андерхилл отмечает, что мистиков отличает, помимо прочего, развитая интуиция и склонность к вдохновениям и озарениям, что сближает их с деятелями искусства. Во время исследования мы выяснили, что мистиков отличает ещё и повышенная жажда удовольствий.

На первый взгляд, это выглядит весьма неожиданно, особенно в свете того факта, что мистики, как правило, практикуют аскезу и отрешаются от всего мирского. Однако, выяснилось, что мистически ориентированный индивид не удовлетворён мирскими удовольствиями, отказывается от них и ищет иных,

связанных с выходом на иные уровни бытия и познанием трансцендентной реальности. Таким образом, мы выяснили, что имеется особый тип личности, в силу своих особенностей нервной системы и мировоззрения предрасположенный к получению мистического опыта.

Во время исследования мы обнаружили, что мистический опыт оказывается не внезапно снизошедшим на мистика, а подготовленным заранее состоянием. «Потенциальный» мистик ведёт усердную подготовительную деятельность, которая представлена аскезой, молитвой, психотехникой и др. практиками. Как правило, становление мистика – довольно длительный процесс, начинающийся с мистического «зова», который слышит потенциальный мистик, до развёртывания непосредственно мистического переживания, его когнитивных и психофизических проявлений.

Таким образом, выяснилось, что мистическому опыту, как правило, предшествует усердная подготовительная деятельность, что ещё раз подтверждает нашу гипотезу о том, что религиозно-мистический опыт имеет не пассивную природу, а деятельностную и творческую. В диссертации мы рассмотрели деятельностную концепцию (восходящую к Фихте, Гегелю и Марксу и развитую советскими учёными), чтобы глубже понять механизмы становления и деятельности человеческой субъективности.

Деятельностная концепция, представленная в работах Л.С. Выготского, С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева и развитая В.В. Давыдовым, позволяет понять процесс объективации личного опыта человека в творениях культуры. Советские учёные обосновали тезисы о том, что субъективность конституирует себя в процессе своей деятельности, что интериоризация есть процесс приобщения субъекта к личному опыту других субъектов, воплощённому в творениях культуры.

Примечательно, что деятельностная концепция (применительно к религиозно-мистическому опыту) позволяет понять и объяснить антропологические механизмы развёртывания мистического состояния. Согласно деятельностному подходу, в деятельности проявляется и реализуется сущность человека. Оказалось, если экстраполировать деятельностный подход на изучение

религиозно-мистического опыта, на передний план выходят механизмы объективации-интериоризации, разрабатываемые советскими учёными.

Ранее мы выяснили, что человек, в первую очередь, деятельное существо, он конституирует самое себя посредством деятельности. Индивид, посредством преобразования внешних предметов рефлексивует, познаёт себя в продуктах своей деятельности. Объективация внутреннего мира субъекта религиозного опыта проявляется в формировании образов, а в последствии, в запечатлении их в текстах, картинах, скульптурах. В процессе интериоризации происходит присвоение одним субъектом объективированного религиозно-мистического опыта других субъектов, воплощённых в предметах культуры.

В диссертации отмечается, что, разумеется, интериоризация не может быть насильственной и строгой. Она возможна на подготовленной «почве» верующим, религиозно ориентированным индивидом. Таким образом, механизм объективации и интериоризации религиозно-мистического опыта будет выглядеть следующим образом: одни верующие объективируют свой личный опыт в предметах культуры, которые, в свою очередь, интериоризируются другими верующими.

Интересно, что до развития деятельностной концепции глубокие идеи об объективации и интериоризации религиозно-мистического опыта высказывались русскими философами конца XIX – начала XX вв. В истории русской философии, особенно в учении И.А. Ильина, очень продемонстрирован процесс объективации личного опыта духовного верующего в предметах культуры (в иконах, статуях, гимнах и заповедях) и присвоении этого опыта другим субъектом.

