

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

М. Стобер

Компаративные исследования мистицизма*

Майкл Стобер – доктор философии, профессор.
Университет Торонто, Колледж Реджис, 100 Веллесли-Стрит Вест, Торонто, ОН М5С 2З5,
e-mail: m.stoeber@utoronto.ca

Сравнительное изучение мистицизма является полем академических исследований, которое развивалось примерно с середины XIX столетия. Изначально особое внимание уделялось психологии и феноменологии личного опыта, который обычно описывался как измененное состояние сознания со специфическими характеристиками, процессами, стадиями, последствиями и стимуляторами. Интересы постепенно сдвигались к динамике социокультурного контекста феномена. В статье представлен обзор ключевых концепций, методов и проблем исследования и анализа сравнительного мистицизма, начиная с его исторического зарождения, определяющих рамок и эпистемологических типологий, и затем рассматриваются популярные темы и вопросы, выкристаллизовавшиеся к концу XX столетия. Сюда относятся темы мистицизма в его отношении к психоактивным веществам, морали, нейронаучным исследованиям, притязаниям на истинность, проблемам феминизма, эротике и другим физическим феноменам, психоанализу, трансперсональной психологии и сравнительной теологии.

Ключевые слова: мистицизм и духовность, сравнительный анализ мистицизма, нуминозный опыт, естественный мистицизм, мистический эссенциализм, мистический контекстуализм, энтеогены, мораль и мистицизм, мистический феминизм, мистицизм и эротика

Исторические истоки

Компаративные исследования мистицизма – феномен Нового времени, методологический характер которого, вероятно, в наибольшей степени был определен философией Фридриха Шлейермахера (1768–1834). Опираясь на идеи немецкого романтизма, Шлейермахер характеризовал сущность религии как непосредственное предрациональное сознание «бесконечного мира» – мистический опыт, который вызывает эмоции и мысли, лежащие в основе религии и опосредующие другие ее аспекты. Он пишет о «часе рождения всего живого

* Перевод этой статьи на русский язык выполнен при финансовой поддержке Колледжа Реджис (*Regis College*) и *Oxford University Press*. Я выражаю благодарность Джозефу Шнеру, Скотту Льюису и Тому МакКиббину за помощь в этом процессе.

в религии», когда первоначальные переживания «предстают» в «интуициях и чувствах, развившихся из таких моментов»¹. Понимание «мистицизма» в качестве одного из важнейших типов религиозного опыта входит в популярные классификации религиозных феноменов, которые к концу XX в. становятся все более точными и развитыми: материальное, социальное, этико-правовое, доктринальное, литургически-ритуальное, библейско-мифологическое, опытное (духовное)² измерения религии³. Луи Дюпре, например, утверждает: «Стремление к мистическому союзу – основное начало религиозной жизни как таковой. Без него религия зачахнет в стерильном ритуализме или сухом морализме»⁴.

Шлейермахер работал с современным значением слова «мистицизм», которое вошло в обиход в качестве существительного с появлением классификаций «мистиков» в XVII веке. Это значение отличалось от области применения прилагательного *mystikos* («скрытый», «тайный» или «современный») в традиционном греческом христианстве, где оно использовалось для описания ритуалов, священных писаний, таинств или теологии как «мистических» ситуаций человеческой встречи с Божественным. Исходя из словоупотребления, бытовавшего до начала Нового времени, некоторые историки утверждают, что христианская мистика всегда функционировала в каком-то социокультурном историческом контексте, а не только в «невыразимых состояниях чувств», и никогда не «сводилась отцами Церкви до уровня психологического опыта, понимаемого всего лишь или главным образом в субъективном ключе»⁵. Денис Тернер настаивает на том, что в христианской средневековой апофатической традиции «“мистическое” – экзотерическая сила в рамках обыденного, выступающая в качестве негативной диалектики обыденного»⁶. Кроме того, некоторые философы мистицизма горячо обсуждали правдоподобность и согласованность утверждений о неязыковом аффективном религиозном сознании или интуиции, возможных до и независимо от интеллектуальных конструкций⁷.

Тем не менее, несмотря на подобные утверждения и противоречия, очевидно, что значительная субъективная и индивидуальная психологическая составляющая всегда присутствовала в тех явлениях, которые впоследствии стали относиться к категории «мистических» в христианской традиции, – то, о чем Ориген говорил как о «невыразимых и сокровенных видениях», а Псевдо-Дионисий Ареопагит – как о невыразимом «знании вещей божественных и человеческих». Богословы и философы II в. н. э. называли эту составляющую интеллектуальным видением или интеллектуальной интуицией – «недискурсивным актом ума, предполагающим непосредственное восприятие объекта созерцания». В современной творческой феноменологии Жан-Люк Марион анализирует интуитивное знание, которое он связывает с «насыщенными явлениями», в том числе с мистическими. Такие явления, как утверждает Ма-

¹ Schleiermacher, 1996, p. 32.

² Имеются в виду измерения религии, выделенные Нинианом Смартом. Опытное, или духовное, измерение включает в себя интенсивные и характеризующиеся религиозным/духовным содержанием состояния сознания. – *Примеч. пер.*

³ Smart, 1998, p. 9–24.

⁴ Dupré, 1972, p. 485.

⁵ Jantzen, 1995, p. 318; Bouyer, 1980, p. 47, 50–51, 52–53.

⁶ Turner, 1995, p. 268.

⁷ См., например: Proudfoot, 1985; King, 1988, p. 257–293; Barnard, 1992, p. 231–256.

рион, «характеризуются неимоверным избытком интуиции, превосходящим то смысловое содержание, которым мы способны бы были их наделить». Мистический, насыщенный феномен «ослепляет», подавляет понятийное мышление, ускользает от обыденных категорий и конструкций рассудка и вызывает благоговение⁸. Шлейермахер, по-видимому, попытался описать такого рода феномен, и многие философы на рубеже Нового времени в своих исследованиях, как правило, делали акцент на личном, субъективном и непосредственном опыте Бога, а не на социокультурных контекстах, которые окрашивали или конкретизировали этот опыт.

К середине XVIII в. категория «мистицизм» стала использоваться в английском языке для критики религиозного рвения или исступления, и некоторые авторы с помощью данного термина выражали свое пренебрежительное отношение к небольшим и склонным, на их взгляд, к гетеродоксии группам созерцателей, тогда как другие – например, Томас Хартли и Уильям Лоу – защищали духовность и значимость этих «мистиков»⁹. Мишель де Серто отмечает, что слово «мистицизм» подразумевало «дистанцирование от официальной церковной власти» и свидетельствовало о «консолидации современной мирской реакции перед лицом священных институтов», а Дон Купит утверждает, что оно всегда представляло собой «антицерковную и греховную разновидность литературы»¹⁰. Авторитетные работы XIX в., в которых мистицизм раскрывался в качестве существенной категории религиозного опыта, – двухтомный обзор Роберта Альберта Вона «Часы с мистиками» (1856 г.), «Курс философии на основе абсолютных идей истины, красоты и добра» (1858 г.) и «Восточный мистицизм» (1867 г.) Эдуарда Генри Палмера, посвященный скорее исламскому контексту. Вон утверждал, что «все формы мистицизма – продукт религиозного чувства», в котором основной акцент ставится на непосредственной природе человеческих отношений с Божеством. «В каждом вероучении есть подсознательное единство мистических темпераментов, – писал он, – сохранившееся на протяжении всех тех изменений вероучения и длительных конфликтов мировоззрений», несмотря на огромное разнообразие типов, которые он в своей книге выделяет: восточный, неоплатонический, греческий, латинский, немецкий, персидский, теософский, испанский, квиетистский, английский и сведенборгианский¹¹. Аналогичная система классификации нашла свое отражение в Британской энциклопедии 1858-го г.¹²

В Соединенных Штатах трансцендентальное движение Новой Англии в первой половине XIX столетия культивировало чувство мистического, отражавшее влияние религий Индии и включавшее в себя стремление раскрыть сущностные психические и духовные принципы человеческой природы, лежащие в основе символики, ритуалов и вероучений различных религий¹³. Под воздействием идей буддизма, герметизма, оккультной литературы и индуизма Теософское общество разрабатывало во второй половине XIX века синкретическую духовность, придававшую особое значение мистическому знанию и сравнительному изучению

⁸ Bouyer, 1980, p. 51; Gavrilyuk, Coakely, 2012, p. 7; Marion, 2003, P. 3, 2, 5, 4.

⁹ Schmidt, 2003, p. 281–282.

¹⁰ Certeau, 1992, p. 23; Cupitt, 1998, p. 3.

¹¹ Vaughan, 1856. P.41, vi. Курсив Р.А. Вона.

¹² Schmidt, 2003, p. 282–283.

¹³ Myerson (ed.), 2000.

религий¹⁴. Во влиятельных трудах унитариянского проповедника Октавиуса Фротингема и профессора Гарвардского университета Джеймса Фримена Кларка мистицизм трактовался как транс-религиозное явление, в котором человек эмпирическим путем достигал сознания, лежащего в основе экзотерической религии. Ли Эрик Шмидт называет эту историческую тенденцию «[религиозно либеральным] изобретением мистицизма в качестве первоисточника всякой подлинной духовности в XIX столетии», в то время как Мишель де Серто говорит о возможной «фабрикация» мистической традиции¹⁵.

Однако есть и другие исследователи, для которых мистицизм скорее является творческим открытием XIX в. или выступает в качестве внутреннего личного опыта, лежащего в основе всей подлинной духовности. Даже если бы современное представление о мистицизме было всецело социальным конструктом, созданным в научно-аналитических целях, эта область, безусловно, позволяет выразить феномен, который присутствует в человеческом духовном опыте с давних времен, т. е. субъективное и индивидуальное состояние сознания, содержащее ярко выраженные аффективные и конфессиональные компоненты, с которыми оно оказалось переплетено, будь то созерцание Писания, литургия, аскетические практики, медитация или иная религиозная деятельность. Более того, некоторые исследователи считают, что необходимо по крайней мере не отрицать возможность того, что подлинные духовные реалии или аспекты индивидуального или коллективного бессознательного также влияют на интерпретацию мистицизма, – возможность того, что ключевые факторы, которые определяют мистицизм, выходят за пределы социальных конструкций.

Учитывая эти исторические тенденции, вполне естественно, что исследователям мистицизма в начале XX века было свойственно уделять особое (хотя и не исключительное) внимание психологии и феноменологии субъективного индивидуального опыта, который они обычно описывали как измененное состояние сознания со специфическими характеристиками, процессами, стадиями, последствиями и стимулами. В их число входят такие влиятельные авторы, как Уильям Джеймс, Эвелин Андерхилл и Руфус Джонс. Джонс говорит о трансцендировании конечной реальности и обыденного самосознания в недифференцированное «матричное сознание», недоступное восприятию и мышлению и напоминающее скорее интенсивный эстетический опыт. Формально он его определял как *«тип религии, который делает акцент на непосредственном осознании Бога или связи с Богом, на прямом и личном сознании Божественного Присутствия. Это религия в ее наиболее тонкой, интенсивной и живой форме»*¹⁶. Джонс, будучи квакером, по-видимому, исходил из своих собственных убеждений, когда говорил, что мистицизм – не столь уж редкий опыт подлинной живой веры, опыт, который служит источником вдохновения и жизненной силы личной и институциональной религии, хотя он также признавал и исследовал отклоняющиеся от нормы и даже патологические аспекты мистицизма. Андерхилл аналогичным образом определяла ключевые черты мистицизма и сама была мистиком, но в своем популярном труде «Мистицизм» (1911) она скорее акцентировала внимание на том, что, с

¹⁴ Campbell, 1980.

¹⁵ Schmidt, 2003, p. 281; Certeau, 1986, p. 82.

¹⁶ Jones, 1923, p. xxi–xxiii, xv. Курсив Р. Джонса.

ее точки зрения, является трансформационной динамикой мистицизма, а не на обзоре важнейших исторических движений и индивидов в духе «Исследований в области мистической религии» Джонса (1909).

Оба ученых очень избирательно подходят к своему предмету – такой метод стал подвергаться критике в современной научной литературе, которая также зачастую осуждает невнимание этих первых обзоров по мистицизму к социокультурным контекстам¹⁷. Ситуация становится менее проблематичной, если учесть, что цель подобных работ – осветить природу и динамику трансформационного, с точки зрения их авторов, религиозного опыта, связанного с конкретными известными историческими фигурами, уделяя особое внимание феноменологии сознания. Более того, Джонс прекрасно понимал, что окружающая среда расцветивает и оформляет личный опыт мистика. Предвосхищая контекстуальные теории мистицизма, он, например, пишет: «Нет такого опыта, который бы не зависел от заранее сформированных ожиданий или не отражал бы господствующих верований своего времени. Каждая частичка нашей внутренней и внешней жизни, сколь бы она ни была нашей, насквозь окрашена социальными и расовыми представлениями... Мистические переживания всегда, в силу необходимости, пропитаны доминирующими идеями группы, к которой мистик принадлежит, и они всегда отражают ожидания этой группы и соответствующего периода времени»¹⁸.

В отличие от других авторов начала XX в., таких как Уильям Ральф Инг, Фридрих фон Хюгель и Эдвард Катберт Батлер, которых в большей мере волновало отношение христианского мистицизма к историческим, институциональным и интеллектуальным/теологическим аспектам религии¹⁹, основная цель Андерхилл в «Мистицизме» и в «Практическом мистицизме» (1914) – выявить и изложить индивидуальные и личные характеристики мистического опыта. В «Мистицизме» (с подзаголовком «Опыт исследования природы и развития духовного сознания») Андерхилл выделяет основные типы мистицизма и их трансформационную динамику. Интерес Андерхилл к виталистическим теориям Ханса Дриша, Анри Бергсона и Рудольфа Эйкена переносит акцент на духовный динамизм как сущность Реальности и на «эволюцию мистического сознания» – его «органическое развитие», которое, по ее словам, позволяет осознавать эту «Божественную имманентность в действии»²⁰. Данная категоризация тесно связана с «космическим сознанием» Ричарда Мориса Бекка, с «паненгеническим» мистицизмом Р.Ч. Зенера и с «экстравертной» мистикой У.Т. Стейса – все они исследуют чувство взаимосвязи или единения с «сущностью» природного мира, характеризующее измененное состояние сознания мистика.

