

Содержание

Введение	7
Часть I. Мистическая эра	
Глава 1. Введение	28
Глава 2. Рождение «мистики» (XII-XVII века)	39
Глава 3. Мистика: сущностные черты	60
Глава 4. Рождение «мистицизма»	81
Глава 5. Религиоведческая эссенциализация и смена парадигмы	109
Глава 6. Заключение. Зеркало секуляризации	129
Часть II. Психиатрическая эра	
Глава 1. Введение	136
Глава 2. Мистерия	145
Глава 3. История грязи	178
Глава 4. История институциональной психиатрии-1: от века лечебниц до прагматической эклектики	207
Глава 5. Восхождение психоанализа	229
Глава 6. История психиатрии-2: рождение империи	265
Глава 7. Настоящая наука?	283
Глава 8. Заключение. Зеркало гуманизма	316
Часть III. Церебральная эра	
Глава 1. Введение	330
Глава 2. Нейрофеноменология (в соавторстве с Т.С. Самариной)	346
Глава 3. Нейротеология-1: что в имени... (в соавторстве с Т.С. Самариной)	370
Глава 4. Нейротеология-2: эссенциалистский редукционизм Эндрю Ньюберга (в соавторстве с Т.С. Самариной)	406
Глава 5. Нейротеология-3: неоджеймсианство Патрика Макнамары	434
Глава 6. Нейроколдовство?	454
Глава 7. Заключение. Сказка о религии	481
Заключение	490
Использованная литература	496
Указатель имен	518

...оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была ...я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будучи ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе... что для меня выгоднее оставаться как есть.

Платон. Апология Сократа

Введение

Для современного религиоведения фундаментальную роль стал играть практический поворот, направленный на уход от понимания религии как системы идей и рассмотрение ее как формы жизни, практической деятельности, культивации и трансформации себя. Во многом это связано с тремя факторами: активным развитием нейроисследований, предлагающих богатый арсенал методов фиксации личных переживаний и внутреннего опыта; когнитивным поворотом в психологии, определившим новые тренды в психологии религии; появлением гибридных дисциплин (например, когнитивного религиоведения), предлагающих синтез различных форм знания в попытке разрешения тайны механизмов религиозных переживаний. В этом контексте труды классиков, которые можно было бы счесть устаревшими, обретают новую актуальность. Так возникла новая волна увлечения идеями Уильяма Джеймса, а название его известнейшей книги «Многообразие религиозного опыта» стало моделью для множества проектов, изучающих современную духовность. Казалось бы, бурному росту интересных исследований в сфере, затрагивающей самые основы человеческого бытия, можно только порадоваться, но при более близком знакомстве с ситуацией все оказывается не таким радужным. Несмотря на кажущиеся успехи, большинство существующих объяснений, предлагаемых концепций и исследовательских традиций оказываются неудовлетворительными, можно выразиться образнее — вымученными, надуманными, карикатурными либо идеологизированными. Так что по прочтении подавляющего большинства трудов по теме увлеченного решением вопроса о природе религиозных переживаний читателя, скорее всего, постигнет горькое разочарование, будто его

пригласили на пир, усадив за богатый стол, а как только он сел, яства рассеялись, оказавшись миражом.

Почему же это так? На этот вопрос и призвана ответить наша книга. Ее задача довольно скромна. Мы не планируем решить проблему религиозных переживаний, не стремимся создать историю их исследования, мы просто хотим указать на те пути, которые могут привести в тупик. Проблема в том, что именно эти пути самые торные, по ним устремляются и крупные специалисты, и интересующиеся темой любители, именно они сулят путникам пиры в воображаемых дворцах знания. Эти пути — мистицизм, психиатрия и нейронауки. Они в последние полвека стали преимущественно восприниматься как способные раскрыть потаенные уголки религиозного опыта. Задача книги — показать, почему они не смогут дать ответов на тревожащие искателей вопросы. В нашей книге мы не претендуем на абсолютную оригинальность, некоторые идеи уже высказывались исследователями и критиками (ведь у каждой из сфер есть достаточно богатая критическая традиция), но парадокс заключается в том, что об этих аргументах мало кто знает, поскольку всегда, когда речь заходит о познании сути религиозных переживаний, рассуждения и в академических, и в широких кругах возвращаются к названным сферам, подразумевая непререкаемость предлагаемых ими методологий.

