

Российская Академия Наук
Институт философии

Т.В. Малевич

**ТЕОРИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА:
ИСТОРИОГРАФИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Москва
2014

УДК 248.2
ББК 86.391
М 18

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *К.М. Антонов*
кандидат филос. наук *И.Л. Крупник*

М 18 **Малевич, Т.В.** Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляются их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстилл, Э.Тэйвз).

ISBN 978-5-9540-0261-4

© Малевич Т.В., 2014

© Институт философии РАН, 2014

Вступление

На первый взгляд прилагательное «мистический» и сопряженные с ним термины – «мистический опыт», «мистицизм», «мистические практики», «мистические учения» и т. д. – довольно прочно вошли в религиоведческий лексикон, но до сих пор нет единого мнения ни об их значении, ни о том, какими методами стоит изучать стоящие за ними феномены. Библиография работ, так или иначе посвященных данной проблематике¹, насчитывает тысячи наименований; каждый год на свет появляется множество публикаций, разрабатываются новые определения и концепции, но до сих пор не удалось прийти даже к подобию согласия в интерпретации «мистического».

Возникшая ситуация отчасти обусловлена рядом трудностей, с которыми неизбежно сталкивается исследователь мистического опыта. В первую очередь он имеет дело с уже «воплощенными» опытами, т. е. с ретроспективными сообщениями, а между ретроспективными сообщениями и самими мистическими переживаниями всегда есть методологическая дистанция – еще более ощутимая, поскольку субъекты мистических опытов зачастую говорят об их уникальности и абсолютной невыразимости. Как отмечает американский психолог Дэвид Вульф, эти факты ставят исследователя в ситуацию нелегкого выбора между двумя альтернативами: «...работать в качестве аутсайдера, суждения которого инсайдеры скорее всего будут считать неадекватными и, следовательно, бесполезными, или самому становиться мистиком, рискуя потерять не только минимальную критическую дистанцию, необходимую для беспристрастного научного анализа, но также и свою надежность – свою “объективность” – в глазах большинства аутсайдеров»². В результате интерпретация описываемых мистиками переживаний оказывается в сильной, а иногда даже абсолютной зависимости от теоретической позиции исследователя, что приводит не только к искусственному сужению или расширению категории «мистического», но и к своего рода методологическому произволу. Назвав в 2000 г. сложившуюся здесь ситуацию «методологической войной»³, американские ученые Р.Форман и Дж.Андресен в целом оказались недалеко от истины: эта «война» началась в середине XX в. и все еще продолжается в форме противостояния эссенци-

ализма, предполагающего наличие общей феноменологической «сущности» мистического опыта, и конструктивизма, настаивающего на плюралистическом понимании религиозных традиций и объявляющего «мистический опыт» и «мистицизм» пустыми конструктами, – двух подходов, появление которых было обусловлено не только и, возможно, не столько спецификой собственно предмета исследования, сколько общим развитием социально-гуманитарного знания.

В этой книге речь пойдет в первую очередь о тех теориях мистического опыта, которые оказались так или иначе в упомянутую «методологическую войну» вовлечены. Безусловно, многообразие этих теорий в принципе невозможно охватить в одной работе, тем более столь ограниченной в объеме: за рамками эксплицитного анализа, к сожалению, остались многие значимые модели мистических переживаний, как, например, ролевая теория религии Я.Сундена. По этой же причине здесь подробно не рассматриваются отечественные подходы к изучению «мистического»: они представляют интерес сами по себе и заслуживают отдельного анализа, но к указанной дискуссии не имеют непосредственного отношения.

Наконец, автор выражает искреннюю признательность всем тем, без кого данная книга никогда бы не увидела свет: В.В.Винокурову за научное руководство диссертационным исследованием, легшим в основу этой работы; В.В.Шохину за помощь в осуществлении настоящего издания и А.А.Гусейнову за предоставленную возможность его опубликовать; рецензентам К.М.Антонову и И.Л.Крупнику за ценные комментарии и замечания; коллегам за критику и советы; коллективу издательства ИФ РАН за профессиональную и оперативную работу. Особую благодарность хотелось бы выразить моим друзьям и близким за понимание, поддержку и терпение.

Примечания

- ¹ Наиболее полный список публикаций по философии религии, посвященных исследованию мистического и религиозного опыта и изданных за рубежом с середины XX в., содержится в библиографии, составленной Э.Сэндерсом и К. де Риддером, см.: *Sanders A.F., Ridder K. de. Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955–2005)*. Leiden, 2007. P. 69–98.
- ² *Wulff D.M. Mystical Experience // Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence / Ed. by E.Cardeña, S.J.Lynn, and S.C.Krippner. Washington (DC), 2000. P. 428.*
- ³ См.: *Andresen J., Forman R.K.C. Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // Journal of Consciousness Studies. 2000. Vol. 7. P. 8.*

Глава I

Определение «мистического опыта» как методологическая проблема

Еще в 1899 г. профессор теологии Колледжа Иисуса в Кембридже Уильям Ральф Инг предоставил список из 26 наиболее репрезентативных дефиниций понятий «мистицизм» и «мистическая теология», тем самым указав на их неопределенность¹. Полвека спустя он сократил его до 7 вариантов, отметив улучшение ситуации в понимании их значения², но подобный вывод оказался поспешным. В настоящее время общепризнанные дефиниции терминов, связанных с прилагательным «мистический», отсутствуют; более того, под сомнение ставятся как возможность таких дефиниций, так и реальное существование соответствующих им феноменов.

Во-первых, проблематична сама история возникновения термина «мистический». Его современное понимание не только утратило связь с этимологией, восходящей к глаголу *μύω* (др.-греч. *закрывать*) и указывающей на обет хранить молчание в контексте мистерийных культов³, но и существенно отличается от раннехристианского значения⁴, которое, по словам Л.Буйе, никогда не редуцировалось к уровню субъективных переживаний, а, напротив, указывало на «опыт невидимого объективного мира», приближение которого «Писания явили нам в Иисусе Христе» и которому «мы онтологически приобщаемся в литургии»⁵. Перенос «мистического» в область субъективного опыта начался, как утверждает французский историк Мишель де Серто, только в XVI–XVII вв., когда «мистическим стали называть не вид “мудрости”, ... а скорее опытное знание, медленно отделявшееся от традиционной теоло-

гии или церковных институций и характеризующееся ощущением – достигнутым самостоятельно или дарованным свыше – абсолютной пассивности, в которой Я теряет себя в Боге»⁶. Следовательно, обращение к этимологии терминов «мистический опыт» и «мистицизм» не способствует выработке их общепризнанных дефиниций. С другой стороны, термин «мистический опыт» все же связан с понятием *unio mystica*, зародившимся в христианском мистицизме, и имеет соответствующие коннотации⁷. Здесь напрашивается вопрос о правомерности распространения категории «мистического» на явления, находящиеся за пределами христианской традиции.

Во-вторых, несмотря на религиозное происхождение, термины «мистицизм» и «мистический опыт» не являются «эмическими»⁸: они, как и многие другие абстрактные научные понятия, представляют собой конструкторы, сформировавшиеся в своем относительно современном понимании в западной исследовательской среде в XIX–XX вв.⁹. Как отмечает американский религиовед Энн Тэйвз, становление понятия «мистический опыт» происходило одновременно с развитием понятия «религиозный опыт», возникшим в конце XVIII в. в либеральном направлении протестантской теологии¹⁰. Однако если католические авторы XIX в. воспринимали «мистические феномены» как «сверхъестественные нарушения физических законов»¹¹, то в протестантских кругах термин «мистицизм» имел негативные коннотации, а мистические переживания, ассоциирующиеся с экстатическими состояниями, приписывались католицизму и считались сомнительными¹². Даже Фридрих Шлейермахер, признавая существование «великой, могучей мистики» и утверждая, что «все истинно религиозные люди отличались мистическим оттенком», предостерегает против стремления религии «глубже проникнуть в природу и субстанцию вещей», грозящего ей впадением в «мистицизм и пустую мифологию», а в предисловии к третьему изданию работы «Речи о религии» (1821) он отвергает выдвигаемые против него обвинения в «спинозизме и гернгутерстве, в атеизме и в мистицизме»¹³.

Э.Тэйвз указывает, что более позитивные коннотации и относительно современное понимание мистицизма и экстатические состояния стали приобретать под влиянием американских трансценденталистов и произведений католических мистиков в ходе

переопределения понятия религиозный опыт в середине XIX в.¹⁴. Воздействие романтизма и диалог с другими религиями привели к экуменической трактовке мистических опытов и стремлению установить их тождественность в различных религиозных традициях и эпохах, в результате чего мистицизм превратился в психологическую, а иногда даже психиатрическую категорию, а мистический опыт приравнился к мистическому состоянию сознания, став, по словам Дж.Крайпла, «психологическим симптомом»¹⁵. Особый вклад в окончательное утверждение такого понимания внес находившийся под влиянием романтической традиции американский философ и психолог Уильям Джеймс¹⁶. Именно он в начале XX в. закрепил представление о мистических опытах как о континууме особых состояний сознания – от сноподобных состояний и переживаний, вызванных приемом наркотических веществ, до опытов экстатического единения. Более того, метод изучения крайних случаев, избранный Джеймсом для исследования религиозного опыта, породил тенденцию редуцировать мистический опыт к «необычным» феноменам – видениям, голосам, экстазам, фотизмам и т. п., находящимся на границе с психопатологиями. Джеймс также популяризировал точку зрения, считающую мистический опыт «сущностью» религии, и наметил дальнейшее направление исследований, сформировавших эссенциалистский подход к его изучению.

Проблема определения терминов «мистический опыт» и «мистицизм» осложняется тем, что они имеют популярное значение и применяются ко всему «тайному», «окультурному», «сверхъестественному», «загадочному» и т. п., а в область «мистического опыта» попадают любые состояния «измененного сознания» и необычные феномены. Как отмечал Джеймс, термины «“мистицизм”», «“мистический”» часто употребляются для обозначения туманных, бессодержательно-сентиментальных, не имеющих фактического и логического обоснования, взглядов», а «мистиком» может быть назван «всякий, кто верит в телепатию или в спиритизм»¹⁷. Подобное понимание «мистического» было распространено в отечественной исследовательской литературе, в которой его отличительной чертой считалась вера в существование неких «сверхъестественных сил» и возможность «непосредственного общения» субъекта с этими силами¹⁸. Такое широкое понимание мистики, частично обусловленное смешением «религиозного мистицизма» и «мистического»

в леви-брюлевском смысле (вопреки разграничению, проводимому самим Л. Леви-Брюлем¹⁹), требовало дальнейшей классификации: например, введения категорий «церковной» и «вневероисповедной» мистики, так называемого «неомистицизма», охватывающего ряд разнородных феноменов – от теософии, оккультизма, астрологии до энтеогенных опытов и «рок-фестивалей» и т. п.²⁰ Мистицизм нередко рассматривался как идеологическое «оружие», и если в советской литературе считали необходимым бороться с ним как с «мистической наукой», то на Западе его предлагали использовать «в борьбе против коммунизма»²¹.

Существуют трудности и в проведении четкой границы между мистическими и религиозными опытами. С одной стороны, заметна тенденция видеть в мистическом опыте «сущность» любого религиозного опыта и религии в целом; более того, некоторые авторы прямо отождествляют мистический и религиозный опыт²². С другой стороны, считается, что данные понятия не являются эквивалентными; при этом категория мистических опытов входит в более широкий кластер религиозных опытов, однако представляет собой только одну из разновидностей религиозного опыта и ни в коем случае не является его «сущностью» или «наивысшей формой»²³. Наконец, есть третья позиция, согласно которой существует и нерелигиозный, «естественный» (*natural*) мистицизм и нерелигиозные формы мистического опыта соответственно²⁴.

В конечном счете решение данной проблемы зависит не столько от определения «мистического опыта», сколько от определения «религиозного опыта» и «религии». Здесь ситуация осложняется все большим проявлением тенденции разделять понятия «духовность» (*spirituality*) и «религиозность» и отождествлять «мистические опыты» с «духовными опытами» или по крайней мере относить к их сфере²⁵; при этом указанная тенденция свойственна не только исследователям мистицизма, но и самим мистикам. Так, например, «духовность» является ключевым понятием для католического мистика, священника-иезуита Энтони де Мелло (1931–1987), критически настроенного по отношению к традиционной «религиозности»: «Не набожность, не благоговение, не религиозность, не поклонение, но духовность как пробуждение»²⁶. Такой подход кажется удобным, однако, учитывая неопределенность термина «духовность», его вряд ли можно считать универсальным.

Следующее проблемное поле – соотношение мистических опытов и переживаний, вызванных приемом наркотических веществ²⁷. Еще У.Джеймс поместил в спектр «мистического» состояния сознания, вызванные такими веществами, как алкоголь, эфир, окись азота, хлороформ и т. п., и оставляющие после себя чувство глубокой значимости открывшейся в них истины²⁸. Американский психолог Джеймс Леуба утверждал, что религиозный экстаз в сущности ничем не отличается от наркотического опьянения и экстатического транса, а мысль субъекта опыта о «высшей силе» – всего лишь продукт интерпретации этого опыта²⁹. Позднее, в период расцвета «психоделической психотерапии» в Европе и США (1950–1960-е гг.), эта тема была популяризирована в ряде исследований, посвященных изучению состояний сознания, измененных под воздействием наркотических веществ, в первую очередь мескалина и ЛСД. В 1954–1956-х гг. английский писатель Олдос Хаксли рассказал об опытах, испытанных им после сеансов приема мескалина, проведенных под руководством канадского психиатра Хамфри Осмонда, указав на их сходство с религиозными, в том числе мистическими, переживаниями³⁰. Тем не менее Хаксли отметил зависимость феноменологических характеристик опыта от эмоционального состояния, «ментального строения, фактов... темперамента, подготовки и привычек» субъекта³¹. Выводы Хаксли были подкреплены рядом эмпирических исследований, показавших, что специфическая природа и значимость опыта не являются прямым следствием принимаемого препарата, а определяются обстановкой, ожиданиями, личностными качествами субъекта и другими факторами³². Одновременно психоделические препараты стали считать «химическим ключом»³³ к мистическим опытам: так, Уолтер Хьюстон Кларк предлагал исследователям принимать ЛСД как наиболее оптимальное средство достижения труднодоступного и невыразимого мистического опыта в рамках включенного наблюдения³⁴, американские ученые Уолтер Панке и Уильям Ричардз – для изучения мистических опытов в лабораторных условиях³⁵, а профессора Гарвардского университета Тимоти Лири, Ральф Мецнер и Ричард Олперт составили подробное руководство по проведению «психоделических сессий» с применением ЛСД, мескалина или псилоцибина³⁶.

Ответной реакцией на такие призывы стали статья «Угроза мескалина» (1954) и работа «Мистицизм, сакральный и профанный» (1957) британского ученого Роберта Чарльза Зенера, выстроившего иерархию в сущности различных типов мистического опыта. Зенер поместил вызванные приемом наркотических веществ переживания, наряду с естественным мистицизмом, в отдельную категорию «пангенгенических» опытов, которые, в отличие от теистических опытов, не приводят к «полной трансформации и санктификации характера» субъекта, а влияют только на его психологическое состояние³⁷. Позиция Зенера также вызвала критику: его попытка выделить высшую («теистическую») и низшие («пангенгеническую» и «монистическую») формы мистического опыта была дискредитирована как «генетическая ошибка» и ценностный подход, обусловленный католической ангажированностью автора³⁸.

Аналогичным образом ситуация складывается вокруг проблемы разграничения мистицизма и психопатологий³⁹. Условно можно выделить три подхода к ее решению. Первый из них объединяет различные разновидности «медицинского материализма» и настаивает на патологическом происхождении мистических опытов. Как уже отмечалось, с развитием психиатрии и психологизацией понятия «мистический опыт» широкий спектр так называемых «мистических феноменов» автоматически оказался в сфере психопатологий. За длительную историю этого подхода мистические состояния связывались с разного рода заболеваниями – истерией, неврастенией, сомнамбулизмом, эротоманией, неврозами, регрессией к более ранним стадиям психического развития, шизофренией, маниакально-депрессивным психозом, эпилепсией, – а главное, мистические опыты рассматривались как той или иной степени тяжести нарушения нормального психического и соматического функционирования человека⁴⁰.

Сторонники второго подхода, напротив, считают, что мистические опыты вписываются в представление о «норме» и не имеют ничего общего с психопатологиями⁴¹. Так, Карл Густав Юнг связывает религиозные, в том числе мистические, опыты с индивидуацией, т. е. с процессом психической интеграции личности, обретением ею целостности⁴². Однако, как полагает Юнг, символическое проявление бессознательного, которым сопровождается этот процесс, может иметь религиозное значение, но в действительности

неважно, в какой форме проявляются бессознательные психические процессы: в фантазиях, сновидениях, активном воображении или в каком-либо другом контексте, – данная символика указывает на трансформацию личности, процесс «реализации целого, т. е. Самости»⁴³. Кроме того, некоторые авторы утверждают, что так называемые «мистические феномены» (видения, автоматизмы, экстазы и т. п.), устойчиво ассоциирующиеся с различными психосоматическими нарушениями, не имеют отношения к настоящим мистическим опытам или же являются их несущественными элементами⁴⁴. Такое понимание мистицизма частично обусловлено настороженным или даже негативным отношением к подобного рода феноменам в самих религиозных традициях⁴⁵.

Третий подход предполагает, что мистические опыты и психопатологии могут иметь общие элементы или даже происходить из одного источника, но ценность и значение этих опытов определяются не их генетической природой, а более широким контекстом⁴⁶. Так, У.Джеймс не отрицает, что «патологические условия играют не малую роль во многих, быть может, даже во всех случаях экстаза»; напротив, он утверждает, что классический религиозный мистицизм и патологические состояния сознания, «мистические переживания низшего порядка», имеют общий психологический механизм, т. е. берут свое начало в «великой подсознательной области»⁴⁷. Однако, по мнению Джеймса, критерий оценки таких опытов не должен быть генетическим: рассматривать мистические состояния необходимо с прагматической точки зрения, т. е. по их «плодам»⁴⁸.

Другой критерий – феноменологический⁴⁹ – в работе «Мистицизм и философия» (1960) использует британский философ Уолтер Стэйс, называя его «принципом каузальной индифферентности»: «если у X был предполагаемый мистический опыт P1 и у Y был предполагаемый мистический опыт P2, и если феноменологические характеристики P1 полностью схожи с феноменологическими характеристиками P2, насколько это можно утверждать, исходя из описаний, предоставленных X и Y, то нельзя считать, что эти два опыта принадлежат к различным разновидностям – например, нельзя сказать, что один из них является “истинным” мистическим опытом, в то время как другой таковым не является – просто потому, что они возникли под влиянием разных каузальных условий»⁵⁰. Этот принцип для Стэйса «логически самоочевиден», однако он

основывается на предпосылке, не считающейся в настоящее время «самоочевидной»: предполагается, что существуют сходные феноменологические характеристики мистических опытов и эти характеристики можно рассмотреть независимо от культурной среды, в которой исследуемый опыт протекает.

Вероятно, принцип Стэйса должен быть ограничен с учетом контекста возникновения опыта и каузальных атрибуций, которые использует сам субъект, т. е. в зависимости от того, каким образом он интерпретирует свой опыт и в чем видит его причины: так, переживания, вызванные наркотическими веществами и феноменологически сходные с переживаниями «великих мистиков», *причину* которых субъект видит в приеме некоего препарата, не могут считаться религиозными или мистическими (если речь идет о религиозном мистицизме). Проиллюстрируем это на примере. Если переживания и поведение английского мистика и визионерки Марджери Кемп (1373 – после 1438) считались всего лишь своеобразными и экстраординарными⁵¹, то описанный в начале XXI в. В.Э.Пашковским случай «Больной Л.», чьи переживания с феноменологической точки зрения были сходны с опытами Марджери, попадает под диагноз «параноидная шизофрения с приступообразно-прогредиентным течением»⁵². Очевидно, что грань между мистическими и психотическими опытами является тонкой, более того, она зависит от культурно-специфичных представлений о «норме» и «патологии». Данные представления не просто накладываются «извне», они часто определяют отношение субъекта опыта к своим переживаниям: если Марджери видела причину своих видений в трансцендентной сфере и соответствующим образом расценивала их, то «Л.» было свойственно критическое отношение к своему «заболеванию»⁵³. Следовательно, у нас нет права судить о значимости опыта по его происхождению, однако нельзя игнорировать и «эмическую» оценку этого опыта, т. е. то, каким образом он интегрируется в общую систему референций субъекта.

Итак, мы уже указали, что разнообразие мистических опытов и ограниченность источников их исследования в основном ретроспективными сообщениями ставят в зависимость от теоретических подходов не только интерпретацию описываемых в «мистических» текстах феноменов, но и саму возможность дефиниции мистического опыта. Остановимся на этих подходах подробнее.

1. Эссенциалистские определения

Эссенциалистские определения мистического опыта в целом направлены на выявление некоего «универсального мистического опыта» или его «универсальной сущности», при этом они по-разному акцентируются на различных аспектах этого опыта. Рассмотрим возможные варианты таких определений.

1. Сущностные определения через одну основную характеристику или перечисление характеристик мистического опыта. Такие характеристики могут быть: а) феноменологическими; б) психологическими и эпистемологическими; в) онтологическими, т. е. указывающими на (предполагаемый) объект мистического опыта; г) смешанными.

2. Сущностные определения через элементарную форму мистического опыта, которые в конечном счете сводятся к первым двум разновидностям первого варианта.

3. Функциональные определения – через трансформирующие, терапевтические или сотериологические свойства мистического опыта.

4. Определения смешанного типа, представляющие собой различные комбинации описанных выше возможностей.

К первому виду можно отнести классические попытки дать определение через список главных признаков мистических переживаний, предложенный У.Джеймсом, и набор характеристик «внутренней сущности» мистического опыта, предоставленный У.Стэйсом. Джеймс утверждает, что критериями мистических переживаний являются «невыразимость», «интуитивность», «кратковременность» и «бездеятельность воли», к которым он добавляет «сознание внутренней просветленности»⁵⁴. Стэйс, делая акцент на феноменологических свойствах мистического опыта, описывает его «сущность» через следующие характеристики: «чувство объективной реальности»; «блаженство, покой»; «чувство святого, сакрального или божественного»; «парадоксальность»; «невыразимость»; при этом для более элементарной формы мистического опыта характерно восприятие единства явлений внешнего мира, в то время как более «завершенной» форме мистического опыта свойственны «Единое Сознание» и отсутствие пространства и времени⁵⁵.

Психологическое определение предлагает Н.Смарт, понимающий под мистицизмом «набор опытов или, точнее, сознательных актов, не описываемых в терминах чувственного опыта или ментальных образов»⁵⁶. Аналогичные дефиниции характерны для Р.Джонса⁵⁷, а также для обращающихся к психологически элементарным формам мистического опыта Р.Формана⁵⁸, Э.Ньюберга и Ю. д'Акили⁵⁹. Определение через трансформирующий и психологический аспекты мистического опыта предлагает А.Дейкман, связывая мистические переживания с понятием «деавтоматизации»⁶⁰. С.Кинг указывает на терапевтический эффект мистического опыта: «...Мистический опыт – это форма примитивного опыта (форма опыта, переживаемого до разделения опыта на субъективную и объективную компоненты), в которой происходят радикальная трансформация эмпирического чувства самости и радикальное и экзистенциальное самообоснование»⁶¹. Акцент на психологической составляющей мистического опыта и его объекте делает Дж.Леуба: мистический опыт – это «опыт, воспринимаемый как контакт (не с помощью чувств, а “непосредственно”) или единение я с большим-чем-я, независимо от того, называем ли мы его духовным миром, Богом или Абсолютом»⁶². Единение также является ключевым моментом в определениях, представленных в работах Р.Ч.Зенера, У.Уэйнтрайта и Дж.Джеллмана⁶³. Дефиниции через объект мистического опыта характерны для У.Ф.Даунса, Ф.Хайлера⁶⁴ и Э.Андерхилл⁶⁵.

Очевидно, что все эти определения предполагают существование либо некоей общей формы или «ядра» мистических опытов, либо общих для них эмпирических свойств. Поэтому данные определения являются проблематичными или неполными. Так, дефиниции через общие признаки нередко включают характеристики, которые свойственны не только или не всем мистическим опытам или не могут служить признаком, объединяющим ряд феноменов в категорию⁶⁶. Например, утверждения мистиков об абсолютной невыразимости их переживаний не позволяют рассматривать эти утверждения в качестве данных, говорящих что-либо о свойствах мистических опытов; однако неабсолютная невыразимость характерна для любого человеческого опыта. С другой стороны, ограничение мистических переживаний теми опытами, в которых с феноменологической точки зрения субъект переживает опыт «недиффе-

ренцированного единства» или «растворения» в некоей предельной реальности, либо понимание переживаний такого характера как «сущности» или «элементарной» формы мистического опыта приводят к искусственному исключению остальных, не менее важных, феноменов. Например, определения Н.Смарта, У.Уэйнрайта, Р.Формана, Р.Худа, У.Форджи и Дж.Джеллмана, связывающих мистицизм с опытами, не описываемыми языком чувственного восприятия, ограничивают его состояниями вроде *самадхи* или *Gezücket* Майстера Экхарта, но оставляют за пределами данного понятия «визионерские опыты», характерные, в частности, для Юлианы Нориджской⁶⁷.

Обращения к объекту мистического опыта зачастую носят либо явно теистический характер, либо, указывая на единение как на ключевой момент опыта, имплицитно отсылают к христианскому понятию *unio mystica*. Однако, по словам историка христианства и теолога Б.Макгинна, даже в христианском мистицизме язык единения – только одна из «лингвистических стратегий, применяемых мистиками для описания... предельной невыразимой природы их встречи с Богом», т. е. только одно из группы «взаимодействующих и не взаимоисключающих семантических полей»⁶⁸.

С другой стороны, попытки охватить все переживания, считающиеся мистическими, приводят к очень широкому понятию мистического опыта, в лучшем случае совпадающему по объему с религиозным опытом, в худшем – объединяющему спектр феноменов, не связанных очевидным образом между собой. О таком понимании мистицизма говорит американский религиовед Ханс Пеннер, утверждая, что «в настоящее время мистицизм охватывает массу верований и опытов, которые не имеют никакого отношения друг к другу»⁶⁹. Российский религиовед и буддолог Е.А.Торчинов также указывает на нетерминологичность слова «мистика» и связанных с ним прилагательных, констатируя «отсутствие определенности и однозначности, что позволяет одному исследователю употреблять их в совершенно ином значении, нежели другому»⁷⁰.

Однако данная «нетерминологичность» обусловлена не столько самими словами «мистицизм» и «мистический опыт» и не решается простой заменой терминов, например на «трансперсональные переживания», как это делает Торчинов⁷¹. Обусловлена она именно тем, что эссенциалистский подход априорно предполагает наличие

у мистических опытов общих эмпирических свойств, т. е. возможность реального родовидового, зачастую сущностного, определения. Как отмечает американский религиовед Сэмюэл Брэйнард, «наибольшее затруднение, с которым сталкиваются попытки найти объективно существующие общие черты мистических феноменов, состоит в том, что они не принимают в достаточной мере во внимание постструктуралистскую критику панкультурных абсолютных понятий»⁷².

2. Конструктивистские определения

Такая критика была учтена и воплощена в конструктивизме, главная эпистемологическая посылка которого гласит, что так называемый «мистический опыт», как и любой другой человеческий опыт, изначально содержит культурно детерминированные интерпретации, а значит, он культурно-специфичен. Поскольку у него нет никакой общей «сущности» или общих эмпирических свойств, у термина «мистический опыт» в принципе отсутствует реальный референт⁷³.

Конструктивистские представления о возможности определения понятия «мистический опыт» можно классифицировать следующим образом:

1) «мистический опыт» является пустым понятием, т. к. опыты в разных религиозных традициях феноменологически различны;

2) можно говорить о «мистических опытах», воплощенных в текстах, и даже о некоторых сходствах между сообщениями о мистических опытах в ряде традиций, но нельзя говорить о мистическом опыте «как таковом», поскольку между текстом и опытом существует непреодолимая для исследователя пропасть⁷⁴.

Однако обе эти позиции, с одной стороны, делают рассмотрение мистических опытов проблематичным, если вообще не исключают их из поля научного исследования; с другой стороны, даже отрицая существование мистических опытов «как таковых», ученые опираются на некое представление о том, что они отрицают, т. е. имплицитно используют отрицаемое ими понятие (и на практике зачастую возвращаются к перечисленным выше разновидностям эссенциалистских определений).

К первому варианту склоняются, например, С.Кац, К.Келлер, Х.Пеннер и Р.Гимелло. Карл Келлер, анализируя жанры мистической литературы и степень аутентичности описываемых в них опытов, приходит к выводу, что сравнительное изучение «мистических опытов» невозможно, а «мистицизм» – абстрактное понятие, лишенное конкретного значения, поэтому мы должны говорить не о «мистическом опыте», а о «таухиде», «опыте Шивы» и т. п.⁷⁵. Ханс Пеннер утверждает, что «“мистицизм” является иллюзией, нереальной, ложной категорией, исказившей важный аспект религии»⁷⁶, а Роберт Гимелло называет мистический опыт «просто психосоматическим расширением (*enhancement*) религиозных верований и ценностей или другого рода верований и ценностей, считающихся “религиозными”»⁷⁷.

Второй подход к определению мистического опыта использует профессор истории ислама и исламской литературы Чикагского университета Майкл Селлз, заключая «в скобки» психологическую природу «мистических опытов» и рассматривая их как «сходным образом структурированное семантическое событие»⁷⁸. Моше Идель, специалист в области иудаизма и еврейской мистики, также придерживающийся этой позиции, аргументирует ее следующим образом: «Шансы на успех при попытке реконструировать природу мистического опыта на основе письменных источников близки к нулю... Из этого следует, что психологические процессы, описываемые в мистической литературе как опыт соединения, находятся вне поля академического исследования. В связи с этим ученый, проводящий серьезный сравнительный анализ опыта и творчества мистиков, пусть даже и принадлежащих к одной религиозной группе, должен ограничиться изучением их мотивов, идей и источников, отказываясь делать выводы о сходстве или различиях между их действительными мистическими переживаниями»⁷⁹. Проблема здесь, по словам С.Брэйнарда, заключается в том, что ученый, безусловно, может непосредственно иметь дело только с текстами, но в той мере, в какой под термином «мистический» понимается разновидность опыта, он также косвенно имеет дело с самими опытами; более того, полностью отделить текст от опыта невозможно, особенно тогда, когда сами тексты говорят об опыте⁸⁰.

3. Мистический опыт как «языковая игра»

Однако на практике, как отмечает С.Кинг, при определении мистического опыта эссенциалисты и конструктивисты используют понятие «семейного сходства» (нем. *Familienähnlichkeit*) Людвига Витгенштейна⁸¹. Напомним, главная идея семейного сходства заключается в том, что категория не имеет фиксированных границ, поскольку не предполагает наличия каких-либо универсальных признаков, свойственных всем ее членам: члены одной категории объединяются по принципу подобия – так же, как члены одной семьи. Иллюстрирует это Витгенштейн с помощью множества «игр»: «Рассмотрим, например, процессы, которые мы называем “играми”. Я имею в виду игры на доске, игры в карты, с мячом, борьбу и т. д. Что общего у них всех? Не говори “В них должно быть что-то общее, иначе их не называли бы ‘играми’”, но присмотришься, нет ли чего-нибудь общего для них всех. Ведь, глядя на них, ты не видишь чего-то общего, присущего им всем, но замечаешь подобия, родство, и притом целый ряд таких общих черт... А результат этого рассмотрения таков: мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом»⁸². Такой подход, на первый взгляд, позволяет исследователям использовать понятие «мистический опыт», не ограничивая себя поиском его «необходимой характеристики» и выделяя наиболее «типичные случаи» и «нетипичные случаи»⁸³ данной языковой категории.

Именно так делает Уолтер Стэйс при описании наиболее типичных черт мистического опыта, основываясь на сообщениях об этих опытах, обнаруживаемых в разных культурных и временных контекстах. Проблема заключается в том, что понятие «семейного сходства» Витгенштейна тесно переплетено с его представлениями о человеческом языке как компоненте деятельности – язык не является неким статичным феноменом, а представляет собой совокупность «языковых игр» (нем. *Sprachspiel*), многообразных семантических полей, объединенных по принципу родства: «Имеется бесчисленное множество таких типов – бесконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем “знаками”, “словами”, “предложениями”. И эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, воз-

никают новые типы языка, или, можно сказать, новые языковые игры, а другие устаревают и забываются»⁸⁴. Витгенштейн полагает, что значение слова определяется тем, как это слово используется в «языковой игре», представляющей собой «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен»: «Термин “языковая игра”, призван подчеркнуть, что говорить на языке – компонент деятельности или форма жизни»⁸⁵. Таким образом для Витгенштейна значение термина в действительности обусловлено его употреблением в процессе коммуникации и практической деятельности.

Однако Стэйс, опираясь при выборе наиболее типичных характеристик «мистического опыта» на свидетельствующие об этом опыте сообщения, содержащиеся в различных религиозных традициях, не может обращаться к различным «языковым играм» «мистиков», поскольку большинство так называемых «мистиков», рассматриваемых Стэйсом, «мистическими» свои переживания не называет. Более того, как отмечает Р.Бурр, «сами мистики не говорят, что “только эти и никакие другие черты характеризуют мой мистический опыт”»⁸⁶. «Мистицизм» и «мистический опыт» – «этические» термины, а потому выявление их «семейных сходств» указывает всего лишь на то, каким образом они употребляются в коммуникативной практике исследователей «мистицизма»: в действительности Стэйс использует сложившееся в научной среде представление о «мистическом опыте» при отборе текстов, на основании которых он формулирует определение этого опыта. В таком случае определение, построенное по принципу «семейного сходства», является не «реальным» определением, говорящим «об эмпирических феноменах самих по себе, независимо от нашего дискурсивного сообщества», а «номинальным» определением, т. е. говорит оно «об использовании фразы “мистический опыт” в языке»⁸⁷, а именно в языке отдельного научного сообщества. В самом этом факте нет ничего странного: большинство используемых учеными понятий – изобретенные ими, но полезные конструкты. Проблема состоит в том, что посредством «семейных сходств» Стэйс стремится выделить инварианту мистического опыта, раскрыть его реальную сущность, что ему, конечно, сделать не удастся.

Как отмечает Р.Бурр, для Витгенштейна перечисление набора черт феномена необязательно означает раскрытие его сущности. Так, принадлежность к семье Джонсов определяется не только

наличием черт: даже если все члены семьи Джонсов будут иметь набор общих черт, может найтись некто, обладающий такими же феноменологическими чертами, однако, не принадлежащий именно к этой семье⁸⁸. Более того, в «Голубой книге» Витгенштейн проводит различие между тем, что он называет «симптомами» и «критериями»: если «критерием» ангины является наличие в крови у пациента определенных бактерий, то воспаленное горло может быть только «симптомом» заболевания, т. е. «феноменом, переживание которого учит нас, что он сопровождается тем или иным образом явление, которое определяется нашим критерием»⁸⁹. Таким образом характеристики, обнаруживаемые Стэйсом, в лучшем случае могли бы быть «симптомами», но не «критериями» мистических переживаний⁹⁰.

4. «Мистический опыт» как эвристический конструкт: атрибуционный подход

Альтернативное решение предлагается в рамках атрибуционной теории – социально-психологической теории, предполагающей различие между объяснениями с позиций здравого смысла в контексте повседневного человеческого поведения и научными объяснениями, подлежащими экспериментальной верификации. С этой точки зрения определение опыта, мистического или религиозного, должно учитывать различия между его «эмическими» и «этическими» описаниями. Как утверждает Уэйн Праудфут, когда исследователи пытаются объяснить опыты, которые субъект считает «религиозными» или «мистическими», они должны избегать «дескриптивной редукции», приводящей к подмене изучаемого феномена другим феноменом. «Опыт, – настаивает Праудфут, – должен быть определен посредством описания, которое применяет субъект, и с учетом его понятий и верований. Субъект испытал опыт, который кажется ему опытом Кришны, в котором Кришна определенным образом воздействовал на него. Именно этот опыт нужно объяснять. Определение данного опыта через нечто иное означало бы обращение внимания на нечто отличное от опыта субъекта»⁹¹. Тем не менее, как полагает Праудфут, отказ от «дескриптивной редукции» не подразумевает отказа от «объяснительной редукции»: объяснения исследуемого

феномена в «этических» терминах, т. е. терминах, незнакомых самому субъекту опыта и, возможно, даже противоречащих его «эмическим» объяснениям, являются необходимым элементом любого научного исследования⁹².

Цель подобной «редукции», с точки зрения сторонников атрибуционной теории, заключается в выяснении, когда и почему люди объясняют события, в данном случае религиозные или мистические опыты, в религиозных терминах, т. е. в каких случаях субъект прибегает к религиозной или мистической атрибуции и использует соответствующую систему референций⁹³. Этот подход, а именно акцент на субъективных интерпретациях опытов и попытка объяснить, почему субъекты интерпретируют свои опыты именно таким образом, позволяет, по словам Энн Тэйвз, «серьезно относиться к описаниям опытов, предоставленным их субъектами, и к объяснениям, которые субъекты встраивают в свои описания, и одновременно проводить различие между объяснениями субъектов и объяснениями исследователем их объяснений»⁹⁴. Вместо того чтобы пытаться выделить некую «сущность» мистического опыта или определить его «реальные» характеристики, Тэйвз предлагает «обратить внимание на процессы, посредством которых люди приписывают особые характеристики вещам, которые мы (как ученые) связываем с такими терминами, как “религиозный”, “магический”, “мистический”, “духовный” и т. д.», что дает нам возможность исследовать взаимодействие психобиологических, социальных и культурно-лингвистических процессов, связанных с «особо специфицированными видами опытов», которые иногда считаются «религиозными» или «мистическими»⁹⁵.

Итак, подход, который предлагают Тэйвз и другие сторонники атрибуционной теории, позволяет не только обращаться к «эмическим» описаниям опытов, которые исследователь называет «мистическими», но и вводить их «номинальные» дефиниции с целью тем или иным образом ограничить круг рассматриваемых явлений (допустим, чтобы включить или же исключить так называемые «естественные» мистические переживания) и определить контекст употребления термина «мистический опыт» (например, им может оказаться некоторая мистическая традиция или же конкретная исследовательская среда). Безусловно, такие «номинальные» дефиниции превращают понятие «мистический опыт» в градуи-

рованную категорию, т. е. категорию, не имеющую фиксированных границ и объединенную по принципу «семейного сходства», предложенному Л.Витгенштейном и описанному выше. С одной стороны, это не позволяет четко сформулировать «реальное» определение «мистического опыта» или окончательно установить круг явлений, описываемых данным термином. С другой стороны, такой подход обладает значительным преимуществом: он дает возможность работать с понятием «мистический опыт» без необходимости выделять его общую «сущность» и допускает искусственное расширение или ограничение категории «мистического» в зависимости от цели исследования⁹⁶. Более того, несмотря на то, что термин «мистический опыт» оказывается синтетической категорией, эвристическим конструктом, с помощью которого ученые охватывают широкий спектр феноменов, он является методологически полезным. Перефразировав утверждение финского религиоведа-когнитивиста Илкки Пюсайнена, можно сказать, что даже если нет такого явления, как «мистический опыт», в качестве четко ограниченной категории, то отсюда не следует, что не существует тех кросс-культурно повторяющихся паттернов, которые объясняются с помощью понятия «мистического»⁹⁷.

Безусловно, введение здесь еще одного определения не улучшит ситуацию и уж точно не положит конец многолетним дискуссиям. Тем не менее номинальное определение, говорящее о том, как термин «мистический опыт» используется в религиоведческом дискурсе (поскольку нас в первую очередь интересуют теории мистического опыта), мы все-таки должны и можем ввести. В таком случае *опыты, считающиеся «мистическими»*⁹⁸, в совокупности представляют собой сложные когнитивные феномены, содержание которых кажется субъекту непосредственным переживанием предельной, т. е. отличной от повседневной и обладающей наивысшим онтологическим статусом, реальности, понимаемой религиозно, при этом именно в данной предельной реальности субъект видит конечную причину своего опыта⁹⁹.

Из данного определения следует ряд важных для наших дальнейших рассуждений следствий. Во-первых, оно исключает из рассмотрения нерелигиозные мистические опыты в соответствии с предложенным выше принципом: если в опыте отсутствует религиозная каузальная атрибуция (т. е. если сам субъект опыта видит

конечную причину его происхождения, например, в воздействии наркотических веществ, электростимуляции височных долей головного мозга, развитии глаукомы и т. п.), то в качестве «этических» наблюдателей мы будем квалифицировать этот опыт как «энтеогенный», «психоделический», «галлюцинаторный» и т. д., но не «мистический»¹⁰⁰. Во-вторых, акцент на «этическом» объяснении позволяет распространять категорию «мистических опытов» на те опыты, субъекты которых не называли их «мистическими» или не считали себя «мистиками».

Наконец, можно заключить, что атрибуционный подход в принципе допускает использование термина «мистический опыт», без обращения к реальной сущности данного феномена, для обозначения градуированной категории, границы которой не являются четко фиксированными. Это необходимо, поскольку, чтобы определить, что такое «мистический опыт» на «эмическом» уровне и существует ли он вообще, исследователю нужно изучить некую группу феноменов при условии, что ее содержание напрямую зависит от того определения, которое исследователь использует, и от того подхода, которым он руководствуется. Здесь распространена так называемая «слепота невнимания»¹⁰¹, что иллюстрирует пример с Руанским собором Клода Моне. По мнению проponenta конструктивистского подхода Стивена Каца, художник, зная, что собор готический, не заметил своды в романском стиле и не изобразил их на картине¹⁰². Стронник психологического перенниализма Роберт Форман считает, что установка, безусловно, сыграла роль, но были ошибки и при входе информации, например, серая масса собора издали сливалась и т. п.¹⁰³. Как утверждает Р.Стадстилл, возможность двойной интерпретации «мистических данных» требует «добавочного элемента в методологии» при анализе мистицизма – «тщательно сформулированной теории, модели или набора допущений, посредством которых интерпретируются эти данные»; более того, «проблема мистического *опыта* в особенности требует эпистемологической или психологической по своей природе модели»¹⁰⁴. Аtribuционный подход позволяет ввести такую модель, но уже не на уровне определения понятия «мистический опыт», а на уровне объяснения опытов, считающихся «мистическими».