Мы показали, что концепции российских современных авторов, (Хоружего, Волковой, Сетрова, Иваницкого и Прохорова) позволяют понять когнитивные механизмы мистического опыта. Возможный механизм развития мистического переживания таков: постепенная настройка посредством психотехники либо некий «толчок» извне выводят нервную систему субъекта мистического опыта из равновесия, так, что она становится способна переходить на другой уровень восприятия.

Хоружий считает, что в мистическом («раскачанном») состоянии меняется онтология человека – происходит его претворение в Инобытие, т.е. выход на новый уровень самоорганизации. Волкова, ссылаясь на теорию открытых систем, выдвигает предположение, что мистический опыт представляет собой экстренный переход активности организма в другой режим функционирования. Мистикам доступны два уровня бытия: земной и трансцендентный. Мистический опыт заключается в экстренном переходе активности организма и сознания в иной режим работы. Такая трансформация является целесообразной с точки зрения теории открытых систем, т.к. позволяет сохранить целостность системы, хотя и происходит её переход на новый уровень бытия.

Таким образом, в диссертации мы показали, что субъективность способна реализовать себя посредством «внешней трансформации», изменяя внешний мир и объективируясь в приметах культуры и через ауотрансформацию – изменяя и совершенствуя себя. В диссертации обосновано, что деятельностный подход можно считать новым взглядом на религиозный и мистический опыт, альтернативой западным теориям. Антропологический ракурс оказывается наиболее удобным в исследовании религиозно-мистических состояний, он позволяет увидеть их внутренние механизмы развития и осуществления.

Хочется отметить, что именно исследования отечественных учёных позволяют наиболее глубоко заглянуть внутрь человека, в его внутренний мир и понять механизмы осуществления религиозно-мистического опыта. Кажущаяся пассивность мистика – всего лишь иллюзия «непосвящённых», которая рассеивается при более глубоком погружении в изучение мистических состояний. Проникновение в суть мистического опыта показывает, сколь далеки от истины те, кто «относит мистический темперамент к пассивному типу»³⁹¹.

Мистически ориентированный индивид ведёт кропотливую, усердную работу, причём не только на «подготовительно-очистительном» этапе, но и в процессе опыта; кажущаяся «пассивность» мистика – необходимая мера для

³⁹¹ Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. С. 271.

очистки и концентрации ума, «прелюдия духовной энергии», «расчистка площадки». Уединение, тишина и избегание контакта с внешним миром – необходимые условия осуществления практики, а также залог успешной концентрации. Концентрация останавливает бег мыслей, излишнюю активность сознания и подготавливает почву для наступления опыта.

Субъект мистического опыта ведёт усердную внутреннюю работу, вид которой определяется его религиозной традицией (молится, медитирует, практикует физические и дыхательные упражнения, изучает священные тексты, ведёт аскетическую жизнь, отрешается от земного и т.д.). Разнообразная деятельность адепта мистического опыта имеет единое направление – она направлена на аутотрансформацию, преображение себя, проведение себя в состояние, в котором доступны «высшие планы» бытия. Можно констатировать, что человеческая деятельность в мистическом опыте очень глубока и насыщена.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2015. – Т. 12. – С. 234–242.
2. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев: «Дух и Литера», 2006. – 904с.
3. Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Вопросы научного атеизма. – 1967. – Вып. 3. – С. 131-150.
4. Альпер М. Бог и мозг: Научное объяснение Бога, религиозности и духовности. М.: ООО «Издательство «Эксмо», 2014. – 448 с.
5. Амайон Р.Н. Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма // Этнографическое обозрение. –2007. –№1. – С. 6-18
6. Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. М.: ООО Книжное издательство «София», 2016. – 464 с.
7. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 416 с.
8. Ардашкин И.Б. Психология религии: учебное пособие. Томск: Изд-во Томского политехнического университета, 2009. – 267 с.
9. Астапов С.Н. Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2024. –№ 42(4). –С. 175-199
10. Астапов С.Н. Эпистемология религиозного опыта // Научная мысль Кавказа. – 2009. – № 3(59). – С. 62-66.
11. Астапов С.Н. Антиномизм как способ теоретической репрезентации религиозного сознания. (на материале русской религиозной философии первой половины XX века): автореф. дис. ... докт. филос. наук (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2010. 32 с.