Гегемония психо

Не будет преувеличением утверждать, что психология стала доминирующей сферой в познании внутреннего мира для нашего современника (у многих даже возникнет вопрос: а разве есть еще какие-то альтернативы?), в религиоведении ее место занял конструкт, именуемый «психологией религии», — конгломерат разрозненных знаний и концепций, направленных на разъяснение и понимание механизмов и коррелятов религиозных переживаний. Наиболее известным трудом в этом плане является уже названная

книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», интерес к интуициям и темам которой сейчас, как мы уже заметили, активно возрастает. Отечественные исследователи в этом плане находятся в более выгодной позиции, чем их западные коллеги, ведь именно у нас еще до практического поворота и моды на Джеймса был создан труд, претендующий на то, чтобы систематически рассмотреть проблему религиозных переживаний, и прямо ставящий своей целью продолжение начатого Джеймсом проекта. Речь идет об известной книге Евгения Торчинова «Религии мира: опыт запредельного». В этом труде автор прямо говорит о том, что именно «глубинный религиозный опыт мы склонны рассматривать в качестве стержня или несущей конструкции... сооружения»¹ религии. Т.е. понять суть религии без обращения к пониманию лежащего в основе ее опыта невозможно. Но как этот опыт интерпретировать? Торчинов обращается к психологической традиции, вернее, начиная от Фрейда, он распутывает клубок психологических теорий осмысления религии и приходит к Станиславу Грофу и связанной с ним концепции измененных состояний сознания (ИСС) — на его взгляд, наиболее современным и удачным формам понимания и интерпретации религиозного опыта. Торчинов выстраивает свое исследование на методологическом каркасе трансперсональной психологии Грофа, располагая различные исторические формы религий в соответствии с фиксацией типов переживаний в традиции этого психолога.

Обычно труд Торчинова критикуют за выбор довольно маргинальной (особенно с точки зрения достижений современной психологии и психиатрии) психологической программы, основанной на квазирелигиозных принципах. Эта критика во многом справедлива, но кажется, что книга «Религии мира: опыт запредельного» вскрывает более

1. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: Азбука-Классика, 2005. С. 36.

глубокую проблему религиоведения. Приведем важный пассаж из ее введения:

Мы не должны забывать, что целые культуры (среди них и такая великая, как индийская) не только включали психотехническую практику, ведущую к трансперсональным переживаниям, в свои фундаментальные положения, но и рассматривали трансперсональный опыт в его наиболее тонких формах в качестве своих высших ценностей, а группы людей, занятых психотехнической практикой, не только имели высокий социальный статус, но и внесли огромный вклад в разработку целых пластов цивилизаций, к которым принадлежали¹.

Что мы видим? Автор систематически встраивает современные научные конструкты (психотехническая практика, трансперсональные переживания, трансперсональный опыт) в описание религиозных реалий древности, тем самым создавая иллюзию их объяснения. Почему иллюзию? Трансперсональный опыт и трансперсональные переживания — конструкты психологической традиции Грофа, существование которых доказано лишь для его последователей. Другие психологические школы не признают их, выдвигая альтернативные (зачастую совершенно отличные) системы понимания внутреннего мира и принципов его устройства. Термин «психотехника» сконструирован самим Торчиновым на основании идеи Станиславского о принципах отработки актерской игры², которые в свою очередь были заимствованы тем из йогических упражнений³. Получается

1. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. С. 48.
2. Об истории создания термина см.: *Демченко А.В.* Понятие «психотехника»: история, критика, альтернативы // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий: Сборник материалов Первой международной научной конференции (14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2013. С. 44–67.
3. Об этом см.: *White A.* Stanislavsky and Ramacharaka: The Impact of Yoga and The Occult Revival of The System // *The Routledge Companion to Stanislavsky*. New York: Routledge, 2014. P. 287–304.