В целом Андерхилл отличает такую «мистику Становления» от «мистики Бытия», которая, как она пишет, напротив, предполагает «способность постигать Абсолют, Чистое Бытие, наивысшее Трансцендентное», лежащее в основе творческой воли. Она считает, что указанные различия, а также различия между личными или безличными описаниями динамики в значительной степени субъективно определяются установками и интерпретативными рамками

¹⁷ Например, см.: Jantzen, 1993, p. 59–71; Katz, 1978, p. 22–74.

¹⁸ Jones, 1923, p. xxxiv.

¹⁹ Hügel, 1923; Inge, 1956; Butler, 1923.

²⁰ Underhill, 1990, p. 37, xiv.

мистиков²¹. «Мистицизм – это искусство соединения с Реальностью», – обобщает Андерхилл, подчеркивая сходство мистики с эстетическими практиками и опытом²². Она цитирует Эдуарда Ресежака, который пишет о том, как «Прекрасное» становится «возвышенным», когда разум полностью отождествляется с объектом эстетического восприятия и возвышается над собой «в онтологическом видении, очень похожем на Абсолют мистиков»²³. Андерхилл также подчеркивает кросс-культурную и межконфессиональную природу мистицизма, опираясь на некоторые мистические тексты нехристианских традиций, хотя в основном она делает акцент в своем анализе на трудах христианских мистиков. В «Мистицизме» Андерхилл опирается на традиционные христианские этапы мистики, выстраивая динамику развития, которая иллюстрирует и анализирует стадии обращения, очищения, озарения, «темной ночи» и союза с точки зрения все большего подчинения мистика духовной Реальности. Визионерские переживания и опыты «экстаза» и «восторга» Андерхилл наделяет более низким статусом. Первые из них – необычные или паранормальные типы переживаний, проявляющиеся в сновидениях, молитвах или медитации в виде образов или голосов (как правило, популярных религиозных деятелей), повествований или различного рода духовных сущностей, в то время как последние – скорее телесные и динамичные аффективные опыты, которые включают в себя транс, поглощенность, возбуждение, чрезмерное восхищение и блаженство. В отличие от обоих этих мистических феноменов, переживания высшего порядка, характерные для жизни в единении, являются бестелесными, несенсорными и интровертивными. Им свойственны еще более радикальные самоотвержение и пассивность, которые предполагают абсолютную умиротворенность, спокойствие или созерцательную тишину, знаменующиеся приливом духовных сил и последующим открытием новых возможностей.

На общее представление Андерхилл о мистицизме оказали влияние Гиффордские лекции (1902) о естественной религии Уильяма Джеймса, где он описывает мистицизм как «корень и центр» религиозного опыта, выделяя его четыре признака. Мистические опыты – неопишуемые измененные состояния сознания, аналогичные чувствам или ощущениям, которые необходимо непосредственно пережить, чтобы познать (неизреченность). Они включают в себя невыразимые интуитивные прозрения или озарения, которые являются авторитетными и связаны со структурными парадоксами и оппозициями (ноэтическое качество). Несмотря на свою аффективную интенсивность, мистические переживания имеют прерывистый характер и ограничены во времени (кратковременность). Наконец, они предполагают радикальное самоотвержение (пассивность), через которое личная воля открывается и принимает в себя высшую волю, наполняется ей и переходит в ее власть – то, что Луи Массиньон называет «посвящением в “очищение ума”» и практической аксиомой мистицизма²⁴. Критики Джеймса ставят под сомнение эффективность некоторых из данных определений в разграничении мистических и немистических переживаний: они предлагают другие общие характеристики мистицизма, утверждают, что мистицизм по сути своей не является чувственным состоянием, и доказывают,

²¹ Underhill, 1990, p. 37, 35, 36, 96.

²² Underhill, 1942, p. 23.

²³ Récéjac, 1897. Перевод приводится по: Underhill, 1990, p. 21.

²⁴ Massignon, 1989, p. 123.

что это – всего лишь один из феноменов в истории религии, а не ее сущность. Тем не менее Джеймс предоставляет красочное, увлекательное и авторитетное вводное описание предметного поля. Он задает интересные вопросы об отношении наркотических веществ и паранормальных явлений к мистицизму и о статусе «дьявольской» мистики. Джеймс говорит об «очень широком» круге опытов, приводя примеры из различных религий и других культурных условий, и предлагает «мистическую лестницу», где «мистические состояния в целом отличаются довольно отчетливым теоретическим сдвигом» в сторону «монизма», а безобразный мистицизм ценится выше, чем имагинативный²⁵.

Ориентализм и природа мистических опытов

Западная гегемония в ранних сравнительных исследованиях мистицизма задавала такое понимание азиатских религий, при котором доминирующие сравнительные модели воплощали западные представления, ценности и смыслы. Проследившая колониальные и постколониальные тенденции «ориентализма», Эдвард Саид предупреждает о «западном стиле господства и контроля над Востоком и его перестройки» посредством академической и иной литературы²⁶. Что касается сравнительного изучения мистицизма, главными препятствиями, по крайней мере на начальном этапе, оказалось привнесение в эти исследования христианских смыслов или предубеждений, обычно выражавшееся в предпочтении теистических верований и практик, а также ограниченное или даже искаженное знание азиатской духовности. Опасность заключалась в неверном прочтении индуистского, буддистского, даосского или любого «другого» мистицизма с помощью малочисленных переводов и сквозь призму христианской антропологии и теологии. Совершенно очевидно, что мистицизм в азиатских традициях в основном рассматривался исходя из господствовавшего в начале XX века на Западе акцента на индивидуальной психологии и феноменологии²⁷. Даже видные, но находившиеся под западным влиянием представители индийской культуры, такие как Шри Ауробиндо Гхош, Сарвепалли Радхакришнан, Сурендранатх Дасгупта и Свами Сиддхешварананда, а также японские компаративисты Д.Т. Судзуки и Масао Абэ сильно к этому склонялись. Тем не менее ранние компаративисты поднимали множество серьезных вопросов и развивали дискуссии в интересных направлениях, и в принципе христианский уклон в конечном итоге значительно ослабел или по меньшей мере был опознан многими учеными.

Один из главных вопросов – вопрос об определении: что является неотъемлемой сущностью мистических феноменов? В приложении к книге «Христианский мистицизм» (1899) Уильям Инг перечисляет двадцать кратких определений мистики и шесть определений мистической теологии, подчеркивая историческую неопределенность предмета исследования. Уильям Джеймс в своем труде исключает компоненты спиритуализма и паранормальных явлений: «зрительные и слуховые галлюцинации, вербальные и письменные

²⁵ James, 1961, p. 301, 326, 319.

²⁶ Said, 1979, p. 3.

²⁷ King, 1999, p. 7–23.

автоматизмы, а также такие чудеса, как “левитация”, стигматизация и исцеление болезней», – ссылаясь на то, что они могут происходить и с теми, кто не испытывает мистических ноэтических состояний²⁸. Недавнее исследование Энн Тэйвз, посвященное религиозному опыту в истории англо-американского протестантизма, очень хорошо демонстрирует, как можно подробно изучать все эти разнообразные виды феноменов, почти не упоминая мистицизм, но и не отличая их эксплицитно от него²⁹. Как и Джеймс, У.Т. Стэйс, писавший свои работы в 1950-х гг., утверждает, что мистицизм не имеет ничего общего с парапсихологией или спиритуализмом, и также исключает визионерские опыты, ссылаясь на св. Терезу Авильскую и св. Иоанна Креста, отдающих приоритет безобразному единению³⁰. Точке зрения Стэйса противоречат те факты, что хотя Тереза и Иоанн считают голоса и видения низшими и ненадежными, они не лишают их статуса возможных легитимных мистических феноменов, и что по традиции многим мистикам приписываются парапсихологические способности. Герберт Терстон проводит анализ многочисленных и хорошо сохранившихся описаний исторических случаев якобы световых видений, нетления, стигматов, левитации, телекинеза, удлинения тела, невосприимчивости к пламени и жару и других аномальных явлений, сопряженных с христианским мистицизмом³¹. По меньшей мере возникает вопрос, почему различные телесные и паранормальные феномены зачастую связаны с мистическим опытом, и позже теоретики поставят под сомнение такие узкие определения мистицизма и мистических явлений.

Джеффри Крайпл обращает внимание на то, как «субъект паранормального опыта использует» категорию «сакрального» – «Священного» в понимании Рудольфа Отто, предполагая, что духовное и мистическое являются «категориями-сестрами» оккультного, парапсихического и паранормального и их «нужно изучать вместе» друг с другом³². Джесс Байрон Холленбек, нестандартно подходящий к исследованию этих пересечений, указывает на общий источник в медитативном «акте припоминания» (*recollective act*), в котором человек направляет все свои способности в одну единственную точку. Он говорит, что воображение, которое иногда связывают с мистическими состояниями сознания, может, по-видимому, приводить к подлинным сверхнормальным ощущениям и знанию, что ставит под сомнение натуралистическое «допущение позитивизма и психологизма, будто восприятие – это исключительно пассивное принятие чувственных данных»³³. Независимо от того, насколько обоснованными выглядят такие противоречивые заявления Холленбека, его работа служит хорошей иллюстрацией того, как определения мистицизма обуславливают типы вопросов, которые мы можем задать в его отношении, и предмет, который мы с ним соотносим.

Как и Стэйс, Ниниан Сمارт утверждает, что мистицизм вообще исключает чувственный опыт и ментальные образы, что отличает его от пророчества, сакраментализма, традиций *бхакти* или религиозного рвения, а также от па-

²⁸ James, 1961, p. 320.

²⁹ Taves, 1999.

³⁰ Stace (ed.), 1960, p. 10–12.

³¹ Thurston, 1952; Thurston, 1955.

³² Kripal, 2010, p. 9, 41–42.

³³ Hollenback, 1996, p. 22.

ранормальных явлений³⁴. Хотя Смарт и говорит, что все эти разносторонние аспекты религиозной жизни могут смешиваться с мистицизмом, данное различие следует из его главного типологического противопоставления мистического и нуминозного опыта, которое он предлагает в «Разуме и вере» (1958). Согласно концепции, разработанной Рудольфом Отто в «Священном» (1917), «нуминозное» лежит в основе религии и представляет собой опыт, который можно только пережить и в котором в качестве «объекта» непосредственного осознания выступает божественная сила или воля, нумен. Это традиционное понимание «священного» (*das Heilige*) – нерационального и непостижимого совершенно иного – «чистый избыток смысла», который предшествует моральным и рациональным значениям данного слова. И хотя такой опыт невыразим, Отто говорит об определенном чувственном содержании, которое можно озвучить посредством аналогий. Наряду с другими идеограммами нерациональное чувство «священного» выражает естественные чувства, подобные «глубокому религиозному опыту». К ним относятся чувства, связанные с терминами *mysterium* (необычное, незнакомое, непостижимое), *tremendum* (трепет, страх, ужас, могущество), *fascinans* (восхищение, очарование) и *majestas* (поклонение, благоговение, почтение, зависимость). Отто говорит о «чувстве тварности» или «сознании тварности», чтобы подчеркнуть крайне подчиненное положение в отношении радикально – на качественном уровне – отличной Реальности. Он описывает «ступор», «остолбенелое изумление» и «потрясение»³⁵.

Проведенный Отто феноменологический анализ этих нерациональных аспектов священного оказался чрезвычайно влиятельным, послужив источником вдохновения для знаменитой работы Мирчи Элиаде, в которой он противопоставляет «сакральное» (*sacred*) «профанному»: первое, будучи переводом «священного» (*das Heilige*) у Отто, «всегда проявляет себя как реальность совершенно иного порядка, отличного от “естественных” реальностей»³⁶. Элиаде рассматривает в сравнительном ключе разнообразные иерофании сакрального в профанном – экспрессивные модальности в различных исторических традициях, – в том числе мистическое как один из таких аспектов религиозного опыта³⁷. Отто считал, что некоторые нуминозные (сакральные) переживания являются мистическими. Сущностные признаки мистицизма – то самое сознание тварности или «самообесценивание» в его крайней форме, «перенапряжение» «нерациональных или сверхрациональных элементов в религии» и идентификация «личностного я с трансцендентной Реальностью», что, по-видимому, довольно сильно отличается от трактовки нуминозного опыта. В «Священном» Отто редко использует термин «мистицизм», ссылаясь скорее на стадии или уровни нуминозного опыта и, по-видимому, предполагает, что такой религиозный опыт теоретически достигает кульминации в мистических элементах.

В «Мистицизме Востока и Запада» (1932) Отто различал типы мистицизма, сравнивая учения Шанкары и Экхарта, противопоставляя две общие категории, которые сталкиваются и переплетаются в мистических описаниях: (1) интровертивный «путь интроспекции», где мистик находит Реальность через интуитивное самопознание, и (2) «путь объединяющего видения», где мистик

³⁴ Smart, 1965, p. 75–76.

³⁵ Otto, 1978, p. 5, 8, 26, 27, 21–22, 90, 194.

³⁶ Eliade, 1959, p. 10.

³⁷ Eliade, 1958; Eliade, 1965, p. 19–77.

или (2a) начинает видеть элементы тварного мира, преобразованные видением его единой сущности, или (2b) фокусируется исключительно на Едином в объединяющем осознании как на «своеобразном корреляте» или источнике, а не «предикате множества», или же, более того, (2c) отождествляет себя с Единым, которое радикальным образом превосходит все, включая и упомянутую общую сущность вещей. Отто противопоставляет эти два общих типа мистицизма (3) визионерским откровениям «иллюминиста», которые носят сенсорный и сверхъестественный характер, (4) «эмоциональному экспериментализму», в котором интенсивные чувственные состояния преобладают над единением, и (5) «естественному мистицизму», в котором в центре объединяющего сознания остается феноменальная реальность, а не ее глубинная духовная природа³⁸.