12. Астапов С.Н. Диалектика рационального и иррационального в религиозном сознании // Гуманитарные и социально-экономические науки. –2008. –№ 3 (40). – С. 101-104.
13. Астапов С.Н. Антиномия в отрицательной диалектике П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка. // Научная мысль Кавказа. –2009. – № 1(57). – С. 54-58.
14. Балагушкин Е.Г. Мистицизм: теория и история. Российская акад. наук, Ин-т философии; [отв. ред. Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин]. Москва: ИФ РАН, 2008. – 208 с.
15. Баранец А.А. Культурный фенотип мистицизма. Ростов-на-Дону: Дон.издат.дом, 2000. – 221 с.
16. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiома, 1997. –209 с.
17. Бессонова Л.А. Мистическое как индивидуальный опыт человека. // Учёные записки Казанского государственного университета. Серия: гуманитарные науки. –2008. –№ 4. –С. 36-39.
18. Бер Н. Нейронаука и религия: в поисках ответов [Электронный ресурс]. – URL: <https://inosmi.ru/20141203/224644622.html> / (дата обращения: 21.02.2026).
19. Бердяев Н.А. Мистика и духовный путь. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. –479 с.
20. Бердяев Н. Смысл творчества (опыт оправдания человека). М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. – 358 с.
21. Берсенев П.В. Шаманизм в Новом Свете. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2015. –249 с.
22. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета: канонические. – М.: Рос. Библейс. о-во, 1994. –935 с.
23. Богданова М.А., Абросимова Л.С. Концепт Versus. Понятие: Философские основания когнитивистики // ABYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). –2023. – № 1. (23). – С. 51-59.
24. Богданова М.А. Телесность человека в парадигме гуманитарного мышления М.М. Бахтина. // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. –2011. – № 2. – С. 38-42.

25. Богданова М.А. Концепт человеческой телесности: междисциплинарный синтез. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2018. – 107с.
26. Богданова М.А. Рождение новой телесности в практиках спортивного движения // Знание, понимание, умение. – 2013.–№ 1. – С.64-69
27. Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. <https://nonfiction.ru/media/fragments/obyasnyaya-religiyu.pdf?ysclid=mo8sdsum7p775520897> [Электронный ресурс]. – URL: (дата обращения: 28.07.2023).
28. Бубер М. Проблема человека. // Бубер Мартин. Два образа веры: Пер с нем. / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Сёзова. М.: Республика, 1995. –464 с.
29. Буланова И.С., Чернов А.Ю. Классификация типов религиозного опыта. // Вестник ВолГУ. –2011. –Сер. 11. –№ 2 (2). – С. 82-87
30. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 1998. –414 с.
31. Васильев В. В. Философия сознания. Новейшие тенденции. Конспект [Электронный ресурс]. –URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf> (дата обращения: 19.04.2026).
32. Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. В 2-х т. Т.1. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 590 с.
33. Вебер М. Основные социологические понятия. Избранные произведения. М: «Прогресс», 1990. –804 с.
34. Войнова А.М. Стремление к самоактуализации, как характеристика гармоничной личности. Труды аспирантов и соискателей Южного федерального университета - Т. XV.- Ростов/н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, 2010. С. 355-357
35. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. /Т. 3 М.: Мысль, – 1977. – 471 с.
36. Генон Р. Заметки об инициации. Тотенбург, 2020. – 120 с.
37. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб: Азбука, 2000. –317 с.
38. Гро Ф. О курсе 1982 года. Санкт-Петербург: Наука, 2007. –549 с.
39. Гроф С. Области человеческого бессознательного. М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1994. –278 с.