интересная картина: Торчинов создает исследовательскую концепцию для изучения всех религий, основывая ее на, как ему представляется, объективной психологии Грофа, укорененной в восточном понимании религии и на идеях Станиславского, в свою очередь основанных на йогических упражнениях. В итоге Торчинов пишет книгу, большая часть которой развернуто интерпретирует именно восточные религиозные традиции, ибо они лучше всего ложатся в разработанную исследовательскую рамку, другие же грубо в нее вгоняются. Из этого сделаем вывод: то, какими исследовательскими категориями и концепциями пользуется ученый, — принципиально важно. Нет нейтрального научного языка, любой язык описания создает изучаемое явление. Следовательно, любые психологические исследования религии будут строиться на фундаменте конкретного мировоззрения, проецируя его категории в материал, тем самым не изучая его, а подстраивая под себя.

Поэтому-то и необходимо вырабатывать систематическую рефлексию в отношении исследовательских методов изучения религии. Вообще, религиоведение в этом плане — одна из самых пострадавших дисциплин. Почти за два столетия своего существования она всегда заимствовала методы, принципы, теории из иных сфер, которые мыслились научными по преимуществу. Психология в этом плане стала кладезем истин в отношении внутреннего мира, своего рода *deus ex machina*, расставляющего по местам все непонятные и необъяснимые для наблюдателя или историка религиозные переживания, дающего им истолкования. И то, что у Фрейда, Юнга или Маслоу истолкования могут быть подчас противоположны, религиоведа не смущает — каждый выбирает то, что ему ближе, на деле лишь подключая отдельную психологическую теорию к набору непонятных ему религиозных действий и переживаний. Кажется, с развитием когнитивных исследований, появлением отраслей нейронаук, специализирующихся исключительно на изучении религиозного и мистического опыта, оформлением «Подразделения 3б»

Американской психиатрической ассоциации и аналогичных структур, объединяющих экспериментально изучающих религию и духовность психологов, все должно было измениться. И действительно, на данный момент мы имеем тонны литературы, написанной с использованием современных психологических категорий, привлечением самых последних научных методов. Но объясняют ли они суть религиозных переживаний? Ответить можно двояко. Если вы верите в психологические принципы объяснения внутреннего мира, лежащие в основе исследований, — то да. Если не верите в них — то нет. Казалось бы, при чем тут вера? Разве речь идет не об объективных и общезначимых научных данных? Чтобы прояснить суть проблемы, необходимо обратиться к рассмотрению общего контекста, в котором существуют все исследования религии сегодня.

Системная ошибка дисциплины

Термин «секуляризация» в последние десятилетия стал широко распространен. О его сути спорят, изучают границы, механизмы и принципы стоящего за ним процесса, констатируют его окончание, предлагают альтернативы и т.п. Для нашего исследования дебаты вокруг темы не представляют большого интереса, важно, что мнения сходятся на том, что нововременная эпоха в истории западного мира связана с фундаментальным изменением отношения к религии, трансформацией роли и места последней в структуре социума и культуры. Секуляризация становится тем фоном, на котором только и могли возникнуть исследования религии и появиться психологические модели понимания ее сути. Поэтому в общих чертах установить контекст процесса секуляризации оказывается принципиально важным для решения вопроса о валидности интерпретаций религиозных переживаний. Специалистов по секуляризации много, но мы здесь обратимся к фундаментальной работе Чарльза Тейлора «Секулярный век» не только потому, что это самое объемное

историко-культурное и социофилософское исследование темы, но и потому, что масштаб проблемы представлен в нем наиболее полно.

Тейлору удалось сделать чрезвычайно важную вещь: убедительно доказать, что горизонт бытия современного человека коренным образом отличается от горизонта бытия людей, живших до эпохи модерна. Это изменение накладывает колоссальный отпечаток на всю структуру современного знания, тем более когда оно начинает работать с артефактами прошлого или с современными реалиями, чей генезис и развитие проходили в прошлом. Религия в самом широком смысле этого слова как раз и относится к феноменам второго рода. Отличительной чертой труда Тейлора является обилие авторских концепций (например, трехуровневая конструкция магистрального тезиса о секуляризации, два типа материализма, провиденциальный деизм, взаимодополнительность, имманентная структура¹, закрытые мировые структуры и т.д. и т.п.²), встроенных в колоссальный объем историко-философской фактологии. Последнее плохо сказывается на восприятии, можно сказать, что объем аргументации у Тейлора поглощает его тезисы. Для нас важно, что нерв его труда составляют две ключевые концепции: эксклюзивный гуманизм и диалектика пористого и буферизированного³ субъектов.