Примечания

- ¹ *Inge W.R.* Christian Mysticism. L., 1918. P. 3, 335–348. Об отмечавшейся в начале XX в. размытости границ понятий «мистицизм» и «мистический» см.: *Coe G.A.* The Mystical as a Psychological Concept // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1909. Vol. 6. P. 197; *Pratt J.B.* The Psychology of Religious Belief. N.Y., 1907. P. 154; *Leuba J.H.* The Meaning of “Religion” and the Place of Mysticism in Religious Life // The Journal of Philosophy. 1921. Vol. 18. P. 60.
- ² *Inge W.R.* Mysticism in Religion. L., 1947. P. 25–26. Ср.: *Idem.* The Philosophy of Mysticism // Philosophy. 1938. Vol. 13. P. 390.
- ³ Поэтому представляются непропорциональными попытки обосновать невыразимость мистического опыта через обращение к глаголу *μῶο*: между *запретом* говорить и *невозможностью* говорить есть принципиальная разница. Например, см.: *Braud W.* Thoughts of the Ineffability of the Mystical Experience // International Journal for the Psychology of Religion. 2002. Vol. 12. P. 141–160.
- ⁴ Если У.Р. Инг возводил христианский мистицизм к эллинистической религиозности, полагая, что термин *μωστικός*, обозначавший «нечто, видимое “смутно через стекло”», некое знание, преднамеренно окутанное символами», перешел из языка греческих мистерий – через Плотина – в неоплатоническую, а затем – через Псевдо-Дионисия – в христианскую традицию, то сейчас предпочтение отдается точке зрения, выраженной в 1868 г. немецким философом Адольфом Лассоном, который утверждал, что термин «мистика» «устарел», а потому основное его значение не может определяться происхождением. См.: *Inge W.R.* Christian Mysticism. P. 4, 349; *Lasson A.* Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. B., 1868. S. 3. Ср.: *Dupre L.* Mysticism (First Edition) // Encyclopedia of Religion / Ed. by L. Jones. Vol. 9. Detroit, 2005. P. 6341; *Smith M.* The Nature and Meaning of Mysticism // Understanding Mysticism / Ed. by R. Woods. Garden City (NY), 1980. P. 19.
- ⁵ *Bouyer L.* Mysticism / An Essay on the History of the Word // Understanding Mysticism. P. 43–49, 51–53. Ср.: A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott; revised by H.S. Jones. Oxford, 1996. P. 1150, 1156–1157; A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 893–894; *Nelson R.* Mysticism and the Problems of Mystical Literature // Rocky Mountain Review of Language and Literature. 1976. Vol. 30. P. 7.
- ⁶ *Certeau M. de, Brammer M.* Mysticism // Diacritics. 1992. Vol. 22. P. 13–14.
- ⁷ Подробнее см.: *McGinn B.* Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam // Encyclopedia of Religion. Vol. 9. P. 6336.
- ⁸ Термины «эмический» (*emic*) и «этический» (*etic*) были введены американским лингвистом К. Пайком, использовавшим различие, которое существовало между лингвистическими терминами «фонемический» и «фонетический», описывающими оценку образца с точки зрения самого диктора и с точки зрения наблюдателя соответственно. В дальнейшем М. Харрис и У. Гуденаф перенесли их в область культурной антропологии, где под «эмическим» стали понимать оценку и терминологию, свойственные изучаемой культуре, а под

- «этическим» – оценку и терминологию, свободную от культурно-специфичных коннотаций. См.: *Goodenough W.* Description and Comparison in Cultural Anthropology. Chicago, 1970. P. 104–119; Большой толковый социологический словарь / Под ред. Д.Джери, Д.Джери. Т. 2: П–Я. М., 1999. С. 482.
- ⁹ См.: *Haas A.M.* Unio mystica // *Historisches Worterbuch der Philosophie* / Hrsg. von J. Ritter, K. Grunder und G. Gabriel. Bd. 11: U–V. Basel, 2001. S. 176–179; *Taves A.* Religious Experience // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. P. 7736–7738; *Brainard F.S.* Defining “Mystical Experience” // *Journal of the American Academy of Religion*. 1996. Vol. 64. P. 365.
- ¹⁰ *Taves A.* Religious Experience. P. 7737–7738.
- ¹¹ *Inge W.R.* Christian Mysticism. P. 3.
- ¹² См., например: *Herrmann W.* The Communion of the Christian with God. N.Y., 1906. P. 25–27, 32–37, 241–242.
- ¹³ *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб., 1994. С. 46, 86, 143–144. Ср.: *Jantzen G.M.* Could There Be a Mystical Core of Religion? // *Religious Studies*. 1990. Vol. 26. P. 60–61.
- ¹⁴ *Taves A.* Religious Experience. P. 7737–7738.
- ¹⁵ *Kripal J.J.* Mysticism // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. by R.A. Segal. Malden, 2006. P. 322–323. Также см.: *Taves A.* Religious Experience. P. 7738–7739.
- ¹⁶ Подробнее о романтическом влиянии на Джеймса см.: *Jantzen G.M.* Mysticism and Experience // *Religious Studies*. 1989. Vol. 25. P. 295–299; *Bagger M.C.* Experience, Religious: Philosophical Aspects // *Encyclopedia of Science and Religion* / Ed. by W.V. van Huyssteen. N.Y., 2003. P. 311.
- ¹⁷ *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 296. Ср.: *Alston W.* Mysticism and Perceptual Awareness of God // *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* / Ed. by W.E. Mann. Malden, 2005. P. 199; *Principe W.H.* Mysticism: Its Meaning and Varieties // *Mystics and Scholars: the Calgary Conference on Mysticism, 1976* / Ed. by H. Coward and T. Penelhum. Waterloo, 1977. P. 1.
- ¹⁸ См.: *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. М., 1965. С. 3; *Гуревич П.С.* Мировоззренческие аспекты соотношения мистики и науки // *Вопросы научного атеизма*. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика. М., 1989. С. 229.
- ¹⁹ См.: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999. С. 29.
- ²⁰ См.: *Шахнович М.И.* Указ. соч.; *Поликарпов В.С.* Наука и мистицизм в XX веке. М., 1990; *Гуревич П.С.* Мировоззренческие аспекты... С. 227–248.
- ²¹ По крайней мере в 1964 г. такую мысль высказал и попытался обосновать в своем обращении к Обществу Научного Изучения Религии (*Society for the Scientific Study of Religion*) его президент Уолтер Хьюстон Кларк. См.: *Clark W.H.* The Mystical Consciousness and World Understanding. Presidential Address, Society for the Scientific Study of Religion, 1964 // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1965. Vol. 4. P. 160–161. Инициатива Кларка вызвала негативные реакции со стороны его коллег, указывавших на идеологически

- нейтральный характер мистического опыта и ошибочное противопоставление религии и коммунизма, поскольку последний можно рассматривать в качестве своеобразной формы религии. См.: *Angeles P.A.* Comments on Professor Clark's 1965 Presidential Address "The Mystical Consciousness" // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1966. Vol. 5. P. 292–293.
- 22 Например, см.: *Arthur C.J.* Ineffability and Intelligibility: Towards an Understanding of the Radical Unlikeness of Religious Experience // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1986. Vol. 20. P. 113, 125; *Davis C.F.* The Evidential Force of Religious Experience. Oxford, 1989. P. 30; *King W.L.* Negation as a Religious Category // *Journal of Religion*. 1957. Vol. 37. P. 108; *Nelson R.* Op. cit. P. 14–15.
- 23 Например, см.: *King S.B.* Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience // *Religious Studies*. 1978. Vol. 14. P. 446; *Leuba J.H.* Professor James' Interpretation of Religious Experience // *International Journal of Ethics*. 1904. Vol. 14. P. 325; *Pyysiäinen I.* Beyond Language and Reason: Mysticism in Indian Buddhism [dissertation]. Helsinki, 1993. P. 26; *Holm N.G.* Mysticism and Intense Experiences // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1982. Vol. 21. P. 268–276.
- 24 Например, см.: *Zaehner R.C.* *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeter-Natural Experience*. Oxford, 1957. P. 30–83; *Morewedge P.* Critical Observations on Some Philosophies of Mysticism // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1976. Vol. 7. P. 409, 418–423.
- 25 См.: *Zinnbauer B.J., Pargament K.L., Cole B., et al.* Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36. P. 549–584; *Hood R.W.* The Common Core Thesis in the Study of Mysticism // *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* / Ed. by P.McNamara. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience. Westport, 2006. P. 119–135; *Krishan D.* Mysticism and the Problem of Intelligibility // *The Journal of Religion*. 1954. Vol. 34. P. 105; *Хольм Н.Г.* Мистика и духовность // *Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международн. Лихачев. научн. чтения (14–15 мая 2009 г.)*. СПб., 2009. С. 149–152.
- 26 *Мелло Э. де.* Осознание. М., 2004. С. 20, 35, 238–239.
- 27 Такие переживания получили различные названия: «психоделические опыты», «энтеогенные опыты», «мистико-миметические опыты» и т. п., каждое из которых подчеркивает эффект применяемого препарата и также является предметом дискуссий. См.: *Страссман Р.* ДМТ – молекула духа. Революционное медицинское исследование околосмертного и мистического опыта. СПб., 2011. С. 41–48.
- 28 *Джеймс У.* Многообразии религиозного опыта. С. 301–306. Ср.: *Leuba J.H.* *The Psychology of Religious Mysticism*. L., 1925. P. 8.
- 29 *Idem.* The Immediate Apprehension of God According to William James and William E. Hocking // *The Journal of Philosophy*. 1924. Vol. 21. P. 706.
- 30 *Хаксли О.* Двери восприятия. Рай и Ад. М., 2010. Также см.: *Страссман Р.* Указ. соч. С. 33–40; *Zaehner R.C.* *Mysticism, Sacred and Profane...* P. 1–29; *Pahnke W.N.* *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between*

- Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness. Unpublished Ph.D. Thesis. Cambridge, 1963; *Idem*. The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death // *Psychedelic Review*. 1970–1971. Vol. 11. P. 4–13; *Heard G.* Can This Drug Enlarge Man’s Mind? // *Psychedelic Review*. 1963. Vol. 1. P. 7–17.
- 31 *Хаксли О.* Двери восприятия... С. 14, 159–166.
- 32 См.: *Jordan G.R.* LSD and Mystical Experiences // *Journal of Bible and Religion*. 1963. Vol. 31. P. 119–121; *Dusen W. van.* LSD and the Enlightenment of Zen // *Psychologia*. 1961. Vol. 4. P. 11–16; *Смун Х.* Имеют ли психоделики религиозное значение? // Пути за пределы «эго» / Под ред. Р.Уолша и Ф.Воон. М., 2006. С. 135–40; *Staal F.* Exploring Mysticism: A Methodological Essay. Berkley, 1975. P. 188–189.
- 33 Выражение заимствовано из следующей работы: *Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р.* Психоделический опыт: Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». Львов, 2003. С. 14.
- 34 *Clark W.H.* *Op. cit.* P. 160.
- 35 *Pahnke W.N., Richards W.A.* Implications of LSD and Experimental Mysticism // *Journal of Religion and Health*. 1966. Vol. 5. P. 193, 197.
- 36 *Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р.* Указ. соч. С. 149–172. Также см.: *Jordan G.R.* *Op. cit.* P. 121.
- 37 *Zaehner R.C.* Mysticism, Sacred and Profane... P. 28–144; *Idem.* The Menace of Mescaline // *Blackfriars*. 1954. Vol. 35. P. 310.
- 38 Например, см.: *Nelson R.* *Op. cit.* P. 8; *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience // *Religious Studies*. 1965. Vol. 1. P. 76–77; *Pahnke W.N., Richards W.A.* *Op. cit.* P. 194; *Richards W.A.* Entheogens in the Study of Religious Experiences: Current Status // *Journal of Religion and Health*. 2005. Vol. 44. P. 379.
- 39 Подробнее см.: *Wulff D.M.* Mystical Experience. P. 410–416.
- 40 Например, см.: *Гордау М.* Врождение. Современные французы. М., 1995. С. 50–61; *Mysticism and Insanity* // *The British Medical Journal*. 1899. Vol. 2. P. 935; *Рибо Т.* Болезни Воли. СПб., 1884. С. 125–138; *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // *Он же.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб., 1998. С. 136–148; *Moxon C.* Mystical Ecstasy and Hysterical Dream-States // *Journal of Abnormal Psychology*. 1920. Vol. 15. P. 330; *Newbold W.R.* Hypnotic States, Trance, and Ecstasy // *Popular Science*, 1896. Vol. 48. P. 804–815; *Leuba J.H.* On the Psychology of a Group of Christian Mystics // *Mind, New Series*. 1905. Vol. 14. P. 15–27; *Landtblom A.-M.* The “Sensed Presence”: an Epileptic Aura with Religious Overtones // *Epilepsy & Behavior*. 2006. Vol. 9. P. 186–188.
- 41 Например, см.: *d’Aquili E.G., Newberg A.B.* Neuroscience and Religion: Neuroepistemology // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. P. 6490–6492; *Дейкман А.Дж.* Деавтоматизация и мистический опыт // Измененные состояния сознания / Под ред. Ч.Тарта. М., 2003. С. 56–57; *Mercur D.* Mystical Moments and Unitive Thinking. Albany, 1999. P. IX; *Horton P.C.* The Mystical Experience as a Suicide Preventive // *American Journal of Psychiatry*. 1973. Vol. 130. P. 294–296; *Decker L.R.* Beliefs, Post-Traumatic Stress Disorder, and Mysticism // *Journal of Humanistic Psychology*. 1993. Vol. 33. P. 15–32; *Hood R.W.* Conceptual Criticisms

- of Regressive Explanations of Mysticism // Review of Religious Research. 1976. Vol. 17. P. 179–188; *Hollenback J.B.* Mysticism: Experience, Response, and Empowerment. University Park (Pennsylvania), 1996. P. 120–129; *Маклоу А.Г.* Пиковые переживания // Психология мотиваций и эмоций / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтер, М.В.Фаликман. М., 2009. С. 374–387; *Horne J.R.* Beyond Mysticism. Waterloo, 1978. P. 37.
- 42 Сам Юнг определяет индивидуацию следующим образом: «Вообще говоря, индивидуация есть процесс образования и обособления единичных существ; подчеркивая особо, она есть развитие психологического индивида как существа, отличного от общей, коллективной психологии. Поэтому индивидуация есть процесс дифференциации, имеющий целью развитие индивидуальной личности» (*Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 2006. С. 461).
- 43 См.: *Он же.* Психология и алхимия. М., 2008. С. 118–244. Такой подход К.Г. Юнга вызвал определенные возражения со стороны М. Элиаде: «Непосвященный человек, видящий алхимические сновидения и приближающийся к психической интеграции, также проходит через испытания “инициации”: тем не менее результат этой инициации отличается от результата ритуальной или мистической инициации, несмотря на их функциональное сходство» (*Eliade M.* The Forge and the Crucible. Chicago, 1978. P. 224). См.: *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 135–136, 264. Здесь следует отметить, что Юнг все-таки подчеркивал разницу между естественным процессом индивидуации и религиозными опытами, вызванными специальной подготовкой, однако, в отличие от Элиаде, он проводил это различие не в пользу последних: «Процесс трансформации бессознательного, имеющий место в ходе анализа, выступает в качестве естественной аналогии искусственно организованному религиозным инициациям, которые, безусловно, принципиально отличаются от естественного процесса. Они упреждают естественное развитие, а естественное символотворчество заменяют намеренно отобранными, закрепленными традицией символами, как это происходит, например, в духовных упражнениях Игнатия Лойолы или в медитативных упражнениях буддийской и тантрической йоги» (*Юнг К.-Г.* О психологии восточных религий и философии. М., 1993. С. 85–86).
- 44 См.: *Forman R.K.C.* Mysticism, Mind, Consciousness. Albany, 1999. P. 5; *Smart N.* The Religious Experience of Mankind. N.Y., 1984. P. 304–305; *Otto R.* Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. N.Y., 1932. P. 89–91; *Stace W.T.* The Teachings of the Mystics. N.Y., 1960. P. 14.
- 45 Например, см.: Паганджала-даршана. «Йога-сутры» Паганджали и «Вьяса-бахья» // Классическая йога / Под ред. Е.П.Островской, В.И.Рудого. М., 1992. С. 169; *Святая Тереза Авильская.* Внутренний Замок. М., 2005. С. 55–56; *Hilton W.* The Scale of Perfection / Ed. by J.P.H. Clark and R.Dorward. N.Y., 1991. P. 84–85.
- 46 См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 321–322, 332; *Howley J.* Psychology and Mystical Experience. L., 1920. P. 1; *Thaulbourne M.A., Delin P.S.* A Common Thread Underlying Belief in the Paranormal, Creative Personality, Mystical Experience and Psychopathology // Journal of Parapsychology. 1994.

- Vol. 58. P. 3–38; *Prince R., Savage C.* Mystical States and the Concept of Regression // *Psychedelical Review*. 1966. Vol. 8. P. 59–75; *Walsh R.* Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic, and Schizophrenic Experiences // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 741; *Lukoff D.* The Diagnosis of Mystical Experiences with Psychotic Features // *The Journal of Transpersonal Psychology*. 1985. Vol. 17. P. 155–181; *Aaronson B.S.* Mystic and Schizophreniform States and the Experience of Depth // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967. Vol. 6. P. 246–252; *Паиковский В.Э., Зислин И.М.* Религиозно-мистические состояния как психиатрическая проблема // *Социальная и клиническая психиатрия*. 2005. Т. 15. С. 81, 84.
- 47 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 321–322, 332. В более поздней статье Джеймс подробнее объясняет механизм происхождения мистических состояний через внезапное и масштабное расширение обычного «поля сознания», при котором пограничные (*transmarginal*) в обычном состоянии знания включаются в «поле сознания», а находящиеся на периферии знания становятся более центральными. Однако причины такого расширения остаются для Джеймса неизвестными. См.: *James W.* A Suggestion about Mysticism // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1910. Vol. 7. P. 85.
- 48 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 322.
- 49 Как подчеркивает Р. Стадстил, в случае с мистическими опытами слово «феноменологический» традиционно указывает на их предполагаемое содержание и не имеет отношения к философской феноменологии или феноменологии религии. См.: *Stadstill R.* The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism. Leiden, 2005. P. 1–2.
- 50 *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. L., 1960. P. 29.
- 51 См.: *Сунрянович А.Г.* Тело и душа в репрезентации английских позднесредневековых женщин-мистиков // *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исслед. и пер.)* / Под. ред. М.С.Петровой. М., 2010. С. 577–588.
- 52 См.: *Паиковский В.Э.* Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей. СПб., 2006. С. 55–57. На аналогичный случай указывает и П. Антес, см.: *Antes P.* What Do We Experience If We Have Religious Experience? // *Numen*. 2002. Vol. 49. P. 336.
- 53 *Паиковский В.Э.* Психические расстройства... С. 57; *Он же.* Клинические особенности мистического бреда // *Обзорные психиатрии и медицинской психологии*. 2009. № 2. С. 49–53. Также см.: *Паиковский В.Э., Шенелевич В.В.* Острые психотические состояния с религиозно-мистической симптоматикой // *Скорая медицинская помощь*. 2002. Т. 3. С. 50–57.
- 54 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 296–97, 318.
- 55 *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. P. 131–132.
- 56 *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience. P. 75.
- 57 См.: *Jones R.H.* *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*. Albany, 1993. P. 1.
- 58 См.: *Forman R.K.C.* *Mysticism, Mind, Consciousness*. P. 5.
- 59 См.: *d'Aquili E.G., Newberg A.B.* *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis, 1999. P. 110.

- ⁶⁰ Дейкман А.Дж. Деавтоматизация и мистический опыт. С. 50. Ср.: *Ньютон Мэлони Г.* Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Под ред. К.В.Сельченка. Минск, 2001. С. 230.
- ⁶¹ *King S.B.* Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism // *Journal of the American Academy of Religion*. 1988. Vol. 56. P. 275. Ср.: *Overall C.* The Nature of Mystical Experience // *Religious Studies*. 1982. Vol. 18. P. 48.
- ⁶² *Leuba J.H.* The Meaning of "Religion"... P. 60. Также см.: *Idem.* The Psychology of Religious Mysticism. P. 1. Ср.: *Coe G.A.* The Mystical as a Psychological Concept. P. 202.
- ⁶³ См.: *Zaehner R.C.* *Mysticism, Sacred and Profane...* P. 198-99; *Wainwright W.J.* *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications.* Brighton, 1981. P. 5-7; *Gellman G.* *Mysticism and Religious Experience* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. by W.Wainwright. Oxford, 2005. P. 140.
- ⁶⁴ См.: *Heiler F.* *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion.* L., 1932. P. 136.
- ⁶⁵ См.: *Андерхилл Э.* *Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека.* Киев, 2000. С. 83. Ср.: *Downes W.P.* *Mysticism* // *The Biblical World*. 1920. Vol. 54. P. 619; *Carmody D., Carmody J.* *Mysticism. Holiness East and West.* N.Y., 1996. P. 10.
- ⁶⁶ У.Стэйс сам признает наличие таких «пограничных случаев», в которых «проявляются некоторые, но не все определяющие характеристики, и которые даже могут иметь черты, отсутствие которых характерно для типичных случаев» (*Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. P. 81).
- ⁶⁷ *Forman R.K.C.* *Mysticism, Mind, Consciousness.* P. 5; *Wainwright W.J.* *Mysticism and Sense Perception* // *Religious Studies*, 1973. Vol. 9. P. 257; *Smart N.* *Interpretation and Mystical Experience.* P. 75; *Idem.* *The Religious Experience of Mankind.* P. 304-305; *Hood R.W.* *Conceptual Criticisms...* P. 183; *Forgie J.W.* *Mystical Experience and the Argument from Agreement* // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1985. Vol. 17. P. 110; *Gellman G.* *Op. cit.* P. 138-141. Стоит отметить, что Н.Смарт исключает из области мистических («недвойственных») состояний не только опыты, подобные чувственному восприятию, но и нуминозные опыты, которые он практически отождествляет с набожными, в первую очередь профетическими, формами религиозного опыта, сущностью которых, с точки зрения Смарта, является разделенность Бога и человека. При этом Смарт возводит данное противопоставление к концепции Р.Отто. См.: *Smart N.* *Our Experience of the Ultimate* // *Religious Studies*. 1984. Vol. 20. P. 21, 26; *Idem.* *The Criteria of Religious Identity* // *Philosophical Quarterly*. 1958. Vol. 8. P. 340-341. Тем не менее сам Рудольф Отто относится к мистицизму как к подмножеству нуминозных опытов и обнаруживает в описаниях мистических переживаний все четыре основных момента нуминозного. Более того, такой вид мистических переживаний, как «мистика, произрастающая из majestas и чувства тварности», Отто называет «высшим напряжением, перенапряжением иррационального момента в sensus numinis»: мистика доводит «противо-

- поставление нуминозного объекта как «совершенно иного» до крайности, ибо она не довольствуется противопоставлением его всему природному и мирскому, но противопоставляет его даже самому “бытию” и “сущему”, называя его в конечном счете самим “ничто”». См.: *Otto R.* Op. cit. P. 89–91, 159; *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. С. 30–40, 49–52, 62, 67–70. Подробнее см.: *Schlamm L.* Rudolf Otto and Mystical Experience // *Religious Studies*. 1991. Vol. 27. P. 389; *Idem.* Numinous Experience and Religious Language // *Religious Studies*. 1992. Vol. 28. P. 535. Различие, проводимое Смартон и Уэйнрайтом, скорее восходит к работам Натана Зёдерблома и Фридриха Хайлера, противопоставлявших мистику и откровенную (профетическую) религию, или профетическую набожность. См.: *Söderblom N.* The Nature of Revelation. N.Y., 1903. P. 45, 78, 88; *Heiler F.* Prayer... P. XXVIII, 104–105, 113–120, 136–162, 170; *Idem.* Der Gottesbegriff der Mystik: Vortrag in der Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort (Holland), 3. September 1953 // *Numen*. 1954. Vol. 1. S. 161–162. Также см.: *Arthur C.J.* Op. cit. P. 126; *Proudfoot W.* Conceptions of God and the Self // *The Journal of Religion*. 1975. Vol. 55. P. 12.
- 68 *McGinn B.* Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. P. 6334.
- 69 *Penner H.H.* The Encyclopedia of Religion // *Critical Review of Books in Religion* / Ed. by B.R.Gaventa. Atlanta (GA), 1989. P. 11.
- 70 *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005. С. 31.
- 71 Там же. С. 34.
- 72 *Brainard F.S.* Op. cit. P. 360–361.
- 73 Например, см.: *Katz S.T.* Diversity and the Study of Mysticism // *The Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress 2000* / Ed. by S.Jakelic and L.Pearson. Leiden, 2004. P. 189, 200; *Idem.* Language, Epistemology, and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. by S.T.Katz. N.Y., 1978. P. 26. Следует обратить внимание на аналогичные выводы некоторых советских исследователей, правда, опирающиеся на совсем иные посыпки: разговоры о «религиозном опыте» считались отличительной чертой «немарксистской психологии религии» и осуждались как попытки скрыть за «расплывчатостью» понятия «опыт» «субъективно-идеалистический характер той или иной философской концепции». См.: *Угринович Д.М.* Психология религии. М., 1986. С. 150–151. Этим отчасти объясняется отсутствие, за редким исключением, эксплицитного интереса к религиозным и мистическим опытам как специфической категории в советских работах по психологии религии. Например, см.: *Платонов К.К.* Психология религии. Факты и мысли. М., 1967.
- 74 Ср.: *Brainard F.S.* Op. cit. P. 361–362.
- 75 *Keller K.A.* Mystical Literature // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 78, 96–97.
- 76 *Penner H.H.* The Mystical Illusion // *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. by S.T.Katz. Oxford, 1983. P. 89.
- 77 *Gimello R.* Mysticism in Its Contexts // *Mysticism and Religious Traditions*. P. 85.
- 78 *Sells M.A.* Mystical Languages of Unsayng. Chicago, 1994. P. 216, 222.

- 79 *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М., 2010. С. 84.
- 80 См.: *Brainard F.S.* Op. cit. P. 384–385.
- 81 См.: *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 257.
- 82 *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Языки как образ мира. М.–СПб., 2003. С. 265–266. На примере все тех же игр известный польский лингвист Анна Вежбицка критикует представление Витгенштейна о концептах как о размытых семантических категориях, указывая на то, что мы вполне осознаем границы категории «игр», при этом данные границы являются культурно-специфичными: «На самом деле, границы существуют, причем в разных языках они проведены по-разному, и носитель языка интуитивно знает и соблюдает эти границы. Один из признаков, отличающих понятие, выражаемое английским словом “game”, от понятия, выражаемого немецким словом “Spiel”, – идея правил: предваряющего знания того, что можно делать и чего нельзя делать. Другое отличие связано с идеей четко определенной цели, которая может или не может быть достигнута» (*Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М., 2011. С. 105–106).
- 83 См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 300.
- 84 Там же. С. 236–237.
- 85 Там же. С. 227, 237, 250.
- 86 *Burr R.* Wittgenstein’s Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1976. Vol. 7. P. 270.
- 87 Здесь мы цитируем дефиниции «номинального» и «реального» определений, предложенные С.Брэйнардом. См.: *Brainard F.S.* Op. cit. P. 362.
- 88 *Burr R.* Op. cit. P. 270–271.
- 89 *Витгенштейн Л.* Голубая книга // *Он же.* Избр. работы. М., 2005. С. 366.
- 90 *Burr R.* Op. cit. P. 276–287.
- 91 *Proudfoot W.* Religious Experience. Berkley, 1985. P. 73.
- 92 *Ibid.* P. 73–74.
- 93 См.: *Taves A.* Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton, 2009. P. 8–10; *Spilka B., Shaver P., Kirkpatrick L.* A General Attribution Theory for the Psychology of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1985. Vol. 24. P. 1–20; *Spilka B., Schmidt G.* General Attribution Theory for the Psychology of Religion. The Influence of Event-Character on Attributions to God // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1983. Vol. 22. P. 326–339; *Proudfoot W., Shaver P.R.* Attribution Theory and the Psychology of Religion // *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches* // Ed. by B.Spilka and D.N.McIntosh. Boulder (CO), 1997. P. 139–152.
- 94 *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 89-90. Cp.: *Sundén H.* Meditation and Perception: Some Notes on the Psychology of Religious Mysticism // *Mysticism: Based on Papers Read at the Symposium on Mysticism Held at Abo on the 7th-9th September, 1968* / Ed. by S.S.Hartman and C.-M.Edsman. Stockholm, 1970. P. 38.
- 95 *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 8.

- ⁹⁶ Подробнее об особенностях градуированных категорий см.: *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга I: Разум вне машины. М., 2011. С. 33–34, 70, 203–204, 261–267, 372–375. Ср.: *Pyysiäinen I.* How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. Leiden, 2003. P. 1; *Boyer P.* Cognitive Aspects of Religious Symbolism // Cognitive Aspects of Religious Symbolism / Ed. by P.Boyer. Cambridge, 1993. P. 4–18; *Sørensen J.* Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // *Numen.* 2005. Vol. 52. P. 468.
- ⁹⁷ В оригинале данное рассуждение звучит следующим образом: «Возможно, нет такого явления, как религия, в качестве четко ограниченной категории, но отсюда не следует, что не существует тех кросс-культурно повторяющихся паттернов, которые объясняются с помощью понятия “религиозного”» (*Pyysiäinen I.* How Religion Works... P. 2).
- ⁹⁸ Ср.: *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 3–8, 57.
- ⁹⁹ Данное определение является модификацией дефиниции, предложенной Р. Стадстилом, о проблематичности которой в качестве реального определения будет сказано в пятой главе. См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 1, 252–253. Ср.: *Lans J. van der.* The Value of Sundén’s Role-Theory Demonstrated and Tested with Respect to Religious Experiences in Meditation // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1987. Vol. 26. P. 404; *Wikström O.* Attribution, Roles and Religion: A Theoretical Analysis of Sundén’s Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1987. Vol. 26. P. 397–398; *Alston W.P.* Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience // *Mysticism and Language* / Ed. by S.T.Katz. N.Y., 1992. P. 80; *Hoge D., Smith E.* Normative and Non-normative Religious Experience among High School Youth // *Sociological Analysis.* 1982. Vol. 43. P. 72.
- ¹⁰⁰ Ср.: *Wikström O.* Op. cit. P. 393; *Ньютон Мэлони Г.* Указ. соч. С. 234; *Capps D.* Sundén’s Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1982. Vol. 21. P. 59–60; *Källstad T.* John Wesley and the Bible: A Psychological Study. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 1974. P. 28–31; *Idem.* The Application of the Religio-Psychological Role Theory // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1987. Vol. 26. P. 368.
- ¹⁰¹ См.: *Величковский Б.М.* Когнитивная наука: Основы психологии познания. Т. 1. М., 2006. С. 86. Ср.: *Horne J.R.* Which Mystic Has the Revelation? // *Religious Studies.* 1975. Vol. 11. P. 283.
- ¹⁰² *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 30.
- ¹⁰³ *Forman R.K.C.* Mysticism, Mind, Consciousness. P. 37–39.
- ¹⁰⁴ *Studstill R.* Op. cit. P. 12. Ср.: *Garside B.* Language and the Interpretation of Mystical Experience // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1972. Vol. 3. P. 93; *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 270; *Sørensen J.* Op. cit. P. 467.

Глава II

Единство и «чистота» мистических опытов: эссенциалистский подход

Если в философском плане под методологическим эссенциализмом (от лат. *essentia* – *сущность*), начиная с К.Поппера, понимают поиск «подлинной природы вещей, т. е. их подлинной сущности или реальности»¹, то применительно к мистицизму эссенциализм² предполагает как минимум наличие универсальной сущности мистического опыта, как максимум – универсальность самого мистического опыта³. Теоретическим основанием подобных утверждений служит различие, которое эссенциалисты проводят между самим опытом и его интерпретацией, постулируя возможность опыта или разновидности опыта, не детерминированных культурно-историческим, социальным, религиозным и лингвистическим контекстами. Виднейшими представителями данного направления стали Уильям Джеймс, Эвелин Андерхилл, Рене Генон, Олдос Хаксли, Артур Арберри, Уолтер Кларк, Фриц Стаал и др., однако наиболее последовательно эссенциалистская парадигма воплотилась в работах британского философа Уолтера Стэйса.

Следует уточнить, что эссенциализм не является однородным течением – данный подход по-разному реализуется в религиозно-философских концепциях мистического опыта, различных как в хронологическом, так и в теоретическом плане. Например, Р.Стадстилл насчитывает пять типов эссенциалистского анализа:

1) *феноменологический эссенциализм*, утверждающий в своей наиболее сильной форме, что мистические опыты всегда феноменологически одинаковы, а в более умеренной и современной форме – что феноменологически тождественна только одна разновидность мистических переживаний;

2) восходящий к *philosophia perennis* *доктринальный эссенциализм*, согласно которому все мистические традиции содержат общий набор учений или истин;

3) *эпистемологический эссенциализм*, предполагающий, что все мистические опыты направлены на переживание одной и той же божественной реальности, но восприниматься она может по-разному;

4) *когнитивный эссенциализм*, считающий, что мистические учения и практики вызывают одинаковые когнитивные или психологические изменения;

5) *терапевтический (сотериологический) эссенциализм*, представляющий собой расширенный вариант эссенциализма когнитивного и утверждающий, что вызванные мистическими практиками процессы трансформации приводят к расширенному восприятию реальности и улучшению психологического состояния мистика⁴.

Подобная классификация представляется весьма удобной, хотя и в некотором смысле избыточной: в конечном счете когнитивный и даже терапевтический, или сотериологический, эссенциализм (не говоря уже о том, что между терапевтическим эффектом опыта и его сотериологической значимостью дистанция очень немалая) либо вовсе теряет эссенциалистскую составляющую, либо же сводится к эссенциализму феноменологическому⁵. То же самое касается эпистемологического эссенциализма: он может сопровождать любые другие виды эссенциалистского анализа и даже совместим с некоторыми формами конструктивизма, как это происходит в концепции Дж.Хика (которая будет рассмотрена в следующей главе). С другой стороны, Стадстил лишает самостоятельности так называемый типологический подход, который, будучи формой феноменологического эссенциализма, все же обладает довольно специфическими характеристиками.

Таким образом, с нашей точки зрения, корректнее говорить о следующих взаимодополняющих разновидностях эссенциалистского подхода: перенниализм, феноменологический эссенциализм, типологический эссенциализм, психологический эссенциализм. Рассмотрим их по порядку.

1. *Philosophia perennis*, или традиционализм

Перенниализм⁶ предполагает, что тождественны не только мистические опыты, но и сами мистические традиции; более того, все религии или мистические традиции имеют одну эзотерическую доктринальную сущность – общий набор универсальных и вечных метафизических истин. Такая позиция в основном свойственна религиозным философам, и отразилась она в первую очередь в работах Р.Генона⁷, Ф.Шуона⁸, Т.Буркхардта⁹, О.Хаксли¹⁰, С.Х.Насра¹¹, С.Радхакришнана¹², У.Стоддарта¹³ и Х.Смита¹⁴. Общий ход мысли данных авторов аналогичен рассуждениям, содержащимся в Гиффордских лекциях, прочитанных в 1981 г. С.Х.Насром в Эдинбургском университете: здесь Наср утверждает, что «настоящий» мистик способен «прорваться» через различия в символах, образах и учениях великих религиозных традиций и познать единую «истину», являющуюся источником этих религий и по-разному воплощенную в них¹⁵. Еще один яркий пример перенниализма – концепция Уильяма Стоддарта: так как объект мистического опыта и мистического учения представляет собой единственную и всегда трансцендентную, скрытую «Предельную Реальность», по-разному называемую в различных мистических учениях («Единое», «Высшее Я» и пр.), мистические опыты и мистические учения тождественны и направлены на соединение с этой «Предельной Реальностью»; более того, мистические опыты – источник достоверных знаний, поскольку их объект – «Предельная Реальность» – обладает несомненным онтологическим статусом¹⁶.

В целом перенниализм использует аргументацию феноменологического эссенциализма, однако опора перенниалистов на тезис о сущностном единстве всех великих религиозных и мистических традиций делает данную форму эссенциализма проблематичной и уязвимой как в эпистемологическом, так и в феноменологическом отношении: этот крайне универсалистский тезис содержит грубую этнографическую ошибку и просто противоречит фактическому материалу¹⁷. Не меньшие трудности вызывает и довольно распространенное обращение перенниалистов к онтологическому статусу объектов мистических переживаний.

2. Феноменологический эссенциализм

Феноменологический эссенциализм в самом общем виде постулирует феноменологическое сходство всех мистических опытов или их некоторых разновидностей. Здесь обычно выделяют два тезиса – сильный и слабый: 1) все мистические опыты феноменологически тождественны, несмотря на различия в их описаниях, либо содержат общую «сущность»; 2) тождественны только некоторые разновидности мистических опытов, в то время как их интерпретации, а также другие формы мистического опыта детерминированы традицией, к которой принадлежит мистик¹⁸. Рассмотрим эти утверждения более подробно.

1. Тезис о феноменологическом единстве мистических опытов является наиболее ранним и сильным тезисом феноменологического эссенциализма и близок к перенниализму. Такая позиция была особенно популярна в начале XX в. Например, Эвелин Андерхилл выступает против использования исторического метода при изучении мистических традиций, «так как известно, что мистицизм имеет дело не с индивидом, каким он предстает по отношению к цивилизации своего времени, но с индивидом в его отношении к истинам вневременным. Все мистики, как сказал Сен-Мартен, говорят на одном языке и происходят из одной страны»¹⁹. Аналогичную позицию занимает и Уильям Джеймс, утверждая, что «обо всех выдающихся мистиках можно сказать, что они не имеют ни дня рождения, ни родины»²⁰. Американский философ Джеймс Биссет Пратт также полагает, что «чувственная сторона опыта несомненно большей частью одинакова среди всех народов, но интерпретация различается с широтой и долготой»; более того, Пратт обнаруживает сходства и в интерпретациях мистических переживаний: всем мистикам свойственны два утверждения – о невыразимой природе опыта и об абсолютной уверенности в сознательной связи с большей жизнью. В этом смысле, считает Пратт, все мистики говорят на одном языке и исповедуют одну веру, поскольку испытывают один и тот же личный внутренний опыт²¹.

Гораздо менее «эссенциалистский» подход предлагает Джеймс Леуба, настаивая на субъективности мистических переживаний и упрекая У.Джеймса за его представление о них как о «непосредственном», «чистом», а значит, абсолютно автори-

тетном для своего субъекта опыте²². По его мнению, «непосредственный», «чистый» опыт действительно «неуязвим», но то, что Джеймс считает «непосредственным» в этом опыте (например, представления о единении с высшей силой), уже является плодом переработки и интерпретации, а не непосредственными данными сознания: «Джеймс путает более или менее автоматические или привычные каузальные интерпретации чувственных данных с самими чувственными данными»²³. Леуба не выделяет какой-либо особой «сущности» мистических переживаний, вернее, эта «сущность», с его точки зрения, не содержит ничего специфически религиозного, а является «нейтральным материалом», «непосредственным продуктом физиологических причин»: мистический транс «не содержит ничего, никакого “признака” или “утверждения”, никакой “чтойности”, требующей... веры в божественное откровение», если под «божественным» понимается нечто большее, чем «общее основание жизни» или психофизиологическая природа человека²⁴.

Наметившееся, но не ставшее абсолютным в работах ранних «эссенциалистов» разделение опыта и интерпретации окончательно воплотилось в начале второй половины XX в. в концепции британского философа Уолтера Стэйса²⁵, послужившей началом критики эссенциалистского подхода со стороны конструктивистов и до сих пор продолжающей оставаться объектом дискуссий, а потому требующей более подробного изложения.

Как отмечает Кристин Оверолл, У.Стэйс подходит к анализу мистицизма с точки зрения разработанной им общей теории опыта, являющейся версией феноменализма и опирающейся на так называемый «эмпирический» метод²⁶ – «эмпирический» как противоположный «трансцендентному», а не «дедуктивному», а значит, «не стремящийся превзойти границы опыта»²⁷. Стэйс поясняет свою позицию следующим образом: «Сейчас я вижу зеленую тряпку. Именно это должна доказывать эпистемология. Эпистемология, в отличие от трансцендентальной философии, не пытается узнать, как и почему возникли чувственные данные, получены ли они, например, вследствие проекции космического сознания в индивидуальный опыт (чтобы это ни означало) или в результате “божественного воображения”. Она не пытается узнать, является ли существование зеленой тряпки, которую я в данный

момент наблюдаю, рациональным или можно ли его вывести из Идеи Блага. Она просто принимает существование этой зеленой тряпки как данное»²⁸.

На первый взгляд кажется, что такая методологическая позиция ничем не отличается от «принципа исключения трансцендентности» или, например, от «методологического натурализма». Но Оверолл подчеркивает, что, с точки зрения Стэйса, любое человеческое знание строится на так называемом «данном» (*the given*), воспринятом в индивидуальном опыте, однако само это «данное» нельзя определить и в нем не существует различий между истинным и ложным или между иллюзорным и не иллюзорным²⁹. Она следующим образом суммирует взгляды Стэйса на эпистемологическую функцию «данного»:

- а) субъект опыта не может ошибаться в понимании «данного» ему;
- б) один субъект опыта не может вносить поправки в имеющуюся у другого субъекта понимание «данного»;
- в) субъект не может сомневаться в своем понимании «данного»;
- г) субъект может быть совершенно уверен в своем понимании «данного»³⁰.

Именно с таких позиций Стэйс подходит к изучению мистического опыта: уподобляя мистический опыт чувственному восприятию, он допускает возможность разделения в нем самого «опыта» и его «интерпретаций» и осуществляет попытку найти это общее онтологическое и феноменологическое ядро, т. е. мистический опыт как таковой³¹. При этом под «интерпретациями» Стэйс понимает «все, что концептуальное сознание добавляет к опыту, чтобы его понять, будь то всего лишь понятия-классификаторы, логическое умозаключение или объясняющая гипотеза»³².

Безусловно, Стэйс признает, что мистический опыт является внутренним и субъективным, или «приватным», а не «публично наблюдаемым феноменом»: мы знаем о нем только по интроспективным сообщениям мистиков, заявляющих о невыразимости своих переживаний и описывающих их отнюдь не с научной точностью³³. Но Стэйс не разделяет бихевиристского скепсиса в отношении интроспекции: с его точки зрения, между интроспективным и чувственными восприятиями разница не столь существенна, а раз люди могут сравнивать свои чувственные восприятия (например, цветовые перцепции) с сообщениями других людей об их чув-

ственных восприятиях, то значит, человеку аналогичным образом доступно сравнение собственных состояний сознания с сообщениями о состояниях сознания других людей³⁴. В конце концов, как утверждает Стэйс, «так называемый “публичный” мир представляет собой конструкцию, состоящую из многих индивидуальных миров»³⁵. Он полагает, что данные интроспекции – единственный источник наших знаний о внутреннем опыте, и поскольку Стэйс определяет религиозный опыт как «внутреннее субъективное состояние сознания религиозного человека», то и мистический опыт как наивысшая форма религиозного опыта оказывается для него состоянием «мистического сознания», также доступным для интроспективного наблюдения³⁶.

Но в данном случае проблема осложняется тем, что для ученого, исследующего мистический опыт, этот опыт не является предметом непосредственного интроспективного наблюдения: между ними неизбежно стоит интерпретация мистика, обусловленная культурой, к которой тот принадлежит, и его индивидуальными свойствами. Кроме того, эта интерпретация может быть ошибочной: например, обнаруживаемые Рудольфом Отто различия между опытами Майстера Экхарта и Шанкары вызваны не различиями в самих «чистых» опытах, а разными интерпретациями этих опытов³⁷. В качестве иллюстрации Стэйс приводит анекдотическую историю, произошедшую с посетителем музея Мадам Тюссо в Лондоне: он попытался пожать руку восковому полицейскому, стоявшему на входе в музей. По мнению британского философа, если такой эпизод действительно имел место, то потому, что американец сначала неправильно интерпретировал данные своего чувственного опыта как живого человека, только затем интерпретировал их правильно как восковую фигуру. Стэйс полагает, что это доказывает возможность различения опыта и интерпретации, ибо в противном случае у одного и того же опыта не могло бы быть двух интерпретаций³⁸.

Кроме того, Стэйс убежден, что «мистический опыт потенциально является столь же “публичным”, как и чувственный опыт», поскольку мистики говорят об универсальной доступности мистических переживаний: «чистый» мистический опыт может верифицировать любой нормальный человек посредством определенного образа жизни и выполнения предписанных практик³⁹. А это зна-

чит, что имеется способ, с помощью которого мы можем различить «чистый» опыт и накладываемые на него интерпретации: «Мы должны составить список из предоставленных мистиками репрезентативных описаний опытов, взятых из исторических эпох, мест и культур, настолько удаленных друг от друга, насколько это возможно, и посредством анализа этих описаний попытаться индуктивно прийти к их общим характеристикам, если они имеются»⁴⁰. Именно здесь Стэйс обращается к понятию «семейного сходства» Людвиг Витгенштейна, методологическая проблематичность которого в применении к определению мистического опыта была описана выше.

В итоге Стэйс индуктивно выделяет две разновидности мистического опыта – интровертную и экстравертную⁴¹. Данная типология восходит к работам предшествующих исследователей. Так, Э.Андерхилл описывает две формы мистических переживаний: «типичный *восторг* или экстаз», направленный на достижение «мистического сознания Божественной Трансценденции», и «процесс собирания воедино и “обращения внутрь” всех потенциальных возможностей души», «интроверсия», приводящая к «ощущению Божественной Имманентности»⁴². Ф.Хайлер также выделяет две формы мистических переживаний, однако он опирается на критерий наличия или отсутствия в них эмоционального содержания: опыт, в котором нет познания и эмоций («нирвана»), и опыт, для которого характерно отсутствие познавательных процессов, но сопровождающийся состоянием эйфории («экстаз») ⁴³. Р.Отто соединяет эти разновидности и называет их «путь вовнутрь» («мистика интроспекции»), которому он противопоставляет «путь вовне» («единое видение» чувственно воспринимаемого мира)⁴⁴.

Аналогичную, но более развернутую типологию развивает и Стэйс: если «элементарной» экстравертной форме мистического опыта свойственно переживание единства явлений внешнего мира, то интровертная, наиболее «чистая» и «завершенная» форма мистического опыта характеризуется восприятием недифференцированного единства «чистого сознания», из которого «исключено все многообразие чувственного, или концептуального, или какого-либо другого эмпирического содержания, так что остаются только пустота и бессодержательное единство»⁴⁵. И хотя интровертный и экстравертный мистические опыты имеют общую

сущность, т. е. обладают общими феноменологическими чертами, такими как «чувство объективной реальности», «блаженство, покой», «чувство святого, сакрального или божественного», «парадоксальность» и «невыразимость», в экстравертном типе не обнаруживается свойственное интровертному мистицизму отсутствие пространственных и временных характеристик. Отсюда Стэйс делает вывод о том, что экстравертная форма мистического опыта – «неполная разновидность опыта, окончательно завершающегося и воплощающегося в интровертной форме опыта»⁴⁶.

Таким образом интровертный опыт – это редкий «модус сознания», в значительной мере отличающийся от нашего обычного сознания, направленного на формирование и классификацию понятий: интровертное сознание лишено отношений, неконцептуально и может быть описано только в негативных терминах⁴⁷. Стэйс признает, что вообще-то такой «модус сознания» вовсе не должен быть «сознательным»: «он должен быть пустым и темным и уходить в бессознательное»; однако наличие эмпирических свидетельств мистиков подтверждает, что этот модус в действительности существует⁴⁸. Модель подобного недвойственного опыта представлена в Мандукья Упанишаде⁴⁹, тем не менее, как утверждает Стэйс, этот тип опыта также свойственен и западной религиозности, но с другими «интеллектуальными интерпретациями»: если на Востоке такое бессодержательное состояние сознания – «пустое я» – обычно воспринимается как тождественное «Мировому Я», то западные мистики склонны интерпретировать его как «опыт Бога» или «опыт единения или союза с Богом»⁵⁰. Итак, интровертный опыт может иметь три стадии, две последние из которых не являются обязательными и зависят от культурной принадлежности мистика: 1) «действительный опыт недифференцированного единства», 2) «его интерпретация как чистого я человека», 3) «дальнейшая интерпретация опыта как тождества или единения с Богом»; однако сущность этого опыта, лишенная культурно-специфичного содержания, одинакова во всех культурах, эпохах и религиозных традициях⁵¹.

Данную типологию стоит отличать от интроверсии и экстраверсии как общих установок сознания в концепции К.Г.Юнга, характеризующихся обращением либидо индивида на внутренний, субъективный мир и на внешний, объективный мир соответ-

ственно⁵². Юнг связывал подлинные религиозные переживания скорее только с интровертной, направленной на субъекта духовностью Востока, но свойственное ей «лишенное Я духовное состояние» он интерпретировал как выход за «границы сознания», в бессознательное, с генетической точки зрения аналогичный сновидениям и «спонтанным фантазиям как нормальных, так и душевнобольных людей»⁵³. Строго говоря, описываемая Стэйсом «интровертная» разновидность мистического опыта как «чистого сознания» была бы для Юнга «невозможной по определению»: Юнг отмечал, что факт исчезновения «познающего субъекта» не может быть осознан и уж тем более запомнен, а ощущение этого исчезновения обусловлено тем, что при «опустошении» сознания оно заполняется содержанием личностного и коллективного бессознательного, «ибо сознающий разум никак нельзя назвать “пустым”»⁵⁴. Аналогичным образом следует различать интровертный опыт в терминологии Стэйса и психоаналитические интерпретации связанных с интроверсией мистических переживаний как психологической регрессии, в символической форме открывающей подавленное и вытесненное в бессознательное содержание психики индивида⁵⁵.

Возвращаясь к типологии самого Стэйса, отметим, что она, как и его концепция в целом, оказала значительное влияние на ход дальнейших исследований мистического опыта и подверглась рецепции в работах таких исследователей, как Ниниан Смарт⁵⁶, Ральф Худ⁵⁷, Уильям Уэйнрайт⁵⁸ и т. д. С другой стороны, именно эта концепция вызвала сильную критику, приведшую к формированию новой эпистемологической модели мистического опыта – конструктивизма⁵⁹.

В общем, разрабатываемую в данном направлении эссенциализма аргументацию тезиса о феноменологической тождественности мистического опыта можно суммировать следующим образом.

А. Существующее разнообразие описаний мистических опытов является следствием вторичных интерпретаций, обусловленных спецификой культурной среды и личности мистика, т. е. факторами, внешними по отношению к самому мистическому опыту⁶⁰.

Б. Различные описания мистических переживаний могут указывать на феноменологически тождественные опыты и объясняться неадекватным использованием лингвистических средств с

целью вербализации в сущности невыразимого опыта, либо желанием или необходимостью описывать опыт в ортодоксальной терминологии⁶¹.

Но эти аргументы не могут служить неопровержимым доказательством эссенциалистского тезиса в его сильной форме: во-первых, признание абсолютной невыразимости мистического опыта делает невозможным сравнительный анализ мистических переживаний; во-вторых, полное игнорирование дескриптивной функции языка мистического текста не является оправданным, а если эта функция играет хоть какую-то роль, то мы должны считаться с различиями, обнаруживаемыми в описаниях мистических опытов⁶².

2. Второй, более слабый, тезис феноменологического эссенциализма утверждает, что феноменологически тождественны не все мистические опыты, а только одна их разновидность; при этом она может встречаться не во всех религиозных традициях. В основном эта версия эссенциализма представлена в форме пуризма (от англ. *pure*, т. е. *чистый*), или «психологического перенниализма»: в качестве общей формы мистического опыта выступает интровертный опыт, который рассматривается как «чистый» опыт («бессодержательный» опыт, «чистое сознание», «недвойственное» сознание и т. п.). Аргументация в данном случае выглядит следующим образом: мистический опыт содержит встроенные в него интерпретации, обусловленные культурной, лингвистической и религиозной средой мистика; однако мистические тексты свидетельствуют о существовании неинтенциональной, лишенной какого-либо содержания формы опыта, а значит, сама по себе такая форма опыта всегда феноменологически тождественна.

Данная версия феноменологического эссенциализма обычно пересекается с его типологической и психологической разновидностями. Так, американский ученый Пол Гриффитс выделяет три типа мистического опыта: а) «опыт чистого сознания», в котором сознание человека является неинтенциональным, т. е. оно не направлено ни на какое содержание и не имеет каких-либо феноменологических свойств, характерных для визуального, обонятельного и любого другого сенсорного опыта; б) «непосредственный опыт», т. е. ментальный акт, который может иметь в качестве своего обязательного условия определенную культурно-специфич-

ную концептуальную схему, но феноменологические свойства или содержание такого ментального акта необязательно будут отражать элементы этой концептуальной схемы; в) «недвойственный опыт» – ментальный акт, содержание или феноменологические свойства которого не имеют какой-либо структурной оппозиции между субъектом и объектом⁶³.

Поскольку сторонниками пуризма являются в основном современные эссенциалисты, концепции которых направлены на критику конструктивизма, более подробно эта разновидность эссенциализма будет проанализирована после рассмотрения конструктивистского подхода.