40. Гуревич П.С. Мистика как культурная традиция. // *Общественные науки и современность*. – № 5. –1994. – С. 136-145
41. Гугова С. Г. Мистика в структуре цельного знания Владимира Соловьёва // *Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета. Культурология, Философия, Социология*. –2008. –№ 2. –С. 62–69.
42. Двойнин А. М., Иванова А. С. Содержание и психологическое значение ментальных репрезентаций рая и ада у православных верующих // *Современный взгляд на религиозные переживания в норме и патологии*. –2025. –№ 2. –С.60-68.
43. Двойнин А. М. Природа религиозного сознания в оптике культурно-исторической психологии Л. С. Выготского. // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. –2022. –Вып. 104. –С. 123–143
44. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. –417 с.
45. Добролюбская А.Ю. Изменённые состояния сознания в свете исследований культурной антропологии // *CREDO NEW*. – 2003.–№ 2. с. 18
46. Драч Г.В., Малишевская Н.А. Культура в контексте цивилизационного развития: эффект глобализации // *Научная мысль Кавказа*. –2016. –№ 4 (88). – С. 26-35
47. Драч Г.В. *Культурология: Учебное пособие*. –М.: Альфа-М, 2003. – 432 с.
48. Дюмулен Г. *История дзэн-буддизма*. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 317 с.
49. *Европейский способ мысли и русская философия: Лики цивилизационной компаративистики. Монография / Н.В. Бекетова, М.А. Дидык, А.Н. Ерыгин [и др.]*. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2022. – 276 с.
50. Ерыгин А.Н. Русская философия в контексте «Феноменологии духа» Гегеля (историографические сюжеты) // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. –2014. –Т. 15. – Вып. 4. – С. 99-111.
51. Жукова О. А. *Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России: проблема преемственности творческого опыта: автореф. дис. ... докт. филос. наук. (24.00.01), Москва, 2007.*

52. Забияко А. П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.
53. Золотухина-Аболина Е.В. Как нам представлен наш внутренний мир? // Эпистемология и философия науки. –2014. –Том 39. – №1. –С. 18-28.
54. Золотухина-Аболина Е.В. Трансперсональная философия XX века о человеке. (С. Гроф и К. Уилбер) // Гуманитарий Юга России. –2012. – № 2. – С. 63-71.
55. Золотухина-Аболина Е.В. Мистический опыт человека современной культуры: способы описания // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2019. – № 1 (87) – С. 25-36.
56. Иванов М. А., Летунова О. В. Роль практики в процессе познания// Актуальные проблемы авиации. –2021. –Т. 3. – С. 981.
57. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Русская книга, Москва, 2002. –285 с.
58. Иоанн Лествичник. Лествица, или Скрижали духовные [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/1 (дата обращения: 18.04.2026).
59. Изменённые состояния сознания и культура: хрестоматия /авт.-сост. О.В. Гордеева. Москва: Питер, 2009. –334 с.
60. Кант И. Критика чистого разума. СПб: Тайм-аут, 1993. – 478 с.
61. Каратаев О.Г. Основные вопросы религиозной философии в работах Н.А. Бердяева // Вестник Московского университета МВД России. – 2013. –№ 9. – С. 54-55.
62. Копнин П.В. Диалектика как логика. Киев: Изд-во Киевского университета, 1961. –448 с.
63. Костомаров А.С. Субъективность как бытие от первого лица. // Вестник СамГУ. – 2012. –№ 8/1 (99). – С. 5-6.
64. Котарбиньский Т. Трактат о хорошей работе. М., 1975. – 269 с.
65. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебник для вузов : учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки ВПО 031800 - "Религиоведение" / Москва : Акад. проект, 2007. 238 с.