1. Неудачный перевод, Тейлор пишет об «immanent frame», не структуре, а рамке или каркасе секуляризованного миропонимания, незаметно присутствующих в системе нашего восприятия мира и определяющих ее.
2. Таких концепций, пожалуй, можно насчитать более двух десятков.
3. В русском издании переводчики предпочли неудачный, на наш взгляд, термин «изолированный субъект». Отличие значительное: изолированным может быть тот, кого помимо его воли исключили из некоего процесса, изоляция нередко имеет негативный оттенок. Буферизированное Я точнее отражает идею Тейлора, это тот самый субъект, который выстраивает между собой и внешним по отношению к нему миром буферные пространства, тем самым становясь неподвластным воздействиям извне.

Диалектика двух типов субъекта строится на убеждении в том, что человек прошлого ощущал себя пористым существом, подверженным внешним влияниям духов, сил, систем подобия, движения планет, открытым для чар, сглаза и прежде всего божественного воздействия, он был знаем богом и знал бога. Мир модерна ломает эту картину, кардинально трансформируя понимание человеком самого себя, субъект становится буферизированным (в русском переводе — изолированным). Тейлор поясняет это так:

В плане объективном превращение человека в изолированное «я», закрытие границы между внутренним (мышление) и внешним (природа, физический мир) отчасти было следствием жизни в расколдованном мире. Изолированное «я» возникает в результате ряда описанных выше изменений: вытеснения космоса духов и сил механистической вселенной, постепенного исчезновения высших времен, угасания чувства взаимодополнительности, находившего когда-то выражение в карнавале. Но этим переменам способствовали, ускоряя их ход, изменения субъективного характера, сдвиги в сфере идентичности — становление отстраненного разума, преобразования, вызванные дисциплинированной «переделкой» человеком самого себя (включая сужение и интенсификацию чувства интимности)¹.

Процесс сначала затрагивает элиты, а позднее, с развитием массового общества, становится неотъемлемой частью общечеловеческого представления о себе. Заметим, что книга Тейлора мудро посвящена лишь трансформации религии в западном мире (даже славянский православный мир он не склонен включать в рамки рассмотрения), но ее выводы вполне могут быть экстраполированы и на все человечество, охваченное массовой культурой, массовыми средствами коммуникации, общими модами, источником которых как раз и становится западный мир. Буферизированный субъект

1. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 382.

к концу XIX века стал базисом для оформления современной психологии. Как заметил антрополог Винсент Крапанцано, «многое из того, что мы на Западе называем психологическим и помещаем в некое внутреннее пространство (в голову, в ум, в мозг, в сознание, в психику), во многих культурах понимается в явно непсихологических терминах и находится в других „пространствах“»¹. Именно идея закрытого существа, во внутреннем мире которого происходят сложные трансформирующие его самоощущение и поведение процессы, является краеугольным камнем психологического сознания, отделяющего нас от человека досекулярного времени. Разумеется, не все так просто. В эзотерических учениях, таких как спиритизм, мы находим гибридизацию представления о двух типах субъекта (пористом и буферизованном), психологические традиции Юнга и Грофа намеренно нацелены на разрыв отделяющей субъекта от окружения границы, но это те исключения, которые подтверждают правило. Вообще суть процесса секуляризации, по Тейлору, — в бесконечной гибридизации домодерных форм сознания с модерными.

Преимущества закрытого Я очевидны: самодостаточность и связанное с ней чувство власти и контроля над окружающей действительностью; возможность при постижении объективных законов внутреннего мира самостоятельно менять и упорядочивать себя, а познавая законы мира внешнего, контролировать и его; полная неуязвимость от воздействий извне, ведь боги и духи отныне не властны над человеком, он сам творец своей судьбы. Страхи перед миром, наполненным духами и скрытыми системами непонятных неведомых связей, исчезают. Следствием становится то, что буферизованный субъект приобретает чувство собственного достоинства, гордости, связанной с его уникальным положением полной неуязвимости, свободы от рабства перед таинственным заколдованным миром.