3. Типологический подход

Типологический подход считается версией феноменологического эссенциализма с той оговоркой, что здесь предполагается наличие нескольких несводимых друг к другу разновидностей мистического опыта. В основном сторонники данного подхода опираются на введенное У.Стэйсом разделение мистического опыта на экстравертный и интровертный (самого Стэйса исключают из его представителей⁶⁴), с теми или иными модификациями. Например, М.Стобер делит интровертные мистические опыты на монистические, теистические и «тео-монистические» (*theo-monistic*)⁶⁵, а У.Уэйнрайт выделяет три разновидности экстравертных (ощущение единства природы, ощущение природы как живой сущности и ощущение того, что весь природный мир содержится в некоем Вечном Бытии) и две разновидности интровертных опытов (опыт чистого пустого сознания и теистический опыт, для которого характерно восприятие объекта во «взаимной любви»)⁶⁶. Некоторые исследователи принимают типологию Стэйса, но используют другие названия: «мистика единения» и «мистика пустоты», «экстаз» и «самадхи», «экстаз» и «энстазис» и т. д.⁶⁷

В более ранней и классической форме типологический подход представлен в работах британского ученого, специалиста в области восточных религий Роберта Чарльза Зенера, направленных на критику тезиса о тождественности мистических переживаний. С помощью сравнительного и феноменологического методов и опира-

ясь на аналитическую психологию К.Г.Юнга, Зенер выстраивает иерархию сущностно различных типов опыта, реализуя попытку «разграничить разные феномены, появляющиеся в “сверхъестественном” и “мистическом” опытах»⁶⁸. Мистицизм Зенер определяет как «сверхъестественные опыты, в которых чувственное восприятие и дискурсивное мышление превзойдены в непосредственном восприятии единства, или единения, считающегося лежащим за пределами и превосходящим множественность известного нам мира». Эти опыты, по мнению Зенера, во-первых, представлены в описаниях всех временных эпох и во всех частях мира, во-вторых, они являются «сверхъестественными», т. е. необъяснимыми в настоящем состоянии нашего знания, в-третьих, основной принцип данных опытов – «единение»; однако утверждения о тождественности этих опытов ошибочны⁶⁹.

Всего Зенер выделяет три формы мистического опыта:

1) «паненгенический», или «естественный», опыт, формула которого – «Все есть “Я”», что свойственно, например, мистике Упанишад⁷⁰ и переживаниям, вызванным приемом наркотических веществ;

2) монистический опыт, для которого, напротив, характерно обнаруживаемое в Адвайта-Веданте Шанкары или Йоге Патанджали стремление к «изоляции души от всего, что ею не является»⁷¹;

3) теистический опыт, который так же, как и монистический опыт, направлен «вовнутрь» личности, но, в отличие от последнего, сохраняет дистанцию между Богом и человеком, что свойственно большинству христианских мистиков⁷².

С точки зрения Зенера, монистический и теистический мистические опыты – выражение двух первоначальных инстинктов в человеке: инстинкта самосохранения, заставляющего гордиться собственной уникальностью, и полового инстинкта, направленного на объединение с отличным от себя другим ради большего целого, соответственно. При этом монистические опыты на практике нередко являются подготовительной стадией в теистическом мистицизме – *via purgativa*, т. е. представляют собой низшую форму по отношению к теистическим мистическим опытам. Данное разделение, по мнению Зенера, характерно для каждой религии и не сводится к противостоянию «христианства и ислама против индуизма и буддизма», а указывает на «непреодолимую пропасть

между теми, кто понимает Бога как несравненно высшего, чем личность, ... и теми, кто утверждает, что душа и Бог тождественны и что все остальное – чистая иллюзия»⁷³.

Таким образом для Зенера описания мистических опытов разнятся не только в подходах, обусловленных разными религиозными контекстами, но и расходятся в сущности. Единственные общие черты различных типов мистического опыта – то, что «они обеспечивают освобождение от повседневного, банального существования субъект-объектного отношения», т. е. «индивидуального “эго”», и утверждают «*через личный опыт* единство, как полное, так и частичное»⁷⁴. Тем не менее представленный Зенером типологический подход не выходит за рамки эссенциализма, по крайней мере в акценте на эмпирическом исследовании мистики и выделении типов мистического опыта на психологическом основании, независимо от религиозного и культурного контекстов.

4. Психологический эссенциализм

Психологический эссенциализм существует в нескольких разновидностях. С одной стороны, он нередко сочетается с перенниализмом и феноменологическим эссенциализмом, особенно в форме пуризма. Так, американский философ и писатель Кен Уилбер, развивая «вечную психологию», выстраивает иерархию уровней мистического опыта, заканчивающихся в опыте «чистого сознания»: при продвижении по этим уровням мистик приближается к абсолютной метафизической истине и достигает все большей психологической зрелости⁷⁵.

Примером синтеза феноменологического и психологического эссенциализма является концепция американского психиатра и исследователя мистических состояний сознания Артура Дейкмана, рассматривающего мистические переживания как результат «деавтоматизации», или «уничтожения автоматизации», психологических структур мистика. «Деавтоматизация» приводит субъекта к «опыту переживания *реального Я*», находящегося в самом процессе самосознания, а не в его содержании. При этом Дейкман утверждает универсальность мистических переживаний: «Единодушие последователей различных школ в описании интуитивно постигаемой

реальности указывает на то, что их опыт не обусловлен какими-то личностными особенностями, но универсален, а параллели между их свидетельствами и открытиями современной физики убеждают в правильности подобного всеобщего подхода»⁷⁶. В общем, психологический эссенциализм в данной его разновидности сталкивается с теми же трудностями, что перенниализм и феноменологический эссенциализм в их относительно чистом виде.

С другой стороны, психологический эссенциализм с элементами «когнитивного» и «терапевтического» эссенциализма (в терминологии Р.Стадстилла) предполагает, что все или некоторые мистические учения и практики приводят к одним и тем же изменениям в когнитивном или психологическом функционировании, более того, эти изменения могут носить терапевтический характер. Нередко данный подход сочетается с умеренным конструктивизмом⁷⁷ или эпистемологическим эссенциализмом: примером последнего служит теория «мистического плюрализма» Стадстилла⁷⁸, достоинства и недостатки которой, как уже говорилось, будут рассмотрены ниже.

Примечания

- ¹ *Поппер К.* Чары Платона // Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М., 1992. С. 63.
- ² Данный термин был использован Филипом Олмондом для обозначения противоположной конструктивизму точки зрения. См.: *Almond P.C.* *Mysticism and Its Contexts // The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy / Ed. by R.K.C. Forman.* N.Y., 1990. P. 212. Необходимо иметь в виду, что ранние «эссенциалисты» не считали себя таковыми, а потому не создали какой-либо четко сформулированной программы исследования мистического опыта и мистицизма. Существуют и другие названия данного подхода, подчеркивающие тот или иной его аспект, например: перенниализм, экуменизм, постконструктивизм, деконструктивизм, деконтекстуализм и пр.
- ³ Обратим внимание, речь здесь идет отнюдь не о реальном существовании объекта мистического опыта (исключение в данном случае представляют только перенниалистские трактовки).
- ⁴ *Stadstill R.* Op. cit. P. 3–4, 255–258.
- ⁵ Подробнее об этом будет сказано при рассмотрении концепции самого Стадстилла.
- ⁶ Данное название обусловлено работой О. Хаксли «Вечная философия», однако сам термин «*philosophia perennis*» впервые был употреблен в XVII в. Г.В.Лейбницем (хотя ряд авторов приписывает его изобретение итальянско-

- му епископу Августину Стехусу) и затем активно использовался в неомистских кругах. См.: *Inge W.R. The Perennial Philosophy // Philosophy*. 1947. Vol. 22. P. 66; *Kripal J.J. Op. cit.* P. 324.
- 7 См.: *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 46–53, 230–231.
- 8 См.: *Schuon F., Nasr S.H. The Essential Frithjof Schuon*. Bloomington (Ind.), 2005. P. 227–253; *Schuon F. The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton (IL), 1984. P. XXIX–XXXIV; *Idem. The Perennial Philosophy // The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy / Ed. by M.Lings and C.Minnaar*. Bloomington, 2007. P. 243–248.
- 9 См.: *Буркхардт Т.* Введение в доктрину суфизма. Таганрог, 2009. С. 7–22.
- 10 См.: *Хаксли О.* Вечная философия. М., 2010.
- 11 См.: *Nasr S.H. Knowledge and the Sacred*. N.Y., 1981. P. 1–64, 130–160, 280–332.
- 12 См.: *Radhakrishnan S. An Idealist View of Life*. L., 1932. P. 91–99.
- 13 См.: *Stoddart W. Mysticism // The Underlying Religion...* P. 230–42.
- 14 См.: *Smith H. Is There a Perennial Philosophy? // Journal of the American Academy of Religion*. 1987. Vol. 55. P. 553–566; *Смум Х.* Священное бессознательное // Что такое просветление / Под ред. Д.Уайта. М., 2004. С. 135–147.
- 15 *Nasr S.H. Op. cit.* P. 74–83, 280–303.
- 16 *Stoddart W. Op. cit.* P. 230–42.
- 17 В защиту *philosophia perennis* см.: *Shear J. On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy // Journal of the American Academy of Religion*. 1994. Vol. 62. P. 332.
- 18 Например, см.: *Studstill R. Op. cit.* P. 2–4, 257.
- 19 *Андерхилл Э.* Указ. соч. С. 14. Аналогичным образом Рудольф Отто утверждает, что «мистицизм одинаков во все времена и повсеместно»: «...Будучи неизменным и независимым от хода истории, он всегда оставался идентичным» (*Otto R. Op. cit.* P. XV).
- 20 *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 326–327. Тем не менее Джеймс признает, что кажущееся единообразие мистических опытов, даже в их самой «привилегированной» форме, т. е. в случае религиозного мистицизма, не является таковым при более аккуратном их рассмотрении. См.: Там же. P. 331. Несмотря на это, акцент Джеймса на личном, индивидуальном характере религиозных опытов уже в начале XX в. подвергался критике, например, в работе немецкого психолога Вильгельма Вундта «Проблемы психологии народов» (1911). См.: *Вундт В.* Проблемы психологии народов // *Он же.* Психология народов. М., 2002. С. 94–101.
- 21 *Pratt J.B. Op. cit.* P. 72, 163, 226–227, 304. Ср.: *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. М., 2002. С. 13–14; *Staal F. Op. cit.* P. 189; *Starkie E. Arthur Rimboad*. N.Y., 1968. P. 238; *Downes W.P. Op. cit.* P. 621–622; *Heiler F. Prayer...* P. XV–XVI, 104–105, 113–120, 138–162, 170; *Carmody D., Carmody J. Op. cit.* P. 21.
- 22 Хотя У.Джеймс не применяет понятие «чистый опыт» к мистическим состояниям, тем не менее то, что он называет их «непосредственным» эпистемологическим источником, позволяет поместить их в его общую концепцию опыта, согласно которой «чистый опыт» является единственным в мире «первоначальным веществом или материалом, веществом, объемлющим собою

- все», «сиюминутным полем настоящего», опытом в состоянии «однородной бескачественной актуальности, просто “чтойности”», «данным», в котором еще нет разделения на «субъективное» и «объективное», на сознание и его объект. См.: *Джеймс У.* Существует ли сознание? // *Он же.* Воля к вере. М., 1997. С. 360–362; *Он же.* Мир чистого опыта // *Он же.* Воля к вере. С. 386–387; *James W.* The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* 1905. Vol. 2. P. 284.
- 23 *Leuba J.H.* The Psychology of Religious Mysticism. P. 308-310; *Idem.* The Immediate Apprehension of God... P. 704–706.
- 24 *Idem.* Professor James' Interpretation of Religious Experience. P. 333–334; *Idem.* The Psychology of Religious Mysticism. P. 157, 216, 236, 306–316. В отличие от большинства ранних «эссенциалистов», Леуба говорит о влиянии ожиданий мистика на характер его переживаний, т. е. допускает возможность встроенных в опыт, а не накладываемых на него постфактум интерпретаций. См.: *Ibid.* P. 157.
- 25 В рецензии на работу У. Стэйса «Мистицизм и философия» (1960) Уильям Кенник так охарактеризовал ее значимость: «Это превосходная книга по философии мистицизма; действительно, я не знаю лучшей книги по данной проблематике. Она ясно написана, сильно аргументирована и честна... Я очень рекомендую ее не только философам религии и всем, интересующимся мистицизмом, но также философам языка и тем, кто интересуется метафизикой и философской психологией» (*Kennick W.E.* Review of *Mysticism and Philosophy* // *Philosophical Review.* 1962. Vol. 71. P. 387).
- 26 См.: *Overall C.* Mysticism, Phenomenalism, and W.T. Stace // *Transactions of the Charles S. Peirce Society.* 1982. Vol. 18. P. 178.
- 27 См.: *Stace W.T.* The Theory of Knowledge and Existence. Oxford, 1932. P. 29.
- 28 *Ibid.* P. 30.
- 29 *Overall C.* Op. cit. P. 178-180. Cp.: *Stace W.T.* The Theory of Knowledge... P. 18–19, 34; *Idem.* The Nature of the World: An Essay in Phenomenalist Metaphysic. Princeton, 1940. P. 13–14.
- 30 *Overall C.* Mysticism, Phenomenalism, and W.T. Stace. P. 181.
- 31 *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 15, 31–35, 153. Также см.: *Overall C.* Op. cit. P. 183.
- 32 *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 37.
- 33 *Ibid.* P. 55-57. Cp.: *Overall C.* Op. cit. P. 184.
- 34 *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 58–59, 139.
- 35 *Ibid.* P. 59.
- 36 *Ibid.* P. 59-63; *Idem.* Naturalism and Religion // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1949–1950.* Vol. 23. P. 23–24. Cp.: *Idem.* Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment // *Philosophy East and West.* 1952. Vol. 2. P. 26–27.
- 37 *Idem.* The Mystical Form of Western Spirituality // *Philosophy East and West.* 1959. Vol. 9. P. 43–44; *Idem.* Mysticism and Philosophy. P. 15, 31–32. Cp.: *Overall C.* Op. cit. P. 185.
- 38 *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 31–32.

- 39 *Stace W.T. Mysticism and Philosophy.* P. 139.
- 40 *Idem. Mysticism and Philosophy.* P. 45. Стэйс признает, что существуют различные уровни интерпретации мистического опыта; он даже допускает, что некоторые мистики, скептически настроенные по отношению к любым религиозным «догмам», «оставляют свой опыт голым, не одевая его в какие-либо вероисповедания или догмы». См.: *Ibid.* P. 37; *Idem. The Teachings of the Mystics.* P. 26.
- 41 *Idem. Mysticism and Philosophy.* P. 60.
- 42 *Андерхилл Э.* Указ. соч. С. 299.
- 43 *Heiler F. Prayer...* P. 136–140.
- 44 *Otto R. Op. cit.* P. 57–88.
- 45 *Stace W.T. Mysticism and Philosophy.* P. 23, 79, 86, 110, 131–132.
- 46 *Ibid.* P. 131–32; *Idem. The Teachings of the Mystics.* P. 14.
- 47 *Idem. Oriental Conceptions of Detachment...* P. 26–28.
- 48 *Ibid.* P. 28.
- 49 См. карика XII: «Не имеет частей четвертое [состояние] – неизреченное, растворение проявленного мира, приносящее счастье, недвойственное. Так звук Аум и есть Атман. Кто знает это, проникает [своим] Атманом в [высшего] Атмана» (Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и прил. А.А.Сыркина. М., 2003. С. 638).
- 50 *Stace W.T. Oriental Conceptions of Detachment...* P. 28; *Idem. The Mystical Form of Western Spirituality.* P. 43; *Idem. The Teachings of the Mystics.* P. 20–21.
- 51 *Idem. The Mystical Form of Western Spirituality.* P. 44.
- 52 *Юнг К.Г.* Психологические типы. С. 464, 516.
- 53 *Он же.* О психологии восточных религий и философий. С. 107–108, 118, 130–132, 138–142.
- 54 Там же. С. 143; C.G.Jung. *Letters* / Ed. by G.Adler and A.Jaffé. Vol. I.: 1906–1950. Princeton, 1973. P. 263. Также см.: *Kelly E.F., Williams Kelly E., Crabtree A., Gauld A. Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2009. P. 554–558; *Shelburne W.A. Mythos and Logos in the thought of Carl Jung: The theory of the collective unconscious in scientific perspective.* Albany, 1988. P. 93–100.
- 55 Например, см.: *Silberer H. Problems of Mysticism and Its Symbolism.* N.Y., 1917. P. 233–335; *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой. С. 136–148; *Он же.* Омраченное воспоминание на Акрополе. Письмо Ромену Роллану // *Он же.* По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 338–346.
- 56 Хотя Ниниан Сمارт говорит о феноменологической тождественности только бессодержательных интровертных опытов, фактически он редуцирует все мистические опыты к этой разновидности. См.: *Smart N. Interpretation and Mystical Experience.* P. 75–76, 87; *Idem. What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?* // *Mysticism and Language.* P. 103–105. Ср.: *Almond P.C. Mystical Experience and Religious Doctrines.* Berlin, 1982. P. 57–68.
- 57 *Hood R.W. Conceptual Criticisms...* P. 180–181; *Idem. The Common Core Thesis...* P. 126, 135.
- 58 См.: *Wainwright W.J. Mysticism: A Study...* P. 5–7.

- 59 Следует отметить, что иногда критика в адрес Стэйса бывает несправедливой: так, неверны в данном случае обвинения в откровенной «симпатии» к мистике, якобы для Стэйса характерной. См.: *Moussaieff Masson J., Masson T.C. The Study of Mysticism: A Criticism of W.T. Stace // Journal of Indian Philosophy. 1976. Vol. 4. P. 109. Ср.: Shneiderman L. Psychological Notes on the Nature of Mystical Experience // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. P. 91–100.*
- 60 Например, см.: *Stace W.T. Mysticism and Philosophy. P. 18; Hood R.W. Conceptual Criticisms... P. 121–122; Smart N. Mysticism, History of // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by P. Edwards. Vol. 5. New York: Macmillan. 1967. P. 419–420; Forgie J.W. Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience // Religious Studies. 1985. Vol. 21. P. 209.*
- 61 Например, см.: *Hood R.W. Conceptual Criticisms... P. 122; Stace W.T. Mysticism and Philosophy. P. 15–32.*
- 62 Ср.: *Studstill R. Op. cit. P. 255–257.*
- 63 *Griffiths P. Pure Consciousness and Indian Buddhism // The Problem of Pure Consciousness... P. 75–77.*
- 64 См.: *Pike N. Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca, 1992. P. 87–115.*
- 65 *Stoeber M. Introvertive Mystical Experiences: Monistic, Theistic, and Theo-Monistic // Religious Studies. 993. Vol. 29. P. 170–171.*
- 66 *Wainwright W.J. Mysticism: A Study... P. 13–26.*
- 67 См.: *Browning D. William James's Philosophy of Mysticism // The Journal of Religion. 1979. Vol. 59. P. 57; Fischer R. A Cartography of the Ecstatic and Meditative States // Science. 1971. Vol. 174. P. 897, 900–902; Pyysiäinen I. How Religion Works... P. 43–45.*
- 68 *Zaehner R.C. Mysticism, Sacred and Profane... P. VII, XIII, XVII.*
- 69 *Ibid. P. 198, 199.*
- 70 Примерами таких опытов, с точки зрения Зенера, могут служить переживания, испытанные О. Хаксли под воздействием мескалина, или следующий отрывок из Чхандогья Упанишады (Карика III): «Состоящий из разума, чье тело – жизненное дыхание, чей образ – свет, чье решение – истина, чья сущность – пространство; содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. ...Вот мой Атман в сердце; это Брахман» (Упанишады. С. 308–309). Ср.: *Zaehner R.C. Mysticism, Sacred and Profane... P. 28, 29, 137.*
- 71 *Ibid. P. 144–145, 165.*
- 72 *Ibid. P. 165, 204.*
- 73 *Ibid. P. 142–150, 164–168, 204–205. Критика типологии Зенера основывается в первую очередь на том, что он игнорирует различия, например, между буддийской и индуистской традициями, относя их к общей категории «мо-*

- низм», а также упрощает разнообразие теистических опытов; во-вторых, Зенера упрекают в оценочном подходе. См.: *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience. P. 75–87; *Studstill R.* Op. cit. P. 258–270; *Pike N.* Op. cit. P. 177–193.
- ⁷⁴ *Zaehner R.C.* Mysticism, Sacred and Profane... P. 15, 27, 198–199; *Idem.* Mysticism without Love // *Religious Studies.* 1974. Vol. 10. P. 257.
- ⁷⁵ См.: *Wilber K.* Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for an Integral Theory of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies.* 2000. Vol. 7. P. 145–176; *Уилбер К.* Вечная психология: спектр сознания // Пути за пределы «эго». С. 46–62.
- ⁷⁶ *Дейкман А.Дж.* Деавтоматизация и мистический опыт. С. 50-54; *Он же.* Наблюдающее Я. М., 2007. С. 23–26, 37, 72, 93. Ср.: *Naranjo C.* Meditation: Its Spirit and Techniques // *On the Psychology of Meditation / Ed. by C.Naranjo and R.Orstein.* N.Y., 1971. P. 32.
- ⁷⁷ Например, см.: *Stoeber M.* Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision // *Religious Studies.* 1991. Vol. 28. P. 113.
- ⁷⁸ См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 5–8.

Глава III

Мистический опыт как интерпретация: конструктивистский подход

Феноменологический эссенциализм и *philosophia perennis* предполагают, что мистический опыт радикальным образом отличается от обыденного опыта и это отличие заключается в «чистом» или «бессодержательном» сознании, т. е. опыте, возможном до всякой интерпретации: только после непосредственного контакта с «предельной реальностью» происходит его интерпретация в соответствии с религиозной, культурной и лингвистической средой мистика. Реакцией на такую трактовку мистического опыта стал так называемый конструктивистский подход¹, предполагающий, что интерпретация не просто оформляет опыт постфактум – она изначально встроена в опыт. Следовательно, мистические переживания детерминированы спецификой религиозной и культурной традиции, в которой находится их субъект. Отчасти этот тезис отображается в утверждении еврейского философа, историка иудаизма и еврейской мистики Гершома Шолема: «... Не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.»²

Таким образом оформились плюралистические концепции мистического опыта, настаивающие на его зависимости от культурно-специфичных ожиданий мистика, а в своей наиболее радикальной форме – на необходимости отказа от использования понятий «мистицизм» и «мистический опыт» как пустых абстрактных кон-

структов. Философской же основой данных концепций стал эпистемологический конструктивизм, исторически восходящий к воззрениям Дж.Вико, Дж.Беркли, И.Канта, Ф.де Соссюра, Ж.Пиаже и представителей философии языка и утверждающий, по формулировке В.А.Лекторского, что «реальность, с которой имеет дело познание (как научное, так и обыденное) и в которой мы живем, – это не что иное, как конструкция самого субъекта – иногда сознательная, но чаще всего неосознаваемая»; более того, «никакой другой реальности, действительности, помимо конструируемой субъектом (включая даже то, что мы считаем чувственными данными), нет и быть не может»³.

Позиция, согласно которой мистические опыты формируются в соответствии с контекстуально детерминированными ожиданиями их субъектов, не является абсолютно новой и восходит как минимум к началу XX в., а именно к работам Руфуса Джонса и Джорджа Коу⁴. Но основоположения конструктивистской парадигмы впервые в последовательной форме были изложены в сборнике статей «Мистицизм и философский анализ», вышедшем в 1978 г. под редакцией американского историка иудаизма Стивена Каца, с чьим именем в первую очередь и связывают конструктивизм⁵.

По мнению С.Каца, фундаментальная ошибка эссенциалистов заключается в допущении, гласящем, что мистики говорят об одном и том же опыте или ограниченном наборе опытов. На самом же деле, утверждает Кац, «те описания, которые звучат одинаковым образом, не являются одинаковыми описаниями и *не* обозначают один и тот же опыт, ... потому что сам язык контекстуален и слова “имеют значение” только в контекстах»⁶. Следовательно, необходима новая – «контекстуальная» – модель мистического опыта, предполагающая «методологический и эпистемологический акцент на контексте» и отказ от старой эссенциалистской модели⁷. Поэтому главной задачей изучения мистицизма, по мнению Каца, должно быть не создание искусственных типологий за счет игнорирования гетерогенности описаний мистических переживаний и не постулирование сущности мистического опыта посредством введения противоречивой категории «чистого» опыта, а объяснение феноменологического содержания мистических опытов, т. е. ответ на вопрос, «почему мистические опыты являются именно такими опытами, а не иными»⁸.

Безусловно, конструктивизм представляет собой не однородное течение, а совокупность концепций, общий тезис которых гласит, что мистический опыт, как и любой другой вид опыта, всегда опосредован: «непосредственный» или «чистый» опыт с эпистемологической точки зрения невозможен или как минимум бессмысленен⁹. Здесь мы видим слабую версию конструктивистского подхода, вполне допускающую, по крайней мере в возможности, существование неких общих феноменологических свойств мистических переживаний. В более сильной форме этот тезис предполагает редукцию мистического опыта к социалингвистическим факторам, выражающуюся в следующих утверждениях: во-первых, мистический опыт полностью оформлен, опосредован и определен понятиями и ожиданиями мистика, и эти понятия и ожидания являются культурно-специфичными; во-вторых, поскольку в основании разных мистических традиций лежат разные понятия, символы и практики, мистические опыты в разных традициях феноменологически различны¹⁰. Рассмотрим слабую и сильную версии конструктивистского тезиса в соответствующем порядке¹¹.

1. Слабая версия конструктивистского тезиса

В своей программной 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 того, чтобы считать, что они не являются опосредованными. Т. е. *все* опыты протекают, формируются и становятся доступными нам посредством сложных эпистемологических механизмов. Понятие непосредственного опыта кажется если не самопротиворечивым, то в лучшем случае пустым»¹². Применительно к мистическому опыту данный конструктивистский тезис означает, что сам опыт и форма его вербализации формируются привносимыми мистиком в этот опыт понятиями и ожиданиями. Например, как утверждает Кац, «индуистский мистик не переживает опыт, объектом которого является *x*, впоследствии описываемый им в терминах знакомых ему

языка и символов индуизма; напротив, он переживает индуистский опыт, т. е. его опыт является не непосредственным опытом *x*, а представляет собой предварительно сформированный и ожидаемый индуистский опыт Брахмана»¹³.

Основывается данный конструктивистский тезис на допущении, согласно которому эпистемологически мистические опыты ничем не отличаются от чувственного восприятия или строятся подобно ему. Так, сам Кац опирается на теорию зрительного восприятия, развиваемую в работах теоретика искусства Эрнста Гомбриха и предполагающую детерминированность видения предварительными знаниями и ожиданиями субъекта, становящуюся особенно очевидной в случаях ошибочного восприятия¹⁴. Например, рассуждает Кац, знание художника о принадлежности собора к готическому стилю привело к тому, что он не заметил его романские своды и, следовательно, не изобразил их на картине¹⁵. Точно так же, как «чувственные автоматизмы»¹⁶ определяют содержание зрительного восприятия, предварительные знания и культурно-специфичные ожидания формируют содержание мистических переживаний. С этой точки зрения упомянутое выше понимание Уолтером Стэйсом случая, произошедшего с американцем в лондонском музее Мадам Тюссо, ошибочно. Как утверждает еще один представитель конструктивистского подхода Брюс Гарсайд, Стэйс не смог осознать того факта, что «установка» (*set*) – «интерпретативная система» в терминологии Стэйса – сама является частью чувственного опыта и выступает как его конституирующий фактор, а не накладывается впоследствии¹⁷.

Аналогия между чувственным восприятием и мистическим опытом лежит в основе концепции американского религиоведа Уэйна Праудфута, отрицающего вслед за поздним Витгенштейном возможность знания, неструктурированного лингвистическими формами и категориями. Праудфут предполагает, что опыт, в том числе эмоциональный опыт, не является пространством или сферой событий, выходящих за рамки языка: он выступает против свойственного Д.Юму, Ф.Шлейермахеру и идеалистам XIX в. и воплотившегося в теории эмоций Джеймса – Ланге представления о том, что эмоции непосредственно воспринимаются или интуитивно постигаются и, таким образом, не подвергаются влиянию концептуальных допущений и интерпретаций¹⁸.

В своей теории религиозного опыта Праудфут опирается на эмпирические исследования, проведенные в 60-х гг. XX в. американскими психологами С.Шахтером и Дж.Сингером и подтвердившие их первоначальное предположение о том, что когнитивные факторы могут детерминировать эмоциональные состояния¹⁹. Шахтер и Сингер, исходя из критики У.Кэнноном теории эмоций Джеймса – Ланге, разработали двухфакторную теорию эмоций, утверждая, что для понимания нашего эмоционального состояния нам необходимо: 1) испытать общее состояние физиологического возбуждения и 2) адекватным образом обозначить это возбуждение, т. е. обеспечить его объясняющими названием или интерпретацией, зависящими от контекста физиологического изменения. Более того, от второй, т. е. когнитивной, составляющей эмоционального состояния зависит, в терминах какой эмоции будет пережит общий паттерн физиологического возбуждения: «Именно познание определяет, будет ли состояние физиологического возбуждения обозначено как “гнев”, “радость”, “страх” или как-то еще», т. е. когнитивные факторы являются «главными детерминантами выбора эмоциональных “ярлыков”»²⁰. Если субъекту неизвестны причины переживаемого им состояния физиологического возбуждения, произойдет «актуализация» его «потребности в оценке», т. е. «индивид будет находиться под гнетом необходимости понять и как-то обозначить свои телесные ощущения». Более того, потребность в новых обозначениях и объяснениях физиологического возбуждения возникает при столкновении субъекта с неожиданными и аномальными ситуациями²¹. Праудфут считает, что именно последний вариант является решающим фактором принятия религиозных верований или отказа от них²².

Итак, поскольку эмоции, как полагает Праудфут, представляют собой в большей степени обозначения или интерпретации, которые люди приписывают самим себе или другим в соответствии со своими суждениями относительно релевантных контекстуальных факторов, то между интроспективным пониманием эмоционального состояния и его восприятием с точки зрения третьего лица нет принципиальной разницы: мы «не имеем никакого привилегированного доступа к нашим внутренним состояниям» – интерпретация встроена в опыт в том смысле, что для понимания как чужого, так и своего собственного опыта субъект должен отнести его к

определенной категории опытов, которая в свою очередь частично создает этот опыт²³. В итоге Праудфут приходит к выводу, что «в действительности не существует моральных, эстетических или религиозных опытов»: то, что описывается как «религиозный», «мистический» 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»²⁴.

2. Сильная версия конструктивистского тезиса

Более сильная версия конструктивистского тезиса редуцирует опыт к его социолингвистической составляющей и предполагает, что параметры опыта простираются настолько же, насколько простираются параметры языка, не более того²⁵. Такая точка зрения восходит к работам позднего Л.Витгенштейна и его концепции «публичного языка», а также к понятию лингвистического детерминизма и гипотезе лингвистической относительности Э.Сепира и Б.Уорфа. Как отмечает Пол ван Бурен, даже если мы говорим о религиозном опыте и отказываемся от использования обычного дескриптивного языка, чтобы говорить на «границах языка», то это не означает, что существует невербальный опыт, а лишь указывает на существование границ, за которые нельзя выйти, не «впадая» в бессмысленность²⁶. При этом язык является не ограничителем нашей способности испытывать опыт, а своего рода «платформой»: мы просто не можем покинуть пределы языкового мира, чтобы увидеть, что заперты в нем²⁷.

Эта социолингвистическая редукция приводит к плюралистическому пониманию мистических переживаний, своего рода «мистическому релятивизму», в наиболее лаконичной форме представленному следующим умозаключением Брюса Гарсайда: «...Если опыт – результат взаимодействия стимулов и концептуальной системы, ...тогда люди разных культур и религиозных традиций с необходимостью будут иметь разные религиозные опыты»²⁸. Аналогичным образом рассуждает и Стивен Кац: поскольку различные религиозные традиции обеспечивают своих adeptов разными понятийными системами, т. е. «онтологическая

структура(-ы) каждой великой мистической традиции специфична, и эта предопытная внутренняя структура непосредственно входит в само мистическое явление», мистические опыты в разных религиозных традициях феноменологически различны²⁹. Следовательно, исходя из самой природы человека, не существует никакого «чистого» опыта или общего «ядра» мистических опытов – любое мистическое переживание неизбежно социолингвистически детерминировано и «приспосабливается к изученному, обозначенному и затем актуализованному в опытной реальности мистика образцу»³⁰.

С этой точки зрения утверждения эссенциалистов о единстве мистических опытов являются не более чем необоснованными допущениями, построенными на некорректном переводе, анализе терминов вне контекста их употребления и ошибочном предположении, согласно которому невыразимость опыта может служить его феноменологической характеристикой³¹. Сочетание невыразимости мистического опыта и сходства в его описаниях создают, по мнению конструктивистов, одно из исходных противоречий эссенциалистских концепций: если бы мистические опыты были совершенно невыразимыми, они не обладали бы концептуальным содержанием и дескриптивными характеристиками, а значит, утверждение о сходстве их описаний было бы бессмысленным³². Поэтому тезис о единстве мистических текстов, по мнению крайних конструктивистов, оказывается не феноменологическим, а теологическим тезисом, подобным «теологическому допущению классической Веданты о единстве Вед или теологическому допущению традиционного христианства о единстве библейского откровения»³³.

Отсюда конструктивисты приходят к важным в методологическом отношении выводам. Во-первых, единственный доступ к мистическим опытам, который имеют исследователи, – это тексты «великих мистиков» или связанные с ними произведения: никто не может иметь дело с мистическими опытами как объектом исследования вне их текстуального воплощения. Во-вторых, эти тексты неизбежно содержат «интерпретативные структуры», уже «закодированный» опыт. В-третьих, в мистических текстах по-разному представлено соотношение автоинтерпретации и гетероинтерпретации. В-четвертых, мистическая литература носит различный жанровый характер, при этом выбранная модальность текста не случайна по отношению к его содержанию³⁴.

Таким образом, как полагают конструктивисты, мистические переживания «консервативны» по своей природе: в каждой мистической традиции опыт строится в соответствии с так называемой мистической «моделью», т. е. неким специфичным паттерном переживаний. Например, С.Кац утверждает, что в христианском мистицизме господствующей моделью является *Imitatio Christi*, во-первых, формирующее восприятие фигуры Иисуса Христа в качестве «Возлюбленного» под воздействием образной системы «Песни Песней» и, во-вторых, приводящее к подражанию страданиям Христа в крайних формах христианского аскетизма³⁵. Также в качестве консервативных факторов выступают существующие в каждой мистической традиции общезначимые верования, учителя, ведущие мистиков по их пути, «элитные» религиозные сообщества (например, монастыри или сангхи), являющиеся центрами «воспроизводства» мистических опытов, культурно-специфичные наборы мистических практик и медитативных техник, направленных на «реконструирование» сознания, священные тексты, формирующие представление мистиков о природе предельной реальности и т. п.³⁶. Более того, Кац утверждает, что мистикам свойственно воспринимать свою религиозную традицию как единственное аутентичное учение в онтологическом и сотериологическом смысле и именно священные книги данной традиции являются для них источником этого смысла. Поэтому даже в тех случаях, когда мистики высказывают на первый взгляд радикальные с доктринальной точки зрения утверждения, они делают это в терминах, связывающих их учения с каноническим источником их традиции – как с целью легитимизации своих утверждений, так и исходя из множественности смыслов священного текста. Более того, мистические интерпретации имеют границы, обусловленные признаваемыми мистиками «ортодоксальными и прескриптивными религиозными аксиомами и правилами, действующими в той традиции, в которой они формируются»³⁷.

Безусловно, конструктивистский подход имеет ряд существенных преимуществ: он действительно объясняет гетерогенность сообщений о мистических опытах, уделяет особое внимание источникам, языку мистических текстов и контексту их возникновения и опирается на более разработанную и современную эпистемологию, не свойственную теориям ранних эссенциалистов. Но в

целом конструктивистский подход, особенно в своей сильной версии, имеет ограниченную полезность и содержит проблематичные аспекты. Рассмотрим их по порядку.

1. Стивен Кац начинает статью «Язык, эпистемология и мистицизм» с критики эссенциалистской модели мистического опыта за ряд необоснованных допущений и утверждает, что цель его подхода – ориентация на мистические тексты и анализ содержащихся в них данных без каких-либо предположений³⁸. Однако сам конструктивизм основывается на априорно принимаемом эпистемологическом тезисе, отрицающем существование непосредственных опытов³⁹. Как замечают Р.Стадстил и Д.Ротберг, интерпретация мистических текстов Кацем и его сторонниками в той же мере опосредована, как и интерпретация любого эссенциалистского ученого: все положения конструктивистского подхода являются плодом западного мышления и должны восприниматься в контексте научной парадигмы своего времени, а значит, сам тезис об опосредованности не может быть истинным⁴⁰. Проблематичным в данной ситуации представляется не столько утверждение об опосредованности любого опыта, сколько претензия конструктивистов на универсальность данного утверждения в контексте культурного детерминизма. По-видимому, сильная версия конструктивистского подхода нуждается в релятивистской эпистемологической модели, аналогичной эпистемологическому релятивизму Пола Фейерабенда. Так, Фейерабенд, постулируя тезис «R7», отрицающий какую-либо объективную реальность, независимую от социально обусловленных концепций данной реальности, отказывает самому этому тезису в статусе «универсальной истины»: «Это утверждение, высказанное в рамках конкретной традиции (западной интеллектуальной дискуссии, ведущей к научному результату), разъяснимое и защищаемое (более или менее полно) в соответствии с правилами этой традиции и указывающее на то, что эта традиция противоречива»⁴¹.

2. Проблема осложняется тем, что конструктивисты не всегда опираются на согласованную эпистемологическую теорию. С одной стороны, их подход – утверждения об опосредованности опыта традицией и опосредованности восприятия категориями – предполагает кантианскую эпистемологию, на что указывают и некоторые представители конструктивистского подхода⁴². Однако ряд

критиков отмечает, что между кантианской и конструктивистской теориями познания существуют значительные расхождения: последнюю они называют «нео-кантианской» и даже «*гипер*-кантианской»⁴³. Проанализируем эти расхождения на примере моделей опыта, предложенных Стивеном Кацем и Джоном Хиком.

Во-первых, несмотря на то, что Кац, как и Кант, отказывается рассматривать внутренний опыт в качестве непосредственного и независимого от внешнего опыта⁴⁴ и, таким образом, не хочет редуцировать мистические переживания к «психологическим состояниям» как «продукту внутренних состояний сознания»⁴⁵, именно к такой редукции, по мнению критиков, приводит его отказ от трансцендентальной, т. е. всеобщей и необходимой, природы кантианских категорий⁴⁶. Если бы Кац был «последовательным кантианцем», он должен был бы соглашаться, во-первых, с наличием конструирующих феноменальный мир трансцендентальных правил, позволяющих говорить о сходствах между опытами по крайней мере на каком-то уровне; во-вторых, с наличием ноуменального мира, обеспечивающего «материал» для категориального структурирования⁴⁷.

Аналогичные претензии высказываются и в отношении «кантианской эпистемологии», лежащей в основе теории «религиозного плюрализма» английского философа религии и теолога Джона Хика. «Религиозным плюрализмом» он называет «философскую гипотезу», предложенную в качестве доступного объяснения того факта, «как великие мировые религии, с их различными понятиями Предельного, тем не менее являются одинаково эффективными (и, конечно, также одинаково неэффективными) контекстами спасительной человеческой трансформации». Такое объяснение, по мнению Хика, заключается в повсеместном присутствии того, что обычно обозначается термином «Божественное», но что сам он, во избежание теистических коннотаций, называет «Реальным», и в постоянном влиянии этого «универсального присутствия» на нас. Когда мы «позволяем этому влиянию дойти до нашего сознания, оно принимает различные формы так называемого религиозного опыта», различающиеся в зависимости от нашей концептуальной системы⁴⁸.

Здесь важно, что Хик, в отличие от Каца, выдвигает гипотезу о существовании внешней по отношению к субъекту мистического опыта трансцендентной реальности, «Реального» (*the Real*),

предполагаемого различными религиозными традициями. Мистики обладают уникальной способностью «на неком глубинном уровне своей души» непосредственно воспринимать «информацию»⁴⁹, передаваемую от «Реального», и трансформировать ее в сознательный опыт, т. е. в тот опыт, который мы называем «религиозным опытом»⁵⁰. Осмысление «встречи» с «Реальным» доступно мистикам посредством двух категорий, выбираемых в зависимости от их культурной традиции: *personae* и *impersonae*, структурирующих мистический опыт как переживание «Реального» в качестве личного, активного, любящего и судящего Бытия или как безличного, пассивного и бескачественного Абсолюта соответственно. Эти категории опыта функционируют аналогично кантианским категориям, т. е. представляют собой структуры, позволяющие субъекту переживать ноуменальную реальность в терминах концептуализированного феномена: к «Реальному *an sich* мы не можем применять характеристики, встречающиеся в его *personae* и *impersonae*». При этом, как полагает Хик, информация, воспринимаемая при встрече с «Реальным», достаточно пластична, чтобы допускать разнообразие опытов, определенных концептуальной рамкой субъекта; однако «Реальное» не может дать мистика информацию, превышающую или противоречащую его концептуальной рамке: «“данность” опыта является влиянием Божественного на человеческий дух, тогда как “форма”, которую опыт принимает, определяется нашими собственными религиозными традициями и системой образов»⁵¹.

Но Хик, в отличие от Каца, сознательно дистанцирует свою теорию от теории познания Канта. Во-первых, он переносит различие ноуменального и феноменального из области чувственной эпистемологии в область религиозной эпистемологии: Хик полагает, что различие между «Реальным *an sich*» и «реальным» как феноменом не является сугубо кантианским достижением, а доступно каждому человеку в собственном опыте, а потому перенос этого различия в область религиозной эпистемологии вполне правомерен⁵². Во-вторых, в отличие от априорных, а потому универсальных и необходимых по своей природе категорий Канта, категоризация опыта, с точки зрения Хика, является культурно-специфичной и зависит от обстоятельств⁵³. Однако, как считают критики, попытки Хика дистанцироваться от теории Канта усугубляют его

субъективизм, что становится особенно очевидным в современном эклектичном и синкретичном мире, в котором нестабильны даже сами религиозные традиции⁵⁴. Если категории Канта «оформляют» опыт, но не влияют на его феноменологическое содержание, то модели опыта, развиваемые Хиком, Кацем и другими конструктивистами, предполагают, что культурно-специфичные категории обеспечивают содержание опыта, что, по мнению П.Эдди, сближает «нео-кантианский» конструктивизм с «редукционистскими, антиреалистскими» эпистемологическими моделями и «радикальным субъективизмом»⁵⁵. С точки зрения П.Эдди и М.Стобера, гипотеза «религиозного плюрализма» должна содержать дополнительный элемент, объясняющий «фактическое существование часто радикально конфликтующих представлений о божественной реальности во всех религиях мира»: Хику следует либо признать множественность предельных реальностей, либо обратиться к эссенциалистской модели, допускающей различие между самим мистическим опытом и его разнообразными интерпретациями; в противном случае концепция Хика приводит к абсолютному мистическому и религиозному релятивизму⁵⁶.

С той же проблемой сталкивается и Стивен Кац. Как утверждает Р.Стадстил, тезис об опосредованности опыта подразумевает существование опосредуемого внешнего объекта, однако, по логике Каца, проявившейся в его анализе чувственного восприятия в примере с изображением собора, воспринимаемый объект необязательно соответствует действительному объекту. Поскольку Кац не считает, что мистические опыты являются просто галлюцинациями, его точка зрения, по мнению Стадстила, предполагает две альтернативы: 1) эпистемологический эссенциализм, допускающий возможность того, что феноменологически различные опыты относятся к одному и тому же объекту; 2) позиция, согласно которой мистики скорее всего переживают разные объекты, что, видимо, и делает Кац⁵⁷.

3. Стивен Кац и его коллеги рассматривают опосредованность любого человеческого опыта как неизменный и самоочевидный факт. С одной стороны, как уже указывалось, он подкрепляется исследованиями в области чувственного опыта. С другой стороны, современные когнитивные концепции чувственного восприятия разделяют уровни «опосредованности» опыта: опыт не может

быть «чистым»), однако, во-первых, степень интерпретации опыта зависит от характера конкретного опыта; во-вторых, интерпретация опыта не всегда культурно-специфична: некоторые уровни когнитивной обработки являются универсальными⁵⁸, универсальными могут быть и формы опосредования опыта (например, обусловленные нашей телесной организацией «схемы образов», т. е. простые когнитивные структуры, которые часто метафорически распространяются на более абстрактные формы опыта)⁵⁹, что предполагает наличие в опытах какого-то общего феноменологического содержания. Так, Р.Форман и Дж.Андресен, говоря о недостатках конструктивизма, отмечают, что субъективность и интенциональность, с одной стороны, «находятся под влиянием ряда культурных и лингвистических контекстов и предпосылок», с другой стороны, «само сознание может оказывать влияние на культуру и общество – на язык, теологию и верования, понятийные системы и пр.»⁶⁰. Таким образом проблематичным выглядит не столько утверждение об опосредованности опыта и даже, как мы полагаем, не об опосредованности любого, в том числе мистического, опыта⁶¹ (возможно, если опыт является «непосредственным», он не должен называться «опытом»), сколько утверждение об *абсолютно одинаковой* опосредованности *любого* опыта.

Гораздо более последовательной в этом отношении выглядит модель, предложенная Брюсом Гарсайдом. Она также опирается на кантианскую эпистемологию и предполагает, что любой опыт является «результатом взаимодействия организма и окружающей среды, в том числе внешних стимулов, и интерпретативных структур воспринимающего», т. е. обстановки (*setting*) и установки (*set*)⁶². Однако Гарсайд учитывает существование различных уровней интерпретации: «...Чем далее мы продвигаемся от грубых восприятий физических тел в сторону дифференциации между типами физических тел и их свойств, в сторону восприятий, связанных с другими людьми, восприятий моральной и художественной значимости и восприятий наших эмоций и “внутренних состояний”, тем более важными и определяющими становятся особенности конкретной культурной и концептуальной системы. Другими словами, некоторые формы опыта, по-видимому, более социализированы и окультурены, чем другие...»⁶³. Однако Гарсайд остается целиком на конструктивистской позиции и относит ми-

стические переживания, как настолько удаленные «от обыденных восприятий физических объектов, насколько это возможно», к «в высшей степени социализированному», а значит, культурно-специфичному опыту⁶⁴.

Ошибка Гарсайда заключается не столько в том, что мистический опыт он рассматривает как в высшей степени культурно чувствительный опыт, а в том, что он изначально предполагает однородность мистических переживаний. Более адекватным здесь выглядит «принцип гомеоморфогенного усиления», сформулированный в рамках теории биогенетического структурализма американскими учеными Юджином д'Акили, Чарльзом Лафлином и Джоном Макмэнусом и предполагающий зависимость степени обусловленности опыта культурной средой от уровня концентрации внимания субъекта. Данные авторы приходят к аналогичному предложенному Гарсайдом решению: чем более высокий уровень вегетативной нервной системы задействуется, тем больше различий обнаруживается в опытах, т. е. образы и интуитивные озарения у людей в разных культурах различаются сильнее, чем соматические и аффективные компоненты опытов; однако, в отличие от Гарсайда, они признают наличие разных уровней интерпретации в самих мистических переживаниях⁶⁵.

4. В сущности, Хик, Кац, Гарсайд и другие сторонники сильной версии конструктивизма опираются скорее на социолингвистическое понимание «опосредования», что сближает предложенные ими концепции опыта в большей мере с «поствитгенштейновской» эпистемологической моделью, утверждающей, что не существует «индивидуальных», «приватных языков» и абсолютно «индивидуальных», «приватных» опытов, чем с теорией познания Канта⁶⁶, несмотря на отрицание некоторыми представителями конструктивистского подхода влияния Витгенштейна на их взгляды⁶⁷. Более того, конструктивисты фактически редуцируют «культурную относительность» к «лингвистической относительности» и «лингвистическому детерминизму», оформленным в 30-е гг. XX в. в ряде методологических положений американским лингвистом Бенджаменом Уорфом.