66. Кривых И. Е. Феномен мистического в контексте бытия культуры: дисс. канд. филос. наук: 09.00.13. Ставрополь, 2011. 190 с.
67. Кротикова Т. И. Философская антропология Иммануила Канта и Макса Шелера. Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH01c55a19dc203c2b0fad1717> (дата обращения: 10.04.2026).
68. Кюнг Г. Во что я верю. М: Издательство ББИ, 2013. –С. 274.
69. Левин В.И. Философия, логика и методология науки. Пенза: ПГТА, 2010. – 66 с.
70. Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. –2002. –№ 2. –С. 56-65.
71. Лешкевич Т.Г., Зубова Д.А. Переоткрытие субъектности: точки роста новых ценностей. // Научная мысль Кавказа. – 2010. –2 (62). –С. 5-11.
72. Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Руководство на основе «Тибетской книги мёртвых». Инициатива. 2003. –218 с.
73. Лойола Игнатий. Духовные упражнения [Электронный ресурс]. – URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Spain/XVI/Iesuiten/Loiola/Duch_upraznenija/text1.htm (дата обращения: 18.04.2026).
74. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. Форма, стиль, выражение. М.: Мысль, 1995. –696 с.
75. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. –378 с.
76. Лукьященко А.В. Внутренний мир как субъективная реальность человека // Экономика, статистика и информатика. –2014. –15 №1 –С. 19 –20.
77. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2014. –176с.
78. Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врождённой» религиозности в когнитивном религиоведении. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. –2016. –Т. 34. –№ 2. – С. 373-391

79. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992. –416 с.
80. Маритен. О христианской философии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/121/277/page02.htm> (дата обращения: 18.01.2026).
81. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ). М.: Мысль, 1983. – 284 с.
82. Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. –148 с.
83. Миронова А. М. Психофизическая проблема: современные исследования // Южный Полюс. Исследования по истории современной западной философии. – 2025. – Т. 13, № 1. – С. 88-93.
84. Миронова А. М., Астапов С.Н. Роль человеческой субъективности в формировании религиозного опыта: диалог философских позиций // Научная мысль Кавказа. – 2024. – № 2(118). – С. 36-40.
85. Миронова А. М. Метафилософские дихотомии в исследовании религиозных феноменов: Case Study (на материале западно-европейской философии) // Научная мысль Кавказа. – 2024. – № 4(120). – С. 36-43.
86. Миронова А. М. Типологизация современных концепций метафилософии // Философия и культура. – 2023. – № 10. – С. 62-76.
87. Миронова А. М., Астапов С.Н. Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2022. – № 69. – С. 104-112.
88. Миронова А. М. Методологические проблемы эссенциалистских определений понятия "мистический опыт" // Научная мысль Кавказа. – 2019. – № 2(98). – С. 19-24.
89. Миронова А. М. Многообразие типологий религиозного опыта как религиоведческая проблема // Вестник Вятского государственного университета. – 2019. – № 4. – С. 48-54.

90. Миронова А. М. Понятия религиозного, мистического и трансперсонального опытов в классическом и современном религиоведении // "Образ" религии: религиозное образование в многообразии религиозных культур : материалы Международной научно-практической конференции, Орёл, 30 ноября – 01 2017 года. – Орёл: Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева, 2019. – С. 253-258.
91. Миронова А. М. Специфика понятия религиозного опыта в трудах русских философов конца XIX - начала XX века // Научная мысль Кавказа. – 2018. – № 4(96). – С. 27-30.
92. Миронова А. М. Исследования религиозного опыта в трансперсональной психологии и нейротеологии: проблема научности // Наука, религия, культура в постсекулярном мире: феномен квазиобразований.: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Ростов-на-Дону, 22–23 марта 2018 года. – Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2018. – С. 123-131.
93. Миронова А. М. Сакральное в религиозном опыте и трансперсональные переживания // Южный Полюс. Исследования по истории современной западной философии. – 2017. – Т. 3. № 1. – С. 122-132.
94. Миронова А.М. Определения понятия «религиозный опыт» в современном знании: философский анализ: научно-квалификационная работа (диссертация) (09.00.14). Ростов-на-Дону, 2019. 147 с.
95. Немцев А. В. Осмысление личностью пикового религиозного опыта в норме и патологии. // Современный взгляд на религиозные переживания в норме и патологии. – 2025. – № 4. – С. 189-193.
96. Немцев А. В. Современный взгляд на религиозные переживания в норме и патологии: материалы международной конференции, 23-24 ноября 2023 года: сборник докладов: М.: ФГБНУ НЦПЗ, София-Принт, 2025. – 193 с.
97. Несмеянов Е. Е., Филатова А. А., Харламова Г. С. Когнитивная парадигма: культура, человек, образование. Ростов-на-Дону. Фонд науки и образования, 2021. – 510 с.

98. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (дата обращения: 18.04.2026).
99. Носачёв П.Г. «Отречённое знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. М. ПСТГУ, 2015. –336 с.
100. Оболевич Т. Единство Духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзен буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего // Соловьевские исследования. –2017. – № 2 (54). – С. 133
101. Олешкевич Н.А. Религиозный опыт как способ экспликации жизненного мира : дис. ... канд. филос. наук : (09.00.13) - религиоведение, философская антропология, философия культуры. Владивосток, 2004. 174 с.
102. О'Лири Д, Борегар М. Научные битвы за душу. Новейшие знания о мозге и вера в Бога. Москва: ООО «Издательство «Эксмо», 2017. –529 с.
103. Олпорт Г.В. Личность в психологии. М.: «КСП+»; СПб.: "Ювента", 1998. – 345с.
104. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. –269с.
105. Панков А.А., Подшивалкина В.И. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социологические исследования. –1995. –№ 11. – С. 101-102.
106. Паниотова Т.С. Технократические утопии в искусстве: трансформация телесности как будущее человека. // АBYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). –2023. –№ 4 (26). – С. 87-97.
107. Пендюрина Л.П. Мистицизм и наука в современной западной культуре. // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2007. –№ 5. – С. 40-44.

108. Персингер М. Височная доля: биологическая основа опыта Бога. // Религиозная жизнь, 2014. [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious-life.ru/2014/04/maykl-persinger-visochnaya-dolya-biologicheskaya-osnova-opyita-boga-malevich/> (дата обращения: 14.04.2026).
109. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Перцептивное означающее // Гуманитарные и социальные науки. –2014. – № 5. – С. 61-77.
110. Пигулевский В.О., Мирская Л.А. Культурный дискурс и эстетика телесных практик //Гуманитарные и социальные науки. –2019. – № 4. – С. 34-42.
111. Пигулевский, В.О. Эстетика и телесные практики. Москва: Ай Пи Ар Медиа, 2026. – 279 с.
112. Поломошнов П.А., Поломошнов А.Ф. Исламская и христианская антропология как альтернативные версии религиозного гуманизма // Исламоведение. – 2017. – Т. 8. – № 1 (31). –С. 5-18
113. Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // Вестник ПСТГУ. –2008. –Вып. 4 (24). – С. 84-102
114. Разбеглова Т. П. Феноменология сакрального пространства в контексте анализа форм религиозного опыта.// Архонт. –2021. – № 2. – С. 59-67.
115. Резепкин Д. А. Основные виды человеческого опыта: онтологическо-персоналистический аспект // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 10 (48)–Ч.П. –С. 159–162.
116. Рожков В. П. Методологические основания «нового религиозного сознания» в философии В. С. Соловьёва// Известия Саратовского университета. Философия, Социология, Педагогика. –2009. –Т. 9. –Вып. 4. –С.27- 31.
117. Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад: 1917. Репринт, 1989. –318 с.
118. Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. СПб.:«Худож. лит.», 1994. –528 с.
119. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1988. –828 с.

120. Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. Современные дискурсы // *Философия религии: аналитические исследования*. –2017. –Т. 1. – № 1. – С. 46–87. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pr/2017_1/46-87.pdf (дата обращения: 14.04.2026).
121. Стрижова Ю.В. Религиозная личность как субъект познания: социально-философский анализ: автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Челябинск, 2013. - 20 с.
122. Стороженко Н.В. Внутренний опыт человека в трактовке Жоржа Батая. // *Научный вестник Омской академии МВД России*. – 2019. –№ 4. –с. 74-78.
123. Спивак Л.И. Изменённые состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований) // *Физиология человека*. –1998. –Т. 14. – № 1. –С. 138-147.
124. Сысоев М. С. Религиозный опыт и свидетельство // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. –2020. –Т.4. –№ 4. –С. 50-76.
125. Сычёва С. Г. Ф. Шеллинг и Вячеслав Иванов: «Философия искусства» и символизм// *Вестник Томского государственного университета*. –2012. –№ 3. С. 58-61.
126. Тахтамышев В.Г., Харламова Г.С. Опыт восприятия: проблема определения понятия. // *Современные проблемы образования*. –2015. – № 1-1. –С. 249.
127. Тэйвз Э. Религиозный опыт [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious-life.ru/2012/11/religious-experience/> (дата обращения: 26.03.2026).
128. Токарева С.В., Патрин В. Г. Теистический психологизм как методологический принцип исследования религиозного опыта.// *Logos et Praxis*. – 2019. – № 2. – С. 5-13.
129. Томпсон М. *Философия религии*. М.: Фаир – Пресс, 2001. –382 с.
130. Торчинов Е.А. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного*. СПб., 2005. –334 с.
131. Учение Шри Ауробиндо и метод практики. Избранные письма Шри Ауробиндо [Электронный ресурс]. – URL:

- http://integralyoga.ru/content_res/articles/Downloadbooks/SA/Int_yoga_shebarshov.pdf (дата обращения: 15.04.2026).
132. Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1997. –464 с.
 133. Философия: Энциклопедический словарь, –М. Гардарики, Под ред. Ивина, 2004. –1072 с.
 134. Флоренский П.А. Столп и Утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. –904 с.
 135. Флоренский П.А. Анализ пространственности и временности в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. –329 с.
 136. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Париж: Дом книги : Соврем. записки, 1939. – 323 с.
 137. Франк С.Л. С нами Бог. Москва: АСТ, (ОАО Рыбин. Дом печати), 2003. – 750 с.
 138. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Издательство «Наука», 2007. –679 с.
 139. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: «Фолио», 2003. –503с.
 140. Хаксли О. Вечная философия. М.: Профит Стайл, Серебряные нити, 2010. –386 с.
 141. Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад. AST Publishers, 2016. –224 с.
 142. Хаксли О. Наркотики, которые формируют умы людей. [Электронный ресурс]. – URL: <https://opentextnn.ru/old/man/index.html?id=2765> (дата обращения: 30.03.2026).
 143. Харламова Г. С. К вопросу о сущности восприятия // Интернет-журнал «Науковедение». – 2012. – № 4 (12).– С. 222-223
 144. Хорнбек Р. Д., Сирс Р. Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта // Философия религии: альманах. – 2015. – С. 43–71.
 145. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. Москва: Ин-т синерг. антропологии: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 407 с.