Таким образом, Отто рассматривал мистический опыт в его многообразии и предложил иерархию мистицизма, которая идет вразрез с религиозными традициями и включает аспекты нуминозного опыта. Ниниан Смарт, однако, подчеркивал различие между нуминозными и мистическими переживаниями, выделяя разные типы религиозного опыта. С точки зрения Смарта, мистицизм подразумевает недвойственный опыт бессодержательной «чистоты сознания», находящий выражение в негативном, безличном онтологическом языке, в том числе в диалектическом парадоксе, который также может выступать в качестве своего рода философской аскезы, стимулирующей подобный опыт наряду с другими специальными методами³⁹. Нуминозные опыты, совершенно напротив, предполагают позитивные ощущения и чувства, содержащиеся во встрече с личным Бытием, а методы их достижения носят произвольный характер. Смарт считал, что мистические и нуминозные типы опыта связаны с различными чертами теологического дискурса и практики соответственно: идеалистическим или реалистическим мировоззрением, негативным и безличным или позитивным и личным языком, интуитивным озарением или позитивными ощущениями, аскетическими или моральными практиками и верой.

Оценивать концепцию Смарта довольно трудно, поскольку эти два направления религии (опыта, дискурса, практики), выделенные на чисто логических основаниях, переплетаются в традициях; то же самое можно сказать и о выделенном Смартом третьем и менее значимом направлении – направлении воплощения, которое не легко отделить ни от нуминозного, ни от мистического. Более того, он утверждает, что религиозное учение зависит от мистического или, соответственно, нуминозного опыта, – это положение подвергается критике в современных исследованиях мистицизма, которые акцентируют внимание на детерминирующем влиянии социально-религиозного контекста мистика на его опыт. Деконтекстуалисты выступают против общепринятой точки зрения, настаивая на том, что некоторые виды мистицизма, по-видимому, «являются результатом какой-то врожденной способности человека», когда чистое сознание опыта не зависит от каких-либо социально-религиозных контекстов, в том числе от мышления, восприятия и ощущений⁴⁰. Смарт полагал, что опыты чистого сознания и нуминозные опыты действительно определяют развитие религиозного дискурса и практик в противоположных направлениях.

³⁸ Otto, 1972, p. 72, 68, 59–72, 89–95.

³⁹ Smart, 1958, p. 132–147; Smart, 1983, p. 117.

⁴⁰ Forman (ed.), 1998, p. viii.

Вопрос о том, следует ли считать нуминозный опыт немистическим по самой своей природе, становится особенно актуальным, когда мистический опыт получает приоритет над другими видами религиозного опыта и иными религиозными явлениями. Грейс Янтцен утверждает, что «ответы на вопросы о том, что такое мистицизм и кого считать мистиками, даже если они не являются окончательными, всегда отражают связанную с ними борьбу за власть и могущество»⁴¹. Она особенно обеспокоена тем, что определения христианского мистицизма зачастую дискредитируют авторитет женщин-визионеров или способствуют насильственному преследованию религиозных переживаний женщин, отклоняющихся от маскулинных норм. Определения мистицизма также могут ограничивать открытость человека к потенциальным аутентичным вариантам опыта. Кроме того, как мы показали выше, определения мистицизма влияют и на характер знаний в этой области. Они устанавливают типы вопросов, которые можно задавать о мистицизме, и предмет изучения, связанный с ним. Чрезмерно узкие определения могут отрицательно сказаться на направлении и глубине исследований и дискуссий.

Различия между нуминозным и мистическим опытом, которые предлагает Смарт, выдвигают на первый план главные проблемы сравнительного изучения мистицизма: каковы отношения между мистическим опытом и другими религиозными опытами? существуют ли разные виды мистических переживаний? как различаются типы мистических переживаний? есть ли между ними теологическая или психологическая связь? могут ли некоторые виды мистического опыта быть лучше других? существует ли иерархия мистических переживаний? В типологиях мистицизма скорее учитываются различия теизма или монизма, соответствующие теологическим традициям мистиков.

Так, например, мистики и теоретики адвайты веданты и некоторых буддийских традиций считают, что мистические переживания, обладающие личностными, моральными и динамическими качествами, имеют ограниченную ценность или даже являются иллюзиями, в отличие от освобождающих недвойственных переживаний, описываемых с помощью безличных, внеэтических и статичных характеристик. Свами Никхилананда следует адвайтистской традиции, которая относит теистический мистицизм и нуминозный опыт к категории неполноценного опыта – обусловленного низшим уровнем реальности или неведением, в то время как Ниниан Смарт, Уильям Стейс и Агехананда Бхарати предлагают монистические иерархии мистицизма, в которых теистический мистицизм трактуется либо как нуминозный (а не мистический) опыт, либо как интерпретативная оболочка недвойственного интровертивного мистического опыта.

С другой стороны, мистики и теоретики индуистского бхакти, христианских и исламских суфийских традиций в большинстве своем отдают предпочтение теистическим формам мистицизма перед его недвойственными формами. Например, Р.Ч. Зенер выстраивает иерархию естественного, монистического и теистического мистицизма, в которой только последний имеет религиозное значение и ценность, тогда как Уильям Уэйнрайт одобряет типологию Зенера и предлагает по крайней мере четыре разновидности экстравертивного, или естественного, мистицизма и две разновидности интровертивной мистики.

⁴¹ Jantzen, 1995, p. 2.

Луи Дюпре отличает естественный мистицизм от религиозного мистицизма, настаивая на трехчастном разделении последнего на монистическую, генологическую (в русле неоплатонической отрицательной теологии) и объединяющую (мистика любви) формы. Другие исследователи, однако, предлагают более интегративную типологию. Майкл Стобер отмечает тесную взаимосвязь между недвойственными и теистическими опытами в некоторых мистических традициях множества религий, где личный и созидательный динамический мистический идеал реализуется только посредством радикального статического растворения в Реальности или единения с ней, тогда как Леонард Энджел утверждает, что в некоторых мистических традициях опыты изолированного и интровертивного созерцательного погружения естественным образом переходят в опыты, которые, как правило, выражают активную и сострадательную экстравертивную умиротворенность⁴².

Дискуссия между эссенциалистами и контекстуалистами

Несмотря на то, что некоторые исследователи мистицизма говорили о различных типах мистических переживаний и поднимали вопрос об отношении мистицизма и других видов религиозного опыта, точка зрения, пользовавшаяся наибольшей популярностью в XX в., заключалась в том, что мистицизм в различных религиях и культурах имеет общие черты, будь то одна и та же разновидность или несколько разновидностей (1) опыта, (2) сознания и его трансформации, (3) ключевых доктрин или (4) онтологической реальности. В поддержку этих «эссенциалистских» взглядов, также иногда связываемых с «перенниалистскими» трактовками мистицизма, выступали многие видные теоретики, используя те или иные аргументы, например: Эвелин Андерхилл, Рене Генон, Олдос Хаксли, Фритьоф Шуон, Ананда Кумарасвами, Джозеф Кэмпбелл, Хьюстон Смит, У.Т. Стэйс, Агехананды Бхарати и Роберт Форман.

Хаксли писал о «вечной философии», которая имеет свой источник в «интуиции единства, являющейся основанием и принципом всякой множественности». В его популярной антологии приводится в пример обилие параллелей между учениями, феноменологиями, эпистемологиями, психологиями, трансформациями личности, символами и практиками в самых разных мистических традициях и исторических периодах⁴³. Стэйс и Бхарати придерживались общих эпистемологических взглядов на недвойственный монистический мистицизм, согласно которым, если говорить словами Стэйса, «центральная характеристика, в которой все *полностью развитые* мистические опыты совпадают», – «осознание *предельной нематериальной целостности всего*, Единства или Единого, не постижимого ни чувствами, ни разумом». Бхарати, адвайтистский философ, называет его мистической «*интуицией численного единства с космическим абсолютом, с универсальной матрицей или с любой сущностью, предусмотренной различными теологическими и мировоззренческими системами мира*»⁴⁴. Оба философа отличают опыт от

⁴² Swami Nikhilananda, 1970; Smart, 1965; Bharati, 1976; Zaehner, 1961; Wainwright, 1981; Dupré, 1972; Stoerber, 1994; Angel, 1983.

⁴³ Huxley, 1945, p. 5.

⁴⁴ Stace, 1960, p. 14–15; Bharati, 1976, p. 25. Курсив У.Т. Стэйса и А. Бхарати.

интерпретации, что позволяет им объяснять многообразие религиозных и мистических традиций, утверждая наличие общего ядра опыта. Аналогичным образом Ниниан Сمارт полагал, что концепции, верования и ценности, которые в опыт привносит мистик («автоинтерпретации») или же комментаторы со своими различными мировоззрениями («гетероинтерпретация»), в той или иной мере «разветвляют» опыт⁴⁵. Поэтому стоит говорить об опытах чистоты сознания отдельно от интерпретативных описаний, у которых нередко есть ярко выраженная доктринальная специфика, даже если на практике опыт и интерпретация всегда так или иначе переплетаются.

Рене Генон и Фритьоф Шуон – исторические источники эзотерической школы традиционалистов⁴⁶, также известной как *Sophia Perennis* (вечная мудрость), которая выдвигает на первый план концепцию мистицизма, более или менее соответствующую воззрениям Стэйса и Бхарати, противопоставляя его другим религиозным переживаниям. Трудно оценить степень косвенного влияния Генона, плодотворного писателя и активного собеседника, на современные эссенциалистские взгляды. В числе прочего его критиковали за субъективный и некритический герменевтический метод, за некомпетентную научную работу и за игру на общественном интересе к сверхъестественному⁴⁷. Будучи очень хорошо эрудированным человеком и оккультистом в прошлом, Генон стал ярким критиком Теософского общества, спиритуализма и других эзотерических групп, которые он считал неаутентичными. Несмотря на то, что основными областями его исследований были даосизм, адвайта-веданта и исламский эзотеризм, Генон творчески анализирует символизм многих религиозных традиций, развивая теорию религии, отличающую созидательное и проявленное Бытие от его источника в высшем сверхонтологическом принципе – бесконечном, запредельном и непостижимом Небытии. Он разрабатывал и подкреплял примерами метафизику, которая проповедует «примордиальную Традицию», предшествующую и лежащую в основе всякой подлинной религии.

Шуон, будучи «главным представителем» Генона, говорил о трансцендентном единстве религий в терминологии «универсального эзотеризма», предвосхищающего и подпитывающего многообразие опытов, практик и верований общественной, формализованной и условной религии – той, которую он и Генон называют «экзотерической» религией. Все аутентичные эзотерические религии черпают духовную энергию из непосредственного единого гносиса своего «эзотерического ядра» и достигают в нем идеальной кульминации⁴⁸. Поскольку первоисточник этих религий лежит в «примордиальной Традиции», различные символические аспекты религий по-разному представляют или отражают божественный Абсолют и могут внушить и пробудить фундаментальную связь с Духом в тех, кто способен раскрыть такой сокровенный смысл. Так как природа Реальности является источником аутентичных религиозных традиций, идеальное единение становится возможным только благодаря сверхъестественной благодати, дарованной человеку. Говоря о социокультурном и

⁴⁵ Smart, 1965, p. 80–81.

⁴⁶ Концепция, согласно которой все ныне существующее культурное многообразие верований, опытов и практик, содержит следы изначальной и единственно истинной, но утраченной Традиции. – *Примеч. пер.*

⁴⁷ Favre, Needleman, 1995, p. 335.

⁴⁸ Favre, 1905, p. 102; Nasr (ed.), 2005, p. 87, 155–156.

индивидуальном многообразии, Генон и Шуон подчеркивали необходимость подлинного религиозного посвящения и постоянной поддержки со стороны традиционных религий, которые учат эффективной созерцательной практике.

Джон Хик разрабатывает популярную концепцию религиозного плюрализма, содержащую некоторые любопытные параллели с традиционалистской школой. Для него, как и для Генона и Шуона, Реальное само по себе является трансцендентным Бесконечным Духом, с которым у людей есть скрытое сходство. Кроме того, он разделял опосредованные опыты, практики и верования «вторичной религии» и непосредственный мистический «опыт Трансцендентного», который может принимать различные формы, в зависимости от социально-религиозного контекста мистика⁴⁹. Хик говорит о трансцендентном источнике с религиозно нейтральным смыслом – о «Реальном», которое, по его словам, нельзя познать само по себе и которое аналогично ноуменальной реальности в философской системе Канта. В этом его воззрения расходятся с позицией большинства перенниалистов. С точки зрения Хика, Реальное познается только как феноменальное Бытие, сквозь призму одной из двух основных категорий религиозного опыта: *personae* (Бог – созидательный, любящий, благой) или *impersonae* (Абсолют – статичный, единый, вне морали) – в зависимости от концептуальной основы, структурирующей мистический опыт. Мистик получает «информацию» от Реального, которая трансформируется в религиозный опыт в соответствии с его социально-религиозными категориями опыта⁵⁰. Вторя некоторым воззрениям Анри Бергсона и Олдоса Хаксли, Хик также считает, что такая эпистемологическая динамика действует как фильтр, который трансформирует Реальное в умопостигаемые, эмпирические формы, гарантирует, что человек не будет потрясен мистическим опытом или вынужден его испытывать, и может объяснить широкое разнообразие мистических описаний в рамках религиозного плюрализма. Как ни парадоксально, Хик, несмотря на свои эссенциалистские наклонности с онтологической и богословской точки зрения, отчетливо озвучивает «контекстуалистскую» теорию мистицизма.