1. *Crapanzano V. Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. P. 142.

Концепцию диалектики двух типов субъекта можно рассматривать дополнительной по отношению к более фундаментальной категории эксклюзивного гуманизма, на которой покоится все здание современного секулярного общества. Саму секуляризацию Тейлор определяет как эпоху, «когда затмение всех целей по ту сторону собственно человеческого процветания становится мыслимым, или, лучше сказать, когда жизнь в условиях такого затмения превращается в нечто реально вообразимое не только для элиты, но и для широких масс»¹. Эксклюзивным гуманизм создается за счет полной оторванности от Бога или богов. В этом мировидении человек есть сам по себе высшая ценность, над ним или внутри него ничего нет. Если гуманизм Возрождения предполагал абсолютное достоинство человека, как венца творения, то гуманизм модерна замыкается на человеке самом по себе. Аргументация Тейлора продумана: идея не в том, что такому человеку не нужен Бог, религия или иные формы трансценденции нужны, но только особым подходящим образом. Мысль Тейлора не в том, что религия куда-то уходит и теряет свое общественное значение (хотя исторически в модерне происходит именно это), а в том, что религия становится комплементарна новому образу человека. Суммировать его основные черты можно следующим пассажем из основной части² «Секулярного века»:

Фактически мы имеем здесь мощный и определяющий элемент западной современной духовности в целом: утверждение ценности жизни, сохранения жизни... Этот элемент усилился благодаря антропоцентрическому повороту, когда все Божьи

1. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25–26.
2. На наш взгляд, отрывок книги начиная с третьей части «Эффект новой звезды» до 15-й главы четвертой части «Имманентная структура» включительно — центральный для всего проекта. Он же и наиболее продуманный в плане аргументации. Все, что предшествует ему, не лишено фактических неточностей и спорных обобщений, а то, что следует за ним, насыщено сомнительными философскими спекуляциями.

замыслы сузились до единственной цели — поддержания человеческой жизни. Устойчивое влияние этой идеи, вероятно, дает о себе знать в современном стремлении сохранить жизнь, повысить благосостояние и уменьшить страдания во всем мире — стремлении, на мой взгляд, беспрецедентном для человеческой истории. С одной стороны, это стремление отражает модерную идею морального порядка, с другой — оно исторически возникает из того, что в другой своей книге я назвал «утверждением ценности обычной жизни». С помощью этого термина я пытаюсь указать на культурную революцию Раннего Нового времени, которая отвергла высшую (как считалось прежде) ценность созерцательной и гражданской жизни и сдвинула центр моральной тяжести в повседневную жизнь, производство и семью. Именно этот тип духовности подчеркивает, что нашей первейшей заботой должен быть «фронт» жизни, избавление от страданий и содействие благополучию. Прежняя забота о «благой жизни» имела привкус гордыни и эгоизма...¹

Абсолютная ценность человеческой жизни ведет к радикальной трансформации представления о Боге. Фактически Богу человека эксклюзивного гуманизма отказывают в праве быть Богом, он судится по стандартам гуманистической морали (отсюда бесконечные споры о теодицее), формы поклонения ему и его почитания начинают дифференцироваться, возникает мысль о правильном, не унижающем достоинство человека почитании и тех формах поклонения, которые оскорбляют и Бога, и человека; возникает идея правильного, человекомерного или гуманистического образа Бога и неправильного образа Бога-тирана. Поскольку высшей ценностью становится поддержание благополучной человеческой жизни (а нормативные представления о счастливой жизни трансформируются в ходе эпохи модерна вместе с культурными модами), то все, что мешает этому (например, аскетизм, проявляющийся в пищевых

1. *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 465.