Уорф в своих рассуждениях опирается на предшествующие эмпирические исследования, в особенности на исследования американского лингвиста и этнолога Эдварда Сепира, предполо-

жившего, что «“реальный мир” в значительной мере неосознанно строится на основе языковых привычек той или иной социальной группы», т. е., как говорит Сепир, «миры, в которых живут различные общества, – это разные миры, а вовсе не один и тот же мир с различными навешанными на него ярлыками»⁶⁸. Уорф радикализирует это положение: «Мы расчлняем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном – языковой системой, хранящейся в нашем сознании... Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом относительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере только при соотносительности языковых систем»⁶⁹. Лингвистическую детерминированность нашего ментального мира и культуры Уорф демонстрирует посредством сопоставления английского языка и языка индейского народа хопи, выявляя различия семантических полей соэквивалентных в этих языках понятий – на примере понятий «времени» и «материи», которые «не даны из опыта всем людям в одной и той же форме». «Они, – утверждает Уорф, – зависят от природы языка или языков, благодаря употреблению которых они развились»⁷⁰.

Однако выводам Уорфа противоречат другие эмпирические данные. Так, исследования дани, языка Новой Гвинеи, проведенные Элионор Рош (Хайдер), выявили, что в данном языке существуют две базовые категории цвета: *mili* (темно-холодный) и *mola* (светло-теплый). Эксперименты Рош показали, что при просьбе показать лучшие образцы данных языковых категорий, говорящие на дани выбирали так называемые «центральные цвета»⁷¹: черный, зеленый или синий для *mili* и белый, красный или желтый для *mola*; более того, несмотря на то, что в дани отсутствуют названия для этих центральных цветов, говорящие на дани могут категоризировать объекты по цветовому признаку⁷². Как утверждает профессор когнитивной лингвистики Калифорнийского университета Джордж Лакофф, исследования Рош показали, что «первичные категории цвета являются психологически реальными для гово-

рящих на дани, несмотря на то, что они не имеют специальных названий... Она поставила под сомнение одну из гипотез Уорфа, а именно, что язык определяет концептуальную систему тех, кто говорит на нем. Если бы Уорф был прав в этом вопросе, два цветных слова дани обусловили бы наличие двух, и только двух, *понятийных категорий* цвета»⁷³.

Гипотеза Сепира – Уорфа неоднократно подвергалась критике и на других основаниях; имеются попытки выделить сильную и слабую версии данной гипотезы или переформулировать ее. Так, например, польский лингвист Анна Вежбицка считает необходимым дополнить «гипотезу лингвистической относительности» «гипотезой лингвистической универсальности», поскольку «только надежно установленные языковые универсалии могут дать солидную основу для сопоставления концептуальных систем, закрепленных в различных языках, и для объяснения значений, закодированных в одних языках (или в одном языке) и не закодированных в других»⁷⁴. Во всяком случае, как отмечает В.Ф.Петренко, «отсутствие в языке ряда понятий вовсе не означает невозможности их выразить (пусть менее экономным способом) через другие, а различия в грамматическом строе... вовсе не означают их актуально-го осознания говорящим в момент речемышления»⁷⁵.

Таким образом плюралистический тезис Стивена Каца и других конструктивистов, основанный на сильной версии «гипотезы лингвистической относительности», предполагающей детерминированность мышления языком, не может логически следовать из тезиса об опосредованности опыта: язык может опосредовать опыт, однако он необязательно детерминирует его⁷⁶. Более того, используемое конструктивистами в качестве подкрепления плюралистического тезиса разнообразие описаний мистических опытов, по мнению ряда критиков, является скорее иллюстрацией этого тезиса, но не его доказательством⁷⁷. Энтони Перович обращает внимание на тот факт, что даже для обнаружения противоречий между высказываниями необходимо, чтобы эти высказывания обладали неким общим значением; следовательно, обращение к мистическим текстам в принципе не может служить доказательством плюралистического тезиса: позиция, согласно которой значение термина полностью детерминировано теоретическим контекстом его употребления, делает невозможным срав-

нение между описаниями мистических опытов, принадлежащих мистикам из разных религиозных традиций, а значит, на основании этих описаний нельзя сделать выводы ни о единстве мистических опытов, ни об их разнообразии⁷⁸.

5. Еще один проблематичный аспект конструктивистской парадигмы – постулирование консервативной природы мистического опыта. Некоторые критики упрекают конструктивистов за то, что их модель не объясняет или по крайней мере не принимает во внимание новизну или неожиданность мистических переживаний⁷⁹. Например, когда С.Кац говорит о еврейской мистике, он утверждает, что восприятие и понимание ее представителями предельной реальности полностью обусловлены следующими общими для иудаизма положениями: 1) существует другая реальность, чем этот физический мир; 2) эта другая реальность является высшей реальностью, а именно Богом; 3) этот Бог сотворил мир и людей; 4) у людей есть души, которые общаются с Богом; 5) Бог заключил с людьми завет, и т. д.⁸⁰. Таким образом Кац предполагает, что иудейский мистик *должен* переживать именно *эту* предельную реальность и именно тем способом, который подготовлен и актуализован в его религиозной традиции. Проблема заключается в том, что анализ мистических текстов никогда в полной мере не позволяет выявить контекст возникновения мистического опыта: нельзя с достоверностью утверждать, что тот или иной автор не был знаком с другими религиозными и мистическими традициями или что все аспекты определенной религиозной или мистической традиции были осознаны или восприняты мистиком⁸¹. Последовательное воплощение консервативного тезиса конструктивистов требует не только анализа онтологических взглядов мистика, времени и места случившегося мистического опыта – также нужно учитывать эмоциональный фон, психологические и физиологические особенности личности мистика и т. п.⁸². Здесь недостаточно анализа текстов и религиозного окружения – корректнее было бы обратиться к психологическим процессам формирования религиозных понятий, например, к формированию представлений о Боге у ребенка⁸³.

Кроме того, те факторы, которые конструктивисты считают существенными в определении консервативного характера мистических переживаний, зачастую не становятся таковыми. Например, не все мистики признают авторитетность учителей или

наставников, регулирующих и корректирующих их мистический путь, или являются членами «элитных» религиозных сообществ: так, если для Франциска Сальского наличие духовного наставника необходимо, то Ричард Ролл, английский мистик XIV в., не находившийся под непосредственным влиянием монашеских орденов и церковного руководства, по словам Дж.Омэнна, «отводит незначительную роль духовному наставнику или вообще не признает его роли, утверждая, что истинным наставником души должна быть добродетель благоразумия, совершенствуемая даром премудрости»⁸⁴. Более того, даже наличие религиозных текстов не приводит с необходимостью к воспроизведению одной и той же модели мистического опыта: люди по-разному, в зависимости от предшествующего опыта, не всегда связанного с их религиозной традицией, понимают конкретный текст⁸⁵. Конструктивистский подход мог бы эффективно работать только в случае идеального религиозного субъекта, у которого религиозная система референций производилась бы своего рода специальным когнитивным модулем и была бы изолирована от других систем референций.

Безусловно, нередко обвинения в адрес конструктивистов являются поверхностными или необоснованными. Так, Сэлли Кинг, упрекая Каца в том, что он редуцирует опыт к доктринальному уровню, утверждает, что конструктивизм не объясняет ту близость, которую некоторые мистики из разных религиозных традиций чувствуют друг к другу. В качестве примера Кинг использует «Азиатский дневник» монаха-трапписта и теолога Томаса Мертона, в котором он, описывая свою встречу с учителем дзогчена Чатралом Ринпоче, отмечает, что их разговор о медитативных практиках школы ньингма и христианском созерцании обнаружил множество точек соприкосновения⁸⁶. Мертон действительно был убежден в том, что «существует реальная возможность общения на глубинном уровне между этой созерцательной и монашеской традицией на Западе и различными созерцательными традициями на Востоке – в т. ч. традициями мусульманских суфиев, мистических созерцательных сообществ мирян в Индонезии и т. д., а также более известных монашеских объединений в индуизме и буддизме»⁸⁷. Более того, Мертон к концу жизни пришел к мысли, что находящееся, с его точки зрения, не в лучшем состоянии католическое монашество должно быть реформировано посредством диалога

с буддийскими монахами, направленного на взаимный обмен медитативными техниками и опытами, полагая, что доктринальные различия буддизма и христианства не обесценивают существенно сходства опытов, переживаемых монахами данных традиций в таких практиках, как медитация и созерцательная молитва⁸⁸. Кац справедливо отмечает, что использование примера Томаса Мертон в качестве свидетельства в пользу существования превосходящего культурные рамки мистического опыта теоретически наивно: Мертон был современным либеральным мыслителем, сознательно ищущим некий «универсальный» уровень в различных религиозных традициях. Напротив, как утверждает Кац, «традиционные» мистики критиковали не только мистические опыты представителей других религиозных традиций, но даже опыты мистиков, принадлежащих к их собственной традиции⁸⁹.

Действительно, многие средневековые христианские мистики относились с опасением, а иногда и с осуждением к опытам своих «коллег» и к используемым последними способам достижения этих опытов. Так, например, поступали Фома Кемпийский и Жан Жерсон, выступая против крайностей и интеллектуализма рейнских мистиков⁹⁰. Автор средневекового трактата «Облако незнания» осуждает тех, кто стремится достичь мистического союза с помощью пассивного «неделания», аскезы, интеллектуальных сил и способностей⁹¹; более того, эта категория мистиков оказывается, с точки зрения автора «Облака», «созерцателями дьявола» (*deuil's contemplatyues*)⁹². Аналогичным образом автор «Облака незнания» и английский мистик XIV в. Уолтер Хилтон критически относятся к аффективной мистике⁹³. Кроме того, позиция Мертона, так же как и ряда других современных католических мистиков, вполне объяснима с точки зрения конструктивистского подхода. Некоторые из них, например, основатель «Международного Общества Христианской Медитации» Джон Мейн и создатель «Центрирующей молитвы» монах-траппист Томас Китинг, познакомились с практиками других религиозных традиций, прежде чем узнали о существовании христианских созерцательных и медитативных практик⁹⁴. С одной стороны, это незнание христианских мистических традиций было обусловлено настороженным отношением Римской Католической Церкви к мистике, спровоцированным распространением квиетизма в XVII в. и продлившимся вплоть до

Второго Ватиканского Собора; с другой стороны, иногда увлечение христианских мистиков восточными медитативными практиками становилось следствием христианских экуменических тенденций: например, миссионерская деятельность индийского священника-иезуита Энтони де Мелло послужила одной из причин его знакомства с буддийским учителем Аджаном Чаа и интереса к тайской лесной традиции тхеравады и дзен-буддизму⁹⁵.

6. Наконец, выступая против обобщений и кросс-культурных типологий⁹⁶, производимых эссенциалистами, конструктивизм в его строгой форме отвергает любую возможность генерализации, без которой становится невыполнимым не только сравнительный анализ различных мистических традиций, но и в принципе исследование и понимание других культур. Даже если конструктивисты правы и слово «мистический» применяется к различным культурно-специфичным феноменам, по словам Сэмюэла Брэйнарда, оно все же может быть «лингвистически понятным и полезным для ученых»; более того, большая часть нашей коммуникации совершается посредством терминов, значение которых мы не можем исчерпывающе определить⁹⁷. Стоит заметить, что и сами конструктивисты при анализе мистических текстов опираются на ряд значительных обобщений, выходящих за пределы одной религиозной или мистической традиции: чтобы доказать или по крайней мере продемонстрировать зависимость мистических опытов от контекста их возникновения, Кацу и его сторонникам необходимо иметь изначальное кросс-культурное представление об этих «мистических опытах». Как отмечает Брэйнард, «номинальное определение “мистического опыта”... не только возможно, но также является необходимым в начале любой дискуссии о мистическом»⁹⁸.

Примечания

- ¹ Термин «конструктивизм» не является самоназванием этого подхода: он был применен по отношению к концепциям авторов сборников, вышедших под редакцией С. Каца, Р. Форманом. Конструктивистский подход получил и другие названия: контекстуализм, плюрализм, анти-перенниализм, интенционализм, «опосредованный» или «герменевтический» тезис и т. д. Например, см.: *Forman R.K.C.* Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting // *The Problem of Pure Consciousness...* P. 3; *Katz S.T.* Mystical Speech and Mystical Meaning // *Mysticism and Language*. P. 34; *Horgan J.* Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality. Boston, 2003. P. 73; *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 258; *Shear J.* Mystical Experience, Hermeneutics, and Rationality // *International Philosophical Quarterly*. 1990. Vol. 30. P. 391–401; *Evans D.* Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz // *Religious Studies*. 1989. Vol. 25. P. 53–60; *Gill J.H.* Mysticism and Mediation // *Faith and Philosophy*. 1984. Vol. 1. P. 111–121; *Hood R.W.* Conceptual Criticisms... P. 121; *Perovich A.N.* Mysticism and the Philosophy of Science // *The Journal of Religion*. 1985. Vol. 65. P. 65.
- ² *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 40.
- ³ *Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и когнитивная наука // Когнитивный подход. Научная монография / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2008. С. 202–203. Также см.: *Thomas G.* Constructivism // *Encyclopedia of Science and Religion*. P. 164.
- ⁴ Дж.Коу указывает на тот факт, что форма и содержание мистического опыта обычно соответствуют культурной и религиозной среде мистика (см.: *Coe G.A.* *The Psychology of Religion*. Chicago, 1917. P. 253), а Р.Джонс делает следующее утверждение: «Наиболее высокий мистицизм, наиболее возвышенный духовный опыт частично является продуктом социальной и интеллектуальной среды, в которой сформировалась и развивалась личная жизнь мистика. Нет такого вида опытов, который был бы независимым от заранее сформированных ожиданий или не подвергался бы влиянию господствующих убеждений своего времени» (*Jones R.M.* *Studies in Mystical Religion*. L., 1909. P. XXXIII–XXXIV). Также см.: *Almond P.C.* *Mystical Experience and Religious Doctrines*. P. 163.
- ⁵ Сам Стивен Кац предпочитает называть свой подход «контекстуализмом». См.: *Katz S.T.* *Mystical Speech and Mystical Meaning*. P. 34.
- ⁶ *Idem.* *Diversity and the Study of Mysticism*. P. 200.
- ⁷ *Idem.* Editor's Introduction // *Mysticism and Sacred Scripture* / Ed. by S.T.Katz. Oxford, 2000. P. 3.
- ⁸ *Idem.* *Diversity and the Study of Mysticism*. P. 199–200; *Idem.* *Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 25.
- ⁹ Например, см.: *Garside B.* *Op. cit.* P. 93–94; *Hick J.* *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. L., 1989. P. 142; *Proudfoot W.* *William James on an Unseen Order* // *The Harvard Theological Review*, 2000. Vol. 93. P. 66;

- Woods R.* Introduction // *Understanding Mysticism*. P. 4; *Dupre L.* Religious Mystery and Rational Reflection: Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion. Michigan, 1998. P. 116.
- 10 Например, см.: *Katz S.T.* Mystical Speech and Mystical Meaning. P. 26; *Penner H.H.* The Mystical Illusion. P. 89–93; *Gimello R.* Op. cit. P. 85. Ср.: *Гурц К.* Религия как культурная система // *Он же*. Интерпретация культуры. М., 2004. С. 104–147.
- 11 Роберт Форман называет их соответственно «полным конструктивизмом» и «неполным конструктивизмом». См.: *Forman R.K.C.* Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting. P. 13.
- 12 *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism P. 26. Также см.: *Idem.* Diversity and the Study of Mysticism. P. 189. Ср.: *Garside B.* Op. cit. P. 93–94.
- 13 *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 26.
- 14 См.: *Гомбрих Э.* История искусства. М., 1998. С. 562.
- 15 Кац говорит об изображении «Нотр-Дама» «Э. Мане», однако, как справедливо замечает Роберт Форман, скорее всего он имеет в виду цикл картин «Руанский собор» Клода Моне. См.: *Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 30; *Forman R.K.C.* Mysticism, Mind, Consciousness. P. 37–39.
- 16 Феномен «зрительных автоматизмов» был обнаружен в 40-х гг. XX в. в экспериментах американских психологов Дж. Брунера и Л. Постмена, основанных на разработанной Брунером теории категоризации, согласно которой в процессе восприятия субъект на основании наличия определенных признаков, свойственных объекту восприятия, выносит решение о принадлежности этого объекта к тому или иному классу предметов. При этом законы восприятия, по мнению Брунера, аналогичны «законам понятийной деятельности»: «Если бы какое-нибудь восприятие оказалось не включенным в систему категорий, то есть свободным от отнесения к какой-либо категории, оно было бы обречено оставаться недоступной жемужиной, жар-птицей, погребенной в безмолвии индивидуального опыта» (*Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977. С. 12–13, 15). См.: *Bruner J., Postman L.* On Perception of Incongruities: A Paradigm // *Journal of Personality*. 1949. Vol 18. P. 213.
- 17 См.: *Garside B.* Op. cit. P. 99.
- 18 *Proudfoot W.* Religious Experience, Emotion, and Belief // *The Harvard Theological Review*, 1977. Vol. 70. P. 343, 348–349, 355.
- 19 Впоследствии Праудфут сделал существенное уточнение, сказав, что использует эксперимент Шахтера и Сингера как иллюстрацию, а не как основание своей теории; однако в целом он все-таки опирается на их теорию эмоций. См.: *Proudfoot W., Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 793–794.
- 20 *Шахтер С., Сингер Дж.Э.* Когнитивные, социальные и физиологические детерминанты эмоционального состояния // *Психология мотиваций и эмоций*. С. 444–445, 458. Также см.: *Кэннон У.Б.* Теория эмоций Джеймса – Ланге: критический обзор и альтернатива // *Психология мотиваций и эмоций*. С. 89–95.
- 21 *Шахтер С., Сингер Дж.* Указ. соч. С. 446.

- 22 *Proudfoot W.* Religious Experience, Emotion, and Belief. P. 359.
- 23 *Idem.* Religious Experience, Emotion, and Belief. P. 352, 357; *Idem.* Religious Experience. Berkley, 1985. P. 71. Cp.: *Bedford E.* Emotions // Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. 1957. Vol. 57. P. 285.
- 24 *Proudfoot W.* Religious Experience, Emotion, and Belief. P. 354–355.
- 25 См.: *Buren P.M. van.* The Edges of Language. London: Macmillan, 1972. P. 66–67, 104; *Penner H.H.* The Mystical Illusion. P. 89–91.
- 26 *Buren P.M. van.* Op. cit. P. 62–63, 83–85, 110–113.
- 27 *Ibid.* P. 81–83.
- 28 *Garside B.* Op. cit. P. 99.
- 29 *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 26–17; *Idem.* The “Conservative” Character of Mystical Experience // *Mysticism and Religious Traditions.* P. 40.
- 30 *Idem.* Mystical Speech and Mystical Meaning. P. 4–5; *Idem.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 59.
- 31 См.: *Katz S.T.* Mystical Speech and Mystical Meaning. P. 52.
- 32 См.: *Fenton J.Y.* Mystical Experience as a Bridge for Cross-Cultural Philosophy of Religion: A Critique // *Journal of the American Academy of Religion.* 1981. Vol. 49. P. 52; *Katz S.T.* Diversity and the Study of Mysticism. P. 204–205; *Gale R.M.* “Mysticism and Philosophy” // *The Journal of Philosophy,* 1960. Vol. 57. P. 473.
- 33 *Fenton J.Y.* Op. cit. P. 69.
- 34 *Katz S.T.* Mystical Speech and Mystical Meaning. P. 4-5; *Idem.* Diversity and the Study of Mysticism. P. 190.
- 35 *Ibid.* P. 194–196.
- 36 *Ibid.* P. 196, 198–199, 208–209; *Idem.* Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture // *Mysticism and Sacred Scripture.* P. 8, 14–16. Cp.: *Proudfoot W.* Mysticism, the Numinous, and the Moral // *The Journal of Religious Ethics.* 1976. Vol. 4. P. 5.
- 37 *Katz S.T.* Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture. P. 17, 19–20.
- 38 *Idem.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 65–66.
- 39 См.: *Forman R.K.C.* Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism // *Philosophy East and West.* 1989. Vol. 39. P. 396; *Studstill R.* Op. cit. P. 37.
- 40 *Ibid.* P. 39; *Rothberg D.* Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism // *The Problem of Pure Consciousness...* P. 182. Cp.: *Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot’s “Religious Experience” // *Journal of the American Academy of Religion.* 1992. Vol. 60. P. 240–241.
- 41 *Фёйерабенд П.* Прощай, разум. М., 2010. С. 81. Cp.: Там же. С. 95–96.
- 42 Например, см.: *Katz S.T., Smith H., King S.B.* On Mysticism // *Journal of the American Academy of Religion.* 1988, Vol. 56. P. 757; *Garside B.* Op. cit. P. 93–94. Cp.: *Hart K.* The Ins and Out of Mysticism // *Sophia.* 1991. Vol. 30. P. 9; *McLaughlin M.C.* The Linguistic Subject and the Conscious Subject in Mysticism Studies // *Studies in Religion.* 1995. Vol. 25. P. 181.
- 43 См.: *Evans D.* Op. cit. P. 53; *Forgie J.W.* Hyper-Kantianism... P. 205. Отметим, что, как утверждает В.А.Лекторский, Кант «выявил те эпистемологические проблемы, которые трудно решить с чисто конструктивистских позиций» (*Лекторский В.А.* Указ. соч. С. 203).

- 44 См.: *Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 26. Ср.: *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 288*. Также см.: *Лекторский В.А. Указ. соч. С. 207*.
- 45 *Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 23.
- 46 Например, см.: *Janz B. Mysticism and Understanding: Steven Katz and his Critics // Studies in Religion*. 1995. Vol. 24. P. 81–82.
- 47 См.: *Ibid.* P. 81–82; *Forgie J.W. Hyper-Kantianism...* P. 208; *Nagatomo S. A Critique of Steven Katz's "Contextualism": An Asian Perspective // Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2002. Vol. 1. P. 187–188.
- 48 См.: *Hick J. The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin d'Costa // Religious Studies*. 1997. Vol. 33. P. 163; *Idem. Religious Pluralism and the Devine: A Response to Paul Eddy // Religious Studies*. 1995. Vol. 31. P. 417–419.
- 49 Хик утверждает, что использует понятие «информация» с точки зрения его употребления в кибернетике, т. е. как «влияние нашей среды на нас». См.: *Ibid.* P. 419.
- 50 *Idem. An Interpretation of Religion...* P. 10–11, 166–68, 244.
- 51 См.: *Ibid.* P. 244–246; *Idem. Religious Pluralism and the Devine...* P. 417–419.
- 52 *Idem. An Interpretation of Religion...* P. 240–41, 244.
- 53 *Ibid.* P. 243–244.
- 54 См.: *Eddy P.R. Religious Pluralism and the Devine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal // Religious Studies*. 1994. Vol. 30. P. 475; *Lee J.H. Problems of Religious Pluralism: A Zen Critique of John Hick's Ontological Monomorphism // Philosophy East & West*. 1998. Vol. 48. P. 461.
- 55 М. Стобер указывает на то, что в концепции Канта ноумен определенным образом влияет на переживание субъекта, тогда как для Хика «информация», передаваемая мистику от «Реального», не содержит ничего, что могло бы привести мистика к той или иной религиозной интерпретации: интерпретация полностью определяется концептуальной рамкой субъекта. Но в таком случае кажется справедливой позиция Пола Эдди, согласно которой ноуменальное «Реальное» Хика выглядит «абсолютно ненужным и неоправданным конструктом»: «Несмотря на то, что оно может существовать, как и практически все в сфере "вероятно возможного", нет причин предполагать, что оно действительно существует». См.: *Stoeber M. Constructivist Epistemologies of Mysticism...* P. 109–111; *Eddy P.R. Op. cit.* P. 476–478.
- 56 См.: *Ibid.* P. 467; *Stoeber M. Constructivist Epistemologies of Mysticism...* P. 111. Ср.: *Byrne P. John Hick's Philosophy of World Religions // Scottish Journal of Theology*. 1982. Vol. 35. P. 296–299; *d'Costa G. The Impossibility of a Pluralist View of Religions // Religious Studies*. 1996. Vol. 32. P. 225.
- 57 *Studstill R. Op. cit.* P. 55–57. Ср.: *Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 23, 50–64; *Idem. The "Conservative" Character of Mystical Experience*. P. 4, 16. Кац, вопреки мнению некоторых критиков, обвиняющих его, как Ш. Нагато, в «материалистическом редукционизме», не отрицает существование такого объекта, однако его точка зрения на возможное восприятие этого объекта аналогична точке зрения Хика: «... Утверждение контекстуалистского тезиса в том виде, в котором его придерживаюсь я, не является с необходимо-

- стью редукционистским, и также ни вообще, ни в моем конкретном случае не является необходимым отрицание возможного существования трансцендентных реальностей или Реальности. Скорее, моя точка зрения... заключается в том, что хотя такие трансцендентные реальности или Реальность действительно могут существовать, мы можем познавать их (или Его, Ее) только таким образом, каким метафизические реальности становятся нам доступными, исходя из того, какими существами мы являемся» (*Katz S.T., Smith H., King S.B.* Op. cit. P. 754). См.: *Nagatomo S.* Op. cit. P. 189.
- 58 Здесь мы имеем в виду по крайней мере так называемую «восходящую», т. е. бессознательную обработку. Подобное см.: *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 93; *Studstill R.* Op. cit. P. 42–43, 66.
- 59 См.: *Lakoff G., Johnson M.* Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. N.Y., 1999. P. 45–59.
- 60 *Andresen J., Forman R.K.C.* Methodological Pluralism in the Study of Religion... P. 8. Ср.: *Кимелев Ю.А.* Проблемы мистицизма в буржуазном философском религиоведении // Вопр. научн. атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики. М., 1989. С. 250.
- 61 Ср.: *Studstill R.* Op. cit. P. 41–43, 66, 75.
- 62 *Garside B.* Op. cit. P. 93–94.
- 63 Ibid. P. 94.
- 64 Ibid. P. 94. Также см.: *Studstill R.* P. 43.
- 65 *Laughlin C.D., McManus J., d'Aquili E.G.* Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness. N.Y., 1990. P. 321–323. Ср.: *Dupre L.* Religious Mystery and Rational Reflection. P. 116; *Studstill R.* Op. cit. P. 75.
- 66 См.: *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 259; *Katz S.T., Smith H., King S.B.* Op. cit. P. 761. Ср.: *Janz B.* Mysticism and Understanding... P. 84.
- 67 Например, см.: *Katz S.T., Smith H., King S.B.* Op. cit. P. 757.
- 68 *Сенур Э.* Статус лингвистики как науки // Языки как образ мира. С. 131; ср.: *Он же.* Грамматист и его язык // Языки как образ мира. С. 144–145.
- 69 *Уорф Б.Л.* Наука и языкознание: О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление // Языки как образ мира. С. 209–210. Также см.: *Он же.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира. С. 158, 193.
- 70 Там же. С. 162–196, 199.
- 71 Под этим понятием подразумеваются «лучшие образцы» базовых наименований цветов, к которым относятся эквиваленты английских категорий цвета, обозначаемых терминами *black* (черный), *white* (белый), *red* (красный), *yellow* (желтый), *green* (зеленый), *blue* (синий), *brown* (коричневый), *purple* (фиолетовый), *pink* (розовый), *orange* (оранжевый), *gray* (серый). Как полагают Б. Берлин и П. Кей, обнаружившие наличие этих базовых наименований, все перечисленные цветовые категории доступны концептуальной дифференциации, хотя не все языки производят такую дифференциацию. См.: *Rosch Heider E.* Probabilities, Sampling, and Ethnographic Method: The Case of Dani Colour Names // *Man*, New Series. 1972. Vol. 7. P. 448–450; *Лакофф Дж.* Указ. соч. С. 44–45.

- ⁷² *Rosch Heider E.* Op. cit. P. 448–466. Также см.: *Лакофф Дж.* Указ. соч. С. 63.
- ⁷³ Там же. С. 63–64.
- ⁷⁴ *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. С. 74–74; *Она же.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 45–46. Также см.: *Петренко В.Ф.* Основы психосемантики. М., 2010. С. 27–28.
- ⁷⁵ Там же. С. 27.
- ⁷⁶ Это же замечание относится к эссенциалистскому подходу: из чистоты опыта не следует с необходимостью феноменологическое единство мистических опытов, поскольку это потребовало бы признания существования единственной для мистиков переживаемой в непосредственном опыте реальности, так же как обнаружение сходства в описаниях мистических опытов не влечет за собой принятия чистоты этих опытов, поскольку это кажущееся сходство может быть следствием позднейшей интерпретации. См.: *Janz B.* *Mysticism and Understanding...* P. 79. Ср.: *Byrne P.* *Mysticism, Identity and Realism: A Debate Reviewed // International Journal for Philosophy of Religion, 1984. Vol. 16. P. 238–239.*
- ⁷⁷ *Evans D.* Op. cit. P. 54; *Stoeber M.* *Constructivist Epistemologies of Mysticism...* P. 112; *Studstill R.* Op. cit. P. 38.
- ⁷⁸ См.: *Perovich A.N.* Op. cit. P. 67. Ср.: *Boyer P.* *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion.* Berkeley (CA), 1994. P. VII–XI, 3–7, 22–25.
- ⁷⁹ См.: *Forman R.K.C.* *A Construction of Mystical Experience // Faith and Philosophy.* 1988. Vol. 5. P. 254–268; *Almond P.C.* *Mysticism and Its Contexts.* P. 213; *Barnard G.W.* *Explaining the Unexplainable...* P. 244.
- ⁸⁰ *Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism.* P. 33.
- ⁸¹ Так, если Кац полагает, что «существует явная каузальная связь между религиозной и социальной структурой, привносимой человеком в опыт, и природой его действительного религиозного опыта», то позиция У. Праудфута, согласно которой «связь между предшествующими верованиями мистика и его опытом является не каузальной, а концептуальной», представляется более мягкой и приемлемой. См.: *Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism.* P. 40; *Proudfoot W.* *Religious Experience.* P. 123.
- ⁸² Утверждая, что опыт с необходимостью обусловлен социолингвистическим контекстом, конструктивисты как минимум не проводят различия между значением и смыслом. Если значение, как отмечает Б.М. Величковский, согласно А.Н.Леонтьеву, представляет собой «единицу фиксированного в языке общественно-исторического опыта», то смысл в данном случае является «субъективным отношением к ситуации, которое может отличаться и обычно отличается от нормативно общественного». См.: *Величковский Б.М.* Указ. соч. С. 83–84.
- ⁸³ Так, исследования Дж. Барретта показали, что, независимо от знания атрибутов «контринтуитивных» агентов, при выполнении сложных когнитивных заданий (а конструктивисты, тем не менее, настаивают на когнитивной сложности мистических переживаний) люди не интегрируют теологические формулировки в свои непосредственные рассуждения о богах, а полагаются на более универсальные повседневные, антропоморфные представления об этих

- агентах. См.: *Barrett J. Do Children Experience God as Adults Do? // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J.Andresen. Cambridge, 2001. P. 179.*
- 84 См.: *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. Рим, 1994. С. 204–206, 276.
- 85 См.: *Gellman G.* Op. cit. P. 151; *Perovich A.N.* Op. cit. P. 68. **Даже такой эпистемологический релятивист как П. Фейерабенд говорит, что «не все концептуальные изменения ведут к изменениям в восприятии – существуют концептуальные изменения, не оставляющие никакого следа в чувственных явлениях» (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 429).**
- 86 См.: *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 261. Ср.: *Merton T.* The Asian Journal of Thomas Merton. N.Y., 1975. P. 143–144.
- 87 Ibid. P. 311.
- 88 См.: Ibid. P. 309-25; *Ingram P.O.* Buddhism and Christian Theology // The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918 / Ed. by D.F.Ford and R.Muers. Oxford, 2005. P. 695.
- 89 *Katz S.T., Smith H., King S.B.* Op. cit. P. 755–756. Ср.: *Fenton J.Y.* Op. cit. P. 61.
- 90 *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. М., 2004. С. 35–38; *Омэнн Дж.* Указ. соч. С. 212–225.
- 91 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling / Ed. by P.Hodgson. L., 1944. P. 14, 30, 57.
- 92 Ibid. P. 30, 86, 97–99.
- 93 Вероятно, адресатом этой критики является английский мистик XIV в. **Ричард Ролл**, несмотря на то, что автор «Облака» и Уолтер Хилтон напрямую не упоминают его имени. См.: Ibid. P. 45–48, 91, 118; *Hilton W.* Op. cit. P. 77–78, 83–86, 98, 120. Подробнее об адресатах их критики см.: *Chartrand-Burke T.* Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in the Cloud of Unknowing // Mystics Quarterly. 1997. Vol. 23. P. 122–123; *Brady M.T.* The Seynt and His Boke: Rolle's Emendatio Vitae and the Pore Caitif // 14th Century English Mystics Newsletter. 1981. Vol. 7. P. 23; *Boenig R.* Contemplations of the Dread and Love of God, Richard Rolle, and Aelred of Rievaulx // Mystics Quarterly. 1990. Vol. 16. P. 29–30; *Windeatt B.* Introductory Essay // English Mystics of the Middle Ages / Ed. by B.Windeatt. Cambridge, 1994. P. 2–5.
- 94 См.: *Main J.* Christian Meditation: The Gethsemani Talks. Tucson (AZ), 2001. P. 13–17; *Keating T.* Open Mind, Open Heart. N.Y., 1986. P. 1–4; *Idem.* Invitation to Love. N.Y., 1994. P. 41.
- 95 См.: *Arraj J.* From St. John of the Cross to Us: The Story of a 400 Year Long Misunderstanding and What It Means for the Future of Christian Mysticism. Chiloquin (OR), 1999.
- 96 Например, см.: *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism. P. 25.
- 97 *Brainard F.S.* Op. cit. P. 365.
- 98 Ibid. P. 371. Кроме того, генерализация нужна не только при исследовании мистических переживаний: обобщения делают и сами мистики, особенно в тех случаях, когда они знакомы с другими мистическими традициями. См.: *Clooney F.X.* Response to Steven Katz // The Future of the Study of Religion... P. 212–213.

Глава IV

Понятие «чистого сознания»: психологический перенниализм и нейротеология религиозного опыта

Конструктивистская модель мистического опыта заставила эссенциалистов пересмотреть собственный подход к исследованию мистицизма. В результате главный тезис феноменологического эссенциализма был существенно смягчен. Современные эссенциалисты не отрицают того факта, что весь наш обыденный опыт опосредован и в какой-то мере обусловлен контекстом; кроме того, это верно и в отношении большинства разновидностей мистических переживаний. Однако, как полагают эссенциалисты, Кац и его коллеги ошибочно или как минимум необоснованно распространяют данный тезис на опыты, выходящие за пределы обычного чувственного восприятия и радикальным образом отличные от него, а именно на так называемые «интровертные» мистические опыты в терминологии У.Стэйса. Таким образом, рассуждают эссенциалисты, чтобы опровергнуть конструктивистскую парадигму, не нужно (и, пожалуй, невозможно) доказывать, что весь мистический опыт свободен от культурно-специфических интерпретаций: по словам Сэлли Кинг, чтобы опровергнуть утверждение, согласно которому все аспекты всех мистических опытов опосредованы и обусловлены традицией, достаточно продемонстрировать, что некоторые аспекты некоторых разновидностей мистических переживаний могут быть свободными от «детерминирующей силы традиции»¹.

1. *Psychologia perennis* о мистическом опыте

В результате в 1990-е гг. споры о «сущности» мистических переживаний разразились с новой остротой между сторонниками конструктивизма и эссенциалистами «нового поколения», получив название «дискуссия Каца – Формана»² по фамилиям их наиболее значимых представителей. Американский религиовед Роберт Форман создал собственную версию эссенциалистского подхода – так называемый «психологический перенниализм»³, или «пуризм». С этой точки зрения главная ошибка С.Каца и его сторонников заключается в их эпистемологической позиции, согласно которой все опыты одинаковы по своей структуре, а потому мистические опыты ничем не отличаются от обыденных опытов. Однако, как утверждает Форман, данная позиция не является единственно возможной и должна быть заменена альтернативным подходом, предполагающим, что существуют по крайней мере две разновидности «психического функционирования» и эти разновидности радикально различны⁴.

О существовании формы опыта, отличной от повседневного опыта, по мнению Формана, свидетельствуют описания мистических переживаний, содержащиеся в ряде мистических текстов: например, описания Майстером Экхартом состояния восхищения (*Gezücken* или *Entzücken*, *Verzücken*), для достижения которого «человек должен освободиться от внешних чувств, обратиться внутрь и погрузиться в забвение всех вещей и себя самого»⁵. Примерно такие же характеристики отличают состояние *турия* (или *чатуртха*) в «Майтри-упанишаде»⁶ и дзадзен в описаниях Догена⁷. Кроме того, аналогичные, по мнению Формана, состояния периодически переживает он сам, практикуя неадвайтийскую форму медитации⁸: «Иногда мои мысли полностью покидают меня, и я достигаю состояния, которое я бы описал как просто бодрствование. В таких случаях я не думаю ни о чем. В частности я не осознаю никаких ощущений или растворения в чем-либо. Однако я знаю (после того, как это происходит), что я не сплю. Я просто бодрствую, просто присутствую»⁹. Как полагает Форман, эти описания свидетельствуют о существовании «акта чистого сознания» (*pure consciousness event*), АЧС, «бодрствующего, но лишённого содержания (неинтенционального) со-

знания»¹⁰, в котором отсутствуют формы, образы и символы и которое соответствует интровертной разновидности мистического опыта в типологии У.Стэйса¹¹.

Тем не менее, в противоположность Стэйсу, Форман считает, что АЧС является наиболее общей (но не универсальной в строгом смысле слова) и «рудиментарной» формой опыта, на основе которой развиваются «двойственное мистическое состояние» (*dualistic mystical state*), ДМС, и «единое мистическое состояние» (*unitive mystical state*), ЕМС: ДМС представляет собой одновременное существование двух когнитивных состояний – опытов обыденного сознания и интенциональных процессов, сопровождающихся неизменным и постоянным внутренним молчанием, свидетельствующим о присутствии «чистого сознания», остающегося не вовлеченным в ощущения, восприятия и мысли интенционального сознания; ЕМС соответствует экстравертному типу мистического опыта¹².

В качестве доказательства того, что АЧС не является опосредованным ментальным актом, Форман приводит следующее рассуждение. Нам известны три способа, посредством которых сознание может конструировать или опосредовать опыт: 1) при его воздействии на форму; 2) при воздействии на содержание; 3) при воздействии на сами процессы переживания. Однако в случае АЧС все эти способы исключены. Во-первых, формирование опыта подразумевает либо объединение разрозненных элементов сенсорной стимуляции в некий единый объект, либо разделение бесформенного, недифференцированного потока восприятия с помощью накладываемых на него концептов. Тем не менее эти варианты не в силах удовлетворительным образом объяснить АЧС: оба они приводят к сложному в той или иной степени опыту, а АЧС таковым не является. Во-вторых, ожидания субъекта не могут формировать содержание АЧС, поскольку: а) в АЧС нет содержания; б) многие мистические практики направлены на разрушение, т. е. «деконструкцию» этих ожиданий; в) если бы «установка» мистика обеспечивала содержание его опыта, то разные «установки» разных религиозных традиций должны были бы приводить к опытам с совершенно различным содержанием, но многие мистические опыты обладают сходством¹³. В-третьих, если в случае наших обыденных опытов мы можем по крайней мере с точки зрения философской

феноменологии пошагово проследить сложные связи, существующие между предшествующими и последующими моментами опыта, то в АЧС такое действие невозможно, поскольку в АЧС каждый последующий момент опыта идентичен предыдущему. Таким образом АЧС не проявляет признаков оформленности или сконструированности в форме, содержании или процессе переживания¹⁴.

В общем, Роберт Форман вновь перевел внимание ученых на эмпирическое изучение мистицизма. Так, финский религиовед Илкка Пюсайнен, критикуя конструктивистов за разрыв между внутренним содержанием опыта и нейропроцессами, называет гипотезу АЧС методологически полезной, поскольку она «позволяет нам рассматривать сознание как феномен, независимый от языка, и исследовать нейрофизиологические основания “мистического” и других религиозных опытов, которые, таким образом, не могут быть сведены только к культуре»¹⁵. Современные нейробиологические теории религиозного опыта учитывают восходящую, т. е. бессознательную обработку, а когнитивные исследования допускают возможность бодрствующего неинтенционального состояния¹⁶.

Тем не менее гипотеза АЧС имеет и ряд существенных недостатков. Во-первых, разрабатывая модель мистического опыта, Форман опирается на предложенную в 1971 г. американским психиатром Роландом Фишером «картографию» сознательного возбуждения, основанную на комплементарном взаимодействии двух нервных систем: трофотропной, сопряженной с парасимпатической системой и поддерживающей гомеостатический баланс организма, и эрготропной, сопряженной с симпатической системой и отвечающей за адаптацию организма к окружающей среде¹⁷. Отметим, что еще в 60–70-е гг. XX в. американские нейрофизиологи Эрнст Гельгорн и Уильям Кили, опираясь на открытия швейцарского физиолога Вальтера Хесса, провели ряд экспериментов с использованием ЭЭГ и выделили на их основании две разновидности «йогического транса» – «экстаз» и «медитативное состояние»: если для «экстаза» характерно эрготропное доминирование, то медитация сопровождается изменением в трофотропную сторону, приводящим к так называемой «пустоте сознания» без «потери» сознания. Однако, как полагают Гельгорн и Кили, сохранение такого состояния требует от медитирующего сознательного «усилия», приводящего к легкой стимуляции эрготропной системы и к опыту

«экстаза»¹⁸. Подобная модель сразу же вызвала критику: в частности, ее создателей обвиняли в игнорировании фундаментальных различий между разновидностями медитативных практик и состояний и в использовании довольно умозрительного эрготропно-трофотропного конструкта В.Хесса¹⁹; в неточности эксперимента и в редукции медитации – серии динамических процессов – к абстрактному статичному состоянию²⁰.

Фишер, развивая свою эрготропно-трофотропную «картографию» одновременно с Гельгорном и Кили, предложил модель «экстатических и медитативных состояний», согласно которой «трофотропная» стимуляция продуцирует медитативные состояния, в том числе дзадзен и самадхи, в то время как «эрготропная» стимуляция приводит к творческим, экстатическим и психотическим состояниям. Однако, как полагает Фишер, несмотря на то, что эти два континуума («перцепционно-медитативный» и «перцепционно-галлюцинаторный» соответственно) обычно репрезентируют взаимоисключающие состояния, интенсивное симпатическое возбуждение может включить особый защитный механизм – «откат к суперактивности» или «трофотропный откат». Таким образом Фишер утверждает, что между «экстазом» и «самадхи» не существует непреодолимой границы и оба состояния приводят к одному и тому же «опыту единства»²¹. Форман, напротив, исключает из рассмотрения эрготропные «визионерские опыты», расположенные в «перцепционно-галлюцинаторном континууме» и характерные, например, для Исаяи или Юлианы Нориджской, и связывает мистические переживания только с трофотропными состояниями, находящимися в «перцепционно-медитативном континууме», такими как самадхи или *Gezücket* Экхарта²². Однако этот подход вряд ли можно назвать приемлемым: в жизни многих мистиков, например Генриха Сузо или Терезы Авильской, отношения между «визионерскими» и «мистическими» (в терминологии Формана) опытами являются столь тесными и взаимосвязанными, что позволяют рассматривать визионерский опыт в качестве как минимум необходимой категории мистических феноменов и считать любую теорию мистического опыта, не принимающую ее во внимание, неполной.

Во-вторых, определенные возражения вызывает стремление Формана опираться на свои собственные интроспективные описания мистических переживаний. Действительно, многим пред-

ставителям эссенциализма свойственен призыв изучать мистический опыт «непосредственно и изнутри»²³. Следуя их логике, поскольку в основе любого мистического опыта лежит состояние, обладающее недискурсивной природой (так называемое восприятие «недифференцированного единства “чистого сознания”», отождествление с трансцендентным «Наблюдающим Я» или АЧС), то сущностным свойством мистических переживаний является их дескриптивная невыразимость, а изучение опытов, не поддающихся вербализации, становится «извне» невозможным. Тем не менее такой подход, вопреки мнению Формана, не может противостоять конструктивистскому требованию опираться на тексты «великих мистиков», поскольку, во-первых, для верификации собственного опыта в качестве мистического необходимо обращение к сообщениям о мистических опытах других мистиков, а личный опыт не исключает проблему его интерпретации; во-вторых, вопросы о том, предшествует ли самосознание другим формам сознания и является ли самопонимание более легким процессом, чем другие разновидности понимания, до сих пор остаются открытыми²⁴. По мнению Дж.Лакоффа и М.Джонсона, «как минимум, способности, требуемые для взаимопонимания, необходимы даже для достижения хотя бы относительного самопонимания... Так же, как мы ищем метафоры для высвечивания и взаимного согласования элементов опыта, объединяющих нас с кем-то другим, мы ищем *индивидуальные* метафоры для высвечивания и согласования опыта в прошлом, нашей деятельности в настоящий момент, а также наших мечтаний, надежд и целей»²⁵.

В-третьих, предложенная Форманом типология проблематична, поскольку феноменологическое содержание АЧС и ДМС, по-видимому, не совпадает с описаниями мистических опытов²⁶. Например, АЧС не соответствуют тому состоянию, о котором говорит Майстер Экхарт в проповеди «*Dum Medium Silentium*»²⁷. Позволим себе цитату:

«Чем более ты способен отзываться все силы и позабыть все вещи и образы, которые ты когда-либо воспринял, чем более ты позабудешь тварное, тем ближе ты будешь к высшему и тем восприимчивее. О, если бы ты захотел вдруг стать неведающим, возжелал бы неведать даже о твоей собственной жизни, как это случилось со святым Павлом, когда тот говорил: “Был ли я в своем теле или нет, этого я не знаю, это

знает Бог!» Тогда дух вобрал в себя все силы, так что тело для Павла перестало существовать. Тогда не действовали ни память, ни рассудок, ни внешние чувства, ни силы, которым надлежит поддерживать и совершенствовать тело. Впрочем, жизненный огонь и жизненная теплота были удержаны, потому что тело не потеряло ущерба, хотя он в течение трех дней не ел и не пил.

Так же было и с Моисеем, когда тот постился на горе сорок дней и не ослабел от поста... Подобным образом человек должен освободиться от внешних чувств, обратиться внутрь и погрузиться в забвение всех вещей и себя самого...

Бог действует без средств и без образов. Чем свободнее ты от образов, тем восприимчивее к Его воздействию; чем больше погружен в себя, в забвение, тем ближе ты к тому»²⁸.

Во-первых, из приведенного отрывка видно, что Экхарт указывает на идеальный опыт, прототипической моделью которого выступают библейские события, описанные в 2 Кор. 12:2-4 и Исх. 34:28, и говорит скорее о возможности приближения к такому идеалу, чем о действительном его воплощении. Во-вторых, этот опыт не является независимым от религиозной традиции Экхарта и не может рассматриваться вне взглядов Экхарта на его прототипическую модель, в частности на описанное в 2 Кор. 12:2-4 восхищение апостола Павла «до третьего неба». В проповеди 23 Экхарт более подробно излагает собственное понимание этого события. Действительно, три неба, с точки зрения рейнского мистика, представляют собой три этапа духовной практики, вполне согласующиеся на первый взгляд с концепцией Формана: «Первое – отрешенность от всякой телесности, другое – отчуждение от какой бы то ни было образности, третье – чистое стояние непосредственно в Боге...»²⁹. Однако в данном случае природа описываемой Экхартом практики «забвения», ведущей к достижению главной цели его мистики – единению с Богом, – обусловлена самой этой целью: поскольку Бог является «чистым и полным Бытием»³⁰, действующим «без средств и без образов»³¹, то чтобы стать единым с Богом, необходимо освободить в душе для него пространство, «очистить душу». Тогда, по словам Экхарта, произойдет то же, что случилось с апостолом Павлом: «Когда ясное солнце Божества просветило его душу, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания... И это случилось с ними лишь из-за чистоты его души: через нее устремилась любовь, вызванная рож-

дением Божества»³². Но такое состояние вовсе не совпадает с тем, что Форман называет АЧС, по крайней мере по своей эпистемологической и этической ценности, а также по наличию аффективного компонента и символики света; более того, не похоже оно и на описание собственного опыта Формана³³. «Отрешенность» (*Abe-gescheidenheit*) и «забвение» приводят, согласно Экхарту, к изменению модуса бытия мистика – к вечному рождению Богом-Отцом Сына-Слова в основе и сущности души, к непосредственному и вневременному познанию «через Бога», к обретению человеческой душой своего бытия через причастность бытию Бога³⁴. Вряд ли подобное преобразование личности можно назвать «просто бодрствованием» или «просто присутствием»³⁵.