Однако контекстуализм, судя по всему, развивался главным образом в качестве критической реакции на те эссенциалистские взгляды, в которых проводится резкое различие между общим непосредственным мистическим опытом и многообразными интерпретациями, происходящими после опыта. Стивен Кац уверенно заявляет, что все мистические переживания в разных религиозных традициях различны, поскольку они «сверхдетерминированы»... понятиями, образами, символами и ценностями, которые формируют, а также окрашивают тот опыт [мистика], который он в конечном итоге и на самом деле переживает»⁵¹. Кац отмечает, что даже идентичные, на первый взгляд, отрицательные, апофатические теологии и характеристики в мистических традициях (именно они, как полагает Майкл Селлс, могут привести читателя мистических текстов к «смысловому событию», которое «осуществляет семантический союз, воссоздающий или имитирующий мистический союз»⁵²) не имеют положительного содержания, с помощью которого можно было бы установить или подтвердить общность между мистическими традициями. Дон Купит говорит, что мистик

⁴⁹ Hick, 1980, p. 423.

⁵⁰ Hick, 2004, p. 243, 236–246, 244.

⁵¹ Katz, 1978, p. 46.

⁵² Sells, 1994, p. 9.

осознает в конечном счете случайную и относительную природу реальности, поскольку в мистической практике «я» растворяется и «все медленнее утихает и переходит в беспредельный континуум текущих значений», где нет «чистых элементов, нет первичного вещества, нет “абсолюта”, нет ничего, что было бы онтологически первичным». Роберт Гимелло утверждает, что контекстуалисты уничтожают проводимое эссенциалистами различие интерпретации и опыта: «то, что, по-видимому, по ошибке называют “интерпретацией”, на самом деле является составной и существенной частью мистического опыта». «Понятия, верования, ценности и ожидания, уже имеющиеся в уме мистиков», обуславливают структуры опыта, не разрушая (*deconditioning*), а перестраивая (*reconditioning*) сознание, в ходе чего эпистемологические рамки определяют характер мистического опыта⁵³. Джесс Байрон Холленбек настаивает на том, что «невозможно изолировать содержание мистического опыта от его религиозного и культурного контекста», Мишель де Серто утверждает, что «не существует точки наблюдения, с которой можно было бы рассматривать мистицизм в отрыве от социокультурной или религиозной традиции», а Дон Купит пишет, что «все дело в языке; нет никаких смыслов и никакого познания до языка»⁵⁴.

Даниэл Меркур определяет мистические опыты с точки зрения глубинной психологии и контекстуализма как «ряд отдельных модусов самопереживания, одновременное действие которых накладывает единство самости на то, что с ней связано». Надежды, верования, воображение и фантазия являются частью этих в значительной степени аффективных модусов опыта единения, поскольку социокультурные факторы, влияющие на мистика, помещают их в определенный контекст. В качестве типичных образцов Меркур предлагает 14 модусов опыта единения, таких как любовный, витальный, самотрансцендирующий, уединенный и т. п. модусы, хотя они, вероятно, могут пересекаться. Холленбек говорит о «зависимых от контекста элементах» – например, мифы, философия, учения и убеждения, – которые непосредственно и специфически воздействуют на формирование мистического опыта. Также он указывает на разного рода очевидные выводы, следующие из контекстуалистского тезиса, и его преимущества. Это то, что контекст, предшествующий опыту, является необходимой частью мистического опыта, поэтому чистый, неструктурированный и бессодержательный опыт невозможен; исторические, культурные аспекты мистицизма столь же существенны, как и любой «объект» или несубъективная реальность опыта; значительное разнообразие и даже кажущаяся несовместимость учений и практик в мистических традициях здесь объясняются лучше, чем при эссенциалистском подходе; наконец, контекстуалистский тезис отражает общий сдвиг парадигмы, произошедший в 1970-х гг. в других академических дисциплинах и перенесший акцент на динамические роли социальной культуры и языка в индивидуальном восприятии и опыте⁵⁵. Холленбек отмечает, что «контекстуалистская парадигма, судя по всему, одержала триумфальную победу над своим предшественником – эссенциализмом», а Мэтью Бэггер объявляет эссенциализм «позицией, почти преданной забвению»⁵⁶. И хотя это, по-видимому, справедливо в отношении традиционного эссенциа-

⁵³ Cupitt, 1998, p. 132, 129, 7; Gimello, 1983, p. 62; Katz, 1978, p. 57.

⁵⁴ Hollenback, 1996, p. 24; Certeau, 1992, p. 23; Cupitt, 1998, p. 11.

⁵⁵ Merkur, 2010, p. 19, 21, 18–28; Merkur, 1989; Hollenback, 1996, p. 8–12.

⁵⁶ Hollenback, 1991, p. 399.

листского тезиса о том, что всякий мистический опыт является лишь интерпретативной оболочкой первоначального опыта чистого сознания, некоторые формы эссенциализма, как мы показали на примерах теорий Джонса и Хика, представляются вполне совместимыми с контекстуалистским подходом.

Более того, некоторые критики указывают на серьезные проблемы крайних форм контекстуализма, утверждая, что они сводят опыт к учению, постулируя некий контекстуальный детерминизм, не достаточно основательно исследуют связь между языком и опытом, не в состоянии адекватно объяснить феномены мистической ереси или значимые новые элементы в мистицизме и не могут предложить правдоподобный ответ на вопрос, почему некоторые мистики заявляют, будто переживают как контекстуальные, так и неконтекстуальные типы мистического опыта⁵⁷. Действительно, если контекстуалисты на самом деле не «задумываются о том, существует ли какая-то внешняя реальность», как говорит Мэтью Бэггер, то они по крайней мере должны допускать возможность своего рода онтологического эссенциализма, связанного с «внешней реальностью», даже если мы сталкиваемся с ней только в контексте⁵⁸. Дональд Эванс указывает на догматизм, присущий крайним контекстуалистским позициям – именно это Рэндалл Стадстил называет их «априорным эпистемологическим тезисом», подчеркивая тот факт, что многие мистики описывают процесс радикальной дестабилизации (*deconditioning*) чувств и познания в опыте, в котором, как они настаивают, осознанность становится своего рода «прозрачностью-как-Трансцендентным» (*transparency-as-the-Transcendent*), несмотря на все методологические ограничения, которые теоретики могут попытаться наложить на эту динамику⁵⁹. Подобные притязания становятся еще более важными, когда они исходят из уст серьезных и уважаемых мистиков, которые также утверждают, что испытывали и другие виды контекстно-специфичные мистических переживаний.

Роберт Форман – один из наиболее известных критиков контекстуализма, разрабатывающий так называемую «вечную психологию», в которой он противопоставляет центральный интровертивный «акт чистого сознания», лишенный когнитивного, эмоционального и сенсорного содержания, иным разновидностям двойственных мистических переживаний. Он предлагает эссенциализм психологической структуры. И хотя Форман допускает и другие типы мистического опыта, он настаивает на том, что у людей есть врожденная способность устанавливать связь с «фундаментальной человеческой психофизиологической структурой», существующей независимо от культуры, в результате чего их повседневное сознание вещей сменяется осознанием своего собственного сознания. В отличие от других видов знаний, такое состояние можно описать как «знание-по-тождественности», которое нельзя постичь с помощью языка или обосновать посредством остенсивного определения и которое является кратковременным, непосредственным, неязыковым, неконцептуальным и неинтенциональным⁶⁰. Форман также отмечает наличие в некоторых мистических описаниях того, что он называет долговременным или даже постоянным

⁵⁷ См., например: Almond, 1982, p. 165–168; Stoeber, 1994, главы 1–2; 7–38; Studstill, 2005, p. 35–86, глава 2.

⁵⁸ Bagger, 1991, p. 404.

⁵⁹ Studstill, 2005, p. 37; Evans, 1989, p. 57.

⁶⁰ Forman (ed.), 1990, p. 8–9; Forman, 1998, p. 21, 18–24.

«двойственным мистическим состоянием», в котором неизменная и скрытая самоосознанность сопровождает нормальные процессы и опыты интенционального сознания, но при этом не затрагивает их.

Следовательно, Форман утверждает, что акт чистого сознания остается открытым для широкого разнообразия действующих после опыта интерпретативных контекстов. Такое представление, по-видимому, полностью соответствует интерпретативным разветвлениям опыта чистоты сознания в понимании Ниниана Смарта. С этой точки зрения, осмысление опыта происходит исключительно на основании социокультурного контекста мистика, а не исходя из феноменологии самого акта чистого сознания. Католические философы Жозеф Марешаль, Жак Маритен и Луи Дюпре также размышляют о природе знания, свойственного христианскому мистическому союзу (*unio mystica*), в котором после радикального «самоопустошения» «разум действует... в ином модусе бытия-с-реальностью, а не размышляет о ней». Как и в интерпретации Формана, мистик приходит к познанию своей собственной сущности в интеллектуальной интуиции, «порожденной тождественностью». По мнению Дюпре, эта тождественность со своим онтологическим источником означает приобщение к его природе и участие в ней как в «дарующей жизнь Любви», что весьма отличается от описания переживаемой в опыте Реальности, которое мог бы дать Форман, тем, что Дюпре по крайней мере отчасти находит ее в самом опыте⁶¹.

По-видимому, взгляд Формана также в значительной мере совпадает с интерпретацией кратких размышлений о мистицизме Бернарда Лонергана, предложенной Джеймсом Прайсом. Лонерган анализирует операции сознания с точки зрения четырех процессов: внимания и сенсорного восприятия, акта интеллектуального схватывания и понимания, рациональной оценки и суждения и, наконец, принятия решения и действия. Подобно Форману, Лонерган и Прайс не включают в мистический опыт ни одну из этих операций сознания, даже если впоследствии они попадают в категории человеческой интенциональности. Лонерган говорит об «опосредованном возвращении к непосредственности... в облаке неведения мистика, исполненного молитвы». Это пассивный и энергичный отказ от всех сознательных процессов – радикальное самоочищение и раскрытие навстречу неинтенциональному единству, которое, как они считают, лежит в основе различных динамических процессов интенционального сознания и поддерживает их. Однако опять же Прайс и Лонерган характеризуют такой акт чистого сознания как осознание своего исходного, жизненно необходимого единства с Богом – осознание, которое Лонерган называет «безмолвной и всепоглощающей самоотдачей в ответ на дарованную Богом любовь», что довольно далеко от определения пустого и бессодержательного акта чистого сознания, которое Форман мог бы предложить⁶².

Параллели и различия между воззрениями Формана и католических философов Лонергана и Дюпре поднимают интересные проблемы. Даже если представление об акте чистого сознания эффективно описывает общие процессы интровертивного мистицизма, играющие важную роль в различных ре-

⁶¹ Dupré, 1989, p. 5, 8; Maréchal, 1964, p. 60, 124–135; Maritain, 1943, p. 238–240.

⁶² Lonergan, 1990, p. 77, 273; Price, 1985, p. 161–191.

лигиозных традициях, возникает вопрос, насколько точно оно отражает феноменологию всякой интровертивной мистики или хотя бы всех опытов чистоты сознания, принимая во внимание многообразие их описаний. Более того, как акт чистого сознания связан с другими формами мистицизма? Каким образом объясняется сильная аффективность и значимость – компоненты, которые, по-видимому, свойственны многим мистическим переживаниям? Возможно ли, что воздействие подлинной духовной реальности на эту мистическую динамику способствует появлению новых духовных озарений или даже религиозных ересей в рамках более умеренных разновидностей «эмпирического конструктивизма»?⁶³

Рэндалл Стадстил формулирует эссенциалистскую теорию, которая также содержит умеренный контекстуализм, сосредоточивая внимание на общих трансформационных процессах сознания в различных традициях. Он разрабатывает концепцию «мистического плюрализма», существенно пересматривая и уточняя религиозный плюрализм Хика и адаптируя психологическую модель, основанную на теории систем. Стадстил проводит сравнительный системный анализ функциональной организации конкретных составляющих сознания в дзогчене и немецком мистицизме, поскольку различные мистические учения и практики действуют на них и трансформируют их аналогичным образом. Он раскрывает общие процессы радикального самоотказа, отпускания и деконструкции двойственного мышления и восприятия, несмотря на то, что учения и практики, осуществляющие и влияющие на трансформацию, могут различаться⁶⁴. Так, Стадстил вместе с рядом других исследователей мистицизма (некоторые из них склоняются к эссенциализму) продвигает более умеренные формы контекстуализма, которые, как они утверждают, эффективнее отражают динамику мистических явлений.

Опираясь на современные энактивистские парадигмы познания⁶⁵, философ-трансперсоналист Хорхе Феррер стремится выйти за пределы дискуссии между контекстуалистами и эссенциалистами, утверждая, что мистицизм предполагает духовное знание, формируемое «совместным действием» различных элементов опыта, в том числе индивидуальными установками и намерениями, динамиками человеческого познания, архетипических и тонких энергий, социально-культурно-историческим контекстом и творческой силой неопределенной и совершенно свободной таинственной духовной энергии порождающего источника. Эта точка зрения отрицает психологический эссенциализм некоторых трансперсональных теорий, допуская существование неопределенной предельной тайны, которая реализуется только в творческом взаимодействии различных элементов. Кроме того, данная позиция противостоит эссенциалистским и репрезентационалистским парадигмам познания, которые трактуют знание как ментальный образ независимого духовного объекта, а также крайним контекстуалистским концепциям, которые предполагают, что в мистическом опыте нет ничего выходящего за рамки языка. Такое творческое взаимодействие различных элементов создает воплощенное мистическое со-

⁶³ Stoeber, 1994, p. 15–19; Davis, 1989, p. 165, глава 6.

⁶⁴ Studstill, 2005, p. 26–33.

⁶⁵ Энактивизм – группа теорий, предполагающих активную роль телесности («воплощенности») и взаимодействия с окружающей средой в формировании сознания и отрицающих традиционное противопоставление сознания и мозга. – *Примеч. пер.*

знание⁶⁶, а это значит, что духовное знание по самой своей природе приводит к преобразованиям – в том смысле, что мистик должен пережить определенную трансформацию, чтобы испытать конкретный опыт, и что, как и все элементы такого совместного акта, мистик всегда изменяется в результате их творческого взаимодействия⁶⁷.