или имущественных ограничениях или безбрачии), объявляется извращением, порожденным религиозным фанатизмом. Все в религии, что формально не связано с установлением справедливости, равенства и благожелательности, признается эгоизмом. Так, монашество начинает восприниматься как форма чрезмерной гордыни и самообмана¹, в то время как жизнь законопослушного семейного человека становится эталоном истинного религиозного поведения. Человек модерна создает для себя новую секулярную религию жизни, по лекалу которой он кроит все исторические религиозные традиции. Главным в религии для него становится «страсть»², яркое личное переживание, которое обладает абсолютной ценностью для субъекта и не регламентируется никакими внешними авторитетами, догматическими правилами и социальными институтами. Вернее, если правила и институты поддерживают его, формируют условия для переживания, тем лучше для институтов, если нет — они воспринимаются как авторитарные оковы, не соответствующие новому представлению человека о самом себе. Возникает идея зрелого человека (не обязательно атеиста), способного смотреть на мир объективно, в противоположность ребяческому представлению наивно верующих по старинке. Разумеется, с течением времени эти идеалы и установки трансформируются, вбирая в себя новые моды, знания (например, о восточных религиях), системы поведения, но основания эксклюзивного гуманизма пребывают непоколебимыми. Даже критики эксклюзивного гуманизма (Тейлор особенно выделяет Ницше и постмодернистов) лишь укрепляют его позиции, оказывая влияние на трансформацию внешних форм, но не упраздняя основ. Одним из важнейших следствий формирования

1. По этому поводу Тейлор пишет: «...христианство упрекали в том, что оно с презрением отвергает реальное, чувственное, земное человеческое благо во имя какой-то чисто воображаемой высшей цели, стремление к которой могло привести лишь к разочарованию в реальном земном благополучии, к страданию, умерщвлению плоти, подавлению и т.п.» (*Тейлор Ч. Секулярный век. С. 466*).

2. Там же. С. 604.

экссклюзивного гуманизма становится новое отношение к истории — снисходительность к темному, пусть и сколь угодно интересному, возвышенному в своих диковинных идеалах прошлому. По мысли Тейлора,

классическое выражение данной позиции мы находим в ту великую эпоху, когда антропоцентрическое сознание сформировалось окончательно — я имею в виду Просвещение XVIII века. Превосходным примером здесь служит Гиббон. Чувство неуязвимости и совершенной отстраненности от неразумного прошлого обнаруживается в холодном самообладании и невозмутимости, с которыми повествует он о всевозможных странностях и диких выходках византийских монахов и епископов. Неуязвимость отражается в самом стиле автора, когда спокойный голос его бесстрастно-ироничного, брезгливо-утонченного остроумия как бы создает дистанцию между нами и жестоким безумством или буйным сумасбродством наших «одержимых Богом» предков. Такой тон как бы внушает нам: мы более не принадлежим к этому миру, мы превошли его и оставили далеко позади¹.

Не стоит думать, что такое отношение ограничивается лишь эпохой Просвещения или долгим XIX веком, оно фактически встроено в матрицу современности. Все современное знание о человеке, в особенности в сферах психологии, психиатрии, нейрологии (которые для нашей книги служат главными объектами исследования), покоится на незыблемой убежденности в превосходстве над прошлым и обладании знанием истины, возвышающимся над архаическими формами, на позиции, что лишь наука может открыть нам глаза на то, как все обстоит на самом деле. Причем это убеждение не есть достояние идеологически заряженных новых атеистов или мало рефлексирующих над культурными процессами обывателей, исследователи религии и сами верующие всех конфессий, равно

1. Там же. С. 383–384.

как и представители эзотерических форм религиозности, смотрят на мир точно так же.

Но мы слишком задержались на изложении идей Тейлора, самое время обратиться к религиоведению. Чтобы изучать религию в соответствии со стандартами научных исследований Нового времени, необходимо дистанцироваться от объекта изучения и занять метапозицию, внешнюю по отношению к нему. Это общая установка всех сфер научного знания, гарантирующая объективность результатов исследования. В таком случае религиоведение оказывается уникальной дисциплиной, метапозиция которой помещает ее в сферу, противоположную изучаемому объекту. Действительно, чтобы религиовед мог исследовать религию, он должен встать на позиции эксклюзивного гуманизма с его представлением о буферизированном субъекте и снисходительным отношением к прошлому, которые сформировались как раз в ходе отвержения религии. В этом кроются причины всех основных споров, сотрясавших и до сих пор сотрясающих дисциплину: битвы эссенциалистов и конструктивистов, научных атеистов и конфессиональных религиоведов, феноменологов религии и постмодернистов. Если использовать оптику Тейлора¹, то религиоведение оказывается уникальной дисциплиной, либо отрицающей, либо кардинально редактирующей изучаемый ею объект. Эта дисциплина таит в себе системную ошибку. По крайней