В-четвертых, Форман осознает проблематичность применения термина «опыт» к АЧС, однако он все-таки настаивает на возможности существования отличного от обыденного, неинтенционального сознания³⁶. В действительности неважно, назовем ли мы такое состояние «опытом» или «актом сознания», – правомерность употребления этих терминов зависит в первую очередь от определений, которые мы дадим «опыту» и «сознанию». Р.Стадтилл отмечает, что представление Формана о мистических состояниях сознания основывается на метафоре «вместилище»³⁷. Скорее, здесь присутствуют две базовые метафоры: метафора «разум – это вместилище» и метафора «канал связи», в соответствии с которыми «содержание разума (т. е. мысли, понятия, ощущения и пр.) – это объекты», которые можно получить извне или извлечь из «вместилища-разума»³⁸. В таком случае мистические практики оказываются процессом «опустошения» «вместилища», а мистических опыт – состоянием, достигнутым после завершения процесса опустошения, т. е. состоянием «пустого сознания»³⁹. Проблема заключается в том, что описываемые в мистических текстах феномены являются чем-то большим, чем просто «пустое сознание».

Если опыт бодрствующего, но лишённого содержания сознания логически невозможен и восприятие объекта является условием существования любого сознания⁴⁰, то вполне вероятно, что Форман, как полагает Илкка Пюсайнен, ошибочно приравнивает сознательное и бодрствующее состояния. Сам Пюсайнен считает, что интровертный мистический опыт основывается на тех же нейрофизиологических механизмах, что и преднамеренно вызванные

эпилептические автоматизмы и малые эпилептические припадки, т. е. представляет собой редкий случай «бодрствующего состояния без сознания» (*wakeful state without consciousness*), в то время как экстравертный мистический опыт, как и другие виды религиозного опыта, коррелирует с особым рода активностью в височной доле головного мозга⁴¹.

В таком случае проблема состоит не в том, возможно ли бодрствующее неинтенциональное состояние, а в том, является ли оно «внутренним ядром» тех опытов, которые описаны в мистических текстах, т. е. опытов, наполненных для субъектов глубоким смыслом и способных радикальным образом трансформировать их самовосприятие. Представляется справедливой позиция Энн Тэйвз, согласно которой поиск и установка нейронных коррелятов религиозных опытов ничего не говорят об их смысле и значении – они определяются «старомодным способом среди людей, заявляющих о смысле или значении этих опытов (или об их отсутствии)»⁴². Собщения о мистических опытах свидетельствует, что для мистиков они чрезвычайно значимы. Но чтобы опыт был значимым, имел смысл, ему нужно стать частью того нарратива, которым является личность, т. е. быть согласованным с элементами жизненного опыта, определенным образом структурированным⁴³. «Интровертный мистический опыт» как бодрствование без сознания возможен⁴⁴, но он не тождественен «мистическому опыту» в собственном смысле слова, вернее, он не является «внутренней сущностью» такого опыта или его отдельной разновидностью – опыты бодрствования без сознания становятся мистическими только внутри смысловой структуры, в которую их помещает субъект опыта⁴⁵. Следовательно, даже если Форман определил некую форму неинтенционального бодрствования, эта форма не имеет какой-либо религиозной или мистической значимости, а значит, не может считаться доказательством непосредственности самого мистического опыта.

2. Нейротеология мистического опыта

Еще одна попытка обосновать существование опыта, возможного до каких-либо интерпретаций, проводится в рамках так называемой «нейротеологии». Сам термин «нейротеология» впервые

использовал Олдос Хаксли в романе 1962 г. «Остров», определив «нейротеолога» как специалиста, способного «мыслить о людях и в категориях Чистой, Светлой Пустоты, и в понятиях науки о нервной системе»⁴⁶. Несмотря на очевидную проблематичность этого термина, он оказался популярным: уже в 1984 г. в журнале *Zygon* вышла статья «Нейротеология: работающий мозг и работа теологии» Джеймса Эшбрука⁴⁷, с подачи которого под нейротеологией стали понимать междисциплинарную область исследований, объединенных направленностью на изучение религии с точки зрения современной нейронауки⁴⁸. Одно из ключевых проблемных полей нейротеологии – разработка нейропсихологических и нейрофизиологических моделей религиозного, в первую очередь мистического, опыта, наиболее репрезентативными примерами которых стали теории американских ученых Эндрю Ньюберга и Юджина д'Акили и канадского психофизиолога Майкла Персингера.

Теория д'Акили и Ньюберга опирается на гипотезу «мистического мозга», согласно которой функционирование «мозга/сознания» приводит к мистическим опытам, т. е. либо вызывает, либо позволяет переживать мистические состояния. Они полагают, что в основе «группового ритуала» и «индивидуального созерцания или медитации», главных практик, направленных на достижение религиозных опытов, лежат нейропсихологические механизмы, обеспечивающие баланс между двумя полярными необходимостями, стоящими перед организмом: его потребностями в самосохранении и самотрансформации. Медитация и ритуал позволяют человеку обрести контроль над теми событиями в мире, которые кажутся ему непредсказуемыми. Эти же практики образуют «континуум единых состояний», движение вдоль которого обеспечивается возрастающей деафферентацией задних верхних теменных долей (ЗВТД), т. е. прекращением проведения сенсорной импульсации в данные части мозга. При этом происходит процесс самовозбуждения нейронов деафферентированной мозговой структуры, которые начинают действовать согласно своей «внутренней логике», обусловленной функциональным предназначением данной структуры: так, например, в результате деафферентации ассоциативной зоны, отвечающей за пространственно-временную ориентацию, возникает ощущение отсутствия пространства и времени (или ощущение бесконечного пространства и времени)⁴⁹.

Для объяснения этого процесса д'Акили и Ньюберг используют уже упоминавшуюся теорию вегетативно-соматической интеграции – модель двух комплементарных нервных систем: трофотропной, сопряженной с парасимпатической системой и поддерживающей гомеостатический баланс организма, и эрготропной, сопряженной с симпатической системой и отвечающей за адаптацию организма к окружающей среде⁵⁰. Развивая теорию Р.Фишера, Ньюберг и д'Акили утверждают, что, несмотря на комплементарность трофотропной и эрготропной систем, продолжительная максимальная стимуляция одной из них приводит к феномену «переключения» (*spillover*), т. е. к активирующему, а не тормозящему воздействию на другую систему⁵¹. На этом основании они выделяют пять базовых типов состояний возбуждения/спокойствия, сопряженных с необычными фазами сознания: гиперспокойное состояние, гипертормозное состояние, гиперспокойное состояние со вспышкой активности системы возбуждения, гипертормозное состояние со вспышкой активности системы покоя и одновременная максимальная разрядка обеих систем, сопровождающаяся полной деафферентацией правой и левой ЗВТД и приводящая к состоянию «Абсолютного Единого Бытия» (АЕБ). Поскольку левая ЗВТД отвечает за субъект-объектные отношения, а правая ЗВТД сопряжена с субъективным ощущением пространства, то для АЕБ, которое д'Акили и Ньюберг считают сущностью религиозных опытов, характерны полная утрата представлений о дискретном бытии и времени и уничтожение дихотомии «я–другой», т. е. в этом состоянии отсутствуют какие-либо объектные связи, а само по себе АЕБ невыразимо. Как полагают американские ученые, в тех случаях, когда АЕБ сопровождается позитивным аффектом, оно интерпретируется как *unio mystica* или опыт божественного, если же оно связано с нейтральным аффектом⁵², то его интерпретируют безлично как пустоту или нирвану в буддизме или как «Абсолют» философских учений⁵³. При этом они считают, что АЕБ по сути своей одинаковы, различия возможны только на уровне описания и интерпретации под воздействием культурной и социальной среды субъекта опыта, т. е. его априорной концептуальной структуры⁵⁴.

Оставляя вопрос об онтологическом статусе объектов религиозных переживаний за скобками, д'Акили и Ньюберг, тем не менее, не сомневаются в их эпистемологической ценности. Они

пишут: «Наука – это продукт повседневного мира, а опыт абсолютного единого состояния – это опыт другого мира, и этот мир по своей сути отрезан от мира дискретной реальности (в отличие от галлюцинаций и бреда, эпистемологически являющихся частью мира дискретного, временного бытия). Следовательно, абсолютное единое состояние <...> само по себе имеет эпистемический статус, равноценный статусу базовой повседневной реальности, а потому мы должны изучать его, по крайней мере с эпистемологической точки зрения, надлежащим образом»⁵⁵.

Используя ресурсы лаборатории радиологии в Пенсильванском университете, д'Акили и Ньюберг апробировали свою гипотетическую модель при исследовании группы практикующих тибетскую медитацию из восьми человек и группы из трех францисканских монахинь, практикующих «Центрирующую Молитву» Томаса Китинга, с применением ОФЭКТ. Измерения показали, что нейронная активность у представителей двух групп во время молитвы и медитации является практически одинаковой, но в значительной степени отличается от нормального функционирования мозга и характеризуется улучшением мозгового кровообращения в лобных долях и нарушениями кровообращения в ЗВТД. Такой результат, по мнению Ньюберга и д'Акили, подтвердил их гипотезу о том, что плоды молитвы и медитации не столько связаны с конкретной теологической системой, сколько с ритуальными техниками дыхания, релаксации и концентрации внимания⁵⁶. Кроме того, Ньюберг обнаружил, что другие формы религиозной практики могут приводить к совершенно иным результатам: так, ОФЭКТ-исследование группы из пяти пятидесятников, практикующих глоссолалию, выявило пониженное кровообращение в лобных долях головного мозга и более высокую активность в лимбических структурах, без каких-либо существенных изменений в верхней теменной доле⁵⁷.

Необходимо заметить, что частично американским ученым удалось достичь поставленных целей: нейропсихологический подход позволяет противостоять культурному редукционизму и релятивизму, поскольку устанавливает определенные универсальные элементы религиозных и мистических опытов. Тем не менее предложенная д'Акили и Ньюбергом эрготропно-трофотропная модель имеет ряд недостатков. Во-первых, их теория носит спекулятивный характер и слабо подкреплена эмпирическими данными. Экс-

периментально не доказано, что полная двусторонняя деафферентация ЗВТД возможна при медитативных состояниях. Описанные выше эксперименты Ньюберга, д'Акили и их коллег показали не полную деафферентацию ЗВТД, а только тенденцию к деафферентации. Как сообщает А.Рунехов, датский невролог М.Далби в личной беседе с ней высказал уверенность в том, что состояние медитирующих несопоставимо с серьезными неврологическими нарушениями, происходящими с человеком в случае частичной деафферентации при двустороннем повреждении ЗВТД⁵⁸. Дж.Хорган ссылается на исследования немецких ученых, согласно которым у людей за ориентирование в пространстве отвечают височные доли, а не теменные, что подрывает основную предпосылку модели Ньюберга и д'Акили⁵⁹. Однако, следует признать, что теория височных долей не получила широкой поддержки среди неврологов, а, напротив, вызвала критику⁶⁰.

Во-вторых, подобные исследования ограничены экспериментальными методами нейронаук, которые либо плохо измеряют активность глубоких мозговых структур, либо не могут зафиксировать быстрые процессы или же ограничивают подвижность субъекта опыта⁶¹. В лабораторных условиях невозможно изучать «спонтанные» мистические опыты; более того, субъекты оказываются в «стерильной» обстановке, не позволяющей учесть влияние факторов религиозной среды. Также открытым остается вопрос, соответствует ли сканирование субъективному состоянию, которое стремятся измерить: критериями здесь, как признает Э.Ньюберг, являются сам субъект опыта и его реакция⁶².

В-третьих, определяя мистический опыт как «ощущение некоторого взаимодействия с другим и таинственным миром, воспринимаемым как предельный или трансцендентный»⁶³, д'Акили и Ньюберг редко различают такие понятия, как «мистический опыт», «религиозный опыт», «медитация» и т. д. Этот недостаток является особенно существенным, поскольку они, делая акцент на эмпирических исследованиях буддийских и христианских практик, приходят к выводам, касающимся религиозных опытов «вообще». Очевидно, что американские ученые совершенно игнорируют дискуссии между представителями эссенциалистского и конструктивистского подходов, что приводит их к использованию чрезвычайно общих категорий и к искусственному изобретению состояния АЕБ.

Кроме того, д'Акили и Ньюберг используют «инструментальный подход», отрывающий опыты от религиозной традиции и рассматривающий религиозные практики как эффективный инструмент коррекции психологического состояния индивида. Как утверждают Ньюберг и Уолдман, «духовные практики даже в отсутствие религиозных убеждений благоприятны для нейронных функций мозга и в конечном счете полезны для физического и психического здоровья»⁶⁴. Однако если мозговая активность у религиозных и у нерелигиозных субъектов одинакова, либо отличается только интенсивностью⁶⁵, то д'Акили, Ньюберг и их коллеги ничего не говорят о качественной специфике религиозных опытов.

Наконец, вызывает определенные вопросы и «нейроэпистемологическая» позиция исследователей, а именно уверенность в том, что соответствующая сообщению субъекта о переживании некоего опыта нейронная активность свидетельствует о биологической, эмпирической и научной «реальности» этого опыта⁶⁶. Безусловно, здесь может действовать эпистемологический принцип «презумпции невиновности»⁶⁷, однако в таком случае в числе «истинных» окажутся любые феномены, имеющие нейропсихологическую корреляцию. Обвиняя американских ученых в «нейробиологическом реализме», М.Дэй следующим образом комментирует их точку зрения: «...До тех пор, пока мы не готовы доказывать донкихотское утверждение, что только истинные представления или истинные репрезентации имеют нейронные корреляты, тот факт, что данное состояние мозга становится “наблюдаемым” или “реальным” с помощью ОФЭКТ-сканирования, практически бессмысленен»⁶⁸.

Еще одной, не менее популярной в нейротеологии, является гипотеза о сопряженности между височной эпилепсией и религиозными, в том числе мистическими, переживаниями⁶⁹. В частности, эту гипотезу пытается доказать в своих работах Майкл Персингер, объясняющий происхождение религии и религиозных опытов эволюционной необходимостью: «Биологическая способность испытывать Опыт Бога стала решающей для выживания человечества. Без опыта, способного уравнивать ужас перед собственным уничтожением, существование человеческого феномена, называемого “я”, было бы невозможным. Его бы раскололо на части устойчивое, мучительное осознание того, что смерть может наступить в любой момент»⁷⁰.

Персингер связывает религиозные переживания с транзиторными электрическими колебаниями в височной доле головного мозга, так называемыми «височно- долевыми транзиентами» (ВДТ). Используя для проверки своей гипотезы метод от противного, т. е. исследуя людей с аберрантной электрической активностью в глубинных структурах височной доли, он обнаружил сходства между переживаниями, сопровождающими височную эпилепсию, и религиозными опытами, а именно: смысловые трансформации (дежавю или чувство «незнакомого»); уверенность в реальности опыта; альтерации образа «я» (чувство деперсонализации); ощущение особой смысловой значимости опыта; вынужденное мышление; альтерации восприятия (изменения зрительных и слуховых образов); сильные эмоциональные переживания⁷¹. Кроме того, канадский ученый получил подтверждение своих гипотез в лабораторных условиях, проведя множество экспериментов, направленных на стимуляцию височных долей⁷².

Таким образом Персингер утверждает, что «Опыты Бога», как и «понятия Бога», являются «продуктом человеческого мозга», оформленным под воздействием лингвистической среды и конкретных паттернов поведения, усвоенных индивидом в процессе научения, а сама способность переживать религиозный опыт потенциально заложена в каждом из нас⁷³. Тем не менее, говоря о континууме состояний от религиозных опытов до височной эпилепсии, Персингер не приравнивает их между собой: переживания эпилептиков «являются патологическими и неорганизованными формами мозговой активности», в то время как «*Опыты Бога – это нормальные и более организованные паттерны активности височной доли*», которые «катализируются психологическими факторами замедленного действия, например личностным кризисом, потерей любимого и неизбежностью ожидаемой смерти»⁷⁴. Кроме того, Персингер выносит вопрос об онтологическом статусе религиозных переживаний «за скобки», поскольку гипотезы о существовании некой стоящей за ними трансцендентной реальности – «пустые гипотезы», которые не подлежат ни верификации, ни фальсификации⁷⁵.

Эксперименты Персингера вызвали большой резонанс, однако реакция на них была и остается неоднозначной. Во-первых, сомнительным представляется его главное допущение, согласно

которому характерная для религиозных переживаний ассоциация «я» с чем-то бóльшим или бесконечным позволяет уменьшать страх смерти: проблема заключается в том, что обнаруженная им корреляция еще не означает причинной связи⁷⁶. Во-вторых, подвергается критике сама «гипотеза лимбического маркера» (*the limbic marker hypothesis*), предполагающая, что сущностной чертой религиозных переживаний является лимбическая активность⁷⁷. Наконец, теории Персингера, как и нейротеологии в целом, свойственен излишний культурный универсализм и необоснованные обобщения. В частности, он редуцирует возникновение всего многообразия религиозных и мистических переживаний и представлений к опыту «ощущения присутствия» или «другого сознания», спровоцированного магнитной стимуляцией височных долей мозга⁷⁸. Теория, пытающаяся объяснить происхождение и механизмы различных по своему характеру и содержанию религиозных опытов стимуляцией одной единственной «точки» в головном мозге, изначально обладает ограниченным эвристическим потенциалом.

Примечания

- ¹ См.: *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 269. Cp.: *Evans D.* Op. cit. P. 57; *Forman R.K.C.* Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism... P. 406.
- ² См.: *Taves A.* Religious experience. P. 7746.
- ³ Применительно к концепции Формана это название впервые использовал Ральф Худ. См.: *Hood R.W.* Conceptual Criticisms... P. 126. Однако сам термин *psychologia perennis* был введен К. Уилбером для обозначения собственной концепции и определен как «универсальное представление о природе человеческого сознания, выражающее те же прозрения, что и вечная философия, но в психологическом ключе» (*Уилбер К.* Указ. соч. С. 46).
- ⁴ Форман называет позицию конструктивистов и свою собственную точку зрения «эпистемологическим монотормфизмом» и «эпистемологическим дуоморфизмом» соответственно. См.: *Forman R.K.C.* Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism... P. 412. Cp.: *Idem.* Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism // *Sophia.* 1993. Vol. 32. P. 31–44; *Oakes R.A.* Mediation, Encounter, and God // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1971. Vol. 2. P. 148–49.
- ⁵ *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 34. См.: *Forman R.K.C.* Meister Eckhart: The Mystic as Theologian: An Experiment in Methodology. Rockport, 1991. P. 96; *Idem.* Mysticism, Mind, Consciousness. P. 13–15.

- ⁶ Имеется в виду так называемая четвертая «стопа (*pāda*) Брахмана-Атмана», т. е. четвертое состояние сознания, следующее за состояниями бодрствования (*vaiшivанара*), легкого сна со сновидениями (*майджаса*) и глубокого сна без сновидений (*праджня* или *сушупта-стхана*) и предполагающее удержание «разума от внешних [объектов]» (Мт VI. 19). См.: Упанишады. С. 597.
- ⁷ См.: *Forman R.K.C. Mysticism, mind, consciousness*. P. 11–13, 15–17.
- ⁸ Форман считает необходимым расширить круг источников исследования, т. е. включать в них не только произведения великих мистиков, но и интервью с современными мистиками, а также интроспективные описания мистических переживаний самого исследователя. См.: *Ibid.* P. 18–20.
- ⁹ *Ibid.* P. 20.
- ¹⁰ То есть «ментального содержания», под которым Форман подразумевает любые осознаваемые мысли и чувства (эмоции и ощущения). См.: *Idem. Mystical Knowledge: Knowledge by Identity // Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 708.
- ¹¹ *Ibid.* P. 708. Еще один представитель психологического перенниализма, британский религиовед Филип Олмонд называет такое состояние «бессодержательным опытом», в котором «исчезают различия между познающим, актом познания и тем, что познается», и который не содержит в себе ничего исторически или культурно обусловленного (*Almond P.C. Mystical Experience and Religious Doctrines*. P. 174). Однако Форман, осознавая проблематичность словосочетания «бессодержательный опыт» и стремясь избежать интенциональных коннотаций, предпочитает в данном случае говорить не о мистическом опыте, а о мистическом «акте».
- ¹² Форман отвергает термин «экстравертный», предполагающий, по его мнению, что субъект переживает опыт «вовне». См.: *Forman R.K.C. Mysticism, Mind, Consciousness*. P. 109–153; *Idem. What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness? // Journal of Consciousness Studies*. 1998. Vol. 5. P. 186.
- ¹³ *Idem. Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism*. P. 406–407.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 405–409; *Idem. A Construction of Mystical Experience*. P. 254–268.
- ¹⁵ *Pyysiäinen I. How Religion Works...* P. 112–114.
- ¹⁶ Например, см.: *Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. N.Y., 1994. P. 83–113, 223–244.
- ¹⁷ *Fischer R.A.* Op. cit. P. 897–904.
- ¹⁸ *Gellhorn E., Kiely W.F. Mystical States of Consciousness: Neurophysiological and Clinical Aspects // Journal of Nervous and Mental Diseases*. 1972. Vol 154. P. 400–404.
- ¹⁹ См.: *Mills G.K., Campbell K. A Critique of Gellhorn and Kiely's Mystical States of Consciousness: Neuropsychological and Clinical Aspects // The Journal of Nervous and Mental Diseases*. 1974. Vol 159. P. 191–195. Также см.: *Kiely W.F. Critique of Mystical States: A Reply // The Journal of Nervous and Mental Diseases*. 1974. Vol. 159. P. 196–197.
- ²⁰ См.: *Austin J.H. Zen and the Brain: Towards an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge (MA), 1998. P. 287.
- ²¹ *Fischer R.A.* Op. cit. P. 897–904.

- 22 Forman R.K.C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. P. 5. **Форман фактически использует определение мистического опыта, предложенное Нинианом Смартом.** См.: *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience. P. 75.
- 23 Например, см.: *Staal F.* Op. cit. P. 123; *Fontana D.* Mystical Experience // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden, 2007. P. 171.
- 24 См.: *Pyysiäinen I.* How Religion Works... P. 116; *Janz B.* Response to Robert K.C. Forman // *Studies in Religion*. 1996. Vol. 25. P. 212.
- 25 *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2008. С. 248–249.
- 26 См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 27. **Кроме того, обращение к Майтри Упанишаде вообще нельзя считать свидетельством в пользу существования АЧС, поскольку данный текст носит скорее доктринальный и нормативный характер и не является описанием пережитого конкретным человеком опыта.**
- 27 В русском переводе, выполненном М.В.Сабашниковой, она представлена под названием «О вечном рождении». См.: *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 28–38.
- 28 Там же. С. 33–34.
- 29 *Мейстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М.Ю.Реутин; [отв. ред. Н.А.Бондаренко]. М., 2010. С. 166.
- 30 Цит. по: *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт: в поисках «неведомого Бога» // *Мейстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 260.
- 31 *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 34.
- 32 *Мейстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 166. Ср.: *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 135–140.
- 33 Ср.: *Forman R.K.C.* Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting. P. 20.
- 34 *Мейстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 166; *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 28–38.
- 35 О различиях между ДМС и самадхи см.: *Studstill R.* Op. cit. P. 29–31.
- 36 См.: *Forman R.K.C.* Mystical Knowledge: Knowledge by Identity. P. 717. Ср.: *Idem.* A Watershed Event // *Journal of Consciousness Studies*. 2008. Vol. 15. P. 111–113.
- 37 *Studstill R.* Op. cit. P. 31.
- 38 См. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 177–178.
- 39 См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 31.
- 40 См.: *Damasio A.* The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness. N.Y., 1999. P. 15, 89–90, 244–250, 260. Ср.: *Zelazo P., Gao H., Todd R.* The Development of Consciousness // *The Cambridge Handbook of Consciousness* / Ed. by P.D.Zelazo, M.Moscovitch, and E.Thompson. Cambridge, 2007. P. 405–432.
- 41 *Pyysiäinen I.* How Religion Works... P. 113–120.
- 42 *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 63–84.
- 43 См.: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 248–249. Ср.: *Сакс О.* Человек, который принял жену за шляпу, и другие истории из врачебной практики. М., 2010. С. 154–155.

- 44 По мнению Р. Стадстилла, если описываемые Форманом АЧС приводят к мистическому опыту, то они настолько рудиментарны, что являются «пре-мистическими» или «квази-мистическими». См.: *Stadstill R.* Op. cit. P. 31–32. Ср.: *Wainwright W.J. Stace and Mysticism // The Journal of Religion.* 1970. Vol. 50. P. 141. То же самое можно сказать о «состояниях бодрствования без сознания».
- 45 Ср.: *Pyysiäinen I. Beyond Language and Reason...* P. 41–42; *Batson C.D., Ventis W.L. The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective.* N.Y., 1982. P. 87–89; *Antes P.* Op. cit. P. 340.
- 46 *Хаксли О.* Остров. М. С. 105.
- 47 *Ashbrook J.B. Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // Zygon.* 1984. Vol. 19. P. 331–350.
- 48 Подробнее о нейротеологии см.: *Малевич Т.В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // *Религиоведческие исследования.* 2012. № 1–2(7–8). С. 62–83.
- 49 *d'Aquili E.G., Newberg A.B. The Mystical Mind...* P. 4, 41–49.
- 50 *Ibid.* P. 149–155.
- 51 *Newberg A.B., d'Aquili E.G. The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience // Journal of Consciousness Studies.* 2000. Vol. 7. P. 255–260.
- 52 Ньюберг и д'Акили указывают, что осознание эмоциональной реакции, сопровождающей АЕБ, скорее всего, происходит после выхода из этого состояния. См.: *d'Aquili E.G., Newberg A.B. The Mystical Mind...* P. 110.
- 53 Как отмечают авторы, состояние АЕБ, сопровождающееся негативным аффектом, теоретически возможно, но нигде на практике не зафиксировано. См.: *Ibid.* P. 110.
- 54 *Ibid.* P. 23–42, 87–155; *Newberg A.B., d'Aquili E.G.* Op. cit. P. 255–262.
- 55 *d'Aquili E.G., Newberg A.B. Neuroscience and Religion...* P. 6490–6492.
- 56 См.: *Newberg A.B., Alavi A., Baime M., et al. The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study // Psychiatry Research: Neuroimaging.* 2001. Vol. 106. P. 113–122; *Newberg A., Pourdehnad M., Alavi A., d'Aquili E.G. Cerebral Blood Flow during Meditative Prayer: Preliminary Findings and Methodological Issues // Perceptual and Motor Skills.* 2003. Vol. 97. P. 625–630.
- 57 См.: *Newberg A.B., Wintering N.A., Morgan D., Waldman M.R. The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during Glossolalia: A Preliminary SPECT Study // Psychiatry Research: Neuroimaging.* 2006. Vol. 148. P. 67–71.
- 58 *Runehov A. Neuroscientific Explanations of Religious Experience are not Free from Cultural Aspects // Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science,* 2008. Vol. 2. P. 150. Ср.: *Andresen J. Meditation Meets Behavioral Medicine: The Story of Experimental Research on Meditation // Journal of Consciousness Studies.* 2000. Vol. 7. P. 17–73.
- 59 *Horgan J.* Op. cit. P. 89. См.: *Karnath H.O., Farber S., Himmelbach M. Spatial Awareness Is a Fiction of the Temporal not the Posterior Parietal Lobe // Nature.* 2001. Vol. 411. P. 950–953.

- 60 См.: *Mort D.J., Malhotra P., Mannan S.K., Pambakian A., Kennard C., Husain M.* Reply to: Using SPM Normalization for Lesion Analysis in Spatial Neglect // *Brain*. 2004. Vol. 127. P. E11.
- 61 См.: *Bulkeley K.* Consciousness and Neurotheology // *Science, Religion, and Society: An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy* / Ed. by A.Eisen and G.Laderman. Armonk (NY), 2007. P. 528–529.
- 62 *Newberg A.B.* Neurobiology and Consciousness // *Science, Religion, and Society...* P. 547–548.
- 63 *d’Aquili E.G., Newberg A.B.* The Mystical Mind... P. 157.
- 64 *Ньюберг Э., Уолдман М.П.* Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М., 2012. С. 19.
- 65 Там же. С. 54–55.
- 66 *d’Aquili E.G., Newberg A.B., Rause V.* Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of the Belief. N.Y., 2001. P. 7.
- 67 См.: *Clark K.J., Barrett J.L.* Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion // *Journal of the American Academy of Religion*. 2011. Vol. 79. P. 1–37.
- 68 *Day M.* Exotic Experience and Ordinary Life: On Andrew Newberg, Eugene D’Aquili, and Vince Rause, Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (2001) // *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion* / Ed. by M.Stausberg. N.Y., 2009. P. 121, 124. Ср.: *Ratcliffe M.* Neurotheology: A Science of What? // *Where God and Science Meet...* P. 86–87, 97; *Azari N.P.* Neuroimaging Studies of Religious Experience: A Critical Review // *Where God and Science Meet...* P. 41–43.
- 69 Например, см.: *Persinger M.A.* Experimental Simulation of the God Experience: Implications for Religious Beliefs and the Future of the Human Species // *NeuroTheology...* P. 267–284; *Atran S.* The Neuropsychology of Religion // *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience* / Ed. by R.Joseph. San Jose, 2002. P. 172; *Landtblom A.-M.* Op. cit. P. 186–188; *Ramachandran V.S., Blakeslee S.* Phantoms in the Brain: Human Nature and the Architecture of the Mind. L., 1998. P. 174–198; *Ramachandran V.S., Hirstein W.S., Armel K.C., Teco-ma E., Iragui V.* The Neural Basis of Religious Experience // *Society for Neuroscience Abstracts*. 1998. Vol. 23. P. 519.1.
- 70 С точки зрения Персингера, первоначальный религиозный опыт человечества мог напоминать некое «космическое спокойствие» или соответствовать «индуистско-буддийскому представлению о нирване». См.: *Idem.* Neuropsychological Bases of God Beliefs. N.Y., 1987. P. 9–16.
- 71 *Ibid.* P. 14–19.
- 72 Например, см.: *Persinger M.A., Healey F.* Experimental Facilitation of the Sensed Presence: Possible Intercalation between the Hemispheres Induced by Complex Magnetic Fields // *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 2002. Vol. 190. P. 533–541; *Persinger M.A.* Vectorial Cerebral Hemisphericity as Differential Sources for the Sensed Presence, Mystical Experiences and Religious Conversions // *Perceptual and Motor Skills*. 1993. Vol. 76. P. 915–930; *Persinger M.A.*,

- Macarec K. The Feeling of a Presence and Verbal Meaningfulness in Context of Temporal Lobe Function: Factor Analytic Verification of the Muses? // *Brain and Cognition*. 1992. Vol. 20. P. 217–26.
- ⁷³ Persinger M.A. Neuropsychological Bases of God Beliefs. P. X–XI, 1–2, 14–16.
- ⁷⁴ Ibid. P. 17–19.
- ⁷⁵ *Idem*. The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 2001. Vol. 13. P. 515. Тем не менее полученные Персингером результаты интерпретируются по-разному, в зависимости от методологических установок исследователей: от сомнений в онтологической реальности религиозных опытов, понимаемых как «биологический артефакт» или «неврологическая иллюзия», до «обнаружения» механизма, позволяющего некой «трансцендентной реальности» проявляться в человеческом сознании. Например, см.: Ramachandran V.S., Blakeslee S. Op. cit. P. 175-88; Helminiak D.A. Neurology, Psychology, and Extraordinary Religious Experiences // *Journal of Religion and Health*. 1984. Vol. 23. P. 33–36.
- ⁷⁶ См.: Ratcliffe M. Op. cit. P. 94–95.
- ⁷⁷ См.: Granqvist P., Fredrikson M., Unge P., Hagenfeldt A., Valind S., Larhammar D., Larsson M. Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Suggestibility, not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields // *Neuroscience Letters*. 2005. Vol. 379. P. 1–6.
- ⁷⁸ См.: Ratcliffe M. Op. cit. P. 83; Granqvist P. Religion as a By-Product of Evolved Psychology: The Case of Attachment and Implications for Brain and Religion Research // *Where God and Science Meet...* P. 132–134.

Глава V

Когнитивные подходы к изучению мистического опыта: «мистический плюрализм» и теория атрибуции

Очевидно, что как эссенциалисты, так и конструктивисты при построении представлений о мистических состояниях опираются на различные модели сознания, зачастую противоречащие друг другу, а иногда и крайне спорные или некорректно интерпретируемые. Примером тому может служить попытка антрополога и религиоведа Чарльза Лафлина и его коллег, используя квантовую метафору сознания, создать основанную на его квантовой онтологии теорию религиозных переживаний¹. Также многие советские концепции мистицизма строились на теории отражения и автоматически превращали мистицизм и мистические переживания в некие «искаженные» отражения реальности, включающие в себя теософию, оккультизм, спиритизм, алхимию, гностицизм, астрологию и т. д.²

В подобной ситуации, когда интерпретация и определение «мистического» целиком и полностью зависят от теоретико-методологических моделей, радикальные формы конструктивизма и эссенциализма оказываются эвристически ограниченными. И вновь, вслед за методологическим поворотом в науке в целом – в данном случае в связи с распространением принципов и методов когнитивных наук, отвергающих как крайности социального конструктивизма и релятивизма, так и эссенциалистские притязания в их чистом виде, – в сфере исследований мистицизма мы сталкиваемся с поиском новых подходов и теорий. Репрезентативными примерами таких теорий являются в первую очередь уже упомянутые

«мистический плюрализм» Рэндала Стадстилла, примыкающий в конечном счете к феноменологическому эссенциализму, и атрибуционная теория, сближающаяся в ряде аспектов с конструктивистским подходом У.Праудфута.

1. «Мистический плюрализм» Рэндалла Стадстилла³

Как утверждает Р.Стадстилл, ни конструктивизм, ни эссенциализм в их радикальных формах не подкрепляются фактами и не обладают достаточной эвристической силой, поскольку не могут одновременно объяснить: 1) гетерогенность мистических переживаний, 2) их подобие и 3) их нозетический характер⁴. Устранить недостатки традиционных эссенциалистских трактовок и вместе с тем противостоять крайним конструктивистским выводам, по мнению американского религиоведа, может его собственная теория, так называемый «мистический плюрализм», опирающийся не на сравнение мистических учений или содержаний мистических опытов, а на анализ процессов трансформации сознания, сопровождающих мистические переживания⁵.

Стадстилл приступает к выполнению поставленной задачи – «представить и обосновать эссенциалистскую теорию мистицизма, достаточно развитую для того, чтобы вывести из тупика философское изучение мистицизма»⁶, – с определения границ используемых понятий. Процитируем эти дескрипции: «Выражаясь точнее, “мистицизм” означает совокупность феноменов, охватывающих 1) “мистические опыты”, т. е. опыты, объект или содержание которых кажутся предельной реальностью (в религиозном восприятии) или некоторым аспектом (или подобием) предельной реальности, 2) те стороны религиозных традиций (учения, практики, тексты, институты и т. д.), которые поощряют (целенаправленно или непреднамеренно) появление таких опытов. Мистические опыты являются религиозными из-за уникальной природы своих “объектов” (т. е. Бога, Брахмана и т. п.). Верующий, по-видимому, воспринимает не просто некое бытие в этом мире, но и нечто одновременно в высшей степени реальное и “другое” по отношению к миру повседневного опыта»⁷.

Итак, во-первых, Стадстилл сразу утверждает, что в основе «мистицизма» лежит «мистический опыт», а значит, он заранее отвергает конструктивистские попытки лишить мистицизм эмпирического аспекта и редуцировать его к текстам и языку. Во-вторых, из предложенного здесь определения следует, что мистические переживания входят в спектр религиозных переживаний, т. е. исключается возможность нерелигиозных мистических опытов. Религиозный характер мистических переживаний детерминирован феноменологией – «уникальной» природой их объектов, что также указывает на принадлежность Стадстилла к определенной традиции трактовки религии как сферы, кардинальным образом отличной от области повседневной реальности. В-третьих, американский ученый подчеркивает, что о содержании мистических переживаний можно говорить только в эпистемологическом смысле, под которым он подразумевает скорее когнитивную и терапевтическую значимость мистического опыта, еще ничего не говорящую ни об истинности такого опыта, ни об онтологическом статусе его объектов⁸.

Эпистемологической и философской основой «мистического плюрализма» выступает системный подход к изучению сознания, ставящий теорию Стадстилла в один ряд с эссенциалистскими концепциями мистического опыта А.Дейкмана и К.Уилбера. Кроме того, «мистический плюрализм» фактически опирается на конструктивистскую теорию «религиозного плюрализма» Джона Хика. Стадстилл использует ту же самую категорию – «Реальное» (*the Real*), но, в отличие от Хика, для которого «Реальное» обладает несомненным онтологическим статусом и, пусть опосредованно, все же влияет на содержание мистических переживаний, американского религиоведа оно интересует только как эпистемологический конструкт, объясняющий сходство процессов когнитивной трансформации в мистических опытах, но не их феноменологию⁹. Основанный на системном подходе «мистический плюрализм», с точки зрения Стадстилла, позволяет более точно описывать процесс растворения «эго» и обеспечивает последовательное объяснение трех вышеуказанных пунктов, соединяя в себе умеренную форму конструктивизма с эпистемологическим эссенциализмом. Умеренный конструктивизм в данном случае объясняет гетерогенность мистических опытов, в то время как ориентация этих опытов

по направлению к общей «Реальности» объясняет сходства мистических традиций и ноэтическую уверенность мистиков в том, что они сталкиваются с «Реальным»¹⁰. Таким образом, как полагает Стадстилл, его гипотеза уже является непротиворечивой и остается только проверить ее применимость на практике. И он осуществляет это, исследуя мистические практики дзогчена и средневековой немецкой мистики¹¹ – двух классических примеров, используемых в компаративных исследованиях мистических состояний.

Обе традиции, конечно, обнаруживают на философском и феноменологическом уровне множество различий, но для «мистического плюрализма», по мнению американского ученого, эти различия не существенны и не мешают автору достичь главной цели своей работы: ответить на вопрос, «как мистические учения и практики влияют на сознание»¹². Более того, чем больше внимания мы уделяем когнитивному и сотериологическому аспектам данных традиций, тем все очевиднее становятся сходства между ними. С точки зрения Стадстилла, дзогчен и немецкие мистики согласуются в трактовке цели мистического пути – это эмпирическое «открытие Реального», для которого недостаточно рациональных инструментов или веры: к «непосредственному переживанию/познанию Реальности» может привести только практика радикальной трансформации человека. Таким образом природа мистического пути, ведущего к достижению предельной цели мистика, напрямую обусловлена этой целью. Например, в немецкой мистике, направленной на «визуальное общение с личным Богом или Иисусом, рождение Сына Божьего в душе или проникновение в бездну или “пустыню Божества”, единственным способом реализации цели мистического пути становится достижение подобного божественному, т. е. ничем не обусловленного состояния. Как пишет Стадстилл, практики и учение рейнской мистики предполагают, что “мистик уже должен быть целью, чтобы эту цель осуществить”. Аналогичное понимание, с его точки зрения, характерно и для дзогчена: здесь “практикующий, переживая Реальность, открывает то, чем он был уже с самого начала, т. е. выражением спонтанной, творческой и сострадательной деятельности Божественной Основы”. При этом обе традиции, пытаясь опытным путем заново открыть истинную природу, либо подлинную личность человека, считают главными препятствиями “множественность,

двойственность или разделенность”, являющиеся характерными маркерами нашего «индивидуального я (эго)». Следовательно, это «я» необходимо «взорвать», т. е. избавиться от поддерживающих его паттернов поведения и концептуальных систем¹³.

Но самым главным моментом мистической практики, характерным для дзогчена и для немецкого мистицизма и позволяющим, по мнению Стадстилла, раскрыть когнитивное и сотериологическое значение мистических переживаний, является уничтожение самих мистических практик, «поскольку эти практики, или “пути”, создают состояния, по своей сути противоположные опыту Реального (как абсолютно безусловного)». Более того, такое отрицание мистических путей в конечном счете распространяется и на отрицание целей: с точки зрения немецких мистиков, в бесцельности выражается отрешенность, необходимая для познания Бога; в дзогчене же бесцельность заключается в уверенности в том, что каждый человек – уже будда. Функция такого парадоксального отказа от мистического пути и от его цели направлена, как полагает Стадстилл, на разрушение «остатка двойственности, заложенного в структурированных, подготовительных практиках», поскольку «поиск цели» автоматически устанавливает дуалистическую структуру референций, препятствующую осуществлению самой цели (единство с единой предельной «Реальностью»). Но в итоге (и снова парадоксальным образом) в обеих традициях «стремление» к такой «цели бесцельности», или «поиск ничто», практикуется как «метод, ведущий к цели», т. е. к мистическому единению¹⁴. Итак, резюмируя сравнительный анализ дзогчена и немецкой мистики, Стадстилл утверждает, что «главной общей чертой мистических традиций является тот факт, что они вызывают схожие процессы когнитивной трансформации», а именно: разрушение структуры повседневного сознания (*consciousness*), раскрытие его системных границ и запуск процессов самоорганизации в когнитивной системе человека¹⁵.

Механизм такой трансформации, с точки зрения Стадстилла, объясняется с помощью системной теории сознания. Под сознанием в широком смысле слова (*mind*) он понимает когнитивную систему, «функционирование которой направлено: 1) на ограничение осознанности (*awareness*) посредством конструирования такого состояния сознания (*consciousness*), которое мы называем

обыденным опытом, и 2) на гомеостатическое регулирование этого состояния при столкновении со стрессовыми факторами и различными отклоняющимися от нормы параметрами окружающей среды». Отличительной чертой указанного состояния, по мнению исследователя, является двойственная, или интенциональная, структура восприятия, которая особенно отчетливо видна, когда мы воспринимаем наше «я»: одна сторона этой двойственной структуры – это «я» как локус осознанности (*awareness*), т. е. «я», отличное от мира, другая сторона – ценностное «я», т. е. «я» как средоточие всех наших ценностных ориентаций¹⁶. Итак, центральной переменной когнитивной системы является набор бессознательных перцептивных образований, образующий модель обычно воспринимаемого нами мира (в число этих конструктов входят как фоновые измерения опыта, например ориентация во времени и пространстве, так и его фокальные аспекты, например «объекты», «люди», «я»). Отсюда следует, что те повседневные образы мира и я-концепции, которые мы считаем наиболее надежными и достоверными, в действительности представляют собой всего лишь сформировавшиеся в процессе эволюционного развития конструкты. И именно на разрушение этих конструктов, как полагает Стадстилл, направлены мистические практики, дестабилизирующие когнитивную систему мистика и открывающие возможность такого взгляда на мир, который противоречит обыденному опыту и характеризующегося открытостью сознания по отношению к «Реальному»¹⁷.

Безусловно, выбранная Стадстиллом методология – выдвижение гипотезы и последующая ее эмпирическая проверка, а также само применение когнитивного и системного подходов – является определенным новаторством в изучении мистицизма. Тем не менее Стадстилли все же не удалось перепрыгнуть через существующую между эссенциализмом и конструктивизмом пропасть. Его эпистемологический эссенциализм потребовал введения еще одной довольно абстрактной и не вполне уместной в концепции Стадстилла конструкции – так называемого «Реального». Еще раз отметим, что данное понятие он заимствует у Джона Хика; более того, Стадстилл фактически выстраивает свой «мистический плюрализм» на его гипотезе «религиозного плюрализма». Но если у Хика, придерживающегося сильной конструктивистской

позиции (напомним, он полагает, что различны не только интерпретации мистических опытов, но и сами опыты), феноменологическое содержание мистического опыта объясняется своего рода взаимодействием «информации», передаваемой от «Реального», и культурно-специфичными категориями¹⁸, то Стадстилл лишает «Реальное» этой функции. В действительности он только умножает сущности: с одной стороны, принцип исключения трансцендентного диктует необходимость оставить вопрос об онтологическом статусе «Реального» в скобках; с другой – ограничение «Реального», не влияющего на феноменологическое содержание мистических переживаний, эпистемологической значимостью, превращает его в эпифеномен. То общее, что в таком случае обнаруживает Стадстилл в мистических опытах, оказывается всего лишь особым состоянием сознания, ничем в качественном отношении не отличающимся от АЧС Роберта Формана.

Здесь следует отметить, что, несмотря на попытку преодолеть феноменологический эссенциализм, Стадстилл все же допускает некоторую феноменологическую корреляцию между «Реальным» и мистическими переживаниями. Именно эта корреляция позволяет ему включать их в категорию «религиозного». Напомним, что религиозный характер мистических опытов определяется, согласно его концепции, «уникальной» природой их предполагаемых объектов. Верующий, как утверждает Стадстилл, в каком-то смысле повторяя слова Джеймса, «по-видимому, воспринимает не просто некое бытие в этом мире, но и нечто одновременно в высшей степени реальное и “другое” по отношению к миру повседневного опыта»¹⁹. Но такое определение является как минимум слишком широким, как максимум – оно приводит Стадстилла к не вполне популярной в настоящее время традиции интерпретации религии как сферы «уникальной» и нередуцируемой.

Проблемы возникают и при анализе априорно вводимых Стадстиллом определений мистицизма и мистического опыта. Критикуя эссенциалистские дефиниции через описание «сущности»²⁰, Стадстилл, тем не менее, именно такие дефиниции и предлагает: он постулирует «реальные» (в терминологии С.Брэйнарда) определения, говорящие «об эмпирических феноменах самих по себе, независимо от нашего дискурсивного сообщества», в то время как «этический» статус данных понятий допускает возможность толь-

ко «номинальных» определений, отсылающих к использованию выражений «мистический опыт» и «мистицизм» в языке определенного научного сообщества²¹.

Следовательно, несмотря на отказ от феноменологического эссенциализма, Стадстил в очередной раз пытается найти «ядро» (пусть даже когнитивное или сотериологическое) мистических переживаний, что возвращает его к традиционным эссенциалистским трактовкам мистического опыта. В каком-то смысле он подменяет используемую У.Джеймсом концепцию подсознательного синергетической моделью, в которой место подсознательного занимает абстрактное расширенное состояние сознания. Кроме того, выбирая для доказательства своей гипотезы два примера так называемой «апофатической мистики», Стадстил использует все тот же метод «крайних» случаев, ставший столь излюбленным предметом критики Джеймса. Таким образом остается открытым вопрос о том, насколько «мистический плюрализм» применим к умеренным формам мистических переживаний, к так называемой «языковой» мистике и к более повседневным, поддающимся неинтроспективным наблюдениям мистическим практикам. В конечном счете эссенциалистская уверенность Стадстила в уникальности религии и религиозных опытов приводит его к поиску столь же уникальных психологических и когнитивных механизмов, лежащих в основе этих феноменов. Но, как отмечают М.Дэй и П.Буайе (Бойер), вполне вероятно, что для описания механизмов религиозных переживаний необходимо обратиться к обычным когнитивным операциям, а не концентрироваться на «экстатическом и эксцентричном»²².