Поскольку Феррер отвергает репрезентационные парадигмы познания, он также полагает, что не может быть «заранее заданного духовного предельного референта». Различные факторы в совместном акте создают не только духовное знание или опыт творческого источника, но даже саму предельную тайну: «тайна раскрывается в многочисленных онтологических направлениях в совместном акте творения». Так получается потому, что Феррер пытается таким образом обойти спорные моменты, связанные с проблемой иерархии мистического опыта, вписывая предельную тайну в совершенно аморфный контекст. Но если лишь различные элементы совместного акта творят предельную тайну (и тем самым концептуально определяют ее), то есть ли смысл вообще говорить о неопределенном порождающем источнике, предшествующем этому творению, не допуская чего-то вроде божественного ноумена в динамической трактовке Хика или сверхонтологического принципа в геноновской интерпретации божественного Абсолюта? Как можно представить себе «динамичную и неопределенную тайну», участвующую в акте взаимодействия, если нет никакой «предзаданной предельной реальности»?⁶⁸ Более того, что конкретно вносит «творческий источник» в динамику мистического опыта, когда он воплощается в данном контексте? Может ли он вообще что-либо манифестировать? Несмотря на то, что Феррер охотно анализирует многообразие возможных вариаций трансформационной динамики в совместном действии духовного знания, эти вопросы затрудняют понимание его новационных идей.

Наркотические вещества, мораль, нейронаука и доказательная сила

Современные эссенциалисты, исследующие мистицизм, обычно хорошо осведомлены о социально-нравственном контексте сознания мистика и интересуются им. Однако до конца XX в. многие исследователи стремились преуменьшить значение культурно-исторических особенностей мистицизма, подчеркивая психологическую динамику и индивидуальный, бестелесный и абсолютно трансцендентный идеал. Такой подход ставил под сомнение отношения между моралью и мистическим опытом и вызывал вопросы о статусе энтеогенов – психоактивных веществ, используемых в религиозных обрядах. Как известно, Уильям Джеймс утверждал, что «влияние алкоголя на человека, бесспорно, обусловлено его способностью стимулировать мистические способности человеческой природы»⁶⁹, и весьма примечательно, что мистический и духовный опыт являются ключевыми чертами двенадцатиступенчатой

⁶⁶ С точки зрения энактивизма, сознание всегда является воплощенным, или телесным. – *Примеч. пер.*

⁶⁷ Ferrer, 2008, p. 139, 136, 142, 137–138; Ferrer, 2002.

⁶⁸ Ferrer, 1995, p. 168; Ferrer, 2008, p. 142. Курсив Х. Феррера.

⁶⁹ James, 1961, p. 304.

программы Анонимных алкоголиков⁷⁰. И хотя алкоголь сильно ограничен в качестве стимулятора мистического опыта из-за его отрицательных побочных эффектов, некоторые психотропные или галлюциногенные препараты, такие как ЛСД, мескалин, псилоцибин (психоделическое вещество, вырабатываемое грибами) и аяуаска (напиток, содержащий диметилтриптамин), по-видимому, могут приводить к выходу за пределы *эго*, который иногда ассоциируется с определенными видами мистического опыта.

В 1925 г. Джеймс Леуба провел исследование взаимосвязи между мистическим экстазом и психоделическими веществами, развивая редукционистскую концепцию мистицизма. Однако дискуссия вышла на поверхность в 1950-х гг., когда Олдос Хаксли в «Дверях восприятия» (1954) популярно рассказал о своих мескалиновых опытах, которые, как он утверждал, были похожи на описания подлинных мистических переживаний. Р.Ч. Зенер критически отозвался о Хаксли в «Мистицизме священном и профанном» (1957), отметив, что его собственные опыты с мескалином оказались поверхностными, и настаивая на том, что никакие естественные стимуляторы не могут вызвать определенные типы теистического мистицизма, в отличие от естественной и монистической мистики. Тем не менее стоит заметить, что даже Зенер в своей критике признавал возможное значение психотропных веществ для некоторых видов мистицизма, в то время как другие скорее соглашались с положительной оценкой, которую Хаксли дал им в качестве потенциальной «безвозмездной благодати»⁷¹. Дополнительная поддержка пришла от инновационного двойного слепого контролируемого эксперимента Уолтера Панке, проведенного в Гарвардском университете в 1963 г. с участием 30 испытуемых, половина из которых получила псилоцибин⁷², находясь в духовной обстановке. В этом исследовании оценивались самоотчеты участников с точки зрения различных общих категорий мистического опыта. Его авторы подчеркивали возможную значимость окружающей среды, психологической установки и целей, предположив, что психоделики, вероятно, выступают как необходимое, но не достаточное условие для мистического опыта. Панке тоже говорит о таких стимуляторах теологически, как о своего рода «безвозмездной благодати», когда они приводят к интенсивному мистическому контексту, который воспринимается как «дар, а не нечто, что было достигнуто трудом или заслужено»⁷³. В 2006 г. Р.Р. Гриффитс и его коллеги провели более тщательное и сложное двойное слепое исследование, которое подтвердило результаты, полученные Панке. Они приходят к выводу, что псилоцибин вызвал у испытуемых мистикоподобные переживания, которые для 2/3 из них оказались наполненными важным смыслом и духовно значимыми⁷⁴.

Согласно одной из концепций, галлюциногенные вещества позволяют самопроизвольно обойти нормальные сенсорно-когнитивные фильтры, открывая человеку доступ к целому ряду значимых подсознательных материалов

⁷⁰ Анонимные алкоголики (АА) – международное сообщество, направленное на борьбу с алкогольной зависимостью и использующее программу двенадцати шагов, направленную на духовное пробуждение участника программы. – *Примеч. пер.*

⁷¹ Huxley, 2004, p. 73; Leuba, 1972, p. 8–36.

⁷² Псилоцибин – психоделическое вещество, содержащееся в грибах содержится в грибах рода Псилоцибе. – *Примеч. пер.*

⁷³ Pahnke, 1972, p. 274.

⁷⁴ Griffiths, Richards, McCann, Jesse, 2006, p. 282; Pollan, 2015, p. 36–47.

и, возможно, даже к транс- или intersubъектных духовных реальностей, во многом подобно традиционным специальным техникам мистицизма, таким как систематическая медитация, позы и движения в йоге, визионерская и созерцательная молитва и аскетические практики⁷⁵. Некоторые ученые предполагают, что для отдельных индивидов наркотические препараты выступают в качестве «полезного мистического средства» в дополнение к традиционной практике, утверждая, что в основном критика их использования проистекает из христианской этноцентрической установки⁷⁶. Факты таковы, что пейот – кактус без колючек, содержащий мескалин, – в настоящее время является ключевым церемониальным элементом Церкви коренных американцев, ритуально связанным с молитвой, танцами, песнопениями, исцелениями и ясновидением, и практика его употребления среди коренных народов Центральной Америки известна начиная по крайней мере с III в. до н. э. Аналогичным образом, псилоцибиновые грибы насчитывают длительную ритуальную историю среди месоамериканских индейцев, и в настоящий момент церемониальное использование аяуаски популярно в некоторых бразильских церквях, например Санто Дайме и União de Vegetal. В этих традициях к веществам, изменяющим сознание, относятся с огромным пиететом как к лекарствам и источникам религиозного озарения и гармонии религиозной общины. Критики утверждают, что подобные религиозные методы кратковременны и искусственны или что они всегда вызывают галлюцинации, или же ссылаются на тот факт, что многие из тех, кто употребляет психоделики, никогда не претендуют на встречу с сакральной реальностью. Они указывают на негативные побочные эффекты галлюциногенов, такие как растерянность, длительные панические атаки или паранойя, и обеспокоены перспективой развития последующих долговременных психических расстройств.

Апологеты энтеогенов, например, Дж. Уильям Барнард, Хьюстон Смит и Уильям А. Ричардс, на самом деле сомневаются в том, что религиозный институт сможет выжить, если будет выстроен исключительно на психоделическом опыте, но утверждают, что психотропные вещества способны вызывать «мистические состояния сознания», которые могут «углубить религиозную жизнь», если их поместить в контекст подлинной веры и учения, которое относится к ним с духовным благоговением и доверием⁷⁷. В противном случае опасности для человека, принимающего их, и окружающих его людей становятся весьма заметными. Р.Ч. Зенер хорошо демонстрирует это в своих опасениях, высказанных в связи с мистикой Чарльза Мэнсона, которая была глубоко окрашена его опытами с ЛСД и другими наркотиками. Здесь непосредственно возникают вопросы о соотношении морали и мистики. Зенер провокативно описывает, как психически больной массовый убийца, чья харизма привлекала к нему пылких последователей, рационализировал свои действия, ссылаясь на мистические переживания, которые брали свое начало в элементах различных религиозных традиций, а также в психоделиках⁷⁸. Вот здесь и встает вопрос Джеймса о возможности «дьявольской мистики». Юнгианские и трансперсо-

⁷⁵ Barnard, 2014, p. 667–673.

⁷⁶ В тексте, вероятно, допущена опечатка, так как христианство как раз было и является традицией, отрицающей этноцентризм. – *Отв. ред.*

⁷⁷ Richards, 2014, p. 662–663; Smith, 2000, p. 30, 31.

⁷⁸ Zaehner, 1974, p. 51–72.

нальные психологи предполагают, что аскетизм мистических практик нарушает механизмы, которые в нормальном состоянии сдерживают и уравнивают очень мощные примитивные импульсы и энергии, поскольку мистик открывает себя элементам личного и доличного бессознательного – архетипам, инстинктам выживания и ситуативным инстинктам, связанным с сексуальным поведением, страхами и агрессией, – которые могут заполнять и подавлять его эго⁷⁹. В настоящее время проповедники и экзорцисты дают более традиционную трактовку этого процесса, утверждая, что мистик может открыться и злым духам или энергиям и подвергнуться их влиянию, не прибегая к индивидуальному или коллективному бессознательному⁸⁰.

Однако независимо от вопросов о взаимоотношениях наркотических веществ и мистицизма и о дьявольском мистицизме, многие мистики претендуют на единение или самоотождествление с предельной Реальностью, которое находится вне морали. Следовательно, идеал или состояние трансформации также осмысляются за пределами морального ориентира, и некоторые мистики говорят, что в состоянии освобождения они превзошли добро и зло и обычные нравственные императивы. В то время как большинство мистиков соблюдают этические нормы, и многие из них становятся образцами морали и святости и даже обожествляются в рамках своих традиций, есть также немало известных мистиков, сомнительных в моральном отношении, которые утверждают, что в мистическом преображении выходят за пределы обычных социальных обязанностей и ограничений⁸¹. Мистицизм традиционно и критикуют за его акцент на разрыве социальных связей, отречении, пассивной и изолированной созерцательной жизни и склонности к антиномизму. Являются ли для большинства мистиков социальные и моральные заботы и действия «неотъемлемой частью самого мистического процесса» или всего лишь «побочным продуктом мистического развития»?⁸² Подрывает ли мистическое состояние нравственное сознание и поведение или способствует им? Как мистический опыт влияет на трансформацию характера человека? Каков статус Реальности, с которой сталкивается мистик: моральный, аморальный или трансморальный? Как социальный мир связан с этой Реальностью?

Например, если Артур Данто и Агехананда Бхарати показывают, как цель адвайтистского «освобождения» (*мокша*) противопоставляется моральным принципам: нет никакой морали в опыте мистического единения с неморальной и неактивной целостностью или единством, то Ливия Кон утверждает, что даосские мастера, находящиеся в мистическом тождестве с бесформенным Источником, естественным образом «излучают чистоту глубинной [трансморальной] благости» этого космического единства, а Дэвид Лой говорит о «прозрачности таковости» в буддийском опыте освобождения, что в конечном счете выражается в преданном социальном служении *бодхисаттв*⁸³. Возможно, сопоставляя структуры этих нарративов с западным религиозным контекстом, Уильям Эрнест Хокинг утверждал, что мистический опыт с необходимостью продолжается или завершается в «пророческом сознании» и «исторической

⁷⁹ Washburn, 1995, p. 171–202.

⁸⁰ Cuneo, 2001; Stoeber, 2015, p. 249–271.

⁸¹ Feuerstein, 2006.

⁸² Woods, 1981, p. 163.

⁸³ Danto, 1972; Bharati, 1976; Kohn, 2002, p. 289.

реализации»⁸⁴. Такие примеры подчеркивают важную роль представлений о Реальности и трансформационных идеалах мистического опыта при определении статуса морали в мистической традиции.

Руководствуясь современным интересом к нарративной этике⁸⁵, Джеймс Хорн показывает сходства между нравственностью мистика и профессиональной интуицией, предполагающей так называемую «именную мораль» (“*proper-name morality*”), в которой, в отличие от социальной морали, этическая ориентация индивида вписана в рамки его личной жизненной цели и идеала трансформации. Дональд Эванс рассуждает аналогичным образом, утверждая, что определенные ключевые черты созерцательного мистицизма – индивидуальная трансформация, осознание духовных реальностей и глубокое признание безусловной благодати мира – по самой своей природе противоречат духовности общественных деятелей, ориентированной на исторический, общинный идеал. Тем не менее, некоторые религиозные традиции призывают не допускать нарушений равновесия между этими двумя ориентирами ни в одном направлении⁸⁶. Еврейская каббала подчеркивает важную роль мистика в исправлении космических дефектов или трещин посредством теургических практик (эвокативных ритуалов), которые «призваны влиять на Божество» как в его отношении к человечеству, так и в смысле его собственного внутреннего состояния, включая «содействие освобождению *Шхины* [божественного Присутствия] и воссоединение в Божественной природе»⁸⁷. Более того, большинство мистических традиций предписывает этические нормы мистического пути, даже если они, на первый взгляд, не имеют отношения к духовному идеалу или осознанию предельной Реальности. Вопрос заключается в том, как мы можем рационально оценивать и морально осуждать действия мистика исходя из его собственного религиозного мировоззрения в тех случаях, когда абсолютно недопустимое поведение мистика противоречит и бросает вызов нашим нравственным чувствам или интуициям⁸⁸.