1. Он, кстати, пишет примерно то же самое, характеризуя особую роль естественно-научного мировоззрения как образца для исследования: «...по правилам современного „научного“ и аналитического мышления, предпочтение отдается безличному „взгляду из ниоткуда“, точке зрения, которая „отстранена от опыта“. Так, под влиянием этого, мы постоянно и во всем обесцениваем интуиции, которые могли бы пошатнуть идею безличного порядка, интуиции, которые могли бы возникнуть, например, в молитве или в любовных отношениях. В нашей эпохе самый уважаемый, прочно утвердившийся, отстраненный от опыта безличный порядок — тот, который развился из естествознания. Легко заметить, что сам по себе, как общая история о нас и нашем мире, он может рассматриваться как основание материализма» (*Тейлор Ч. Секулярный век*. С. 684).

мере, такая картина вырисовывается, если последовательно развивать аргументы Тейлора. Но все дело в том, что они не бесспорны. Поскольку в нашу задачу сейчас не входит критика или защита позиции Тейлора, то будет достаточно констатации того, что идея эксклюзивного гуманизма и связанного с ним отношения к истории становится системообразующей для новых наук о человеке, которые в свою очередь объявляются уникальными и единственными способами раскрытия тайны религиозных переживаний. Мы не беремся утверждать, что системная ошибка присуща всему религиоведению, но попробуем доказать, что в изучении религиозных переживаний посредством новых наук такая ошибка присутствует.

Культурология религии

Предыдущая наша книга¹, посвященная эзотеризму и массовой культуре, была намеренно отделена от культурологических исследований, целью было сделать из нее религиоведческую работу. В случае с данной книгой ситуация противоположная — это опыт в культурологии религии. Под культурологией религии не стоит понимать многообразные попытки интерпретации культурных феноменов внутри религии или выявление квазирелигиозных проявлений в секулярной культуре. Настоящая культурология религии может быть связана лишь с механизмом острашения, критической рефлексией в отношении исследовательских категорий, которыми пользуются изучающие религию ученые. Подвергнуть сомнению очевидность конвенциональных методов описания религиозных переживаний, деконструировать устоявшиеся понятия, выявить генеалогию очевидных используемых всеми концепций — вот ее настоящие задачи. В последние три десятилетия с подачи постструктуралистской критики в этой сфере достигнуто немало. Прекрасным примером подхода служит критика

1. *Носачев П.Г.* Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

понятия «религия»¹, т.н. протестантского религиоведения², ориентализма и западноцентрического подхода в понимании религии³. Несмотря на спорность и неоднозначность трудов по этим темам, каждый из них играет роль трикстера, разрушающего устоявшийся порядок в дисциплине, ставящего под сомнение очевидности и тем самым заставляющего менять процесс изучения религии в его основах. Пожалуй, одним из корифеев применения культурологии религии на практике является Воутер Ханеграафф, который построил на этом методе основные труды раннего периода своего творчества⁴, благодаря чему создал фундамент для критического изучения эзотеризма и включения его исследований в религиоведение.

Наше исследование вписывается как раз в эту традицию. Его цель — суммировать критические аргументы, ставящие под сомнение общепринятый инструментарий изучения религиозных переживаний, сложившийся в ходе развития религиоведческих исследований, психиатрии, нейронаук. Стилистика ее частей неоднородна. Первая часть написана в жанре классической деконструкции исследовательских категорий и решает проблему эвристичности конструкторов «мистика» и «мистицизм». Вторая в большей степени посвящена истории психиатрии как отдельной научной

1. Очень популярная тема конца XX века, значительную роль в развитии которой сыграла книга: *Smith J. Z. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
2. О роли протестантской теологии в формировании архитектуры проекта религиоведения с началом XXI века пишут много. См., например: *Masuzawa T. The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
3. Обширное исследовательское поле, сформированное на основе критики изучения восточных религий, проводимого через западную оптику. См., например, одну из ранних работ: *King R. Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and «The Mystic East»*. New York: Routledge, 1999.
4. В первую очередь см.: *Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