2. Атрибуционная теория религиозного опыта

В конечном счете общим методологическим упущением сторонников сильной версии конструктивизма и психологического перенниализма является акцент на социолингвистическом понимании опосредованности опыта. Проблема заключается в том, что опыт конституируется не только с помощью вербальных средств: этот процесс может осуществляться через любые знаковые формы, например, звуки, цвета, запахи и т. п.²³. Более того, как отмечает Лэрри Шорт, понятие «опосредованности» значительно шире: оно

подразумевает не просто наличие знаковой системы, а «процесс, в котором набор некоторых факторов обеспечивает мысленный переход от означающего к означаемому»²⁴. Эти факторы не только «оформляют» или «окрашивают» опыт, а делают его возможным, т. е., если воспользоваться метафорическим выражением Шорта, они являются не искажающими восприятие «фильтрами», а самими органами восприятия²⁵. Например, американские лингвисты Джордж Лакофф и Марк Джонсон говорят о необходимости «доконцептуального» структурирования опыта: «...Опыт в существенном отношении структурирован до и независимо от образования каких-либо концептов. Существующие концепты могут накладывать дополнительное структурирование на опыт, который мы получаем, но базовые структуры опыта присутствуют независимо от какого-либо наложения таких концептов»²⁶. Такими базовыми структурами могут быть схемы «пути», «вместилища», кинестетические образные схемы и т. д., источником которых выступает наш телесный опыт²⁷. Язык, безусловно, коррелирует с ними, но это не означает, что данные формы «опосредования» являются только лингвистическими: они не исчезают, если мы «забываем» язык, как предполагает модель «забвения» Р.Формана.

Однако чтобы опыт стал значимым, а тем более обладал той смысловой нагрузкой, о которой говорят его субъекты, он должен быть определенным образом вписан в систему референций самого субъекта посредством, как утверждают Лакофф и Джонсон, основывающихся на образных схемах базовых концептов²⁸. Но эссенциализм и конструктивизм в их чистом виде не уделяют должного внимания детерминации смыслов и механизмам их формирования у субъектов мистических опытов. В данном случае методологически полезным может оказаться атрибуционный подход, позволяющий учитывать как «эмические», так и «этические» уровни объяснения: с точки зрения атрибуционного подхода «не нужно соглашаться с тем, что субъекты *действительно имеют* непосредственное восприятие Абсолюта», однако необходимо «предоставить удовлетворительное объяснение, почему субъекты чувствуют, *как будто* они воспринимают непосредственно»²⁹.

Под атрибуционными теориями (теориями отношений или приписывания) в социальной психологии понимается совокупность теоретических концепций, восходящих к опубликованной в

1958 г. работе немецкого психолога Фрица Хайдера «Психология межличностных отношений» и анализирующих «психологию здравого смысла», т. е. каким образом люди объясняют повседневные события, или в чем они видят причину поведения других людей и своего собственного³⁰. Таким образом теории атрибуции предполагают различие между объяснениями с точки зрения здравого смысла, предложенными в контексте повседневного поведения, и научными объяснениями, подлежащими экспериментальной верификации. В рамках атрибуционной теории, примененной к религиозному опыту и религии в целом в 1970–1980-х гг., религия рассматривается как «смысловая система», т. е. «система референций для интерпретации всей сферы жизненных событий»³¹. Б.Спилка, Ф.Шэйвер и Л.Киркпатрик, объясняя, когда и почему религиозная атрибуция получает примат над нерелигиозной атрибуцией, полагают, что атрибутор использует наиболее готовую пригодную смысловую систему и обращается к менее пригодным альтернативам только в том случае, если объяснение, возникающее из первой смысловой системы, будет неудовлетворительным. Удовлетворительность потенциальной атрибуции является совокупной функцией четырех факторов: 1) свойств атрибутора; 2) контекста, в котором происходит атрибуция; 3) свойств объясняемого события; 4) контекста объясняемого события. Таким образом выбор каузальных атрибуций обусловлен «взаимодействием предшествующих ожиданий и верований (“схем”) и различных внешних влияний и сигналов»³².

Аналогичным образом формулирует свою концепцию американский религиовед-когнитивист Джастин Барретт, выделяя как минимум три ключевых фактора, приводящих к примату религиозной атрибуции. Во-первых, согласно Барретту, каузальная атрибуция феномена к религиозной силе скорее будет иметь место в том случае, если причины данного феномена нельзя приписать человеческому или животному агенту. Во-вторых, религиозная атрибуция находится в непосредственной зависимости от антиципаций субъекта и задействованных в данной антиципации когнитивных схем. В-третьих, переживания скорее будут считаться религиозными, если они оформлены соответствующей религиозной практикой³³.

В ответ на критику атрибуционной теории, обвиненной в игнорировании «эмических» объяснений³⁴, Э.Тэйвз предлагает дополнить ее «аскриптивной моделью», «способной показать, на-

сколько имплицитно религиозные аскрипции могут быть встроены в переживания посредством предсознательных психических процессов», приводя к тому, что «субъекты чувствуют, что они узнают или открывают... переживания, которые они считают религиозными или мистическими», а не приписывают им определенные характеристики³⁵.

Следовательно, атрибуционная теория не пытается, в отличие от рассмотренных выше подходов, искать некую «сущность» или набор общих характеристик мистических переживаний или же, наоборот, опровергать наличие таковых: она делает акцент на особых механизмах объяснения, которые использует субъект опыта или же его исследователь, маркируя этот опыт в качестве «мистического», а также на причинах, приводящих к такому объяснению³⁶.

Итак, последовательное применение подобной модели к анализу мистических переживаний (которое будет продемонстрировано в заключительной главе) позволяет:

1. Выделять в мистических опытах различные уровни, на каждом из которых соотношение опыта и интерпретации может отличаться. Например, мистические практики действительно могут приводить к своего рода «деконструкциям» культурно-специфичных ожиданий или «деавтоматизации» ряда когнитивных структур, но это относится в большей мере к автоматической активности стереотипных когнитивных моделей, т. е. тех моделей, которые являются обычными в повседневном мире и социально подкрепленными. Но это не означает, что в мистическом опыте «деконструируются» все имеющиеся у человека когнитивные модели: необходимо, чтобы действовал хотя бы механизм религиозной или мистической атрибуции³⁷. Следовательно, чтобы состояние «бодрствования без сознания» стало «опытом», оно должно либо встроиться в когнитивные схемы субъекта, либо привести к созданию новой схемы; в любом случае необходимо, чтобы это состояние было проинтерпретировано субъектом как *непосредственное переживание предельной реальности*.

2. Сочетать дескриптивный и объяснительный уровни анализа, а значит, учитывать как феноменологическое многообразие мистических опытов, так и лежащие в их основе общие доконцептуальные схемы опыта. В данном случае атрибуционный анализ помогает работать дескриптивно, на феноменологическом уровне,

и рассматривать в качестве объекта исследования «религиозные субъективные смыслы», которые, как полагает Жак Ваарденбург, в отличие от других «субъективных смыслов» «не могут быть “зафиксированы” в словах и действиях»³⁸. Таким образом атрибуционный анализ принимает во внимание те случаи, когда в «эмических» описаниях говорится о бессодержательности или принципиальной невыразимости мистических опытов, а атрибуционная теория позволяет объяснять такие случаи на «этическом» уровне с учетом процессов трансформации смысловых систем субъектов.

3. Принимать во внимание когнитивные структуры, лежащие в основании я-концепций мистика³⁹, и трансформационные процессы, происходящие в этих структурах, а значит, обращать внимание на те ситуации, когда мистические переживания могут приводить к созданию новых интерпретационных схем или образованию новых смысловых связей в концептуальной системе мистика, т. е. объяснять, почему мистик приписывает своим опытам «новизну».

Примечания

- ¹ Опираясь на работы американского физика Г. Патноффа, Лафлин выдвигает гипотезу, согласно которой организация нервной системы происходит не только на биохимическом уровне, но и на уровне биофизического взаимодействия между нервными клетками и «квантовым морем» – так называемой «нулевой энергией», пронизывающей всю Вселенную. См.: *Laughlin C.D. Archetypes, Neurognosis and the Quantum Sea // Journal of Scientific Exploration. 1996. Vol. 10. P. 388–393.* Подробнее о нейрофеноменологии религиозного опыта см.: *Малевич Т.В. Нейрофеноменологический подход к изучению религиозного опыта в биогенетическом структурализме Ч. Лафлина и Ю. д’Аквилы // Феноменология религии: между сакральным и профанным: Материалы Международн. зимней религиовед. шк. / Под ред. А.В.Белокобыльского, О.С.Киселева. Донецк, 2011. С. 149–160.*
- ² См., например: *Шахнович М.И.* Указ. соч.; *Григоренко А.Ю.* Сон разума рождает чудовищ: Критические очерки о мистике и иррационализме. Л., 1986; *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм?: Критические очерки. М., 1984.
- ³ Подробнее о теории Р. Стадтилла см.: *Малевич Т.В.* Философия религии о мистическом опыте: дилемма эссенциализма и конструктивизма // Философия религии: Альманах. 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К.Шохин. М., 2013. С. 26–61.
- ⁴ *Studstill R.* Op. cit. P. 241.
- ⁵ *Ibid.* P. 21–22.
- ⁶ *Ibid.* P. 5.

- 7 *Studstill R.* Op. cit. P. 1.
8 См.: *Ibid.* P. 1.
9 *Ibid.* P. 5.
10 *Ibid.* P. 25, 241.
11 См.: *Ibid.* P. 125–246.
12 *Ibid.* P. 230.
13 *Ibid.* P. 206–207, 228–229.
14 *Ibid.* P. 207, 215–216, 229–230.
15 *Ibid.* P. 225.
16 *Ibid.* P. 231.
17 *Ibid.* P. 225239.
18 См.: *Hick J.* Religious pluralism and the Devine... P. 417–420.
19 *Studstill R.* Op. cit. P. 1. Ср. с высказыванием Джеймса: «есть, по-видимому, в сознании человека *чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление* о том, что *существует нечто*. Это чувство более глубокое и более общее, чем всякое другое “чувство”...» (См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 53–54).
20 См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 248–270.
21 См.: *Brainard F.S.* Op. cit. P. 362.
22 См.: *Day M.* Op. cit. P. 127; *Boyer P.* Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. N.Y., 2001. P. 310–311.
23 Поэтому отсылка некоторых эссенциалистов к нелингвистическим выражениям мистического опыта – в живописи, музыке, жестах и т. п. – не может служить доказательством и даже иллюстрацией непосредственности мистических переживаний или их принципиальной невыразимости. Например, см.: *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 267.
24 *Short L.* Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic // *Journal of the American Academy of Religion.* 1965. Vol. 63. P. 663.
25 *Ibid.* P. 663–664. Ср.: *Лакофф Дж.* Указ. соч. С. 352–353.
26 Там же. С. 353–354.
27 См.: Там же. С. 351–364.
28 *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 248–249. Это утверждение подкрепляется экспериментальными исследованиями, установившими, что язык – необходимое условие атрибуции медитативному опыту религиозного или мистического значения. См.: *Lans J. van der.* Frame of Reference as a Prerequisite for the Induction of Religious Experience through Meditation: An Experimental Study // *Advances in the Psychology of Religion* / Ed. by L.B.Brown. L., 1985. P. 127–134.
29 *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 93.
30 Большой толковый социологический словарь. С. 42.
31 *Spilka B., Shaver P., Kirkpatrick L.* Op. cit. P. 2. Также см.: *Spilka B., Schmidt G.* Op. cit. P. 326–339; *Proudfoot W., Shaver P.R.* Op. cit. P. 143.
32 *Spilka B., Shaver P., Kirkpatrick L.* Op. cit. P. 2–9.
33 *Barrett J.L.* Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken (PA), 2011. P. 116–119.

- ³⁴ См.: *Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable... P. 231–256; *Idem.* Exploring Unseen Words: William James and the Philosophy of Mysticism. Albany, 1997. P. 97–110.
- ³⁵ *Taves A.* **Religious Experience Reconsidered...** P. 20–21. Если атрибуция является сознательным каузальным объяснением с точки зрения здравого смысла, то аскрипция представляет собой наделение качеством или характеристикой, происходящее на уровне когнитивного бессознательного. См.: *Ibid.* P. 10–11.
- ³⁶ См.: *Ibid.* P. 20.
- ³⁷ См.: *Lans J. van der.* The Value of Sundén's Role-Theory... P. 404; *Sundén H.* Meditation and Perception. P. 45.
- ³⁸ *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion, Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leew. The Hague, 1978. P. 11, 37.
- ³⁹ См.: *Proudfoot W., Shaver P.R.* Op. cit. P. 141.

Глава VI

Проблема вербализации и концептуализации мистического опыта

Уильям Джеймс назвал неизреченность одним из четырех главных признаков мистических переживаний, полагая, что они с эпистемологической точки зрения аналогичны чувственному, а именно эмоциональному опыту¹. Данное утверждение стало объектом дискуссий, протекавших на протяжении всего XX в., и по настоящее время вызывает ряд разногласий среди исследователей. Поскольку непосредственный анализ мистических опытов невозможен, ученые имеют дело с их выражениями и интерпретациями, а значит, сомнения в возможности изучения «извне» не поддающихся вербализации переживаний вполне закономерны в рамках эссенциалистской парадигмы: ее сторонники считают принципиальную невыразимость сущностным свойством мистического опыта, обусловленным его недискурсивной природой, и настаивают на радикальном разрыве между самим мистическим опытом и языком, не являющимся буквальным описанием феноменологического содержания мистических переживаний. В противоположность эссенциализму, сторонники конструктивизма, отрицающие возможность «чистого опыта», контекстуально не обусловленного и не опосредованного языком, рассматривают невыразимость в качестве одного из приемов выражения, а не сущностной черты мистического опыта. Рассмотрим подробнее аргументы, приводимые сторонниками тезиса о принципиальной невыразимости мистических переживаний и его противниками.

1. Принципиальная невыразимость мистического опыта: pro

Аргументы, выдвигаемые в защиту абсолютной невыразимости мистического опыта, можно суммировать следующим образом.

1. В мистических состояниях субъект переживает не поддающееся концептуализации «недифференцированное единство» или «чистое сознание», в которых нет разделения на субъект и объект или вообще отсутствует содержание, а значит, наш объектный язык к таким состояниям неприменим ни в момент их переживания, ни постфактум².

2. Мистики сами высказывают неудовлетворенность описаниями мистических переживаний и говорят об их невербализуемости³.

3. Истинные высказывания о мистическом опыте приводят к внутренним противоречиям и нарушению законов логики, что опять-таки свидетельствует о полной непригодности обыденного языка для выражения содержания мистических переживаний⁴.

4. Мистические опыты подобны чувственному восприятию, а значит, их содержание, как и содержание чувственного опыта, нельзя передать людям, не пережившим данный опыт непосредственно⁵.

5. Язык мистических текстов в первую очередь выполняет эвкативную, а не дескриптивную или когнитивную функцию. Таким образом содержание мистического опыта можно описать как «невыразимое», не придав ему при этом ни одной характеристики, поскольку здесь не происходит описания в буквальном смысле слова⁶.

Следует признать, что о принципиальной невыразимости мистических переживаний в основном говорили ранние эссенциалисты: в настоящее время данный тезис либо отвергается, либо принимается в модифицированной слабой версии. Теперь перейдем к рассмотрению в соответствующем порядке аргументов, высказываемых против сильной версии этого тезиса.

1.1. В действительности мистики способны отличать свой мистический опыт от обыденного опыта, а значит, они успешно его концептуализируют. Если бы мистики переживали некое не поддающееся постфактум понятийному осмыслению «чистое» или «пустое сознание», они либо вообще ничего не помнили бы о своих опытах, либо все, что они бы помнили, сводилось к разрыву сознания на момент до этого опыта и после, как при воспоминаниях о состоянии комы⁷.

1.2. Невыразимость не является исключительным свойством мистических опытов: любой наш опыт также в той или иной степени невыразим, хотя в контексте обыденного опыта мы часто не осознаем этого ввиду общепринятой языковой маркированности опыта, т. е. наше представление об уникальности невыразимости мистических переживаний обусловлено их относительной редкостью⁸. В данном случае речь может идти о степени, но не об абсолютном отличии: если бы содержание мистических переживаний не имело аналогов в нашем повседневном восприятии, а сами мистические опыты были бы просто уникальным видом опыта, познаваемым только посредством его переживания и абсолютно не поддающимся вербализации и концептуализации, это привело бы к абсурдному выводу, согласно которому даже сам субъект мистического опыта не мог бы знать о том, что он его пережил⁹.

1.3. Высказывания, утверждающие абсолютную невыразимость мистических переживаний, приводят к так называемому «семантическому парадоксу»: абсолютная невыразимость подразумевает, что об опыте вообще ничего нельзя сказать, даже то, что он невыразим, т. е. любое высказывание мистика о своем мистическом опыте будет ложным, даже само констатирование невыразимости этого опыта¹⁰.

2.1. Мистические тексты имеют разный жанровый характер и соответственно указывают на различные виды невыразимости мистического опыта. Как утверждает П.Мур, о принципиальной невыразимости обычно говорят теологические и литургические тексты, не имеющие к мистическому опыту прямого отношения (также именно в них в основном встречаются парадоксы), в то время как поддающимся верификации сообщениям о мистическом опыте присущи скорее эмоциональный, каузальный и дескриптивный виды невыразимости. Эмоциональная невыразимость как следствие фрустрации, вызванной пониманием невозможности буквального разделения значимого для человека опыта другим человеком, и каузальная невыразимость как следствие неизвестности условий и источника опыта не влияют на качество описания мистических переживаний и свойственны не только им. Дескриптивная невыразимость, безусловно, делает описания проблематичными, однако она характерна только для некоторых стадий мистического опыта и не является абсолютной¹¹.

2.2. Необходимо различать невыразимость самого мистического опыта от невыразимости, относящейся к его объекту. Констатация последней обычно обусловлена теологическими верованиями субъекта. Тем не менее мистик всегда знает, *кого* или *что* он встречает в опыте, а значит, этот объект обладает определенными характеристиками, позволяющими мистика идентифицировать его. Утверждения о невыразимости самого опыта обычно основываются на невыразимости его содержания, либо на его аффективном компоненте; во втором случае они не могут быть отличительной чертой мистических переживаний¹².

2.3. *Via negativa* не является единственной стратегией мистической теологии: она всегда или по крайней мере часто коррелирует с *via affirmativa*; кроме того, негативные по форме высказывания могут иметь позитивное значение, особенно в своей прескриптивной функции¹³.

2.4. Указания на невыразимость, содержащиеся в мистических текстах, необходимо рассматривать в контексте их употребления. Например, когда Майстер Экхарт говорит об основании души, что оно «свободно от всех имен и обнажено от всех форм, свободно и чисто, как свободен и чист Сам в Себе Бог»¹⁴, то он, вопреки мнению У.Олстона, видящего в этом описании семантический парадокс¹⁵, скорее говорит, как отмечает Дж.Келленбергер, о единстве и простоте этого основания¹⁶, что в принципе подтверждается его дальнейшими рассуждениями: «Оно [основание души. – *T.M.*] совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть»¹⁷.

3.1. Многие противоречия, содержащиеся в мистических текстах, возникают из-за неопределенности терминов. Так, как утверждает Р.Гэйл, парадокс, заключающийся в противоречии между позитивными и негативными характеристиками Божественного, на котором акцентируется У.Стэйс¹⁸, обусловлен двусмысленностью термина «существовать»: когда мистик отрицает, что Бог *существует*, под «существует» он имеет в виду «является фактом в пространственно-временном порядке»; когда мистик утверждает, что Бог *существует*, то «существует» в данном случае означает «является вечным или вневременным Бытием»¹⁹. Более того, парадоксальность многих высказываний о мистическом опыте может быть следствием эвкативной, а не дескриптивной функции языка²⁰.

3.2. Нарушение законов нашей повседневной логики не делает сами опыты или их вербализации алогичными: эти опыты могут соответствовать своей собственной логике, выраженной посредством характерного для мистицизма языка, и в полной мере пониматься теми, кто также разделяет это дискурсивное пространство²¹.

3.3. Противоречия, содержащиеся в описаниях мистических опытов, указывают на неполноту нашей понятийной системы, т. е. переживания мистика действительно могут иметь когнитивную ценность, превосходящую концептуальную схему, в которую вписаны наши мышление и язык. Тем не менее тот факт, что мистики оказываются более чувствительными к этой неполноте, не означает, что их опыты вообще нельзя концептуализировать: во-первых, мистик хотя бы в некоторой степени может вербально выразить содержание мистического опыта; во-вторых, мистик не имеет права утверждать, что его мистические переживания нельзя вербализировать ни в одной концептуальной системе, как возможной, так и действительной: для утверждения и даже для осознания этого факта ему было бы нужно найти новую концептуальную систему²².

4. Проведение аналогии с чувственным восприятием, как уже отмечалось, делает невыразимость свойством любого человеческого опыта; более того, тот факт, что нам удастся успешно описывать наши чувственные опыты через ряд сравнений и метафор, доступных пониманию других людей, указывает на то, что мистические переживания можно сообщить в коммуникации таким же образом. Если здесь имеется в виду, что нельзя передать даже общее представление о мистическом опыте, то аналогия между чувственным и мистическим опытом выглядит неудачной²³.

5. Эвокативная функция языка свойственна не только мистическим текстам и не является первичной по отношению к его дескриптивной функции²⁴.

2. Принципиальная невыразимость мистического опыта: contra

В противоположность эссенциалистам, сторонники сильной версии конструктивизма считают невыразимость одним из приемов выражения, а не сущностной чертой мистического опыта²⁵.

Так, С.Кац полагает, что «парадоксальность» и «невыразимость» относятся не к дескриптивной части лингвистических средств, используемых при описании мистических переживаний, а значит, они не являются терминами, говорящими что-либо о содержании мистических опытов. Следовательно, утверждает Кац, либо достоверность сообщений о мистических опытах оказывается под вопросом, либо невыразимость не присуща по определению мистическому опыту. Кац выбирает второй вариант, предполагающий, что высказывания мистиков о своих опытах в действительности имеют смысл, а значит, их можно понимать буквально, элиминируя пропасть между опытом и языком²⁶. Проблема здесь заключается в том, что это же буквальное понимание сообщений о мистических опытах требует и буквального понимания констатации мистиками их невыразимости.

Несколько отличной выглядит позиция Уэйна Праудфута, согласно которой термины «невыразимый» и «парадоксальный» часто служат конституирующими мистический опыт элементами, т. е. «являются условиями идентификации опыта в качестве мистического», а не средством его описания: они обеспечиваются встроенными в религиозные учения грамматическими правилами, препятствующими «атрибуции какого-либо имени, названия, интерпретации или описания определенному опыту или религиозному объекту». Следовательно, невыразимость носит не дескриптивный, а прескриптивный и эвокативный характер²⁷.

Однако редукция языка мистических текстов к его недескриптивному применению выглядит не совсем оправданной, поскольку, как утверждает П.Мур, во-первых, недескриптивное применение языка «паразитирует» на его дескриптивных функциях, а во-вторых, в большинстве своем мистические произведения дескриптивны по своим задачам²⁸. Более того, если невыразимость представляет собой следствие грамматических правил, действующих в том или ином религиозном учении, чем объяснить проблематичность вербализации спонтанных мистических опытов у людей, не занимающихся специальной подготовкой или находящихся вне какой-либо определенной религиозной традиции? Например, живший в конце XIX в. канадский психиатр Ричард Бекк описывает собственный опыт как «интеллектуальное Просветление, не поддающееся никакому описанию»²⁹, а его современник, англий-

ский поэт Альфред Теннисон характеризует свое состояние как «совершенно запредельное словам»³⁰. «Профессиональные» мистики пишут много и *описывают* свои опыты, говоря об их невыразимости, причем язык мистических текстов перегружен символами и метафорами. Согласно автору английского средневекового трактата «Облако незнания», созерцание не дольше и не короче, чем наименьшая частица времени, неделимая и практически непостижимая³¹. Немецкий мистик Иоганн Таулер также использует апофатическую терминологию применительно к состоянию отрешенности: «как это происходит, невозможно описать словами, а можно лишь испытать самому»; «это превосходит все, что может быть выражено словами»³². Майстер Экхарт говорит, что «внутреннее дело» совершается только в «тишине и молчании», вне «всех образов и ликов»³³.

Уэйн Праудфут утверждает, что «принятие всерьез претензий мистика на абсолютную невыразимость его опыта означало бы, что мы приписываем ему знание всех возможных грамматических и символических методов. Опыт может быть невыразимым только по отношению к чему-то, но не по отношению ко всему»³⁴. Конечно, действуя в рамках атрибуционного подхода, Праудфут не обязан соглашаться с «эмической» позицией, т. е. с тем, что мистические опыты *в действительности* являются невыразимыми, но тогда он должен объяснить, почему субъекты мистических опытов чувствуют, *как будто* их опыты принципиально невыразимы. Однако Праудфут не раскрывает того, по какому принципу определенные опыты оказываются «запрещенными» для атрибутивных процессов в той или иной религиозной традиции. Следовательно, его точка зрения может быть оправданной по отношению к нормативным или дидактическим по своему характеру мистическим текстам, но она лишает сообщения о мистических опытах коммуникативной функции.

Если рассматривать тезис о принципиальной невыразимости мистического опыта и представления конструктивистов о соотношении мистического опыта и языка с точки зрения когнитивной теории метафоры, можно прийти к выводу, что в основании этих двух позиций лежат две метафоры: «понимание – это видение» и «коммуникация – это послание» соответственно. Рассмотрим подробнее, как эти метафоры реализуются и какие ограничения они накладывают на понимание функций языка в мистическом тексте.

Метафора «понимание – это видение» предполагает перенос отношений, существующих в сфере зрительного восприятия, в сферу мышления, приводящий к установлению соответствия между нашими концептами и объектами внешнего мира³⁵. Поэтому непосредственное видение становится наилучшим способом познания, а непосредственный наблюдатель оказывается окончательным авторитетом в вопросе о природе и характере познаваемой информации³⁶. Отсюда следуют два вывода: во-первых, поскольку мистический опыт является безобразным опытом или опытом объекта, лишённого образов и форм, он считается в принципе не подлежащим концептуализации и абсолютно или в высшей степени невыразимым; во-вторых, наилучший способ понять такой опыт – непосредственно его пережить.

Именно на такой логике построено представление Роберта Формана об абсолютной неконцептуализируемости и невыразимости «акта чистого сознания»: познание АЧС не требует вербализации – оно, в отличие от большей части нашего опыта, дается нам в «знании-тождестве» (*knowledge-by-identity*), которое Форман противопоставляет выделенным У.Джеймсом непосредственному сенсорному «знанию-знакомству» (*knowledge of acquaintance*) и концептуальному «знанию о» (*knowledge-about*). Отметим, что, с точки зрения Джеймса, «знание-знакомство» представляет собой простое непосредственное сенсорное восприятие, например, восприятие цвета или вкусовые ощущения. Более высокий уровень знания – «знание о» – является опосредованным концептуальным знанием об отношениях предмета к другим предметам. Джеймс пишет: «Я знаю голубой цвет, когда я вижу его, и вкус груши, когда я пробую ее; я знаю дюйм, когда пальцем провожу его, секунду времени, когда чувствую, что она проходит, акт внимания, когда я его совершаю, разницу между двумя предметами, когда я замечаю ее, но я вообще ничего не могу сказать о внутренней природе или сущности этих фактов»³⁷. Но Джеймс также явно дает понять, что «знание о» лишено некоторых качеств и преимуществ «знания-знакомства»: даже наилучшим образом обученный, но слепой от рождения человек никогда не сможет восполнить тот пробел в понимании света, который отличает его от необразованного, но зрячего ребенка: потерю знания, основанного на зрительном восприятии, нельзя восполнить с помощью книжных знаний³⁸.

Форман утверждает, что обе описанные Джеймсом формы знания не являются непосредственными в полном смысле слова: так, когда мы пробуем на вкус киви, в нашем вкусовом ощущении уже присутствует понятие «киви», т. е. в «знании-знакомстве» может присутствовать «знание о», и наоборот, «знание о» частично основывается на «знании-знакомстве». Следовательно, «знание о» и «знание-знакомство» интенциональны по своей природе³⁹. Поэтому, как полагает Форман, они не могут адекватным образом описывать АЧС, а значит, необходимо выделить еще одну форму знания – «знание-тождество» (*knowledge-by-identity*), т. е. неинтенциональное знание своего собственного сознания. Таким образом АЧС является непосредственным, лингвистически не детерминированным знанием субъекта о своем ментальном состоянии, и поскольку АЧС нельзя выразить вербально, оно не может быть понято внешним наблюдателем⁴⁰.

Здесь Форман опирается на представление о безошибочности и очевидности интроспективных состояний, восходящее к уже упомянутой нами метафоре «понимание – это видение»⁴¹. Проблема заключается в том, что адекватность этой метафоры зависит от контекста ее применения, т. е. она может работать в одной ситуации и не работать в другой. Например, данная метафора, как отмечает Питер Эпплби, совершенно неприменима в дискурсивных сферах, лишенных визуальных моделей: в ядерной физике, современных космологии и геометрии, а также и в коммуникации о мистическом опыте⁴². Понимание мистического опыта попадает в категорию так называемого «косвенного понимания» в терминологии Дж.Лакоффа и М.Джонсона, т. е. представляет собой «понимание сущности или понимание опыта одного рода в терминах аналогичных категорий другого рода – т. е. понимание посредством метафоры»⁴³. «Косвенное понимание» не является специфическим свойством мистических переживаний: оно присуще нашему мышлению и позволяет нам концептуализировать значительную часть нашего обыденного опыта, многие из компонентов которого не могут быть четко очерчены посредством естественным образом возникших из этого опыта категорий⁴⁴.

Тот факт, что мистические переживания относятся именно к этой разновидности опытов, подтверждается самим языком мистических текстов – концептуализация и описания мистических

переживаний осуществляются с помощью метафор чувственного опыта, т. е. основываются на выявлении сходств и различий с чувственным восприятием. Таким образом коммуникация о мистических состояниях происходит не столько посредством ментальных образов (по словам П.Эпплби, бессмысленно изучать философию И.Канта, посещая Кенигсберг⁴⁵), сколько с помощью сравнений этих состояний с уже знакомыми обоим участникам коммуникационного процесса состояниями: мистики обращаются не только к своим «коллегам», но и к людям, едва вступившим на мистический путь; более того, все мистики когда-то не были мистиками, а значит, в своем запасе они имеют достаточный материал для сравнения мистического опыта с обыденными состояниями сознания. Безусловно, при больших различиях в ценностях, знаниях и опыте между участниками коммуникационного процесса успешная коммуникация становится проблематичной – в такой ситуации практически любой опыт может стать невыразимым, но только по отношению к конкретным адресатам коммуникации: это не означает, что коммуникация в принципе невозможна или что опыт в принципе невыразим⁴⁶. Как отмечает Крис Артур, невыразимость в полном смысле слова подразумевает либо абсолютное подобие, либо абсолютную отличность, однако в таком случае опыт или феномен «просто ускользал бы от нашего сознания, никогда не позволяя нам осознать его существование (даже если предположить, что “он” действительно существовал)»⁴⁷. Но подобная ситуация кажется несколько абсурдной: мистики не просто знают о своих опытах, но и считают их самыми значимыми событиями в своей жизни.

Второй базовой метафорой, используемой в дискуссии о невыразимости мистических переживаний, является метафора «канала связи», формирующая представления сторонников сильной версии конструктивизма о соотношении мистического опыта и языка. Данная метафора, согласно Лакоффу и Джонсону, лежит в основе нашего понимания процесса коммуникации и представляет собой сложное образование, состоящее из трех вспомогательных метафор: «идеи (или значения) – это объекты»; «языковые выражения – это вместилища»; «коммуникация – это послание». Предполагается, что «говорящий вкладывает идеи (объекты) в слова (вместилища) и посылает их (в послании) слушателю, который вынимает идеи/объекты из слов/вместилищ»⁴⁸. Одно из следствий метафоры

«канала связи» – представление о том, что значения слов и предложений не зависят от контекстов и участников коммуникационного процесса, а имеют значение «сами по себе», «объективное значение, не связанное с человеком и доступное пониманию»⁴⁹. Но чем большую роль играют контексты и участники процесса коммуникации, т. е. чем сложнее и важнее становится понимание, тем реже происходит передача значения посредством метафоры «канала связи»⁵⁰. Поскольку мистический опыт не принадлежит к сфере общедоступного и всеми разделяемого опыта, метафора «канала связи» применительно к нему не работает. Отсюда следует, что редуцирование мистического опыта к языку мистического текста, осуществляемое С.Кацем и другими конструктивистами, а также понимание невыразимости мистических переживаний как одного из риторических приемов не имеют под собой достаточных оснований. Конструктивисты правы, утверждая, что невыразимость мистического опыта не является абсолютной, однако отношения между языком и мистическим опытом несколько сложнее и проблематичнее, чем представляют Кац и Праудфут.

Проблема вербализуемости мистических переживаний осложняется тем, что язык мистических текстов чрезвычайно символичен и метафоричен. Зачастую данному аспекту «мистического языка» придавалась эвокативная функция, либо же он трактовался как указание на невозможность буквального описания мистического опыта или следствие побочных эмоциональных состояний⁵¹. Однако, во-первых, эвокативная теория «мистического языка», как мы уже упомянули, обладает ограниченным объяснительным потенциалом⁵², а во-вторых, понимание метафоры как попытки вербализовать невербализуемое основывается на «теории замещения» (субституциональной теории), в которой метафорическое употребление языка понимается как использование определенных переносных слов для замещения других непереносных слов: главным аргументом против данной теории выступает тот факт, что метафоры – это не просто «украшение» языка или нарушение существующих в нем правил, а основная форма нашего языка и мышления⁵³.

В когнитивной лингвистике проводится четкое разграничение метафорического выражения в естественном языке и концептуальной метафоры как основополагающего способа мышления и

деятельности: метафорические понятия структурируют большую часть того, что мы думаем, говорим, делаем, и только внутри этой сети функционирует буквальный язык⁵⁴. Джордж Лакофф утверждает, что «метафора позволяет нам понимать относительно абстрактный или в основе своей неструктурированный предмет в терминах более конкретного или по крайней мере более структурированного предмета»⁵⁵. С этой точки зрения, на предпонятийном уровне значения возникают посредством «схем образов», простых когнитивных структур, таких как «вместилище», «путь», «связь», «центр-периферия» и т. д., которые часто метафорически распространяются на более абстрактные формы опыта⁵⁶. Процесс метафоризации осуществляется за счет механизма «метафорической проекции» или «когнитивного отображения», т. е. соотношения некоторых областей когнитивной структуры «цели», или «мишени», с когнитивной структурой «источника» и соответствующего осмысления «области-мишени» в терминах «области-источника»⁵⁷. Таким образом метафоры являются пересечением концептуальных областей, а значит, некоторые метафоры, используемые по отношению к одному и тому же феномену, могут быть «внутренне согласованы», т. е. приводить к одним и тем же следствиям, но они не должны быть с необходимостью полностью «совместимыми», т. е. «нельзя ожидать, что на их основе возникнут непротиворечивые образы»⁵⁸. Следовательно, согласованные, но не совместимые метафоры могут фокусировать внимание на том или ином аспекте феномена в тех случаях, когда цели этих метафор пересекаются, но отсутствует единственная четко сформулированная метафора, полностью удовлетворяющая этим целям. Однако один и тот же феномен может быть структурирован посредством не только не совместимых, но и внутренне не согласованных метафор, по-разному «высвечивающих» и «затемняющих» различные аспекты данного феномена, если коммуникативные цели этих метафор не пересекаются⁵⁹.

Таким образом внутренняя противоречивость описаний мистического опыта и его объекта может частично объясняться различными коммуникативными целями тех или иных характеристик, применяемых в этих описаниях. В качестве иллюстрации данного тезиса приведем цитату из «Сверкающего камня» фламандского мистика Яна ван Рейсбрука (1293–1381): «Созерцающий Бога человек, который отказался от самого себя и всех вещей и который

не чувствует себя опустошенным, потому что он более ничем не обладает, но свободен от всего, такой человек всегда может войти, обнаженным и свободным от образов, в самую глубинную часть своего духа. Там ему открывается Вечный Свет... Если его [духа. – *Т.М.*] внимание обращено на самого себя, он находит разделенность и различие между собой и Богом, но когда дух сгорает [огнем любви. – *Т.М.*], в нем нет разделенности и различий, и поэтому он чувствует только единство; ибо пламя Божественной Любви поглощает и уничтожает все, что оно Собою охватывает»⁶⁰.

Описание Рейсбруком того, что Уолтер Стэйс называет проявлением «основного парадокса интровертного сознания»⁶¹, т. е. «пустого и бессодержательного единства», остающегося «Вечным Светом», в действительности может оказаться следствием структурирования феномена посредством двух различных концептуальных метафор – «вместилища»⁶² и «пути»⁶³. Понимание опыта как лишённого каких-либо образов единства основывается на схеме «вместилище», в то время как понимание опыта как достижения «Вечного Света» основывается на схеме «путь», в которой «Вечный Свет» оказывается «целью» мистического пути: данные метафоризации высвечивают разные аспекты мистического опыта и не направлены на создание его единой субстанциальной характеристики.

Аналогичный подход к парадоксальности мистического языка разрабатывается в интеракционистской теории метафоры, в которой метафора понимается как взаимодействие между двумя семантическими содержаниями и возможными ассоциативными рядами, связанными с этими содержаниями. Например, С.Макфаг полагает, что главной характеристикой метафоры является отношение «есть/не есть», которое она имеет по отношению к описываемому ею феномену. Применение к объекту мистического опыта некоторого метафорического выражения освещает определенные аспекты природы этого объекта, т. е. фраза «Бог – нежный любовник» может освещать такое его качество как сострадание, но не его сексуальность: в таком случае одновременное утверждение, что «Бог не является нежным любовником» (в смысле сексуальности) также верно и не противоречит первому высказыванию⁶⁴.

Однако из когнитивной теории метафоры следует не только метафоричность нашего мышления, но и то, что переживаемый нами опыт также метафоричен: концептуальные метафоры не просто по-

зволюют нам думать и говорить о чем-то по-новому, но и переживать это по-новому. Как утверждает Виктория Харрисон, отсюда следует, что введение новой метафоры в религиозный язык приводит субъекта религиозного опыта к такому способу переживания «предельной реальности», какой был до введения этой метафоры ему недоступен⁶⁵. В этом случае дескриптивную невыразимость мистического опыта можно понимать в двух аспектах. С одной стороны, ее можно объяснить невозможностью использовать метафору «канал связи», что указывает на важность контекстов и участников коммуникативного процесса. С другой стороны, описания мистических опытов как невыразимых и бессодержательных могут быть обусловлены тем фактом, что такие опыты обеспечивает новую систему смыслов и значений, т. е. дают субъекту новое знание о мире и новые способы переживания себя и реальности.

Примечания

- ¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 296-297.
- ² См.: Андерхилл Э. Указ. соч. С. 87; *Stace W.T.* Time and Eternity: an Essay in the Philosophy of Religion. Princeton, 1952. P. 33–37; *Idem.* Mysticism and Philosophy. P. 281.
- ³ *Ibid.* 277-78; *King S.B.* Two Epistemological Models... P. 265–266; Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 296.
- ⁴ *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 303-306; *Turner D.* The Darkness of God. Cambridge, 1995. P. 39.
- ⁵ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 296.
- ⁶ *Stace W.T.* Time and Eternity... P. 86. Следует заметить, что позднее Стэйс отказывался от эвокативной теории языка мистического текста. См.: *Idem.* Mysticism and Philosophy. P. 295–306. Ср.: *Hoffman R.* Logic, Meaning, and Mystical Intuition // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition.* 1960. Vol. 11. P. 69–70.
- ⁷ См.: *Gale R.M.* Op. cit. P. 471–473; *Bagger M.C.* Religious Experience, Justification, and History. Cambridge, 1999. P. 102–103; *Pletcher G.K.* Mysticism, Contradiction, and Ineffability // *American Philosophical Quarterly.* 1973. Vol. 10. P. 208; *Appleby P.C.* Mysticism and Ineffability // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1980. Vol. 11. P. 149–153; *Smart N.* Understanding Religious Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis.* P. 17–19.
- ⁸ См.: *Studstill R.* Op. cit. P. 251; *Gale R.M.* Op. cit. P. 474; *Smart N.* Understanding Religious Mysticism. P. 17–19; *Garside B.* Op. cit. P. 96; *Martin C.B.* Religious Belief. Ithaca (NY), 1959. P. 89–90; *Phillips S.H.* Mysticism and Metaphor // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1988. Vol. 23. P. 23–24.

- 9 Cp.: *Appleby P.C.* Op. cit. P. 159; *Phillips S.H.* Op. cit. P. 33–34; *Cox C.H., Cox J.W.* The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen // *Religious Studies*. 1976. Vol. 12. P. 487.
- 10 См.: *Gale R.M.* Op. cit. P. 471; *Kellenberger J.* The Ineffabilities of Mysticism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. P. 309; *Blackwood R.T.* *Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience* // *Philosophy East and West*. 1963. Vol. 13. P. 203–204; *Arthur C.J.* Op. cit. P. 115–116; *Ho C.-H.* *Saying the Unsayable* // *Philosophy East and West*. 2006. Vol. 56. P. 420–421; *Yandell K.E.* Some Varieties of Ineffability // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1975. Vol. 6. P. 172–173; *Wainwright W.J.* *Stace and Mysticism*. P. 148–149; *Alston W.P.* *Ineffability* // *The Philosophical Review*. 1956. Vol. 65. P. 522.
- 11 *Moore P.* *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique* // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 103–105. Cp.: *Gale R.M.* Op. cit. P. 473; *Katz S.T.* *Mystical Speech and Mystical Meaning*. P. 4; *Smart N.* *Understanding Religious Mysticism*. P. 17–19.
- 12 См.: *Appleby P.C.* Op. cit. P. 145–147; *Matilal B.* *Mysticism and Reality: Ineffability* // *Journal of Indian Philosophy*. 1975. Vol. 3. P. 219.
- 13 *Garside B.* Op. cit. P. 96–97; *Fenton J.Y.* Op. cit. P. 58; *Kellenberger J.* Op. cit. P. 310.
- 14 *Маїстер Эххарт.* Трактаты. Проповеди. С. 92.
- 15 *Alston W.P.* *Ineffability*. P. 506.
- 16 См.: *Kellenberger J.* Op. cit. P. 309.
- 17 *Маїстер Эххарт.* Трактаты. Проповеди. С. 92.
- 18 См.: *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. P. 300–303.
- 19 *Gale R.M.* Op. cit. P. 474–75. Cp.: *Angel L.* *Reconstructing the Ineffable: The Grammatical Roles of “God”* // *Religious Studies*. 1978. Vol. 14. P. 485–495.
- 20 *Gale R.M.* Op. cit. P. 475; Cp.: *Kellenberger J.* Op. cit. P. 312; *Fenton J.Y.* Op. cit. P. 54.
- 21 См.: *Garside B.* Op. cit. P. 97–98.
- 22 *Pletcher G.K.* Op. cit. P. 205–208; *Henle P.* *Mysticism and Semantics* // *Philosophy and Phenomenological Research*, 1949. P. 416–422; *Kellenberger J.* Op. cit. P. 312–313.
- 23 Cp.: *Ibid.* P. 308.
- 24 См.: *Gale R.M.* Op. cit. P. 476; *Moore P.* Op. cit. P. 102.
- 25 Исключением является теория Дж. Хика, предполагающая непознаваемость и транскатегориальность ноуменального «Реального». См.: *Hick J.* *Ineffability* // *Religious Studies*. 2000. Vol. 36. P. 35–46.
- 26 *Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism*. P. 54–55. Позднее Кац смещает акцент в сторону сотериологической функции языка, изменяющей содержание сознания мистика. См.: *Idem.* *Mystical Speech and Mystical Meaning*. P. 6–10.
- 27 *Proudfoot W.* *Religious Experience*. P. 125–126.
- 28 *Moore P.* Op. cit. P. 102.
- 29 *Бекк П.М.* *Космическое сознание* // *Космическое сознание*. М., 1995. С. 14.
- 30 *Tennyson H.* *Alfred Lord Tennyson: A Memoir by His Son*. Vol. 1. N.Y., 1897. P. 268.

- 31 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 16–17.
- 32 Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб., 2000. С. 51, 58.
- 33 *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. С. 87.
- 34 *Proudfoot W.* Religious Experience. P. 128.
- 35 См.: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 80; *Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 541–542, 545.
- 36 *Ibid.* P. 545–546.
- 37 *James W.* The Principles of Psychology. Vol. 1. New York: Cosimo Inc., 2007. P. 221–222.
- 38 См.: *Idem.* The Principles of Psychology. Vol. 2. P. 4.
- 39 *Forman R.K.C.* Mystical Knowledge: Knowledge by Identity. P. 705–738; *Idem.* Introduction: Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Psychology // The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy / Ed. by R.K.C. Forman. N.Y., 1998. P. 20–21. Ср.: *James W.* The Principles of Psychology. Vol. 1. P. 189.
- 40 *Forman R.K.C.* Introduction: Mystical Consciousness... P. 20–23. Аналогичные представления о невербальном интроспективном знании собственного сознания посредством тождественности этому сознанию как о сущности мистического опыта высказывает Артур Дейкман. См.: *Deikman A.J.* Implications of Experimentally Induced Contemplative Meditation // Journal of Nervous & Mental Disease. 1966. Vol. 142. P. 101–116; *Idem.* “I” = AWARENESS // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. P. 350–356; *Idem.* A Functional Approach to Mysticism // Journal of Consciousness Studies. 2000. Vol. 7. P. 75–91.
- 41 См.: *Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 541–545. **Об общих проблемах интроспективного метода** см.: *Боринг Э.Г.* История интроспекции // История психологии. XX век / Под ред. П.Я.Гальперина, А.Н.Ждан. М., 2005. С. 27–57.
- 42 См.: *Appleby P.C.* Op. cit. P. 156. Ср.: *Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 545.
- 43 *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 203.
- 44 Там же. С. 203.
- 45 *Appleby P.C.* Op. cit. P. 157.
- 46 *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 247–248.
- 47 *Arthur C.J.* Op. cit. P. 114. Ср.: *Appleby P.C.* Op. cit. P. 158–159.
- 48 *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 31.
- 49 Там же. С. 248.
- 50 Там же. С. 31–33, 248.
- 51 Например, см.: *Heiler F.* Prayer... P. 215–216; *Idem.* Der Gottesbegriff der Mystik... S. 164; *Turner D.* Op. cit. P. 39; *Kügler P.* The Meaning of Mystical “Darkness” // Religious Studies. 2005. Vol. 41. P. 95–105.
- 52 Как полагает Джанет Мартин Соскис, эвокативная функция метафор может играть особо важную роль в религиозном языке, например, приводить к новым опытам, для которых не существует устоявшегося буквального описания. Однако Соскис утверждает, что эвокативная и аффективная функции метафор являются следствием более главных функций – когнитивной и объяснительной: метафоры позволяют ссылаться на сущности, не определяя их, т. е. признавая, что наше знание важных аспектов этих сущностей может быть неполным. См.:

- Soskice J.M.* Metaphor and Religious Language. Oxford: Clarendon Press, 1985. P. 108–112; *Idem.* Religious Language // A Companion to Philosophy of Religion / Ed. by C. Taliaferro, P. Draper, and P.L. Quinn. Malden, 2010. P. 353–354.
- 53 Подробнее о критике «теории замещения» см.: *Insole C.J.* Metaphor and the Impossibility of Failing to Speak about God // International Journal for Philosophy of Religion. 2002. Vol. 52. P. 36; *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры: Сб. / Под ред. Н.Д.Арутюновой, М.А.Журиной. М., 1990. С. 153–172; *Lakoff G.* The Contemporary Theory of Metaphor // Metaphor and Thought / Ed. by A.Ortony. Cambridge, 1993. P. 203; *Soskice J.M.* Religious Language. P. 352–354; *Harrison V.S.* Metaphor, Religious Language and Religious Experience // Sophia: International Journal for Philosophy of Religion. 2007. Vol. 46. P. 128–137.
- 54 См.: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 25–27; *Lakoff G.* Op. cit. P. 203; *Gerhart M., Russell A.M.* Metaphor // Encyclopedia of Science and Religion. P. 559–560.
- 55 *Lakoff G.* Op. cit. P. 254.
- 56 *Лакофф Дж.* Указ. соч. С. 353–354.
- 57 См.: Там же. С. 359–360.
- 58 *Lakoff G.* Op. cit. P. 203; *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 126–128.
- 59 Там же. С. 128–129.
- 60 *Ruysbroeck J. van.* The Adornment of the Spiritual Marriage: The Sparkling Stone & the Book of Supreme Truth. N.Y., 2007. P. 185–186.
- 61 *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. P. 94–95.
- 62 Согласно Дж. Лакоффу и М. Джонсону, схематическая структура «вместилище» является естественным следствием телесного опыта, заключающегося в переживании наших собственных тел как вместилищ, в которые мы помещаем некоторые предметы и из которых исключаем другие предметы, а также в переживании движений наших тел внутри и вне ограниченных пространств и помещении предметов в другие предметы. См.: *Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago, 1987. P. 28–30; *Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 380.
- 63 Схематическая структура «путь» возникает вследствие нашего опыта передвижения и имеет внутреннюю структуру, состоящую из «источника» (начальной точки), «цели» (конечной точки) и последовательности действий, связывающих «источник» с «целью». См.: *Johnson M.* Op. cit. P. 113–117.
- 64 См.: *McFague S.* Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia, 1987. P. 29–57. О метафорической структуре мистического пути см.: *Поладян М., Хачатрян Н.* Когнитивная семантика мистической метафоры. Кн. 2: Топография божественных обиталищ. Ереван, 2005. С. 138–141.
- 65 См.: *Harrison V.S.* Op. cit. P. 127–145.