Проблема наркотических веществ и мистицизма также связана с открытиями в области нейронауки: здесь ученые исследуют электрохимические состояния мозга, сопряженные с мистическим опытом, предлагая доказательства существования мистического неврологического субстрата. Например, психолог-трансперсоналист Станислав Гроф описывает судьбоносный мистический опыт, испытанный им в 1956 г. под ЛСД, во время которого его руководитель снимал электроэнцефалографию (ЭЭГ) и также пытался изменить его мозговую активность посредством внешнего воздействия. И хотя Гроф пишет, что «счел эту попытку ухватить грандиозность моего опыта с помощью таких научных штук совершенно бесполезной и нелепой»⁸⁹, многочисленные нейропсихологические исследования находят убедительные доказательства тому, что мистическое созерцание приводит к электрохимическим состояниям, не

⁸⁴ Hocking, 1912, p. 511, 512.

⁸⁵ Нарративная этика – подход, акцентирующий внимание на нравственных ценностях и принципах как отраженных в нарративах, так и определяющих ход повествования, способы изложения и восприятия представленного в нарративе материала. – *Примеч. пер.*

⁸⁶ Horne, 1983, p. 46–54; Horne, 1996; Evans, 2001, p. 221–230.

⁸⁷ Idel, 1988, p. 157; Lancaster, 2008, p. 181.

⁸⁸ Stoeber, 2002, p. 382.

⁸⁹ Grof, 2005, p. 123.

имеющим отношения к нормальному функционированию сознания. Эксперименты с использованием методов нейрокартирования, например, функциональной магнитно-резонансной томографии (фМРТ), однофотонной эмиссионной компьютерной томографии (ОФЭКТ) и ЭЭГ, указывают на то, что конкретные области и проводящие пути мозга напрямую связаны с мистическим опытом. Например, популярные исследования созерцательных практик, реализованные Эндрю Ньюбергом и Юджином д'Акили, а также Марио Борегаром и Денизом О'Лири, свидетельствуют о том, что определенные виды медитации могут приводить к измененному состоянию сознания с конкретными нейрокоррелятами.

Борегар и О'Лири показывают, будто их данные, что мистические (духовные) переживания определенно отличаются от повседневных эмоциональных состояний, хотя они «опосредованы рядом областей мозга, которые обычно вовлечены в наше восприятие, познание, эмоции, репрезентации тела и самосознание»⁹⁰. Ньюберг и д'Акили также пытаются найти нейронную локализацию различных религиозных переживаний, таких как трансовые состояния, видения, космическое сознание и околосмертные опыты, уделяя особое внимание специфическому аспекту мистического сознания – осознанию так называемого Абсолютного Единого Бытия (АЕБ). Это измененное состояние сознания соответствует значительному сокращению нейроинформации («деафферентации») в задней верхней области мозга – задней верхней теменной доле, – которая является «ассоциативной зоной ориентации» и при нормальном взаимодействии с другими частями мозга отвечает за способность воспринимать физическое пространство и взаимное расположение предметов. Ньюберг и д'Акили утверждают, что в мистическом опыте АЕБ, локализуемом в верхней части континуума все более выраженных опытов единения, сознанию кажется, «будто “я” бесконечно и тесно связано со всеми живыми и неживыми объектами восприятия». Тем не менее возможны разные степени или уровни нарушений нормальных нейронных связей в этой специфической области, а также в других функционально ассоциированных с ней частях мозга, которые соответствуют различным измененным состояниям мистического сознания⁹¹.

Ньюберг и д'Акили заявляют, что им удалось определить некоторые из основных универсальных элементов, независимых от «конкретных культурных матриц», и разрабатывают в рамках нейронауки аргументированную эссенциалистскую нейротеологию⁹². И хотя их исследования и теории кажутся слишком спекулятивными, гипотетическими и недостаточно развитыми для таких далеко идущих претензий, очевидно, что нейропсихология подтверждает различия между разновидностями религиозного опыта, а также разницу между мистическими опытами и нормальными эмоциональными переживаниями, описывая общие электрохимические процессы мозга, которые соответствуют этим непохожим друг на друга формам сознания и чувства. Тем не менее нет оснований полагать, что нейропсихология может дать положительный или отрицательный ответ на некоторые важные взаимосвязанные вопросы. Например, являются ли мистические переживания всего лишь отражением нейронных состояний детерминированного мозгом сознания или же сознание есть средство,

⁹⁰ Beauregard, O'Leary, 2007, p. 275, 272.

⁹¹ Newberg, d'Aquili, 2001, p. 4–6; Newberg, d'Aquili, 1999, p. 192, 41, 102–103.

⁹² Newberg, d'Aquili, 1999, p. 5, 12; Newberg, 2010.

позволяющее мистика встретиться с духовными реальностями совершенно независимо от его собственной субъектности, что впоследствии находит свое отражение в нейрофизиологии мозга и других частей тела? И, далее, предоставляет ли нейронаука какие-либо свидетельства за или против воспринимаемого в религиозном опыте объекта или истины – в смысле и его обоснованности и обосновательной ценности или силы?

По поводу второго вопроса Уильям Олстон, будучи весьма далеким от нейропсихологии, утверждал, что для мистика разумно считать свои опыты достоверными и подкрепляющими другие его убеждения на том основании, что они отражают общепринятые способы формирования и оценки верований («доксатическая практика»), и если не было доказано, что они не заслуживают доверия⁹³. Аналогичным образом некоторые аналитические философы отстаивают обосновательную ценность мистического опыта, указывая на его сходство с чувственным восприятием. Они говорят, что точно так же, как у чувственного восприятия, у мистического опыта, учитывая его перцептивный характер, должна быть презумпция доказательной достаточности для различных убеждений. Существуют разногласия относительно уровня значимости такого доказательства, зависящего от конкретных факторов в каждом отдельном случае, и некоторые исследователи выступают категорически против данной позиции. В ответ на критику разрабатываются критерии оценки различий и сходств между нормальным сенсорным и мистическим восприятием, с опорой на ведущие эпистемологические теории, – в концептуальном плане эти споры иногда становятся весьма сложными и запутанными⁹⁴.

Если Олстон оценивает относительное значение мистического разнообразия, руководствуясь доксатической практикой в христианском мистицизме, Кейт Янделл напрямую переносит дискуссию в компаративный контекст, отличая иудейские, христианские, исламские и индуистские нуминозные переживания от того, что он называет буддистскими, джайнскими и индуистскими опытами «просветления». Таким образом, он в некотором смысле повторяет проведенное Нинином Смарттом различие между нуминозным и мистическим опытом, адаптируя и развивая известное доказательство существования Бога от мистического опыта, предложенное Ч.Д. Бродом. Янделл утверждает, что нуминозный опыт может иметь своего рода доказательную силу для связанных с ним убеждений. В противоположность просветлению и естественным мистическим переживаниям такой опыт предполагает структурные различия между субъектом и объектом, аналогичные восприятию, в принципе поддается проверке и содержит способы выявления самообмана⁹⁵. Критики сомневаются в монотеистической непредвзятости Янделла и осуждают его избирательный подход к прочтению восточной недвойственной духовности. Вполне вероятно, например, что монашеские правила, опасения и предостережения в этих традициях могут предоставить соответствующие доказательства против его некоторых критических замечаний в отношении опыта «просветления». Тем не менее труды Янделла и других аналитических философов отчетливо демонстрируют поддержку, которую находит в совре-

⁹³ Alston, 1991, p. 6.

⁹⁴ Gellman, 2001, p. 22–38.

⁹⁵ Yandell, 1999, p. 21–32.

менном мире высказанный в 1909 г. Уильямом Джеймсом тезис о том, что «мистические опыты – это непосредственное восприятие фактов для тех, кто их переживает, как и любые ощущения – для всех нас»⁹⁶.

Феминизм, телесность и мистическая эротика

Дискуссия между эссенциалистами и контекстуалистами также вывела компаративные исследования мистицизма за пределы вопросов эпистемологии, философии сознания, онтологии, этики и когнитивной нейронауки, расширив границы этой области и включив в нее другие аспекты религиозного опыта. Некоторые исследования направляют дискуссию в феминистское русло, поскольку мужчины отодвигают женский мистицизм на задний план, и даже вытесняют его, и считается, будто мистика исключает возможность подлинного опыта более телесного характера. Склоняясь к методам контекстуализма, теоретики феминизма обращают внимание на то, как патриархальные структуры опыта исторически окрашивали или даже определяли характер мистицизма.

Грейс Янтцен, опираясь на психоанализ и постмодернистскую континентальную философию, утверждает, что в западных культурных структурах классического теизма доминирует маскулинная символика, которая выдвигает на первый план бинарную логику и иерархические оппозиции, что приводит к воображаемым идеалам, подчеркивающим смерть, дуализм материи и духа, подозрительное отношение к телу и сексуальности, а также понимание Бога как совершенно трансцендентного Духа. Что касается религиозного опыта, то эти «некрофильные» структуры и ценности подкрепляют господство своеобразного интеллектуального мистицизма, который стремится к бесплотному и трансцендентному опыту божественной Реальности, связанному с идеалом пассивного созерцания. Такое патриархальное истолкование мистицизма имело значительные политические последствия, поскольку власти принижали и даже преследовали более телесные и социально-политические визионерские и имманентные опыты женщин-мистиков⁹⁷ – некоторые из них сопротивлялись и выступали против определенных мужчинами границ мистицизма⁹⁸. Примеры традиционных женоненавистнических тенденций усугубляют эти проблемы: женщины занимают подчиненное положение, их считают созданными из плоти мужчины и зависимыми от мужчин, интеллектуально и духовно ограниченными, учитывая их связь с репродукцией и землей, а также соответствующие телесные желания и страсти.

Аналогичным образом Мелисса Рафаэль подходит к вопросу о нуминозном опыте, который, по ее словам, «опосредован и сформирован собственным мировоззренческим андроцентризмом Отто». Его идеологический и символический дискурс включает в себя радикальные дихотомии между Богом/природой и духом/плотью – в контексте мужской антропоморфной иерархической проекции, сопряженной с символическими идеограммами, которые связаны с

⁹⁶ James, 1961, p. 332.

⁹⁷ Пропозиция не совсем прозрачная, т. к. понятие «визионерских» и «имманентных» опытов с предикацией социально-политических должно требовать очень значительных уточнений. – *Отв. ред.*

⁹⁸ Jantzen, 1990, p. 128–137; Jantzen, 1995, p. 328.

такими чувствами, как трепет, страх, благоговение, подчинение и власть. Рафаэль противопоставляет этому женскую сакральность, основанную на биологии и семейной жизни и разработанную в рамках «экологической имманентной парадигмы». Подобная «гиноцентричная»⁹⁹ духовность изображает богочеловеческие отношения в терминах «биофильного, эротического опыта», в котором подчеркиваются творчество, социальная общность и близость с природой¹⁰⁰. Таким образом, Рафаэль, как и Янтцен, поддерживает феминистскую символику натальности, в которой концептуальные модели формируются и определяются идеями деторождения, творчества и социально-общинной телесной любви, в противоположность религиозным опытам, сосредоточенным на изоляционных и трансцендентных, бестелесных идеалах.

Обе весьма критично подходят к традиционным интровертивным недвойственным и единительным типам мистицизма, при этом контекстуалистская терминология их критики, по-видимому, всего лишь ставит под вопрос легитимность традиционных (патриархальных) иерархий мистицизма. Доротея Зелле, вместо того, чтобы обосновывать свой феминизм критикой патриархальных структур, ценностей и гендерных ролей, выступает за более умеренный феминистский подход в рамках своего превалирующего интереса к социально-политическому освобождению. Она тоже обеспокоена тем, как некоторые патриархальные структуры и ценности чрезмерно детерминируют или подавляют социальный и религиозный опыт как мужчин, так и женщин. В самом деле, оказывается, что в прошлом некоторые женщины вполне успешно испытывали и нуминозные, и интровертивные недвойственные типы мистического опыта, несмотря на доминирование мужских голосов в традиционных описаниях. В какой мере «гиноцентричные» аспекты мистицизма, предложенные Рафаэль и Янтцен, доступны мужчинам? Присущи ли определенным разновидностям мистицизма, помимо социокультурного контекста, биологические факторы, связанные с гендерной принадлежностью? Что нейропсихологические исследования могут сказать на это? Какую роль играет «объект» мистического опыта, если он вообще играет какую-либо роль? Могут ли мистики переживать в опыте аспекты феминного или маскулинного Духа, отличного или отдельного от их собственной субъектности и социокультурного контекста?

Беверли Ланзетта пытается ответить на некоторые из этих вопросов, предлагая *феминный путь* (*via feminina*) мистики в качестве категории, противостоящей традиционному, восходящему к Псевдо-Дионисию дискурсу об *апофатике* и *катафатике*. Опираясь на ряд мистических традиций – в первую очередь все же на христианство, – она определяет созерцательные пути и процессы, которые проливают свет и реагируют на патриархальные притеснения и нарушения, соответствуют феминным структурам бытия и воплощают женские образы Божественного и мистического опыта. Ланзетта утверждает, что этот женский мистический процесс также помогает мужчинам, испытавшим негативное влияние исторических маскулинных перегибов и извращений, и она связывает созерцательный мистицизм с пророческим активизмом и социальными преобразованиями, которые, по ее словам, являются общей

⁹⁹ Гиноцентризм – точка зрения, обратная андроцентризму, которая предлагает заменить мужские нормативные ценности женскими. – *Примеч. пер.*

¹⁰⁰ Raphael, 1994, p. 513, 518, 515, 525.

чертой всех «мистических феминизмов»¹⁰¹. Аналогичным образом Доротея Зелле стремится «демократизировать» мистицизм, выступая против мистического элитаризма, подчеркивая его возможные социально-политические последствия и показывая, как некоторые мистики в различных религиозных традициях сопротивлялись насилию, собственничеству и тиранизму. Наряду с традиционными типами апофатической и катафатической мистической теологии она предлагает *трансформационный путь* (*via transformativa*) мистики, цель которого – «стереть различия между мистическим *внутренним* и политическим *внешним*», выступая за радикальное социальное преобразование на основе озарений и чувств мистического опыта, который становится частью различных традиций¹⁰². Трудам Зелле, вдохновленным этой социально-пастырско-экологической программой, свойственна иудео-христианская предвзятость и методологическая наивность, которые не дают ей вступить в диалог с соответствующими научными работами о природе и морали мистицизма и приводят к пренебрежению мистическими контекстами и различиями, необходимыми для развития ее идей. Здесь, как и в случае некоторых других современных исследований, возникает ощущение, что они содержат определения, интерпретации и толкования мистицизма, несколько «гипердетерминированные» ситуативными предпочтениями, будь то феминистские, либерационистские, социально трансформационные, экологические или же эротические предпочтения, – вместо того, чтобы просто сосредотачиваться на реальном контексте, в котором находились конкретные мистики.