146. Хоружий С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 210 с.
147. Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции // Вестник Омск, 2002. 133 с.
148. Шахнович М. М. Современные проблемы когнитивного религиоведения // Религиоведческие исследования. – 2013. – №7/8. – С.98-107
149. Шахнович М.М. Миф, фольклор и генезис философии (к 55-летию книги М.И.Шахновича «Происхождение философии») // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. –2024. – Т. 40. – Вып. 3. – С. 513–525.
150. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т./ Т.1. Москва: Мысль, 1987. – 636 с.
151. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. СПб.: АО «Алетейя», 1994. –333с.
152. Шохин В.К. Определения мистического: первый опыт экспозиции. // Философия религии: аналитические исследования. – 2017. –Т. 1. –№ 1(1). С. 7–29.
153. Шарп Д. Типы личности. Юнговская типологическая модель [Электронный ресурс]. – URL: https://royallib.com/book/sharp_deril/psihologicheskie_tipi_yungovskaya_tipologicheskaya_model.html (дата обращения: 15.04.2026).
154. Шелер М. Положение человека в Космосе. Проблема человека в западной философии. М.: Издательство «Прогресс», 1988. –552 с.
155. Цыпина Л.В. Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы [Электронный ресурс]. – URL: <https://np.rhga.ru/science/center/ezo/publications/Tsipina.pdf> (дата обращения: 16.04.2026).
156. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015. – 551 с.

157. Элиаде М. Священное и мирское [Электронный ресурс]. – URL: <https://djvu.online/file/WeGSGxYlAeQ4d> (дата обращения: 21.03.2026).
158. Элиаде М. Опыты мистического света [Электронный ресурс]. – URL: <https://carljung.ru/Library/EIOpyt.htm> (дата обращения: 22.02.2026).
159. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон, 1994. –144 с.
160. Юнг К.Г. Красная книга [Электронный ресурс]. – URL: https://opentextnn.ru/man/jung-karl-krasnaja_kniga/?ysclid=mo5rbmed99420693441 (дата обращения: 19.04.2026).
161. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Архетипы и символ. М., 1991. – 297 с.
162. Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. – 258 с.
163. Barrett, J.L. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.-141p.
164. Berger, L.P., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, New York: Anchor Press, 1979. –248 p.
165. d’Aquili, E.G., Newberg, A.B., The Neuropsychology of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 2000, vol. 35/1, pp. 39-51.
166. d’Aquili, E.G., Newberg, A.B. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001. –234 p.
167. Dible R. The Philosophy of Mysticism: *The Perennialism and Constructivism Dialectic* [Electronic resource]. – URL: <https://ru.scribd.com/document/22293773/The-Philosophy-of-Mysticism-The-Perennialism-andConstructivism-Dialectic> (date of application: 10.03.2025).
168. Forman R.K.C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. State University of New York, 1999. – 299 p.
169. Katz S.T. *Mystical Speech and Mystical Meaning*.// *Mysticism and Language*/ ed. by S.T.Katz. New York: Oxford University Press, 1992. –272 p.
170. Katz S.T. *Language, Epistemology, and Mysticism*// Ed. by S.T. Katz. *Mysticism and Philosophical Analysis*./ ed. by S.T. Katz. Oxford: Oxford University. Press, 1978. –345p.

171. Moore B., Habel N. *When Religion Goes to School: Typology of Religion for the Classroom*. [Electronic resource]. – URL: <https://www.librarything.com/work/2164196> (date of application: 15.04.2025).
172. Nagel, T. What Is It Like to Be a Bat?, *The Philosophical Review*, 1974, vol. 83, no. 4, pp. 21-27.
173. Nasr S.H. *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press, 1989. – 278 p.
174. Pike, K. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior: Preliminary Edition*. Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics, 1954 –. 467 p.
175. Proudfoot, W. *Religious Experience, Emotion, and Belief*. University of California Press, Berkeley. 1985. – 398 p.
176. Smart, N. Interpretation and Mystical Experience. *Religious Studies*, 1965, vol. 1, pp. 75-87.
177. Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc., 1960. – 452p.
178. Stace, W.T. *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*. Princeton University Press, 1952. –245 p.
179. Swinburne R.G. *Faith and Reason* [Electronic resource]. – URL: <http://forum.goldentime.ru/viewtopic.php> (date of application: 25.03.2024).