Глава VII

Атрибуционная теория, метафоры и «Облако незнания»

«Облако незнания» (*The Cloud of Unknowing*), одно из самых выразительных произведений английской мистической литературы, является анонимным трактатом, предположительно датированным концом XIV в.¹ На основании лингвистического анализа произведения исследователи приходят к выводу, что оно было написано священником или монахом, имеющим отношение к картезианскому ордену, и географически связано с северо-восточными центральными графствами Англии, а именно с окрестностями Лейчестершира и Ноттингемшира². «Облако незнания» относится к жанру наставлений и, возможно, создавалось как практическое руководство для мирян или же послушников, незнакомых с латинским языком³; однако, как полагают Т.Шартран-Берк и Т.Моррис, оно могло быть рассчитано и на более широкую аудиторию⁴.

Несмотря на то, что в самом тексте отсутствуют указания на автобиографический характер описываемых автором переживаний⁵, «Облако незнания» важно для нас в нескольких отношениях. Во-первых, данное произведение позволяет рассмотреть практики, считающиеся в определенном сообществе людей эффективными для достижения «цели» мистического пути, а также ту роль, которую играет перформативный аспект языка в этих практиках. Во-вторых, именно на основании практики, описываемой в «Облаке незнания» и в произведениях, принадлежащих к корпусу литературы «Облака»⁶, Роберт Форман формулирует модель «забвения» (*forgetting*) и утверждает, что мистические практики могут приво-

доть к состоянию сознания, в структуре которого «отсутствует какое-либо содержание» или «какие-либо сознательные намерения», т. е. к «акту чистого сознания»⁷. Модель «забвения», как полагает Форман, реализуется за счет особой когнитивной функции языка *via negativa*, а именно функции «деконструкции», «сдерживающей» процесс передачи «содержания» в сознание мистика и выводящей субъект мистического опыта за пределы его лингвистической системы, а значит, за пределы любого культурно-специфического опыта⁸. Таким образом рассмотрение описываемой в «Облаке незнания» практики позволит оценить не только адекватность предлагаемой Форманом модели, но и сделать некоторые выводы об апофатической функции языка мистического текста и о соотношении мистического опыта и интерпретации.

Практика, направленная на достижение мистического опыта, описывается в «Облаке незнания» как *via negativa* и организуется согласно схеме «пути». Данная схема, как уже указывалось, основывается на нашем опыте движения и имеет определенную внутреннюю структуру, состоящую из «источника» («исходного пункта»), «цели» или «назначения» («конечного пункта») и последовательности действий, связывающих «источник» с «целью», т. е. самого «пути»⁹. По словам Э.Тэйвз, когда мы метафорически применяем эту схему к религии и религиозному опыту, «цель» трансформируется из физического места как «пункта назначения» в более абстрактную «цель» – некое искомое и желаемое состояние, а сам «путь» («последовательность смежных положений, соединяющих источник и назначение» в терминологии Дж.Лакоффа и М.Джонсона¹⁰) превращается в последовательность действий, т. е. считающихся эффективными практик, направленных на реализацию движения от первоначального состояния к желаемому состоянию¹¹. В таком случае нужно рассмотреть последовательность действий, направленных на перемещение от «источника», т. е. «я» мистика, его души, к состоянию высшей стадии созерцательной молитвы, мистического союза с Богом.

Итак, «источником», согласно «Облаку», является внутренняя природа личности, представления о которой вписаны в контекст средневекового учения о «силах» или «способностях души» (*mights of thi soule*), восходящего к психологии и антропологии Аврелия Августина, и оформлены под влиянием «Бенджамина

младшего» Рихарда Сен-Викторского¹². Первичными элементами души автор «Облака» называет «ум» (*minde*, или *mynde*), «понимание» (*reson*, или *witte*) и «волю» (*wille*, или *affeccion*), вторичными – «воображение» (*ymaginacion*) и «чувство» (*sensualite*), при этом «ум» является самым главным из этих элементов, поскольку включает в себя все остальные¹³. Среди «первичных» способностей, объектом которых выступают духовные сущности, «разум» представляет собой основную распознавательную способность человека, позволяющую «уму» концептуализировать объекты познания и отличать добро от зла, а «воля» приводит к правильному между ними выбору и отвечает за стремление и любовь души к Богу¹⁴. Вместе эти способности составляют соответственно теоретический и практический разум человека¹⁵. «Воображение», относящееся, как и «чувство», к вторичным способностям, объектами которых в большей мере являются физические сущности, отвечает за репрезентацию образов отсутствующих или присутствующих объектов, а «чувство» отвечает за сенсорное познание всех физических объектов и удовлетворение потребностей нашего тела и чувств¹⁶. «Воображение» и «чувство» должны выполнять функции вспомогательных способностей по отношению к «разуму» и «воле», однако грехопадение нарушило работу «первичных» и «вторичных» «способностей души»: теперь их нормальное функционирование невозможно без спасительной благодати¹⁷.

Чтобы достичь «цели», т. е. «истинного познания и восприятия Бога, как он есть» (*a trewe knowyng and a felyng of God as He is*)¹⁸, мистику сначала нужно, как полагает автор, обратить все выше обозначенные способности от внешних или внутренних объектов к Богу. Здесь начинается первая половина пути к «мистическому союзу» – *meditacion*, и представлена она, как отмечает Гленн Янг, вполне традиционными для средневековой созерцательной традиции практиками: развитием смирения, исповеданием грехов и размышлением о человеческой природе Христа, воплощенной в тексте Священного Писания¹⁹.

Добродетель смирения (*meeknes*), с точки зрения анонимно-го автора, это «не что иное, как истинное познание и восприятие человеческого я таковым, каковым оно в действительности является»²⁰. При этом данная добродетель существует в двух измерениях: в виде несовершенного смирения, вызванного «мерзостью»

(*the filthe*), «презренностью» (*the wrecchidnes*) и порочностью (*the freelté*) человека, и совершенного смирения, причиной которого становится «избыточная любовь и достоинство самого Бога»²¹. Если первое является следствием размышлений человека о своей собственной природе, то второе достигается через обращение внимания к божественной природе. Однако сам по себе переход от первой разновидности смирения ко второй невозможен – для этого необходим дар благодати²². Более того, такой переход сопровождается радикальной перестройкой самосознания человека, ибо, как утверждает автор, «...душа в этом смертном теле... внезапно и полностью теряет и забывает любое осознание и восприятие своего бытия», и это знание должно быть заменено осознанием божественного бытия²³.

Второй практикой и даже обязательным условием, необходимым для дальнейшего продвижения к цели мистического пути, является исповедание грехов, т. е. размышление о своих конкретных греховных деяниях, а также о своей в сущности греховной и отделенной от Бога природе²⁴. Поскольку аналогичным образом в «Облаке» выстраивается и практика размышления о добродетелях²⁵, кажется справедливым указание Г.Янга на то, что подобная практика скорее направлена на осознание своего «я» либо как греховного, либо как добродетельного бытия в его отношении к Богу, а не на интроспективное исследование собственной личности²⁶.

Третья практика, о которой упоминает автор «Облака», – размышление над представленной в тексте Священного Писания человеческой природой Христа, а именно над его крестными страданиями²⁷. Автор трактата не описывает подробно эту практику, однако Янг считает, что ее можно реконструировать по другим влиятельным средневековым произведениям: например, размышление о Страстях могло строиться по образцу популярных в средние века «Размышлений о жизни Христа» (*Meditationes Vitae Christi*), созданных в районе 1300 г. и атрибутируемых итальянскому францисканцу Джованни де Каулибусу²⁸. В XIV в. данное произведение было изложено в вольном переводе на северном диалекте среднеанглийского языка под названием «Тайна страстей» (*The Privy of the Passion*)²⁹, оказавшим значительное влияние на позднесредневековую английскую мистическую традицию, в частности, на переживание страданий и смерти Христа Марджери Кемп³⁰ и на визуализацию

зацию Страстей Христовых Юлианой Нориджской, описываемую в восьмом откровении пространной редакции ее «Откровений Божественной Любви»³¹. Заключается практика, рекомендуемая «Тайной страстей», в визуализации сцены Страстей Христовых (от моления в Гефсиманском саду до Воскресения), при этом мистик должен сконцентрироваться на этой сцене всем сердцем и разумом, увидеть ее «духовным» зрением, представляя себя присутствующим в ней, либо принимая на себя роль одного из присутствующих³². Человек должен увидеть и пережить – «с любовью, во всей полноте и продолжительности» – страдания и боль Христа и окружающих его людей, более того, он должен осознать спасительную благодать и неисчерпаемую любовь божественной природы Христа³³. Такая практика приводит, как утверждает анонимный автор «Тайны страстей», к «новому состоянию жизни» – «новому состраданию, новой любви, новой духовной умиротворенности»³⁴, а следовательно, и к новому пониманию своего собственного состояния в сравнении с представленным Христом образцом³⁵.

Тем не менее, несмотря на популярность размышлений над страданиями и смертью Христа³⁶, яркость и телесность образов, используемых для их описания, и общую христоцентричность позднесредневековой христианской традиции, этого нельзя сказать о произведениях автора «Облака». В качестве примера христоцентричной средневековой мистики можно привести хотя бы описания страданий Христа у Юлианы Нориджской: «Я увидела его лицо, как будто оно было сухим и бескровным, с бледностью смерти, и затем еще более бледным, измученным, мертвенным; потом оно стало еще мертвее – голубым, а затем более темным, синим, поскольку плоть все более отмирала... Поскольку прекрасные руки и прекрасные ноги были так нежны, Его раны увеличивались из-за величины, твердости и грубости гвоздей, и тело выгнулось под собственной тяжестью от столь долгого висения, а пронзенная и обвитая [терновым] венцом голова вся покрылась запекшейся кровью, прекрасные волосы прилипли [к ней], усохшая плоть – к шипам, а шипы – к отмирающей плоти. ... Прекрасная кожа и нежная плоть... вместе с волосами и кровью были подняты шипами и отошли от кости, и повсюду были порезаны на мелкие кусочки, словно обвисшая одежда, как будто все это вот-вот упадет от тяжести»³⁷.

У автора «Облака» же, напротив, нет ни ярких сенсорных образов, иллюстрирующих человечность Христа, ни *compassio affective*, ни брачной символики «Песни Песней», традиционно встречающейся в описаниях мистического союза³⁸. Более того, он предостерегает от использования «фантазии» (*fantasie*) или «ложного воображения» (*fals ymaginacion*) и т. п.³⁹. Буквальное, физическое понимание духовных вещей с помощью воображения приводит людей к опасным для них последствиям: «Много тщетности и ложности в их сердцах, – говорит автор «Облака», – настолько много, что дьявол часто подделывает необычные звуки в их ушах, необычные свет и сияние в их глазах и чудесные ароматы в их ноздрах, но все это ложно»⁴⁰. В действительности, как утверждается в «Книге о тайном совете», видимый Христос, представленный в тексте Священного Писания, является всего лишь «дверью» (*dore*), через которую человек может прийти к подлинному созерцанию Бога⁴¹. Таким образом все три описанные выше практики: развитие смирения, исповедание грехов и размышление о человеческой природе Христа, – составляют только половину мистического пути: при правильном исполнении они являются полезными и даже необходимыми, но всего лишь подготовительными для реализации «чистого стремления» к Богу⁴². Единственным способом истинного познания простой, целостной и несотворенной природы божественной реальности становится *via negativa*, «незнание»⁴³.

Здесь начинается вторая половина мистического пути – созерцание (*contemplacion*), обращение способностей души к Богу без использования каких-либо «средств» (*menes*), состоящее из двух этапов. На первом этапе мистик должен «возвышать свое сердце к Богу», пока перед ним не откроется «мрак» и между ним и Богом не окажется так называемое «облако незнания»: «Ты ничего не знаешь и не чувствуешь, но в твоей воле остается чистое стремление к Богу (*a nakid entent unto God*)»⁴⁴. Кроме того, поскольку «стремление к любым сотворенным Богом созданиям или к любым их деяниям является своего рода духовной целью», отдаляющей человека от Бога, «облако незнания» необходимо дополнить еще одним «облаком» – «облаком забвения» (*the clowde of forgetyng*): «...Как и это облако незнания, находящееся над тобой, между тобою и твоим Богом, так же ты должен поместить соответствующее облако забвения под тобой, между тобою

и всем сотворенным»⁴⁵. В «Книге о тайном совете» анонимный автор «Облака» дает следующие рекомендации по достижению такого состояния: «Когда ты концентрируешься на молитве, не планируй заранее, что ты должен делать, а отвергни все добрые мысли, так же как и злые мысли... Убедись, что в твоём сознании осталось только чистое стремление, направленное к Богу, не одетое в какую-либо особую мысль о Самом Боге, каким Он является в Своей сущности, или в какую-либо мысль о Его делах, – только то, что Он именно таков, какой Он есть... Пусть это чистое стремление укореняется и укрепляется твердой верой. Пусть оно не содержит никаких других мыслей и чувств, кроме голой мысли и слепого чувства твоего собственного бытия, как будто ты мысленно говоришь Богу: “Все, чем я являюсь, Господи, я приношу тебе, независимо от твоих свойств. Достаточно того, что ты есть тот, кто ты есть, и более ничего не нужно”»⁴⁶.

Однако достичь такого состояния, т. е. сознательно подавить разумную способность, как утверждает автор «Облака», не просто: душа, находясь в смертном теле и «в мучениях первородного греха», всегда будет «видеть и чувствовать, что некоторые творения Бога или некоторые их деяния продолжают вторгаться в ее сознание и вклиниваться между нею и Богом»⁴⁷. Поэтому мистик все время должен избавляться от мыслей, используя для этого наиболее подходящую для него технику, например, технику концентрации на односложных словах: «Если ты хочешь достичь такого рода стремления [чистого стремления к Богу. – *Т.М.*], выраженного в одном единственном слове, так чтобы лучше достичь его, используй только односложное слово, поскольку односложное слово лучше, чем двусложное... Такими словами являются, например, слова “Бог” (*God*) или “Любовь” (*Loue*). Выбери то или иное слово, которое тебе подходит... Запечатлей это слово в своем сердце, так чтобы оно никогда не покидало тебя, чтобы ни случилось. ... С помощью этого слова должен ты отражать любого рода мысли в этом облаке и в этом мраке над тобой. С помощью этого слова должен ты поражать всякую мысль под облаком забвения...»⁴⁸.

Соответствующую функцию выполняет и сам язык текста «Облака незнания»: как отмечает П.Рованг, от ярких метафорических описаний и символических образов автор переходит к так называемым «квази-духовным» метафорам – кинестетическим и

более абстрактным образам света, тьмы, слепоты, изменения, возвышения, «атома» (*athomus*)⁴⁹, облака и пр., а затем и к сочетанию несовместимых образов – таковым является, например, сам образ «облака незнания»⁵⁰: Э.Колдуэлл называет этот образ «анти-метафорой», а Ч.Тэйлор рассматривает его в качестве «анти-литературного» или «мета-литературного» образа, репрезентирующего «лиминальное» в терминологии Виктора Тернера, т. е. момент, переживаемый как маргинальный по отношению к традиционному дискурсивному давлению⁵¹. «...Не думай, – предупреждает анонимный автор, – что поскольку я называю это “мраком” или “облаком”, оно является своего рода облаком, плывущим по небу, или своего рода мраком, опускающимся на твой дом ночью, без свечей. Этот вид мрака и облака можешь ты вообразить с помощью умозрительных размышлений и “видеть” их самым ясным летним днем, и наоборот, ты можешь вообразить чистый сияющий свет самой темной зимней ночью. Избавься от такого представления; я имею в виду не это. Когда я говорю “мрак”, я имею в виду отсутствие знания, как будто все то, чего ты не знаешь или о чем забыл, померкло для тебя, потому что ты не видишь его своим духовным зрением. Именно по этой причине то, что находится между тобой и твоим Господом, называется не “облаком воздуха”, а облаком незнания»⁵².

Таким образом автор в данном описании не просто противопоставляет образы («мрак» (*derknes*) и «свет» (*light*), «самый ясный летний день» (*the lightest day of somer*) и «самая темная зимняя ночь» (*the derkist night of wynter*)) и даже синтаксические конструкции («можешь ты вообразить» (*maist thou imagyn*) – «ты можешь вообразить» (*thou mayst ymagin*)), он, как полагает Э.Сперинг, «деконструирует» первоначальное понимание образа, как будто говоря: «Не представляй того, что я заставляю тебя представлять»⁵³. Автор намеренно разрушает метафору «канал связи», отказываясь вкладывать в слова их общепринятое значение и лишая своего адресата каких-либо предписанных ожиданий относительно искомого им опыта и ориентиров, касающихся его содержания: «Ибо я не осмеливаюсь взять на себя ответственность говорить своим болтливым смертным языком о действии, за которое ответственен только Бог; одним словом, даже если бы я осмелился, я бы не желал этого делать»⁵⁴. Следовательно, предположение Формана о

том, что перформативный аспект языка мистического текста направлен на «деконструкцию» концептуальной системы мистика может быть верным, однако вопрос в таком случае заключается в том, является ли эта «деконструкция» абсолютной, т. е. действительно ли она приводит к недетерминированным традицией опытам или «актам чистого сознания».

Чтобы ответить на него, обратимся к тому результату, к которому, согласно «Облаку», практика избавления от образов должна привести, а именно к «истинному познанию и восприятию человеческого я, как оно есть» (*a trewe knowyng and felyng of a mans self as he is*)⁵⁵. Для этого, как утверждает автор, «ты должен забыть как себя самого, так и свои деяния во имя Бога»⁵⁶, т. е. «забыть» не только любые мысли, но и вообще какое-либо самосознание. Здесь нужно обратить внимание на то, что, как отмечает Г.Янг, в «Книге о тайном совете» автор выделяет два вида самосознания: первое является сознанием конкретных свойств и характеристик, которыми человек обладает, второе – сознанием сущности собственного бытия независимо от этих характеристик, т. е. сознанием «чистого бытия» (*nakid beyng*). В созерцании имеет значение только второе самосознание, и именно оно остается в процессе реализации мистического союза⁵⁷. Однако это сознание своего «чистого бытия» все-таки не является «просто бодрствованием» или «осознанием *per se*»⁵⁸ Р.Формана; не соответствует оно и «опыту переживания реального Я», а именно «наблюдающего Я», как результату полной «деавтоматизации» психических структур, согласно А.Дейкману⁵⁹. Как указывает Г.Янг, практику осознания «чистого бытия» «личности» (*the self*) в случае «Облака незнания» нужно рассматривать с точки зрения понимания «личности» в средневековом контексте: подлинным, «чистым бытием», «внутренним человеком», на поиск которого были направлены многие мистические практики, являлась человеческая природа, созданная по образу Бога и одинаковая у всех людей⁶⁰. Следовательно, утверждение, согласно которому это «внутреннее я» представляет собой «пустое» и недетерминированное христианской традицией сознание, является как минимум необоснованным. С этой точки зрения обнаруживается различие между практикой «Облака незнания» и основанным на ней методом «самонаблюдения» Энтони де Мелло, заключающемся в снятии тех «ярлыков», т. е. временных и меняющихся характе-

ристик, которые мы применяем к себе. «Самонаблюдение» приводит к раскрытию нашего неопишуемого подлинного «я» и пробуждению, изменению себя без приложения каких-либо усилий: эта практика направлена скорее на выявление нашей индивидуальной природы, а не на поиск общего и созданного по образу Бога «внутреннего я», и более сходна с описываемым Артуром Дейкманом механизмом «деавтоматизации»⁶¹.

Тем не менее конечной целью мистического пути, описываемого в «Облаке», является не сознание своего «чистого бытия», а переход от «истинного познания и восприятия человеческого я, как оно есть» к «истинному познанию и восприятию Бога, как он есть» (*a trewe knowyng and a felyng of God as He is*)⁶², «полному познанию и восприятию его всемогущества» (*ful knowing and felyng of his almichtyheed*)⁶³. Для такого перехода необходимо, как подчеркивает Янг, устранить обе разновидности самосознания – единственным объектом сознания должно стать бытие Бога⁶⁴: «Убедись, что в твоём разуме и в твоей воле не осталось ничего, кроме Бога. Попробуй уничтожить всякое знание и чувство о том, что ниже Бога, и подавляй все это вдалеке под облаком забвения... Разрушь всякое знание и чувство обо всех аспектах творения, но в особенности о себе. Ибо от знания и чувства о себе зависят знание и чувство обо всех отличных от тебя творениях; ибо в конечном счете все отличные от тебя творения легко забываются»⁶⁵. Такое состояние, с точки зрения автора «Облака», не может быть достигнуто самостоятельными усилиями – созерцательную молитву нельзя заслужить: она осуществляется только в том случае, если Бог дарует мистика дар благодати⁶⁶. Значит, даже высшие этапы мистического пути не свободны от атрибутивных процессов, при этом данная атрибуция определяется христианским учением о благодати⁶⁷, что опять-таки не соответствует предложенной Робертом Форманом модели.

Но все описанное выше составляет только половину *via negativa*, т. е. пути к настоящей созерцательной молитве. Вторая половина представляет собой «истинное сожаление и сердечную тоску по восприятию Бога»⁶⁸, сопровождающиеся желанием освободиться от «ощущения своего слепого бытия» как от «яда», до тех пор, пока Бог не откроется мистика в свободном акте воле, однако полная реализация мистического союза возможна только после

смерти⁶⁹. Таким образом наивысший созерцательный образ жизни в «Облаке незнания» представляется как бесконечный процесс, имеющий начало в этой жизни и длящийся вечно.

Итак, при рассмотрении рекомендуемой в трактате мистической практики с точки зрения схемы «пути» мы постарались выделить несколько важных моментов. Во-первых, описываемое автором «Облака» сознание своего «чистого бытия» не является «пустым сознанием», а представляет собой общее для всех людей «внутреннее я», созданное по образу Бога. Утверждать, что такое доктринально нагруженное «познание и восприятие человеческого я, как оно есть»⁷⁰ равнозначно «просто бодрствованию» или «безобъектному сознанию», некорректно.

Во-вторых, необходимость, с точки зрения анонимного автора, особого дара благодати и акта свободной воли со стороны Бога для достижения мистического союза указывает, с одной стороны, на присутствие даже на высшей стадии созерцательной молитвы определенных теологическим контекстом представлений, с другой стороны, на наличие в этом опыте атрибутивных процессов.

В-третьих, даже на вершине созерцательной молитвы, согласно «Облаку», сохраняется онтологическая разница между Творцом и творением: душа человека не может в действительности стать божественной. Более того, достижение конечной «цели» мистического пути, т. е. «истинного познания и восприятия Бога, как он есть», как утверждает автор, невозможно в земной жизни мистика⁷¹. Значит, описываемый в данном трактате мистический союз не идентичен состоянию, в котором остается только неинтенциональное сознание и отсутствует разделение на субъект и объект⁷².

В-четвертых, согласно «Облаку», созерцание в форме *via negativa* представляет собой процесс избавления от образов, проходящий через весь трактат и нарастающий по мере продвижения к его концу. Здесь невыразимость приобретает перформативный аспект, направленный на преобразование смысловой структуры адресата и «деконструкцию» его нормативных взглядов на содержание мистических переживаний и ожиданий, возникших в процессе чтения мистического текста. В этом смысле невыразимость действительно является конституирующим мистический опыт элементом. Более того, отказ автора передавать значение «образов» посредством метафоры «канала связи» свидетельству-

ет о том, что дескриптивная невыразимость выявляет как чрезвычайную значимость мистического опыта для его субъекта, так и то, что этот опыт не может быть в полной мере разделен другим человеком, т. е. мистическое переживание является значимым только в структуре личных смыслов конкретного субъекта опыта. Аналогичным образом автор «деконструирует» и метафору «понимание – это видение», утверждая, что созерцающий должен стать «слепым», сознательным усилием оставив все, о чем он может думать, и выбрав в качестве объекта своей любви то, о чем он думать не может, т. е. Бога⁷³. Однако, несмотря на то, что данная метафора – наиболее привычный для нас способ структурирования процесса понимания, она – не единственный способ. Об этом же свидетельствует переход от зрительных образов к кинестетическим⁷⁴ в тексте трактата: схема «пути» в данном случае сохраняется. Более того, эта схема представлена здесь не только в негативном аспекте, т. е. через отрицание практики, но и в позитивном аспекте, т. е. через сохранение «цели» и смысла пути⁷⁵, выраженных в «чистом стремлении» к Богу. Следовательно, рекомендуемая автором «Облака» практика и перформативный, или трансформирующий, аспект апофатической функции языка мистического текста могут привести к сужению «чувственного поля»⁷⁶ мистического опыта и снижению влияния ожиданий мистика на содержание опыта, но не к «акту чистого сознания», полностью свободному от детерминированных культурной и религиозной традицией интерпретаций. Не свидетельствуют они и в пользу *абсолютной* невыразимости мистических переживаний.

В-пятых, практика «деконструкции» образов и акцент на «познании и восприятии человеческого я, как оно есть»⁷⁷ в «Облаке» позволяют сделать еще один важный вывод в отношении дескриптивной невыразимости мистических переживаний. Б.Ланскастер считает, что «языковая мистика» направлена на воспроизведение опытов, в ходе которых используются обычно предсознательные способы ассоциаций, что изменяет привычные смысловые отношения, т. е. приводит к деконструкции и реконструкции «схематических структур, с помощью которых опосредованы как ощущение мира, так и переживание “Я”»⁷⁸. Вполне вероятно, что этот же процесс имеет место и в случае апофатических мистических опытов. Как утверждают Дж.Лакофф и М.Джонсон, наши я-концепции –

метафорические структуры, представленные множеством дихотомических пар «Субъект» – «Я», в которых под «Субъектом» понимается локус сознания, разума и воли, а под «Я» – все остальное, т. е. «наши тела, наши социальные роль, наши истории и т. д.»⁷⁹. Одна из таких структур – когнитивная схема «Сущностного Я»: здесь «Субъект» осмысляется не только как локус сознательной жизни, но и как нечто, содержащее нашу «Сущность», т. е. то, что делает нас именно теми, кто мы есть. При этом данная структура предполагает наличие двух «Я»: соответствующего «Сущности» «реального», или «истинного», «Я», и не соответствующего «Сущности», а значит «неистинного», «Я»⁸⁰. В процессе переживания мистического опыта, как видно из «Облака незнания», мистик посредством практики «деконструкции» приходит к новому пониманию своей «Сущности», которая оказывается для него человеческой природой, созданной по образу Бога. Соответственно, при изменении понимания «Сущности» происходит изменение понимания «Субъекта» и переосмысление «реальных» и «нереальных» аспектов «Я». Более того, поскольку метафоричным является не только наше мышление, но и переживаемый нами опыт, то изменения в когнитивной схеме «Сущностного Я» приводят к изменениям в опытной реальности мистика. Как утверждает автор «Облака», преображенная в процессе «духовного постижения» Бога любовь должна привести «внутреннего» человека к новому осмыслению «всех вещей, физических или духовных»⁸¹.

Такое новое осмысление предполагает «деконструкцию» и «реконструкцию» систем референций. Здесь можно согласиться с мнением П.Эпплби, согласно которому встреча с предельно значимым в человеческой жизни скорее всего приводит не к новой информации о реальности, а к радикальным образом измененному взгляду на то, что уже дано⁸², т. е. описываемая нами «деконструкция» и «реконструкция» касается, вопреки точке зрения Р.Формана, не феноменологического содержания концептуальной системы мистика, а смысловых связей, существующих внутри этой системы. В таком случае дескриптивная невыразимость мистических переживаний может объясняться не только новизной этих переживаний, заключающейся в измененном взгляде на уже знакомые вещи, и необходимостью создания новых метафор для их интеграции в свой жизненный опыт, но и тем, что Джеймс

Келленбергер называет «когнитивной тенью»⁸³, т. е. добавочной смысловой значимостью, не всегда фиксируемой с помощью вербальных средств.

Безусловно, опровергнуть существование АЧС или утверждение об абсолютной невыразимости мистических переживаний индуктивным способом в принципе невозможно. Однако мы полагаем, что проведенный анализ показывает по крайней мере ограниченность предложенной Робертом Форманом гипотезы. Если практика и опыт, описываемые в одном из самых апофатических христианских произведений и положенные в основу модели «забвения» Формана, не соответствуют этой модели, значит, она не универсальна и не позволяет говорить о существовании некоего феноменологического «ядра» (даже если этим «ядром» является отсутствие феноменологического содержания) мистических переживаний или об их абсолютной невыразимости.

Таким образом мистический опыт невыразим в слабом смысле, т. е. отношения между мистическим опытом и мистическим языком сложнее, чем допускают сторонники сильной версии конструктивизма. Но сама по себе невыразимость не является сущностной чертой мистического опыта в том смысле, как это понималось ранними эссенциалистами. Уэйн Праудфут был прав, назвав невыразимость одним из условий «идентификации опыта в качестве мистического»⁸⁴, однако речь здесь должна идти не о ее прескриптивной направленности, а о том, на какие базовые характеристики опыта она указывает. По-видимому, в числе этих характеристик оказываются исключительная значимость мистического опыта для его субъекта и ощущение новизны (даже если это ощущение не соответствует реальности), частично обусловленное способностью мистических переживаний трансформировать систему референций мистика.

Примечания

¹ Некоторые исследователи приписывали авторство «Облака незнания» английскому мистичу Уолтеру Хилтону (ум. 1396). Например, см.: *McCann J.* The Cloud of Unknowing // *Ampleforth Journal*. 1924. Vol. 29. P. 192–197; *Jones D.* Introduction // *Minor Works of Walter Hilton* / Ed. by D. oned. N. Y., 1929. P. XLVI–LX. Однако более распространенная точка зрения говорит об анонимности интересующего нас трактата. См.: *Noetinger M.* The Authorship of the “Cloud of

- Unknowing” // *New Blackfriars*. 1924. Vol. 4. P. 1457–1464; *Gardner H.L.* Walter Hilton and the Authorship of the Cloud of Unknowing // *The Review of English Studies*, 1933. Vol. 9. P. 129–147; *Hodgson P.* Walter Hilton and “The Cloud of Unknowing”: A Problem of Authorship Reconsidered // *The Modern Language Review*. 1955. Vol. 50. P. 395–406.
- 2 См.: *Miller G.L.* The Way of the English Mystics. An Anthology and Guide for Pilgrims. Wellwood, 1996. P. 67.
- 3 Свидетельство в пользу этого предположения обнаруживается в 35-й главе трактата, в которой упоминается, что *Lectio (Lesson)*, *Meditation (Meditation)* и *Oratio (Orison)* лучше известны адресату произведения как «чтение» (*Redyng*), размышление (*Thinkyng*) и молитва» (*Preiing*). См.: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 20, 63, 71. Подробнее см.: *Baker D.N.* The Active and Contemplative Lives in Rolle, The Cloud-Author and Hilton // *The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland, and Wales: Exeter Symposium VI: Papers Read at Charney Manor*. July 1999 / Ed. by M.Glasscoe. Cambridge, 1999. P. 94–97.
- 4 См.: *Chartrand-Burke T.* Op. cit. P. 124–125; *Morris T.J.* Rhetorical Stance: An Approach to The Cloud of Unknowing and Its Related Treatises // *Mystics Quarterly*, 1989. Vol. 15. P. 13–14.
- 5 О дискуссиях по этому поводу см.: *Hort G.* Sense and Thought: A Study in Mysticism. L., 1936. P. 50, 82; *Morris T.J.* Op. cit. P. 13; *Turner D.* Op. cit. P. 186–210.
- 6 К корпусу произведений, написанных анонимным автором «Облака незнания», относят следующие тексты: «Книга о тайном совете» (*The Book of Privy Counselling*), «Послание о молитве» (*The Epistle of Prayer*), «Послание о различении возбуждений» (*The Epistle of Discretion in Stirrings*), «Трактат о различении духов» (*A Treatise of Discretion of Spirits*), основанный на ряде проповедей Бернарда Клервоского, работа «Сокрытая божественность Дионисия» (*Denis Hid Divinity*), представляющая собой вольный перевод «Мистической теологии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, и «Трактат о науке премудрости, которую люди прозвали Бенджамином» (*A Treatise of the Study of Wisdom that Man Call Benjamin*), являющийся изложением трактата Рихарда Сен-Викторского «Бенджамин младший» (*Benjamin minor*). Подробнее см.: *Clark J.P.H.* The Cloud of Unknowing // *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: Fourteen Original Essays* / Ed. by P.E.Szarmach. Albany, 1984. P. 274.
- 7 См.: *Forman R.K.C.* Mystical Experience in the Cloud Literature // *The Medieval Mystical Tradition in England IV: The Exeter Symposium IV: Papers Read at Dartington Hall*, July 1987 / Ed. by M.Glasscoe. Cambridge, 1987. P. 193–194.
- 8 См.: *Ibid.* P. 188–192. Ср.: *Franklin R.L.* Postconstructivist Approaches to Mysticism // *The Innate Capacity...* P. 236–243.
- 9 См.: *Johnson M.* Op. cit. P. 113–117; *Лаккофф Дж.* Указ. соч. С. 358.
- 10 Там же. С. 358; *Johnson M.* Op. cit. P. 116–117.
- 11 *Taves A.* Religious Experience Reconsidered... P. 66.
- 12 Подробнее см.: *Gardner H.L.* Op. cit. P. 136; *Steinmetz K.-H.* “Thisself a Cros to Thisself”: Christ as *Signum Impressum* in the *Cloud*-Texts against the Background of Expressionistic Christology in Late Medieval Devotional Theology // *The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VII: Papers Read at Charney Manor*, July 2004 / Ed. by E.A.Jones. Cambridge, 2004. P. 134.

- 13 См.: The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 115–116.
14 Ibid. P. 116.
- 15 См.: *Steinmetz K.-H.* “Thiself a Cros to Thiself”... P. 134.
16 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 117–119.
17 См.: Ibid. P. 114–119. Подробнее см.: *Steinmetz K.-H.* “Thiself a Cros to Thiself”... P. 134–136.
18 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 40, 42.
- 19 См.: *Young G.* Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 2005. Vol. 31. P. 10. Ср.: The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 31, 40–42, 71–79.
20 Ibid. P. 40.
21 Ibidem.
- 22 См.: *Young G.* Op. cit. P. 11.
23 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 41. Также см.: *Young G.* Op. cit. P. 11; *Lettau L.* Conscious Constructions of Self: Dreams and Visions in the Middle Ages [Dissertation]. Delaware, 2008. P. 61–62.
- 24 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 63–78.
25 Ibid. P. 79.
26 *Young G.* Op. cit. P. 12.
27 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 31.
28 *Young G.* Op. cit. P. 13.
- 29 Подробнее см.: *Baker N.* The Privy of the Passion // *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation* / Ed. by A.C.Bartlett and T.H. Bestul. N.Y., 1999. P. 85–90.
30 См.: *The Book of Margery Kempe* / Ed. by L.H.McAvoy. Cambridge, 2003. P. 39–46, 129–131.
31 См.: *Юлиана Нориджская.* Откровения Божественной Любви. М., 2010. С. 135–153.
32 The Privy of the Passion // *Cultures of Piety*... P. 90–91.
33 Ibid. P. 91–106.
34 Ibid. P. 90.
35 См.: *Young G.* Op. cit. P. 14.
- 36 О распространенности этой практики см.: *Merkur D.* Crucified with Christ: Meditation on the Passion, Mystical Death, and the Medieval Invention of Psychotherapy. Albany, 2007. P. 31–67; *McNamer S.* Op. cit. P. 119–149; *Steinmetz K.-H.* “Thiself a Cros to Thiself”... P. 136–138.
37 *Юлиана Нориджская.* Указ. соч. С. 135–139.
- 38 Подробнее о специфике образного ряда текстов корпуса «Облака» см.: *Spearling A.C.* Language and its Limits: The Cloud of Unknowing and Pearl // *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts* / Ed. by D.Dyas, V.Edden, and R.Ellis. Cambridge, 2005. P. 77–78.
39 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 45–48, 91–97, 106, 119.
40 Ibid. P. 106.
41 Ibid. P. 158.

- 42 См.: *Young G.* Op. cit. P. 14.
- 43 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 17, 125. Также см.: *Rovang P.R.* Demythologizing Metaphor in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1992. Vol. 18. P. 133; *Owen H.P.* Experience and Dogma in the English Mystics // *Mysticism and Religious Traditions*. P. 150.
- 44 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 16–17.
- 45 Ibid. P. 24–25.
- 46 Ibid. P. 135.
- 47 Ibid. P. 64.
- 48 Ibid. P. 28. **Данная техника часто и не всегда обоснованно сравнивается с практикой коанов или чтением мантр.** Например, см.: *Progoff I.* Introduction // *The Cloud of Unknowing* / Ed. by I.Progoff., 1957. P. 31–33; *Coff P.* The Inner Journey: Reflections on the Awakening of Mind and Heart in Buddhism and Christianity // *Buddhist-Christian Studies*. 1991. Vol. 11. P. 179; *Miller G.L.* Op. cit. P. 68. Более того, именно техника, описываемая в «Облаке незнания», легла в основу «христианской медитации» Джона Мейна, став «христианским аналогом» практикуемой им ранее индийской медитации с использованием мантры. См.: *Main J.* Op. cit. P. 16–17.
- 49 То есть наименьшей частицы времени. Как указывает Дж. Уолш, согласно средневековым представлениям о времени, один час был равен 22,560 «атомам», т. е. один «атом» составляет 15/94 секунды. См.: *The Cloud of Unknowing* / Ed. by J. Walsh. N.Y., 1982. P. 121.
- 50 См.: *Rovang P.R.* Op. cit. P. 134–136.
- 51 См.: *Caldwell E.* The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1984. Vol. 10. P. 113; *Taylor C.* The Cloud Texts and Some Aspects of Modern Theory // *Mystics Quarterly*. 2001. Vol. 27. P. 143–144.
- 52 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 23.
- 53 *Spearing A.C.* Op. cit. P. 80–81. Ср.: *Lettau L.* Op. cit. P. 150–151; *Rovang P.R.* Op. cit. P. 131–137.
- 54 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 62.
- 55 Ibid. P. 40, 42.
- 56 Ibid. P. 82.
- 57 *Young G.* Op. cit. P. 15–18. Ср.: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 139, 155.
- 58 См.: *Forman R.K.C.* Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting. P. 717; *Idem.* Mysticism, Mind, Consciousness. P. 20.
- 59 См.: *Deikman A.J.* Experimental Meditation // *Journal of Nervous & Mental Disease*. 1963. Vol. 136. P. 329.
- 60 *Young G.* Op. cit. P. 12–13.
- 61 См.: *Мелло Э. де.* Указ. соч. С. 61, 65, 68–72, 80, 103.
- 62 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 40, 42.
- 63 Ibid. P. 149.
- 64 *Young G.* Op. cit. P. 16–17.
- 65 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 83–84, 155.

- 66 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 69. Подробнее о пассивном и активном элементах созерцательной молитвы в «Облаке незнания» см.: *Will M.J.* The Role of Passivity in the Prayer of The Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*, 1993. Vol. 19. P. 63–70.
- 67 См.: *Clark J.P.H.* Op. cit. P. 284–285; *Steinmetz K.-H.* Heich Savour of the Godhead: Some Reflections on the “Cloud of Unknowing” and the Discourse of Perceiving God in Fourteenth Century England // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2008. Т. 64. P. 494; *Knowles D.* The English Mystical Tradition. N.Y., 1961. P. 94.
- 68 Автор «Облака незнания» считает, что подлинный мистический союз достигается не дискурсивным познанием Бога, а «любовью», т. е. волевым компонентом «способностей души». См.: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*. P. 144. Однако это не свидетельствует об отсутствии какого-либо когнитивного содержания на высших стадиях созерцания, поскольку, как отмечают Б.Макгинн и Т.Шартран-Берк, в контексте средневековой мистической теологии «сама любовь является формой познания». См.: *McGinn B.* Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries // *Church History*. 1987. Vol. 56. P. 9; *Chartrand-Burke T.* Op. cit. P. 118–119.
- 69 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 15–33; 144. Также см.: *Baker D.N.* Op. cit. P. 96; *Owen H.P.* Op. cit. C. 151.
- 70 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 40, 42.
- 71 *Ibid.* P. 40–42.
- 72 *Forman R.K.C.* Mystical Knowledge: Knowledge by Identity. P. 714.
- 73 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 15–62.
- 74 См.: *Hort G.* Op. cit. P. 201–212.
- 75 Ср.: *Rissanen P.* The Prayer of Being in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1987. Vol. 13. P. 141.
- 76 *Steinmetz K.-H.* Heich Savour of the Godhead... P. 493.
- 77 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 40, 42.
- 78 *Lancaster B.* On the Relationship Between Cognitive Models and Spiritual Maps: Evidence from Hebrew Language Maps // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 239.
- 79 Лакофф и Джонсон подчеркивают, что «сам способ, с помощью которого мы концептуализируем нашу внутреннюю жизнь, несовместим с тем, что нам с научной точки зрения известно о природе разума» (*Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 268). Также см.: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Указ. соч. С. 248–249. Ср.: *Lancaster B.* Op. cit. P. 238; *Сакс О.* Op. cit. С. 154–155.
- 80 *Lakoff G., Johnson M.* Op. cit. P. 282.
- 81 The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. P. 122.
- 82 *Appleby P.C.* Op. cit. P. 164. Ср.: *Sundén H.* Saint Augustine and the Psalter in the Light of Role-Psychology // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1987. Vol. 26. P. 376; *Idem.* What Is the Next Step to Be Taken in the Study of Religious Life? *Harvard Theological Review*. 1965. Vol. 58. P. 445–451; *Holm N.G.* Sundén’s Role Theory and Glossolalia // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1987. Vol. 26. P. 384; *Idem.* Role Theory and Religious Experience // *Handbook of Religious Experience* / Ed. by R.W.Hood. Birmingham, 1995. P. 413–417.
- 83 *Kellenberger J.* Op. cit. P. 312.
- 84 *Proudfoot W.* Religious Experience. P. 125.

Заключение

Утрата первоначального значения и концептуальное закрепление за мистическим опытом области субъективных психологических состояний привели к образованию двух проблемных полей, препятствующих выработке его универсального определения и сопряженных в первую очередь с очевидными христианскими коннотациями и «этическим» статусом термина «мистический опыт». Данная ситуация усугубляется разрывом между методологическими перспективами от «первого» и «третьего» лица: объяснительные методы ничего не говорят о том, чем является мистический опыт для субъекта, а личный опыт последнего нельзя непосредственно сообщить исследователю. В результате интерпретация мистических переживаний становится полностью зависимой от теоретических установок подхода, в рамках которого они рассматриваются.

С последней четверти XX в. и по настоящее время исследования мистицизма оказываются заложниками противостояния двух эпистемологических парадигм – эссенциалистской и конструктивистской, каждая из которых имеет свои достоинства и недостатки. Если феноменологический эссенциализм и *philosophia perennis* обладают ограниченной эвристической полезностью, поскольку не позволяют объяснить существенные аспекты мистических переживаний и говорят о наличии проблематичной категории «непосредственного» или «чистого» опыта, то конструктивистские концепции содержат внутренние противоречия и приводят к абсолютному культурному релятивизму. Попытки обнаружить не зависящую от культурно-специфичных интерпретаций элементарную форму мистического опыта, предпринимаемые сторонниками психологического перенниализма и представителями нейротеологии, методологически полезны, однако постулируемые ими состояния «бессознательного бодрствования» или «акты чистого сознания» могут становиться «мистическими» только внутри соответствующей системы референций и сами по себе не тождественны ни «мистическому опыту» в собственном смысле слова, ни его «внутренней сущности». Также эссенциализм и конструктивизм не в состоянии решить проблему вербализации мистических переживаний: утверждения о принципиальной невыразимости мистического

опыта, характерные для сторонников первого подхода, являются необоснованными, а редукция невыразимости и метафоричности мистических переживаний к риторическому приему или эвокативной функции языка, осуществляемая конструктивистами, упускает из виду другие, не менее важные аспекты. Эти крайние позиции основываются на метафорах, неприемлемых при обращении к таким феноменам, как мистические опыты.

Выходом из сложившейся ситуации может оказаться атрибуционная теория, которая, в отличие от эссенциализма и конструктивизма в их чистом виде, не пытается найти «сущность» мистических переживаний или же опровергнуть наличие таковой, а делает акцент на особых механизмах объяснения, которые использует субъект опыта или же его исследователь, маркируя этот опыт в качестве «мистического», а также на причинах, приводящих к такому объяснению. Использование данной модели при изучении мистических опытов позволяет, с одной стороны, сочетать дескриптивный и объяснительный анализ и выделять в мистических переживаниях различные уровни соотношения опыта и интерпретации, а значит, учитывать как феноменологическое многообразие мистических опытов, так и лежащие в их основе общие доконцептуальные схемы; с другой стороны – делать акцент на когнитивных структурах, формирующих я-концепции мистика, и трансформационных процессах, происходящих в этих структурах, тем самым обращая внимание на ситуации, когда мистические переживания провоцируют создание новых интерпретационных схем или образование новых связей в системе референций мистика. Например, применение атрибуционной теории и когнитивной теории метафоры при анализе средневекового трактата «Облако незнания» показывает некорректность используемой в психологическом перенниализме для обоснования существования «акта чистого сознания» модели «забвения», поскольку описываемая автором «Облака» практика не приводит к такому состоянию и не подтверждает тезис о принципиальной невыразимости мистических переживаний. Тем не менее эта практика может «деконструировать» некоторые предписанные ожидания мистика и способствовать трансформации его системы референций, что объясняет ощущения новизны и исключительной значимости, которыми мистический опыт, с точки зрения субъекта, обладает.