После этого современного поворота к контекстуализму компаративный анализ мистицизма, проводимый в рамках истории, философии и глубинной психологии, стал сосредотачиваться на природе и значении эротических и прочих элементов телесности, уделяя пристальное внимание связанным с ними физическим феноменам и их трансформационной динамике. Эллиот Вольфсон рассматривает визуальные образы средневековой каббалы с особым акцентом на их эротических формах и находит им параллели в суфизме, буддизме, христианстве и других мистических традициях, в то время как Моше Идель предлагает таксономию эротизма в каббалистической литературе, различая «теософско-теургическую» и «экстатическую» модели и модель «магического талисмана»¹⁰³. Джун Макдэниэл изучает экстатическую религию в Бенгалии, анализируя образы святых в вайшнавской и шактистской традициях, а также ссылаясь на аулов, баулов и сахаджиев¹⁰⁴. Будучи, как правило, антиномистами и пророками, эти святые мужчины и женщины склонны нарушать основы традиционного ритуала и учения в интенсивном экстатическом опыте *бхавы* (страстного, аффективного чувства). Подобные мистические переживания – радикальные искажения «восприятия, эмоций или личности, которые приближают человека к тому, что он считает сакральным», включая трансы, видения, экстаз и необычные физические симптомы – спонтанные движения, растягивание, расширение, сжатие, обесцвечивание и другие внешние изменения¹⁰⁵. Такое внимание к «мистической чувственности», «соматическому мистицизму»

¹⁰¹ Lanzetta, 2005, p. 13, 62.

¹⁰² Soelle, 2001, p. 14, 3, 93.

¹⁰³ Wolfson, 2005; Idel, 2005, p. 13.

¹⁰⁴ Различные группы бенгальских мистиков. – *Примеч. пер.*

¹⁰⁵ McDaniel, 1989, p. 2.

или «воплощенному мистицизму» находит свое выражение в первую очередь в исследованиях буддийских и индуистских тантрических традиций, даосизма, православной духовности восточного христианства, а также коренных североамериканских и маргинальных христианских мистиков. Обычно эти исследования затрагивают самые разнообразные темы: визуализация божественных образов и интернализация, визионерские опыты, пробуждение духовных чувств и энергетических центров, преобразующее исцеление, обожение и расширение возможностей человека, социальное и экологическое сознание и трансформация, интенсивные телесные ощущения и связанные с ними физические феномены, интровертивные опыты единения, гендерные аспекты мистической поэтики и сексуальность¹⁰⁶.

С давних пор большинство мистических традиций в христианской, индуистской и буддийской духовности поддерживают обет безбрачия, выступая за подавление, изменение или преодоление сексуального желания, в то время как более телесно ориентированные течения в тантре, даосизме и иудаизме включают сексуальное желание, хотя и весьма по-разному, непосредственно в мистический контекст. Можно ли определенные виды мистицизма понимать как формы эротизма? Георг Фойерштайн анализирует историю секса как ритуального акта в мировых религиях в своем широком и общем обзоре, тогда как Дженни Уэйд проводит увлекательное этнографическое исследование, посвященное людям, которые утверждают, будто испытывают мистические или мистикоподобные измененные состояния в связи с сексуальными действиями, которые изначально не были направлены на достижение таких мистических целей и где сексуальный оргазм сам по себе, видимо, не являлся причинным фактором¹⁰⁷. Уэйд указывает на мистические черты во множестве религиозных традиций, которым она находит подтверждение в своем исследовании – феномены *кундалини*, индуистский и буддистский недуализм, каббалистические образы и т. д. Возможно, некоторые аспекты ее работы – например, опыт «слияния с партнером» – соответствуют или способствуют более позитивным, персоналистским современным представлениям о сексуальных отношениях в христианстве или иудаизме, где любовники, похоже, способны пойти на уступки и преодолеть нормальные эгоистические и нарциссические установки, переживая духовный экстаз эмоционального и физического сексуального союза, который становится полностью воплощенным мистическим опытом, – то, что Дональд Эванс называет «одухотворенной сексуальностью и сексуализованной духовностью», а каббалисты считают участием во внутренней жизни Бога¹⁰⁸. Исследование Уэйд ориентировано скорее на широкую аудиторию и содержит некоторые упрощенные интерпретации и обобщения и довольно ограниченный критический контекст, который не в полной мере оценивает значимость возможных факторов, таких как субъективное воображение, личностные искажения и роль уже имеющихся знаний и ожиданий в этом процессе. Тем не менее оно дает читателям полезные рекомендации и поднимает интересные вопросы о потенциальном отношении мистицизма к сексуальности. Может ли

¹⁰⁶ Например, см.: Perceiving Cattoi, McDaniel (eds.), 2011, p. 10, 11; Steinmetz, 1990; Gimello, 1983; Ruffing (ed.), 2001; Obeyesekere, 2012; Giles, 1982; Petroff, 1994; Hollywood, 2002; Gupta (ed.), 1987; Hanegraaff, Kripal (eds.), 2008.

¹⁰⁷ Feuerstein, 2003; Wade, 2004.

¹⁰⁸ Wade, 2004, p. 272, 180–184; Evans, 1992, p. 87 (глава 3); Idel, 2005.

сексуальная деятельность стимулировать мистический опыт? Каковы факторы, которые в таком случае будут способствовать этому? Как на протяжении истории в различных религиозных традициях сексуальность связывали с мистическим опытом или исключали из него? В каком направлении развиваются кросс-культурные параллели и различия?

Изучая эротический мистицизм, Джефффри Крайпл проводит сравнительный анализ способов, с помощью которых некоторые мистические тексты показывают, как человек открывается «более многообразной эротической жизни», выходящей за пределы традиционной ортодоксальной духовности, где «эротика» обозначает диалектику между «человеческой сексуальностью и возможной онтологической основой (или основами) мистического опыта»¹⁰⁹. Символическое описание духовного брака, например, играло особую роль в христианском мистицизме, где верующий в созерцательных медитациях всем существом концентрируется на образах Иисуса Христа. Поверхностные параллели есть и в других религиозных традициях, например, в гаудия-вайшнализме с его любовью и преданностью Кришне. В таких случаях, по-видимому, сексуальное желание вызывают и перенаправляют на божественные образы, иногда достигая в высшей степени аффективных, эротических мистических переживаний, таких как знаменитый опыт трансверберации¹¹⁰, испытанный св. Терезой Авильской, или же менее известный «оргазмический экстаз», описанный жрицами Шри-Ланки. В этих мистических опытах, по словам Гананата Обейсекера, «мы должны преодолеть привычное различие между Эросом и Агапе», обнаружив, что они слиты в духовном браке¹¹¹. В то время как женщины в данных традициях ориентированы на мужскую божественность, в случае мистиков-мужчин Крайпл констатирует гомоэротическую структуру в христианской и некоторых других религиозных традициях, в которых образный ряд теологически выстраивается главным образом вокруг мужской божественности, что приводит к своего рода исключению мужской гетеросексуальности из большинства ортодоксальных западных мужских эротических мистических традиций. Потенциальные последствия данного наблюдения для других аспектов религии представляются весьма значительными. Как это может быть связано с историческими случаями христианской мизогинии, с традиционным пренебрежительным отношением к сексуальной жизни в принципе или с тем, как комментаторы преуменьшают роль чувственных элементов в описаниях опытов, оставленных мужчинами? Указывает ли это на недостаток духовности многих маскулинно ориентированных теистических религий, поскольку некоторые виды трансформационных мистических переживаний остаются недоступными гетеросексуальным мужчинам? Как данный процесс выглядит в компаративном ключе, в различных мистических традициях?

Трансперсоналист Кен Уилбер с помощью фрейдистской и юнгианских теорий объясняет, как *кундалини-йога* высвобождает и позволяет испытать подавленную жизненную эротическую энергию, которая берет свое начало в пренатальном состоянии свободного чувственно-духовного единства, – океаническое блаженство первичного инфантильного нарциссизма, соединенное

¹⁰⁹ Kripal, 2001, p. 17, 21.

¹¹⁰ Религиозный экстаз, испытанный Терезой Авильской, в котором ангел пронзил копьем ее сердце. – *Примеч. пер.*

¹¹¹ Obeyesekere, 1982, p. 211–212.

со своим Источником, которое Уилбер называет «типом незрелого “космического сознания”». Йогические позы, движения и медитации с элементами визуализации и дыхательных практик открывают человеку опыт этой основной духовной энергии и позволяют ему слиться с ней в акте преобразования. Интерпретируя *кундалини-йогу* с трансперсональной точки зрения, Уилбер отмечает, что «осознание Божества не является сублимированной сексуальностью; сексуальность – это подавленное осознание Божества»;¹¹² такая трактовка демонстрирует, как трансперсоналисты используют мотивы мистических традиций, помещая процессы сознания в современный терапевтический контекст. Трансперсональная психология, которую также иногда называют «духовной психологией», носит междисциплинарный характер, опираясь на многие гуманитарные дисциплины, особенно на гуманистическую психологию и психологию развития, психосинтез и первые в аналитической психологии компаративные размышления Юнга о мистицизме. Она утверждает, что *эго* можно превзойти, достигая все более высоких состояний сознания, что в идеале подразумевает личностное (духовное) совершенствование и интеграцию. Основатель гуманистической психологии Абрахам Маслоу также придерживается теории развития, которое достигает кульминации в наивысших состояниях сознания, связанных с мистицизмом в кросс-культурном религиозном контексте. Он разрабатывает концепцию «пиковых переживаний», чтобы говорить о высших состояниях сознания и анализировать их с помощью свободной от теологического языка терминологии. Маслоу придерживается натуралистического перенниализма, который утверждает, что определенные виды мистических переживаний знаменуют вершину личностного развития в процессе самореализации или самоактуализации, вызывая очень положительные чувства, мироощущения и озарения, такие как спокойствие, энергичность, творческая непосредственность, экстатическое наслаждение, умиротворение, признательность, благодарность, единство и интегрированная неинтенциональная цельность¹¹³.

Работы Маслоу соответствуют тому, что Уильям Парсонс называет «исследованиями трансформационной школы», классифицируя различные типы психоаналитических подходов к мистицизму. В «исследования [к]лассической школы» входят компаративные труды Нарасинхи Сила и Джеффри Мэссона, которые склонны считать мистику «исключительно регрессивной, защитной и патологической», тогда как сторонники «адапционизма» и «трансформационизма» допускают, что мистицизм играет исцеляющую (терапевтическую) и эго-трансцендирующую функцию, соответственно, несмотря на возможные заблуждения, извращения и искажения, возникающие в этом процессе. Парсонс ссылается на Карен Хорни, Эрика Эриксона, Хайнца Кохута, Эриха Фромма, Судхира Какара, Даниэла Меркура, Ромена Роллана, У.У. Мейснера, Джека Энглера и других, перечисляя психоаналитиков-компаративистов, которые соответствуют адаптационной и (или) трансформационной категориям¹¹⁴. Трансперсональная теория также структурирована терапевтико-трансформационными принципами, при этом ее основные сторонники ставят акцент на разных мистических традициях и разных аспектах преобразующей динамики в анали-

¹¹² Wilber, 1990, p. 123, 130.

¹¹³ Maslow, 1971.

¹¹⁴ Parsons, 1999, p. 110, 109–139.

зе терапевтических сдвигов к трансэгоическим уровням сознания. Например, Уилбер опирается на мистицизм буддизма и адвайта-веданты, выдвигая идеал эго-трансцендирования в иерархии развития индивида, тогда как Майкл Уошберн в основном ссылается на индуистскую *тантру*, *кундалини-йогу*, *шакти* и христианскую мистику и алхимию, предлагая спиралевидную диалектику эго-регрессии и преобразующей духовной реинтеграции и фокусируясь на более телесных формах мистицизма¹¹⁵. Критики трансперсонализма подвергают сомнению присущий этим взглядам эссенциализм – «психологический перенниализм», на котором Уилбер недавно еще раз сделал упор, постулировав всеохватывающую систему интегральной духовности. Кроме того, они высказывают опасения в отношении избирательного и, с их точки зрения, постколониального подхода к восточным мистическим традициям, а также в отношении акцента на духовности, где психология, во-видимому, превращается в религию. Тем не менее, несмотря на такую критику, некоторые трансперсональные теории отличаются содержательным, хорошо проработанным и терапевтическим потенциалом, который, судя по всему, существенным образом отражает традиционные концепции развития некоторых мистических традиций, а также других школ психотерапии¹¹⁶.

Ряд современных теологических работ в области так называемой «новой сравнительной теологии» также обращается к проблемам компаративного изучения мистицизма. Католические теологи Френсис Клуни и Джеймс Фредерикс являются влиятельными приверженцами данной методологии в индуистско-христианских и буддистско-христианских исследованиях соответственно и пропагандируют сравнительный подход теологов, которые концентрируются на конкретных особенностях других религиозных традиций, осознавая при этом свою культурную и религиозную ориентацию и ангажированность. Подобный метод предполагает вовлеченное и даже соучаствующее творческое размышление о конкретных религиозных практиках или убеждениях в критическом сравнении с их собственными убеждениями и практиками, с последующим дальнейшим прояснением, расширением и пересмотром аспектов своей собственной веры в свете такого компаративного исследования¹¹⁷. Некоторые сторонники этого подхода к сравнительной теологии отстаивают радикальные контекстуалистские точки зрения, с самого начала игнорируя всякие эссенциалистские концепции и даже любые метатеоретические рассуждения о религиях, в отличие от других влиятельных теологов и философов-компаративистов, склоняющихся к религиозному инклюзивизму или плюрализму в своем подходе, основанном на принципе соучастия. Например, Уильям Джонстон и Луи Руа ведут буддистско-христианский диалог в рамках эпистемологии Бернарда Лоннергана, помещая мистицизм в кросс-культурную категорию, определенную общими динамическими процессами интенционального сознания человека. Абхишиктананда (Анри Лё Со) предлагает методы радикального погружения в контекст индийской культуры в своем весьма новаторском подходе к диалогу между христианами и индуистами, включающем в себя сильные стороны индуистской мистической теории и практики, которые он пытается интегрировать и приспособить в соответствии со своим собственным пониманием

¹¹⁵ Wilber, 1980; Washburn, 1995.