дисциплины и генеалогии диагнозов, связанных с медицинизацией религиозных переживаний. Она по преимуществу историческая, здесь даны значительные экскурсы в историю дисциплины, подчас отклоняющиеся от основной темы книги. Хотя мы не преследовали цель написать историю психиатрии, но без ее общего очерка оказалось невозможно показать масштаб проблемы и должным образом оценить валидность использования психиатрического инструментария в религиоведении. Третья часть повествует о фронтире современного знания — нейронауках. Здесь исторические экскурсы нужны лишь для создания общего фона, на котором разворачивается анализ нейроисследований религиозных переживаний в традициях нейрофеноменологии и нейротеологии. Материал этой части стал плодом оживленной дискуссии автора и его коллеги, специализирующейся на исследовании нейротеологии (Т.С. Самариной), для сохранения полифоничности рассмотрения авторство глав этой части было решено разделить (первая, пятая, шестая и седьмая главы написаны П.Г. Носачевым, а вторая, третья и четвертая в большей степени — Т.С. Самариной).

Важной задачей книги было показать существование богатой традиции критической рефлексии в отношении изучаемых явлений, поэтому текст насыщен цитатами. Видение проблемы специалистами стало для книги важной направляющей проекта. В осмыслении феномена мистицизма значимую роль сыграли идеи Мишеля де Серто, наметившего основные контуры понимания католической мистической теологии, но не продолжившего проект за рамками XVII века. В исследованиях психиатрии большое влияние оказало наследие ведущего современного историка психиатрии Эдварда Шортера, обширный корпус сочинений которого является незаменимым руководством в понимании процессов, приведших к современному состоянию психиатрических исследований. В понимании нейронаук как феномена современной культуры немалое значение имели труды Фернандо Видаля, а в осмыслении

места нейронаук в понимании религиозных переживаний — Дэвида Макмахана.

Поскольку весь материал книги (за небольшим исключением) написан как опыт исследования истории зарубежных идей и концепций (даже история психиатрии не включает Россию), резонным вопросом, возникающим у читателя, может стать: а как же дела обстоят у нас? Ответим на него последовательно, в соответствии с частями книги. Все наши знания о мистике и мистицизме, равно как и сами эти концепции, пришли с Запада, став имплицитным содержанием как академического, так и повседневного знания. Россия имеет богатую отечественную традицию психиатрии, по которой существуют квалифицированные исследования, но проблемы медиализации религиозных переживаний покоятся на основаниях, построенных зарубежными учеными, а ее современное состояние и положение в массовой культуре во многом совпадают и оказываются обусловленными модами и проектами, запущенными преимущественно в американской психиатрии. Проект нейроисследований изначально был развит благодаря многолетним усилиям западных ученых, гомогенность феномена нейронаук предполагает общезначимость их установок и положений, тем более в сфере изучения религиозных переживаний именно на Западе достигнуты передовые результаты.

Критическая рефлексия в отношении концепций предполагает использование многих известных и расхожих слов и словосочетаний с осторожностью, поэтому в книге автор намеренно избегает (насколько это было возможно) словосочетаний «религиозный опыт» и «мистический опыт», предпочитая говорить о религиозных переживаниях. То, что человек может испытывать некоторые переживания, связанные с религиозным контекстом, несомненно, а вот существование религиозного опыта, предполагающего сложную философскую, социальную, психологическую интерпретацию, необходимо еще доказать.

Не будет лишним заметить, что наша книга может не всем прийтись по вкусу. Высказанные в ней идеи и приве-

денные факты вполне могут вызвать негодование и неодобрение со стороны некоторых психиатров, нейроисследователей, психологов, философов и религиоведов, изучающих мистический опыт, практиков мистических традиций и искателей мистических переживаний. Мы отдаем себе в этом отчет, но по-иному подступиться к изучению проблемы религиозных переживаний невозможно. Надеемся, что, какую бы позицию ни занимал читатель, в любом случае книга даст пищу для размышления, представит полезные факты, раскроет исторические подробности, неизвестные ранее.