Библиография

1. *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София Ltd., 2000.
2. *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002.
3. Большой толковый социологический словарь / Под ред. Д.Джери, Д.Джери. Т. 2: П–Я. М.: Вече; АСТ, 1999.
4. *Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. М.: Прогресс, 1977.
5. *Буркхардт Т.* Введение в доктрину суфизма. Таганрог: Ирби, 2009.
6. *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Яз. славян. культуры, 2001.
7. *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Яз. славян. культуры, 2011.
8. *Величковский Б.М.* Когнитивная наука: Основы психологии познания. Т. 1. М.: Издат. центр «Академия», 2006.
9. *Витгенштейн Л.* Избр. работы. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2005.
10. Вопросы научного атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика. М.: Мысль, 1989.
11. *Вундт В.* Психология народов. М.: Эксмо, 2002.
12. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000.
13. *Гири К.* Интерпретация культур. М.: Рос. полит. энцикл., 2004.
14. *Гомбрих Э.* История искусства. М.: АСТ, 1998.
15. *Григоренко А.Ю.* Сон разума рождает чудовищ: Крит. очерки о мистике и иррационализме. Л.: Лениздат, 1986.
16. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм?: Крит. очерки. М.: Политиздат, 1984.
17. *Дейкман А.Дж.* Наблюдающее Я. М.: Эннеагон Пресс, 2007.
18. *Джеймс У.* Воля к вере. М.: Республика, 1997.
19. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
20. Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международн. Лихачев. научн. чтения (14–15 мая 2009 г.). СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.
21. *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М.: Мосты культуры, 2010.
22. Измененные состояния сознания / Под ред. Ч.Тарта. М.: Эксмо, 2003.
23. Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Под. ред. М.С.Петровой. М.: Кругъ, 2010.
24. История психологии. XX век / Под ред. П.Я.Гальперина, А.Н.Ждан. М.: Акад. проект, 2005.
25. *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

26. *Кимелев Ю.А.* Проблемы мистицизма в буржуазном философском религиоведении // *Вопр. научн. атеизма*. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики, 1989. С. 249–268.
27. *Классическая йога* / Под ред. Е.П.Островской, В.И.Рудого. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1992.
28. *Когнитивный подход* / Под ред. В.А.Лекторского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
29. *Космическое сознание*. М.: ООО «НИК», «Одиссей», 1995.
30. *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Кн. I: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011.
31. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
32. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999.
33. *Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р.* Психоделический опыт: Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». Львов: Инициатива, 2003.
34. *Майстер Экхарт.* Тракаты. Проповеди / Изд. подгот. М.Ю.Реутин; [отв. ред. Н.А.Бондаренко]. М.: Наука, 2010.
35. *Малевич Т.В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // *Религиоведческие исследования*. 2012. № 1–2(7–8). С. 62–83.
36. *Малевич Т.В.* Нейрофеноменологический подход к изучению религиозного опыта в биогенетическом структурализме Ч.Лафлина и Ю. д'Аквилы // *Феноменология религии: между сакральным и профанным: Материалы Международн. зимней религиовед. шк.* / Под ред. А.В.Белокобыльского, О.С.Киселева. Донецк: Донбасс, ДООО «Центр Дискавери», Центр религиовед. Исслед. ГУИиИИ, 2011. С. 149–160.
37. *Малевич Т.В.* Философия религии о мистическом опыте: дилемма эссенциализма и конструктивизма // *Философия религии: Альманах*. 2012–2013 / Отв. ред. В.К.Шохин. М.: Вост. лит., 2013. С. 26–61.
38. *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Азбука, 2000.
39. *Мелло Э. де.* Осознание. М.: ООО Издат. дом «София», 2004.
40. *Нордау М.* Вырождение. Современные французы. М.: Республика, 1995.
41. *Ньюберг Э., Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012.
42. *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. Рим: Изд-во Святого Креста, 1994.
43. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. ун-та», 2008.

44. Пашковский В.Э. Клинические особенности мистического бреда // Обозрение психиатрии и медицинской психологии. 2009. № 2. С. 49–53.
45. Пашковский В.Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей. СПб.: Издат. дом СПбМАПО, 2006.
46. Пашковский В.Э., Зислин И.М. Религиозно-мистические состояния как психиатрическая проблема // Социальная и клиническая психиатрия. 2005. Т. 15. С. 81–88.
47. Пашковский В.Э., Шепелевич В.В. Острые психотические состояния с религиозно-мистической симптоматикой // Скорая медицинская помощь. 2002. Т. 3. С. 50–57.
48. Петренко В.Ф. Основы психосемантики. М.: Эксмо, 2010.
49. Платонов К.К. Психология религии. Факты и мысли. М.: Политиздат, 1967.
50. Поладян М., Хачатрян Н. Когнитивная семантика мистической метафоры. Кн. 2: Топография божественных обиталищ. Ереван: Асогик, 2005.
51. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990.
52. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс; МФ «Культурн. инициатива», 1992.
53. Психология мотиваций и эмоций / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтер, М.В.Фаликман. М.: АСТ; Астрель, 2009.
54. Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Под ред. К.В.Сельченка. Минск: Харвест; АСТ, 2001.
55. Пути за пределы «эго» / Под ред. Р.Уолша и Ф.Воон. М.: Открытый Мир, 2006.
56. Рибо Т. Болезни Воли. СПб.: Изд. А.Е.Рябченко, 1884.
57. Сакс О. Человек, который принял жену за шляпу, и другие истории из врачебной практики. М.: АСТ; АСТ МОСКВА; Полиграфиздат, 2010.
58. Святая Тереза Авильская. Внутренний Замок. М.: Истина и Жизнь, 2005.
59. Страсман Р. ДМТ – молекула духа. Революционное медицинское исследование околосмертного и мистического опыта. СПб.: ИГ «Весь», 2011.
60. Теория метафоры: Сборник / Под ред. Н.Д.Арутюновой, М.А.Журинской. М.: Прогресс, 1990.
61. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика; Петербург. Востоковедение, 2005.
62. Угринович Д.М. Психология религии. М.: Политиздат, 1986.
63. Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М.: Вост. лит., 2003.

64. *Фейерабенд П.* Избр. тр. по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
65. *Фейерабенд П.* Прощай, разум. М.: АСТ; Астрель, 2010.
66. *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. М.: Рус. панорама, 2004.
67. *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Недовольство культурой. СПб.: Алетейя, 1998.
68. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс; Литера, 1992.
69. *Хаксли О.* Вечная философия. М.: Профит Стайл; Серебряные нити, 2010.
70. *Хаксли О.* Двери восприятия. Рай и Ад. М.: АСТ; Астрель, 2010.
71. *Хаксли О.* Остров. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2010.
72. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
73. Что такое просветление / Под ред. Д.Уайта. М.: ООО АСТ, 2004.
74. *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. М.: Наука, 1965.
75. *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.
76. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.
77. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.: REFL-book, 1996.
78. *Юлиана Нориджская.* Откровения Божественной Любви. М.: Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.
79. *Юнг К.-Г.* О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1993.
80. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М.: АСТ; Минск: ООО «Харвест», 2006.
81. *Юнг К.Г.* Психология и алхимия. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2008.
82. Языки как образ мира. М.: АСТ, 2003.
83. *Aaranson B.S.* Mystic and Schizophreniform States and the Experience of Depth // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1967. Vol. 6. P. 246–252.
84. *Advances in the Psychology of Religion / Ed. by L.B.Brown.* L.: Pergamon Press, 1985.
85. *Almond P.C.* Mystical Experience and Religious Doctrines. B.: Mouton Publ., 1982.
86. *Alston W.P.* Ineffability // *The Philosophical Review.* 1956. Vol. 65. P. 506–522.
87. *Andresen J.* Meditation Meets Behavioral Medicine: The Story of Experimental Research on Meditation // *Journal of Consciousness Studies.* 2000. Vol. 7. P. 17–73.

88. *Andresen J., Forman R.K.C.* Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 7–14.

89. *Angel L.* Reconstructing the Ineffable: The Grammatical Roles of “God” // *Religious Studies*. 1978. Vol. 14. P. 485–495.

90. *Angeles P.A.* Comments on Professor Clark’s 1965 Presidential Address “The Mystical Consciousness” // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1966. Vol. 5. P. 290–293.

91. *Antes P.* What Do We Experience If We Have Religious Experience? // *Numen*. 2002. Vol. 49. P. 336–342.

92. *Appleby P.C.* Mysticism and Ineffability // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1980. Vol. 11. P. 143–166.

93. *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts / Ed. by D.Dyas, V.Edden, and R.Ellis.* Cambridge: D.S.Brewer, 2005.

94. *Arraj J.* From St. John of the Cross to Us: The Story of a 400 Year Long Misunderstanding and What It Means for the Future of Christian Mysticism. Chiloquin (OR): Inner Growth Books, 1999.

95. *Arthur C.J.* Ineffability and Intelligibility: Towards an Understanding of the Radical Unlikeness of Religious Experience // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1986. Vol. 20. P. 109–129.

96. *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // *Zygon*. 1984. Vol. 19. P. 331–350.

97. *Austin J.H.* Zen and the Brain: Towards an Understanding of Meditation and Consciousness. Cambridge (MA): MIT Press, 1998.

98. *Bagger M.C.* Religious Experience, Justification, and History. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

99. *Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot’s “Religious Experience” // *Journal of the American Academy of Religion*. 1992. Vol. 60. P. 231–256.

100. *Barnard G.W.* Exploring Unseen Words: William James and the Philosophy of Mysticism. Albany: State Univ. of New York Press, 1997.

101. *Barrett J.L.* Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken (PA): Templeton Press, 2011.

102. *Batson C.D., Ventis W.L.* The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1982.

103. *Bedford E.* Emotions // *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series. 1957. Vol. 57. P. 281–304.

104. *The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M.Velmans and S.Schneider.* Malden: Blackwell Publ. Ltd., 2007.

105. *The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. by R.A.Segal.* Malden: Blackwell Publ. Ltd., 2006.

106. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* / Ed. by W.E.Mann. Malden: Blackwell Publ. Ltd., 2005.
107. *Blackwood R.T. Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience* // *Philosophy East and West*. 1963. Vol. 13. P. 201–209.
108. *Boenig R.* Contemplations of the Dread and Love of God, Richard Rolle, and Aelred of Rievaulx // *Mystics Quarterly*. 1990. Vol. 16. P. 27–33.
109. *The Book of Margery Kempe* / Ed. by L.H.McAvoy. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd., 2003.
110. *Boyer P.* *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley (CA): Univ. of California Press, 1994.
111. *Boyer P.* *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. N.Y.: Basic Books, 2001.
112. *Brady M.T.* The Seynt and His Boke: Rolle's *Emendatio Vitae* and the Pore Caitif // *14th Century English Mystics Newsletter*. 1981. Vol. 7. P. 20–31.
113. *Brainard F.S.* Defining "Mystical Experience" // *Journal of the American Academy of Religion*. 1996. Vol. 64. P. 359–393.
114. *Braud W.* Thoughts of the Ineffability of the Mystical Experience // *International Journal for the Psychology of Religion*. 2002. Vol. 12. P. 141–160.
115. *Browning D.* William James's Philosophy of Mysticism // *The Journal of Religion*. 1979. Vol. 59. P. 56–70.
116. *Bruner J., Postman L.* On Perception of Incongruities: A Paradigm // *Journal of Personality*. 1949. Vol. 18. P. 206–23.
117. *Buren P.M. van.* *The Edges of Language*. L.: Macmillan, 1972.
118. *Burr R.* Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1976. Vol. 7. P. 261–287.
119. *Byrne P.* John Hick's Philosophy of World Religions // *Scottish Journal of Theology*. 1982. Vol. 35. P. 289–301.
120. *Byrne P.* Mysticism, Identity and Realism: A Debate Reviewed // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1984. Vol. 16. P. 237–243.
121. *Caldwell E.* The Rhetorics of Enthusiasm and of Restraint in The Form of Living and The Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1984. Vol. 10. P. 9–16.
122. *The Cambridge Handbook of Consciousness* / Ed. by P.D.Zelazo, M.Moscovitch, and E.Thompson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
123. *Capps D.* Sundén's Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1982. Vol. 21. P. 58–70.
124. *Carmody D., Carmody J.* *Mysticism. Holiness East and West*. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1996.

125. *Certeau M. de, Brammer M.* *Mysticism // Diacritics.* 1992. Vol. 22. P. 11–25.

126. *Chartrand-Burke T.* *Against the Proud Scholars of the Devil: Anti-Intellectual Rhetoric in the Cloud of Unknowing // Mystics Quarterly.* 1997. Vol. 23. P. 115–136.

127. *Clark K.J., Barrett J.L.* *Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion // Journal of the American Academy of Religion.* 2011. Vol. 79. P. 1–37.

128. *Clark W.H.* *The Mystical Consciousness and World Understanding. Presidential Address, Society for the Scientific Study of Religion, 1964 // Journal for the Scientific Study of Religion.* 1965. Vol. 4. P. 152–161.

129. *The Cloud of Unknowing / Ed. by I.Progoff.* N.Y.: Julian Press, 1957.

130. *The Cloud of Unknowing / Ed. by J.Walsh.* N.Y.: Paulist Press, 1982.

131. *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling / Ed. by P.Hodgson.* L.: Oxford Univ. Press, 1944.

132. *Coe G.A.* *The Mystical as a Psychological Concept // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* 1909. Vol. 6. P. 197–202.

133. *Coe G.A.* *The Psychology of Religion.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1917.

134. *Coff P.* *The Inner Journey: Reflections on the Awakening of Mind and Heart in Buddhism and Christianity // Buddhist-Christian Studies.* 1991. Vol. 11. P. 173–195.

135. *Cognitive Aspects of Religious Symbolism / Ed. by P.Boyer.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.

136. *A Companion to Philosophy of Religion / Ed. by C.Taliaferro, P.Draper, and P.L.Quinn.* Malden: A John Wiley & Sons Ltd., 2010.

137. *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion / Ed. by M.Stausberg.* N.Y.: Routledge, 2009.

138. *Cox C.H., Cox J.W.* *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen // Religious Studies.* 1976. Vol. 12. P. 483–491.

139. *Critical Review of Books in Religion / Ed. by B.R.Gaventa.* Atlanta, GA: Scholars Press, 1989.

140. *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation / Ed. by A.C.Bartlett and T.H.Bestul.* N.Y.: Cornell Univ. Press, 1999.

141. *Damasio A.* *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* N.Y.: Avon Books, 1994.

142. *Damasio A.* *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness.* N.Y.: Harcourt, 1999.

143. *d'Aquili E.G., Newberg A.B.* *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience.* Minneapolis: Fortress Press, 1999.

144. *d'Aquili E.G., Newberg A.B., Rause V.* Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of the Belief. N.Y.: Balantine Books, 2001.
145. *Davis C.F.* The Evidential Force of Religious Experience. Oxford: Clarendon Press, 1989.
146. *d'Costa G.* The Impossibility of a Pluralist View of Religions // Religious Studies. 1996. Vol. 32. P. 223–232.
147. *Decker L.R.* Beliefs, Post-Traumatic Stress Disorder, and Mysticism // Journal of Humanistic Psychology. 1993. Vol. 33. P. 15–32.
148. *Deikman A.J.* Experimental Meditation // Journal of Nervous & Mental Disease. 1963. Vol. 136. P. 329–343.
149. *Deikman A.J.* A Functional Approach to Mysticism // Journal of Consciousness Studies. 2000. Vol. 7. P. 75–91.
150. *Deikman A.J.* "I" = AWARENESS // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. P. 350–356.
151. *Deikman A.J.* Implications of Experimentally Induced Contemplative Meditation // Journal of Nervous & Mental Disease. 1966. Vol. 142. P. 101–16.
152. *Downes W.P.* Mysticism // The Biblical World. 1920. Vol. 54. P. 619–624.
153. *Dupre L.* Religious Mystery and Rational Reflection: Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion. Michigan: W.B.Eerdmans Publ. Co., 1998.
154. *Dusen W. van.* LSD and the Enlightenment of Zen // Psychologia. 1961. Vol. 4. P. 11–16.
155. *Eddy P.R.* Religious Pluralism and the Devine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal // Religious Studies. 1994. Vol. 30. P. 467–468.
156. *Eliade M.* The Forge and the Crucible. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978.
157. The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by P.Edwards. Vol. 5. N.Y.: Macmillan, 1967.
158. Encyclopedia of Religion / Ed. by L.Jones. Vol. 9, 10, 11. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
159. Encyclopedia of Science and Religion / Ed. by W.V. van Huyssteen. N.Y.: Macmillan Reference USA, 2003.
160. English Mystics of the Middle Ages / Ed. by B.Windeatt. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
161. *Evans D.* Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz // Religious Studies. 1989. Vol. 25. P. 53–60.
162. *Fenton J.Y.* Mystical Experience as a Bridge for Cross-Cultural Philosophy of Religion: A Critique // Journal of the American Academy of Religion. 1981. Vol. 49. P. 51–76.
163. *Fischer R.* A Cartography of the Ecstatic and Meditative States // Science. 1971. Vol. 174. P. 897–904.

164. *Forgie J.W.* Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience // *Religious Studies*. 1985. Vol. 21. P. 205–218.
165. *Forgie J.W.* Mystical Experience and the Argument from Agreement // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1985. Vol. 17. P. 97–113.
166. *Forman R.K.C.* A Construction of Mystical Experience // *Faith and Philosophy*. 1988. Vol. 5. P. 254–268.
167. *Forman R.K.C.* Meister Eckhart: The Mystic as Theologian: An Experiment in Methodology. Rockport–Shaftesbury: Element, 1991.
168. *Forman R.K.C.* Mystical Knowledge: Knowledge by Identity // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 705–738.
169. *Forman R.K.C.* *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: State Univ. of New York Press, 1999.
170. *Forman R.K.C.* Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism // *Sophia*. 1993. Vol. 32. P. 31–44.
171. *Forman R.K.C.* Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism // *Philosophy East and West*. 1989. Vol. 39. P. 393–418.
172. *Forman R.K.C.* What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness? // *Journal of Consciousness Studies*. 1998. Vol. 5. P. 185–201.
173. *Forman R.K.C.* A Watershed Event // *Journal of Consciousness Studies*. 2008. Vol. 15. P. 110–115.
174. *The Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress 2000* / Ed. by S.Jakelic and L.Pearson. Leiden: Brill, 2004.
175. *Gale R.M.* “Mysticism and Philosophy” // *The Journal of Philosophy*. 1960. Vol. 57. P. 471–481.
176. *Gardner H.L.* Walter Hilton and the Authorship of the Cloud of Unknowing // *The Review of English Studies*. 1933. Vol. 9. P. 129–147.
177. *Garside B.* Language and the Interpretation of Mystical Experience // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1972. Vol. 3. P. 93–102.
178. *Gellhorn E., Kiely W.F.* Mystical States of Consciousness: Neurophysiological and Clinical Aspects // *Journal of Nervous and Mental Diseases*. 1972. Vol. 154. P. 399–405.
179. *Gill J.H.* *Mysticism and Mediation* // *Faith and Philosophy*. 1984. Vol. 1. P. 111–121.
180. *Goodenough W.* *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Publ. Company, 1970.
181. *Granqvist P., Fredrikson M., Unge P., Hagenfeldt A., Valind S., Larhammar D., Larsson M.* Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Suggestibility, not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields // *Neuroscience Letters*. 2005. Vol. 379. P. 1–6.
182. *A Greek-English Lexicon* / *Compil. by H.G.Liddell and R.Scott; revised by H.S.Jones*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.

183. Handbook of Religious Experience / Ed. by R.W.Hood. Birmingham: Religious Education Press, 1995.
184. *Harrison V.S.* Metaphor, Religious Language and Religious Experience // *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion*. 2007. Vol. 46. P. 127–145.
185. *Hart K.* The Ins and Out of Mysticism // *Sophia*. 1991. Vol. 30. P. 8–15.
186. *Heard G.* Can This Drug Enlarge Man's Mind? // *Psychedelic Review*. 1963. Vol. 1. P. 7–17.
187. *Heiler F.* Der Gottesbegriff der Mystik: Vortrag in der Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort (Holland), 3. September 1953 // *Numen*. 1954. Vol. 1. S. 161–183.
188. *Heiler F.* Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion. L.: Oxford Univ. Press, 1932.
189. *Helminiak D.A.* Neurology, Psychology, and Extraordinary Religious Experiences // *Journal of Religion and Health*. 1984. Vol. 23. P. 33–46.
190. *Henle P.* Mysticism and Semantics // *Philosophy and Phenomenological Research*, 1949. Vol. 9. P. 416–22.
191. *Herrmann W.* The Communion of the Christian with God. N.Y.: G.P.Putnam's Sons, 1906.
192. *Hick J.* Ineffability // *Religious Studies*. 2000. Vol. 36. P. 35–46.
193. *Hick J.* An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. L.: Macmillan, 1989.
194. *Hick J.* The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin d'Costa // *Religious Studies*. 1997. Vol. 33. P. 161–166.
195. *Hick J.* Religious Pluralism and the Devine: A Response to Paul Eddy // *Religious Studies*. 1995. Vol. 31. P. 417–420.
196. *Hilton W.* The Scale of Perfection / Ed. by J.P.H.Clark and R.Dorward. N.Y.: Paulist Press, 1991.
197. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / Hrsg. von J.Ritter, K.Grunder and G.Gabriel. Bd. 11: U–V. Basel: Schwabe Verlag, 2001.
198. *Ho C.-H.* Saying the Unsayable // *Philosophy East and West*. 2006. Vol. 56. P. 409–427.
199. *Hodgson P.* Walter Hilton and "The Cloud of Unknowing": A Problem of Authorship Reconsidered // *The Modern Language Review*. 1955. Vol. 50. P. 395–406.
200. *Hoffman R.* Logic, Meaning, and Mystical Intuition // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1960. Vol. 11. P. 65–70.
201. *Hoge D., Smith E.* Normative and Non-normative Religious Experience among High School Youth // *Sociological Analysis*. 1982. Vol. 43. P. 69–82.

202. *Hollenback J.B.* *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment.* Univ. Park (Pennsylvania): Pennsylvania State Univ. Press, 1996.
203. *Holm N.G.* *Mysticism and Intense Experiences // Journal for the Scientific Study of Religion.* 1982. Vol. 21. P. 268–276.
204. *Holm N.G.* *Sundén's Role Theory and Glossolalia // Journal for the Scientific Study of Religion.* 1987. Vol. 26. P. 383–389.
205. *Hood R.W.* *Conceptual Criticisms of Regressive Explanations of Mysticism // Review of Religious Research.* 1976. Vol. 17. P. 179–188.
206. *Horgan J.* *Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality.* Boston: Houghton Mifflin Company, 2003.
207. *Horne J.R.* *Beyond Mysticism.* Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1978.
208. *Horne J.R.* *Which Mystic Has the Revelation? // Religious Studies.* 1975. Vol. 11. P. 283–291.
209. *Hort G.* *Sense and Thought: A Study in Mysticism.* L.: G.Allen & Unwin Ltd., 1936.
210. *Horton P.C.* *The Mystical Experience as a Suicide Preventive // American Journal of Psychiatry.* 1973. Vol. 130. P. 294–296.
211. *Howley J.* *Psychology and Mystical Experience.* L.: Kegan Paul, 1920.
212. *Inge W.R.* *Christian Mysticism.* L.: Methuen & Co. Ltd., 1918.
213. *Inge W.R.* *Mysticism in Religion.* L.: Hutchinson's Univ. Library, 1947.
214. *Inge W.R.* *The Perennial Philosophy // Philosophy.* 1947. Vol. 22. P. 66–70.
215. *Inge W.R.* *The Philosophy of Mysticism // Philosophy.* 1938. Vol. 13. P. 387–405.
216. *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy / Ed. by R.K.C.Forman.* N.Y.: Oxford Univ. Press, 1998.
217. *Insole C.J.* *Metaphor and the Impossibility of Failing to Speak about God // International Journal for Philosophy of Religion.* 2002. Vol. 52. P. 35–43.
218. *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: Fourteen Original Essays / Ed. by P.E.Szarmach.* Albany: State Univ. of New York Press, 1984.
219. *James W.* *The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* 1905. Vol. 2. P. 281–287.
220. *James W.* *The Principles of Psychology.* Vol. 1, 2. N.Y.: Cosimo Inc., 2007.
221. *James W.* *A Suggestion About Mysticism // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* 1910. Vol. 7. P. 85–92.
222. *Jantzen G.M.* *Could There Be a Mystical Core of Religion? // Religious Studies.* 1990. Vol. 26. P. 59–71.
223. *Jantzen G.M.* *Mysticism and Experience // Religious Studies.* 1989. Vol. 25. P. 295–315.

224. *Janz B.* *Mysticism and Understanding: Steven Katz and his Critics // Studies in Religion.* 1995. Vol. 24. P. 77–94.
225. *Janz B.* *Response to Robert K.C. Forman // Studies in Religion.* 1996. Vol. 25. P. 209–213.
226. *Johnson M.* *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987.
227. *Jones R.H.* *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism.* Albany: State Univ. of New York Press, 1993.
228. *Jones R.M.* *Studies in Mystical Religion.* L.: Macmillan and Co., 1909.
229. *Jordan G.R.* *LSD and Mystical Experiences // Journal of Bible and Religion.* 1963. Vol. 31. P. 114–123.
230. *Källstad T.* *The Application of the Religio-Psychological Role Theory // Journal for the Scientific Study of Religion.* 1987. Vol. 26. P. 367–374.
231. *Källstad T.* *John Wesley and the Bible: A Psychological Study.* Uppsala: Acta Univ. Upsaliensis, 1974.
232. *Karnath H.O., Farber S., Himmelbach M.* *Spatial Awareness Is a Fiction of the Temporal not the Posterior Parietal Lobe // Nature.* 2001. Vol. 411. P. 950–953.
233. *Katz S.T., Smith H., King S.B.* *On Mysticism // Journal of the American Academy of Religion.* 1988. Vol. 56. P. 751–761.
234. *Keating T.* *Invitation to Love.* N.Y.: Element, 1994.
235. *Keating T.* *Open Mind, Open Heart.* N.Y.: Amity House, 1986.
236. *Kellenberger J.* *The Ineffabilities of Mysticism // American Philosophical Quarterly.* 1979. Vol. 16. P. 307–315.
237. *Kelly E.F., Williams Kelly E., Crabtree A., Gauld A.* *Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
238. *Kennick W.E.* *Review of *Mysticism and Philosophy* // Philosophical Review.* 1962. Vol. 71. P. 387–390.
239. *Jung K.G.* *Letters / Ed. by G. Adler and A. Jaffe.* Vol. 1: 1906–1950. Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.
240. *Kiely W.F.* *Critique of Mystical States: A Reply // The Journal of Nervous and Mental Diseases.* 1974. Vol. 159. P. 196–197.
241. *King S.B.* *Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience // Religious Studies.* 1978. Vol. 14. P. 445–58.
242. *King S.B.* *Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism // Journal of the American Academy of Religion.* 1988. Vol. 56. P. 257–79.
243. *King W.L.* *Negation as a Religious Category // Journal of Religion.* 1957. Vol. 37. P. 105–18.
244. *Knowles D.* *The English Mystical Tradition.* N.Y.: Harper & Brothers, 1961.

245. *Krishan D.* Mysticism and the Problem of Intelligibility // *The Journal of Religion*. 1954. Vol. 34. P. 101–105.
246. *Kügler P.* The Meaning of Mystical “Darkness” // *Religious Studies*. 2005. Vol. 41. P. 95–105.
247. *Lakoff G., Johnson M.* *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. N.Y.: Basic Books, 1999.
248. *Lancaster B.* On the Relationship Between Cognitive Models and Spiritual Maps: Evidence from Hebrew Language Maps // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 231–250.
249. *Landtblom A.-M.* The “Sensed Presence”: an Epileptic Aura with Religious Overtones // *Epilepsy & Behavior*. 2006. Vol. 9. P. 186–188.
250. *Lans J. van der.* The Value of Sundén’s Role-Theory Demonstrated and Tested with Respect to Religious Experiences in Meditation // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1987. Vol. 26. P. 401–412.
251. *Lasson A.* *Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland*. B.: Verlag von Wilhelm Hertz, 1868.
252. *Laughlin C.D.* Archetypes, Neurognosis and the Quantum Sea // *Journal of Scientific Exploration*. 1996, Vol. 10. P. 375–400.
253. *Laughlin C.D., McManus J., d’Aquili E.G.* *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness*. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1990.
254. *Lee J.H.* Problems of Religious Pluralism: A Zen Critique of John Hick’s Ontological Monomorphism // *Philosophy East & West*. 1998. Vol. 48. P. 453–477.
255. *Lettau L.* *Conscious Constructions of Self: Dreams and Visions in the Middle Ages [Dissertation]*. Delaware: ProQuest LLC, 2008.
256. *Leuba J.H.* The Immediate Apprehension of God According to William James and William E. Hocking // *The Journal of Philosophy*. 1924. Vol. 21. P. 701–712.
257. *Leuba J.H.* The Meaning of “Religion” and the Place of Mysticism in Religious Life // *The Journal of Philosophy*. 1921. Vol. 18. P. 57–67.
258. *Leuba J.H.* On the Psychology of a Group of Christian Mystics // *Mind*. New Series. 1905. Vol. 14. P. 15–27.
259. *Leuba J.H.* Professor James’ Interpretation of Religious Experience // *International Journal of Ethics*. 1904. Vol. 14. P. 322–339.
260. *Leuba J.H.* *The Psychology of Religious Mysticism*. L.: Kegan Paul, Trench & Co. Ltd., 1925.
261. *Lukoff D.* The Diagnosis of Mystical Experiences with Psychotic Features // *The Journal of Transpersonal Psychology*. 1985. Vol. 17. P. 155–181.
262. *Main J.* *Christian Meditation: the Gethsemani Talks*. Tucson (AZ): Medio Media Pub., 2001.

263. *Martin C.B.* Religious Belief. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press, 1959.
264. *Matilal B.* Mysticism and Reality: Ineffability // *Journal of Indian Philosophy*. 1975. Vol. 3. P. 217–252.
265. *McCann J.* The Cloud of Unknowing // *Ampleforth Journal*. 1924. Vol. 29. P. 192–197.
266. *McFague S.* Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
267. *McGinn B.* Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries // *Church History*. 1987. Vol. 56. P. 7–24.
268. *McLaughlin M.C.* The Linguistic Subject and the Conscious Subject in Mysticism Studies // *Studies in Religion*. 1995. Vol. 25. P. 175–192.
269. *McNamer S.* Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2009.
270. The Medieval Mystical Tradition in England IV: The Exeter Symposium IV: Papers Read at Dartington Hall, July 1987 / Ed. by M.Glasscoe. Cambridge: D.S.Brewer, 1987.
271. The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VII: Papers Read at Charney Manor, July 2004 / Ed. by E.A.Jones. Cambridge: D.S.Brewer, 2004.
272. The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland, and Wales: Exeter Symposium VI: Papers Read at Charney Manor, July 1999 / Ed. by M.Glasscoe. Cambridge: D.S.Brewer, 1999.
273. *Merkur D.* Crucified with Christ: Meditation on the Passion, Mystical Death, and the Medieval Invention of Psychotherapy. Albany: State Univ. of New York Press, 2007.
274. *Merkur D.* Mystical Moments and Unitive Thinking. Albany: State Univ. of New York Press, 1999.
275. *Merton T.* The Asian Journal of Thomas Merton. N.Y.: New Directions Publ., 1975.
276. *Metaphor and Thought* / Ed. by A.Ortony. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
277. *Miller G.L.* The Way of the English Mystics. An Anthology and Guide for Pilgrims. Wellwood: Burns & Oates, 1996.
278. *Mills G.K., Campbell K.* A Critique of Gellhorn and Kiely's Mystical States of Consciousness: Neuropsychological and Clinical Aspects // *The Journal of Nervous and Mental Diseases*. 1974. Vol. 159. P. 191–195.
279. *Minor Works of Walter Hilton* / Ed. by D.Joned. N.Y.: Benziger, 1929.
280. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918* / Ed. by D.F.Ford and R.Muers. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005.
281. *Morewedge P.* Critical Observations on Some Philosophies of Mysticism // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1976. Vol. 7. P. 409–424.

282. *Morris T.J.* Rhetorical Stance: An Approach to The Cloud of Unknowing and Its Related Treatises // *Mystics Quarterly*. 1989. Vol. 15. P. 13–20.
283. *Mort D.J., Malhotra P., Mannan S.K., Pambakian A., Kennard C., Husain M.* Reply to: Using SPM Normalization for Lesion Analysis in Spatial Neglect // *Brain*. 2004. Vol. 127. P. E11.
284. *Moussaieff Masson J., Masson T.C.* The Study of Mysticism: A Criticism of W.T.Stace // *Journal of Indian Philosophy*. 1976. Vol. 4. P. 109–125.
285. *Moxon C.* Mystical Ecstasy and Hysterical Dream-States // *Journal of Abnormal Psychology*. 1920. Vol. 15. P. 329–334.
286. *Mysticism and Insanity* // *The British Medical Journal*. 1899. Vol. 2. P. 935.
287. *Mysticism and Language* / Ed. by S.T.Katz. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1992.
288. *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. by S.T.Katz. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1978.
289. *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. by S.T.Katz. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
290. *Mysticism and Sacred Scripture* / Ed. by S.T.Katz. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
291. *Mystics and Scholars: the Calgary Conference on Mysticism, 1976* / Ed. by H.Coward and T.Penelhum. Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1977.
292. *Mysticism: Based on Papers Read at the Symposium on Mysticism Held at Abo on the 7th-9th September, 1968* / Ed. by S.S.Hartman and C.-M. Edsman. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1970.
293. *Nagatomo S.* A Critique of Steven Katz's "Contextualism": An Asian Perspective // *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2002. Vol. 1. P. 185–207.
294. *Nasr S.H.* Knowledge and the Sacred. N.Y.: Crossroad Publ. Co., 1981.
295. *Nelson R.* Mysticism and the Problems of Mystical Literature // *Rocky Mountain Review of Language and Literature*. 1976. Vol. 30. P. 1–26.
296. *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience* / Ed. by R.Joseph. San Jose: Univ. Press, 2002.
297. *Newberg A.B., Alavi A., Baime M., et al.* The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study // *Psychiatry Research: Neuroimaging*. 2001. Vol. 106. P. 113–122.
298. *Newberg A.B., d'Aquili E.G.* The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 251–266.
299. *Newberg A., Pourdehnad M., Alavi A., d'Aquili E.G.* Cerebral Blood Flow during Meditative Prayer: Preliminary Findings and Methodological Issues // *Perceptual and Motor Skills*. 2003. Vol. 97. P. 625–630.

300. *Newberg A.B., Wintering N.A., Morgan D., Waldman M.R.* The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during Glossolalia: A Preliminary SPECT Study // *Psychiatry Research: Neuroimaging*. 2006. Vol. 148. P. 67–71.
301. *Newbold W.R.* Hypnotic States, Trance, and Ecstasy // *Popular Science*. 1896. Vol. 48. P. 804–815.
302. *Noetinger M.* The Authorship of the “Cloud of Unknowing” // *New Blackfriars*. 1924. Vol. 4. P. 1457–1464.
303. *Oakes R.A.* Mediation, Encounter, and God // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1971. Vol. 2. P. 148–155.
304. *On the Psychology of Meditation* / Ed. by C.Naranjo and R.Orstein. N.Y.: Viking Press, 1971.
305. *Otto R.* *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. N.Y.: Collier Books, 1932.
306. *Overall C.* Mysticism, Phenomenalism, and W.T.Stace // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1982. Vol. 18. P. 177–190.
307. *Overall C.* The Nature of Mystical Experience // *Religious Studies*. 1982. Vol. 18. P. 47–54.
308. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. by W.Wainwright. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.
309. *Pahnke W.N.* *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Unpublished Ph.D. Thesis. Cambridge, Harvard Univ., 1963.
310. *Pahnke W.N.* The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death // *Psychedelic Review*. 1970-71. Vol. 11. P. 4–13.
311. *Pahnke W.N., Richards W.A.* Implications of LSD and Experimental Mysticism. // *Journal of Religion and Health*. 1966. Vol. 5. P. 175–208.
312. *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G.W.H.Lampe. Oxford: The Clarendon Press, 1961.
313. *Perovich A.N.* Mysticism and the Philosophy of Science // *The Journal of Religion*. 1985. Vol. 65. P. 63–82.
314. *Persinger M.A.* The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 2001. Vol. 13. P. 515–24.
315. *Persinger M.A.* *Neuropsychological Basis of God Beliefs*. N.Y.: Praeger, 1987.
316. *Persinger M.A.* Vectorial Cerebral Hemisphericity as Differential Sources for the Sensed Presence, Mystical Experiences and Religious Conversions // *Perceptual and Motor Skills*. 1993. Vol. 76. P. 915–930.
317. *Persinger M.A., Healey F.* Experimental Facilitation of the Sensed Presence: Possible Intercalation between the Hemispheres Induced by Complex Magnetic Fields // *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 2002. Vol. 190. P. 533–541.

318. *Persinger M.A., Macarec K.* The Feeling of a Presence and Verbal Meaningfulness in Context of Temporal Lobe Function: Factor Analytic Verification of the Muses? // *Brain and Cognition*. 1992. Vol. 20. P. 217–226.
319. *Phillips S.H.* Mysticism and Metaphor // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1988. Vol. 23. P. 17–41.
320. *Pike N.* *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1992.
321. *Pletcher G.K.* Mysticism, Contradiction, and Ineffability // *American Philosophical Quarterly*. 1973. Vol. 10. P. 201–211.
322. *Pratt J.B.* *The Psychology of Religious Belief*. N.Y.: The Macmillan Company, 1907.
323. *Prince R., Savage C.* Mystical States and the Concept of Regression // *Psychedelic Review*. 1966. Vol. 8. P. 59–75.
324. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy* / Ed. by R.K.C. Forman. N.Y.: Oxford University Press, 1990.
325. *Proudfoot W.* Conceptions of God and the Self // *The Journal of Religion*. 1975. Vol. 55. P. 57–75.
326. *Proudfoot W.* Mysticism, the Numinous, and the Moral // *The Journal of Religious Ethics*. 1976. Vol. 4. P. 3–28.
327. *Proudfoot W.* *Religious Experience*. Berkley: Univ. of California Press, 1985.
328. *Proudfoot W.* Religious Experience, Emotion, and Belief // *The Harvard Theological Review*. 1977. Vol. 70. P. 343–367.
329. *Proudfoot W.* William James on an Unseen Order // *The Harvard Theological Review*. 2000. Vol. 93. P. 51–66.
330. *Proudfoot W., Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 793–812.
331. *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches* // Ed. by B. Spilka and D.N. McIntosh. Boulder (CO): Westview Press, 1997.
332. *Pyysiäinen I.* *Beyond Language and Reason: Mysticism in Indian Buddhism [dissertation]*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1993.
333. *Pyysiäinen I.* *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill, 2003.
334. *Radhakrishnan S.* *An Idealist View of Life*. L.: Allen & Unwin, 1932.
335. *Ramachandran V.S., Blakeslee S.* *Phantoms in the Brain: Human Nature and the Architecture of the Mind*. L.: Fourth Estate, 1998.
336. *Ramachandran V.S., Hirstein W.S., Armel K.C., Tecoma E., Iragui V.* The Neural Basis of Religious Experience // *Society for Neuroscience Abstracts*. 1998. Vol. 23. P. 519.1.
337. *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience* / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

338. *Richards W.A.* Entheogens in the Study of Religious Experiences: Current Status // *Journal of Religion and Health*. 2005. Vol. 44. P. 377–389.
339. *Rissanen P.* The Prayer of Being in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1987. Vol. 13. P. 140–145.
340. *Rosch Heider E.* Probabilities, Sampling, and Ethnographic Method: The Case of Dani Colour Names // *Man*. New Series. 1972. Vol. 7. P. 448–466.
341. *Rovang P.R.* Demythologizing Metaphor in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1992. Vol. 18. P. 131–137.
342. *Runehov A.* Neuroscientific Explanations of Religious Experience are Not Free from Cultural Aspects // *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*. 2008. Vol. 2. P. 141–156.
343. *Ruysbroeck J. van.* The Adornment of the Spiritual Marriage: The Sparkling Stone & The Book of Supreme Truth. N.Y.: Cosimo Inc., 2007.
344. *Sanders A.F., Ridder K. de.* Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005). Leiden: Brill, 2007.
345. *Schlamm L.* Numinous Experience and Religious Language // *Religious Studies*. 1992. Vol. 28. P. 533–531.
346. *Schlamm L.* Rudolf Otto and Mystical Experience // *Religious Studies*. 1991. Vol. 27. P. 389–398.
347. *Schuon F.* The Transcendent Unity of Religions. Wheaton, IL: Quest Book, 1984.
348. *Schuon F., Nasr S.H.* The Essential Frithjof Schuon. Bloomington (Ind.): World Wisdom Inc., 2005.
349. *Science, Religion, and Society: An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy* / Ed. by A.Eisen and G.Laderman. Vol. 2. Armonk (NY): M.E.Sharpe, 2007.
350. *Sells M.A.* Mystical Languages of Unsayings. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994.
351. *Shear J.* Mystical Experience, Hermeneutics, and Rationality // *International Philosophical Quarterly*. 1990. Vol. 30. P. 391–401.
352. *Shear J.* On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy // *Journal of the American Academy of Religion*. 1994. Vol. 62. P. 319–342.
353. *Shelburne W.A.* Mythos and Logos in the thought of Carl Jung: The theory of the collective unconscious in scientific perspective. Albany: State Univ. of New York Press, 1988.
354. *Shneiderman L.* Psychological Notes on the Nature of Mystical Experience // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P. 91–100.
355. *Short L.* Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic // *Journal of the American Academy of Religion*. 1965. Vol. 63. P. 659–675.
356. *Silberer H.* Problems of Mysticism and Its Symbolism. N.Y.: Moffat, Yard and Company, 1917.

357. *Smart N.* The Criteria of Religious Identity // *Philosophical Quarterly*. 1958. Vol. 8. P. 328–341.
358. *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience // *Religious Studies*. 1965. Vol. 1. P. 75–87.
359. *Smart N.* Our Experience of the Ultimate // *Religious Studies*. 1984. Vol. 20. P. 19–26.
360. *Smart N.* The Religious Experience of Mankind. N.Y.: Scribner's Sons, 1984.
361. *Smith H.* Is There a Perennial Philosophy? // *Journal of the American Academy of Religion*. 1987. Vol. 55. P. 553–566.
362. *Söderblom N.* The Nature of Revelation. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1903.
363. *Sørensen J.* Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // *Numen*. 2005. Vol. 52. P. 465–494.
364. *Soskice J.M.* Metaphor and Religious Language. Oxford: Clarendon Press, 1985.
365. *Spilka B., Schmidt G.* General Attribution Theory for the Psychology of Religion. The Influence of Event-Character on Attributions to God // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1983. Vol. 22. P. 326–339.
366. *Spilka B., Shaver P., Kirkpatrick L.* A General Attribution Theory for the Psychology of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1985. Vol. 24. P. 1–20.
367. *Staal F.* Exploring Mysticism: A Methodological Essay. Berkley: Univ. of California Press, 1975.
368. *Stace W.T.* The Mystical Form of Western Spirituality // *Philosophy East and West*. 1959. Vol. 9. P. 43–44.
369. *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. L.: Macmillan, 1960.
370. *Stace W.T.* Naturalism and Religion // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1949-1950. Vol. 23. P. 22–46.
371. *Stace W.T.* The Nature of the World: An Essay in Phenomenalist Metaphysic. Princeton: Princeton Univ. Press, 1940.
372. *Stace W.T.* Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment // *Philosophy East and West*. 1952. Vol. 2. P. 20–30.
373. *Stace W.T.* The Teachings of the Mystics. N.Y.: New American Library, 1960.
374. *Stace W.T.* The Theory of Knowledge and Existence. Oxford: Clarendon Press, 1932.
375. *Stace W.T.* Time and Eternity: an Essay in the Philosophy of Religion. Princeton: Princeton Univ. Press, 1952.
376. *Starkie E.* Arthur Rimbaud. N.Y.: New Directions Publ., 1968.
377. *Steinmetz K.-H.* Heich Savour of the Godhead: Some Reflections on the “Cloud of Unknowing” and the Discourse of Perceiving God in Fourteenth Century England // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2008. T. 64. P. 483–498.

378. *Stoeber M.* Introvertive Mystical Experiences: Monistic, Theistic, and Theo-Monistic // *Religious Studies*. 1993. Vol. 29. P. 107–116.
379. *Stoeber M.* Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision // *Religious Studies*. 1991. Vol. 28. P. 169–184.
380. *Studstill R.* The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism. Leiden: Brill, 2005.
381. *Sundén H.* Saint Augustine and the Psalter in the Light of Role-Psychology // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1987. Vol. 26. P. 375–382.
382. *Sundén H.* What Is the Next Step to Be Taken in the Study of Religious Life? // *Harvard Theological Review*. 1965. Vol. 58. P. 445–451.
383. *Taves A.* Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton: Princeton Univ. Press, 2009.
384. *Taylor C.* The Cloud Texts and Some Aspects of Modern Theory // *Mystics Quarterly*. 2001. Vol. 27. P. 143–153.
385. *Tennyson H.* Alfred Lord Tennyson: A Memoir by His Son. Vol. 1. N.Y.: MacMillan and Co, 1897.
386. *Thaulbourne M.A., Delin P.S.* A Common Thread Underlying Belief in the Paranormal, Creative Personality, Mystical Experience and Psychopathology // *Journal of Parapsychology*. 1994. Vol. 58. P. 3–38.
387. *Turner D.* The Darkness of God. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
388. *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy* / Ed. by M.Lings and C.Minnaar. Bloomington: World Wisdom Inc., 2007.
389. *Understanding Mysticism* / Ed. by R.Woods. Garden City (NY): Image Books, 1980.
390. *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* / Ed. by E.Cardeña, S.J.Lynn, and S.C.Krippner. Washington (DC): American Psychological Association, 2000.
391. *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion, Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leew. The Hague: Mouton Publ., 1978.
392. *Wainwright W.J.* Mysticism and Sense Perception // *Religious Studies*. 1973. Vol. 9. P. 257–278.
393. *Wainwright W.J.* Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications. Brighton: Harvester Press, 1981.
394. *Wainwright W.J.* Stace and Mysticism // *The Journal of Religion*. 1970. Vol. 50. P. 139–154.
395. *Walsh R.* Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic, and Schizophrenic Experiences // *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. P. 739–769.

396. Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion / Ed. by P.McNamara. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience. Westport: Praeger Publ., 2006.

397. *Wikström O.* Attribution, Roles and Religion: A Theoretical Analysis of Sunden's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1987. Vol. 26. P. 390–400.

398. *Wilber K.* Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for an Integral Theory of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7. P. 145–176.

399. *Will M.J.* The Role of Passivity in the Prayer of The Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 1993. Vol. 19. P. 63–70.

400. *Yandell K.E.* Some Varieties of Ineffability // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1975. Vol. 6. P. 167–179.

401. *Young G.* Forget Yourself and Your Deeds for God: Awareness and Transcendence of Self in the Cloud of Unknowing // *Mystics Quarterly*. 2005. Vol. 31. P. 9–22.

402. *Zaehner R.C.* The Menace of Mescaline // *Blackfriars*. 1954. Vol. 35. P. 310–321.

403. *Zaehner R.C.* *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeter-Natural Experience*. Oxford: The Clarendon Press, 1957.

404. *Zaehner R.C.* *Mysticism without Love* // *Religious Studies*. 1974. Vol. 10. P. 257–264.

405. *Zinnbauer B.J., Pargament K.I., Cole B., et al.* Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36. P. 549–584.

Оглавление

Вступление	3
Глава I. Определение «мистического опыта» как методологическая проблема	6
Глава II. Единство и «чистота» мистических опытов: эссенциалистский подход	35
Глава III. Мистический опыт как интерпретация: конструктивистский подход	55
Глава IV. Понятие «чистого сознания»: психологический перенниализм и нейротеология религиозного опыта	82
Глава V. Когнитивные подходы к изучению мистического опыта: «мистический плюрализм» и теория атрибуции	103
Глава VI. Проблема вербализации и концептуализации мистического опыта	117
Глава VII. Атрибуционная теория, метафоры и «Облако незнания»	134
Заключение	152
Библиография	154

Научное издание

Малевич Татьяна Владимировна
Теории мистического опыта: историография и перспективы

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.03.14.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 9,87. Тираж 500 экз. Заказ № 05.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>