¹¹⁶ Boorstein (ed.), 1996.

¹¹⁷ Clooney, 2010, p. 3–19; Fredericks, 2004, p. 26–29; Locklin, 2010, p. 477–514.

христианского созерцательного мистицизма и мистической теологии. Раймон Паниккар также пропагандирует подход соучастия в отношении конкретных аспектов традиции, с которой проводится сравнение, и называет человека «мистическим животным», постулируя плюрализм, с точки зрения сторонников которого мистицизм является «ключевой человеческой характеристикой» – опытом интегрального чистого сознания, «не затронутым рефлексивными способностями», открытым для всех и заключающимся в чутком отношении к земле, другим людям и высшей Реальности¹¹⁸.

Общая характеристика современных тенденций

Попытка Паниккара объединить человека, материальную реальность и высшую Реальность в своем мистическом понимании всеохватывающей «космотеандрической» интуиции отражает более общие сдвиги в компаративном изучении мистицизма в сторону широких определений мистики и вопросов, связанных с телесными аспектами мистического опыта, поскольку они поднимаются в таких областях, как эротизм, феминизм, экология, трансперсональная психология, а также сравнительная теология. Этот поворот в интересе к проблемам, выходящим за пределы эпистемологии и онтологии, по-видимому, также сопровождается более глубоким осознанием традиционных ориенталистских тенденций, подтверждением чему является увеличение числа теоретиков-компаративистов, исходящих из нехристианских и западных традиций и точек зрения. Еще один значительный фактор, судя по всему, – движение в сторону «демократизации мистики», если воспользоваться выражением Доротеи Зелле, поскольку традиционные мистические элитарные ориентации или коннотации уступают место более общей открытости опыту в рамках феномена, который, несмотря на свой «подрывной» уклон, исторически никогда не выходил за рамки религиозных и монашеских структур, где в первую очередь доминировали мужчины. Этот эгалитарный сдвиг сопровождается значительным усилением социальных контактов с религиозным Другим и все большим сочувствием и поддержкой, выражаемым в отношении межрелигиозного диалога, практик и опытов, что приводит к проблемам и темам, связанным с новым видом мистической гибридности (*mystical hybridity*) или плюральности опытов и практик. Например, это проявляется в вопросах, возникающих по поводу того, что иудеи и христиане регулярно практикуют различные виды индуистской йоги и буддийской медитации, в сравнениях христианских и буддийских созерцательных практик¹¹⁹, а также в адаптации и включении буддийской медитации осознанности в контекст

¹¹⁸ Roy, 2003; Johnston, 1981; Swami Abhishiktananda, 1984; Panikkar, 2014, p. xiv, xvii, xxiv. Купсив Р. Паниккара.

¹¹⁹ Например, см.: Christians Practicing Yoga: Yoga from a Christian Perspective (URL: <http://www.christianspracticingyoga.com> – Примеч. пер.) – североамериканская сеть, поддерживающая христиан, практикующих йогу, предлагая множество ресурсов по методам, источникам, мастер-классам и конференциям; Monastic Interreligious Dialogue (URL <http://monasticinterreligiousdialogue.com> – Прим. пер.) – «Монашеский межрелигиозный диалог», финансируемый североамериканскими бенедиктинскими и цистерцианскими мужскими и женскими монастырями; Stoeber, 2015.

западной когнитивной психотерапии. Таким образом, компаративный анализ мистицизма, по-видимому, сдвигается в сторону антропологических и социологических этнографических исследований, в отличие от традиционного акцента на литературных источниках и на философских и психологических методологиях, хотя, возможно, эти изменения приведут к более продуктивному диалогу или даже совмещению и критической интеграции различных источников и методов¹²⁰.

Основные источники

Помимо книг и статей, перечисленных в сносках к этой статье и в библиографии в разделе «Дополнительная литература», стоит указать на некоторые полезные современные обзоры, серии и антологии, связанные с первоисточниками в компаративном исследовании мистицизма. Бернард Макгинн¹²¹ великолепно описывает исторический контекст многих христианских мистиков в своей пятитомной серии «Присутствие Бога: история западно-христианского мистицизма», в которой также содержится подробный обзор теорий мистицизма, разделенных на основании их теологических, философских, компаративных и психологических подходов. Анри Бреммон¹²² анализирует современную французскую духовность в своем двенадцатитомнике «Литературная история религиозного чувства во Франции», который, по словам Луи Дюпре, «остаётся непревзойденным», а в «Словаре аскетической и мистической духовности, доктрины и истории» в 17 томах он проводит обзор множества христианских источников. Есть целый ряд книжных серий, в которых тематика мистицизма рассматривается с точки зрения самых разнообразных религиозных традиций и мистических жанров и которые служат прекрасным ресурсом для настоящих и будущих компаративных исследований: издательство *Paulist*, «Классики западной духовности» [*The Classics of Western Spirituality*] (более 150 томов); *Frommann-Holzboog*, «Мистика в истории и в настоящем» [*Mystik in Geschichte und Gegenwart*] (55 томов); *Routledge*, «Рутледжская серия по суфизму» [*Routledge Sufi Series*] (28 томов); *Crossroad*, «Мировая духовность: Энциклопедия по истории религиозного поиска» [*World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*] (25 томов); *Peeters*, «Исследования по духовности» [*Studies in Spirituality Supplement*] (24 тома); *Brill*, «Книжная серия “Овен”. Тексты и исследования по западному эзотеризму» [*Aries book series, Texts and Studies in Western Esotericism*] (20 томов); *Routledge*, «Рутледжская серия по тантрическим традициям» [*Routledge Series in Tantric Traditions*] (четыре тома). Уильям Хармлесс из Крейтоновского университета на своей веб-странице предлагает обширную «Библиографию для изучения духовности и мистицизма», в

¹²⁰ В этой статье были использованы комментарии Теда Ульриха, Рейда Локлина, Джеффа Крайпла и Джона Дадоски, которые с готовностью откликнулись на ее последний черновой вариант, в то время как Билл Барнард в самом начале этого процесса конструктивно повлиял на направление исследования. Кроме того, Кристина Лабриола оказала полезную помощь посредством щедрой финансовой поддержки со стороны Колледжа Реджис Университета Торонто.

¹²¹ McGinn, 1991, p. 263–343; McGinn, 1991–2005.

¹²² Brémond, 1967–1968; Dupré, 2005, p. 6355; Brémond, 1932–1995.

которой основное внимание уделяется истории христианского мистицизма, но также упоминаются и другие мистические традиции в категориях «Духовность в современном мире» и «Духовность и мировые религии»¹²³.

Что касается морали мистицизма, Ричард Х. Джонс исследует различные вопросы в своем солидном обзоре ряда мистических традиций, в том числе джайнизма и тантры «левой руки» (вама-марги), а под редакцией Джефффри Крайпла и Дж. Уильяма Барнарда вышла достойная широкомасштабная антология, ставшая результатом ежегодных конференций по мистицизму, организованных Институтом Фордж (*Forge Institute*) в 1990-х годах¹²⁴. Якоб А. Бельзен и Антон Гилс выпустили антологию, посвященную проблемам и интерпретациям мистицизма в современных психологических исследованиях, тогда как «Измененные состояния сознания» Чарльза Тарта – новаторская антология, в которой вводятся, классифицируются и анализируются типы измененных состояний с точки зрения научных исследований и психологических и философских теорий¹²⁵. В компаративном исследовании мистицизма Джефффри Крайпл проводит интересный исторический обзор различных влиятельных фигур, связанных с Институтом Эсалена в Биг-Сур (*Esalen Institute of Big Sur*) в Калифорнии (приблизительно 1962 год), особенно среди представителей контркультурного «Движения за развитие человеческого потенциала». По поводу энтеогенов есть обширная библиография, включающая ссылки на недавние исследования псилоцибина, проведенные Советом по духовным практикам в Университете Джонса Хопкинса, она представлена на сайте Совета¹²⁶. Из курсов по мистицизму можно выделить увлекательную антологию под редакцией Уильяма Парсонса, представляющую целый ряд методологических и институциональных контекстов и охватывающую основные мистические традиции, а также традиции коренных американцев и афро-американцев, движения нью-эйдж и западной эзотерики, тогда как Стивен Кац выпустил, руководствуясь контекстуалистским подходом, большую антологию оригинальных мистических источников из основных мистических традиций, в которую вошли краткие научные обзоры по каждой традиции и обширные библиографии¹²⁷.

Список литературы

Almond, 1982 – *Almond P.C.* *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*. N. Y.: Mouton, 1982. 210 p.

Alston, 1991 – *Alston W.P.* *Perceiving God*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. 336 p.

Angel, 1983 – *Angel L.* *The Silence of the Mystics*. Toronto: Morgan House Graphics, 1983. 102 p.

Bagger, 1991 – *Bagger M.C.* *Ecumenicalism and Perennialism Revisited // Religious Studies*. 1991. Vol. 27(3). P. 399–411.

¹²³ *Harmless W.* *Bibliographies for Studies of Spirituality and Mysticism* (URL: <http://moses.creighton.edu/JRS/toc/bibliographies.html> – *Примеч. пер.*)

¹²⁴ Jones, 2004; Barnard, Kripal (eds.), 2002.

¹²⁵ Belzen, Geels (eds.), 2003; Tart (ed.), 1972.

¹²⁶ Kripal, 2007; *Entheogen Project // Council on Spiritual Practices* (URL: <http://csp.org/psilocybin/> – *Примеч. пер.*)

¹²⁷ Parsons (ed.), 2011; Katz (ed.), 2013.

- Barnard, 1992 – *Barnard G.W.* Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's Religious Experience // *Journal of the American Academy of Religion*. 1992. Vol. 60. P. 231–256.
- Barnard, 2014 – *Barnard G.W.* The Potential Relevance of Entheogens // *Zygon*. 2014. Vol. 49(3). P. 667–673.
- Barnard, Kripal (eds.), 2002 – Crossing boundaries: Essays on the ethical status of mysticism / Ed. by G.W. Barnard, J.J. Kripal. N. Y.: Seven Bridges Press, 2002. 471 p.
- Beauregard, O'Leary, 2007 – *Beauregard M., O'Leary D.* The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul. N. Y.: HarperOne, 2007. 369 p.
- Belzen, Geels (eds.), 2003 – *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives* / Ed. by J.A. Belzen, A. Geels. N. Y.: Editions Rodopi B.V., 2003. 341 p.
- Bharati, 1976 – *Bharati A.* The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism. Santa Barbara, CA: Ross-Erikson, 1976. 254 p.
- Boorstein (ed.), 1996 – *Transpersonal Psychotherapy*. 2nd ed. / Ed. by S. Boorstein. Albany: State University of New York Press, 1996. 600 p.
- Bouyer, 1980 – *Bouyer L.* Mysticism: An Essay on the History of the Word // *Understanding Mysticism* / Ed. by R. Woods. Garden City, NY: Image Books, 1980. P. 42–55.
- Brémond, 1932–1995 – *Brémond H.* Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire / Ed. by M. Viller et al. 17 vols. Paris: Beauchesne, 1932–1995.
- Brémond, 1967–1968 – *Brémond H.* Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. 2nd ed. / Ed. by R. Taveneaux, 12 vols. Paris: A. Colin, 1967–1968.
- Butler, 1923 – *Butler E.C.* Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life. N. Y.: E. P. Dutton, 1923. 352 p.
- Campbell, 1980 – *Campbell B.F.* Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement. Berkeley: University of California Press, 1980. 249 p.
- Cattoi, McDaniel (eds.), 2011 – *Perceiving the Divine through the Human Senses: Mystical Sensuality* / Ed. by T. Cattoi, J. McDaniel. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011. 252 p.
- Certeau, 1986 – *Certeau M., de.* Heterologies: Discourse on the Other / Trans. by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 279 p.
- Certeau, 1992 – *Certeau M., de.* Mysticism / Trans. by M. Brammer // *Diacritics*. 1992 [1968]. Vol. 22(2). P. 11–25.
- Clooney, 2010 – *Clooney F.X.* Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2010. 200 p.
- Cuneo, 2001 – *Cuneo M.* American Exorcism: Expelling Demons in the Land of Plenty. N. Y.: Doubleday, 2001. 336 p.
- Cupitt, 1998 – *Cupitt D.* Mysticism After Modernity. Oxford: Blackwell, 1998. 168 p.
- Danto, 1973 – *Danto A.C.* Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy. N. Y.: Basic Books, 1972. 127 p.
- Davis, 1989 – *Davis C.F.* The Evidential Force of Religious Experience. Oxford: Clarendon, 1989. 268 p.
- Dupré, 1972 – *Dupré L.* The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes. Garden City, NY: Doubleday, 1972. 565 p.
- Dupré, 1989 – *Dupré L.* The Christian Experience of Mystical Union // *The Journal of Religion*. 1989. Vol. 69(1). P. 1–13.
- Dupré, 2005 – *Dupré L.* Mysticism // *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. / Ed. by L. Jones. Detroit: Macmillan, 2005. P. 6341–6355.
- Eliade, 1958 – *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion / Trans. by R. Sheed. N. Y.: Sheed and Ward, 1958. 484 p.
- Eliade, 1959 – *Eliade M.* The Sacred and Profane: The Nature of Religion / Trans. by W.R. Trask. N. Y.: Harcourt, Brace & World, 1959 [1957]. 263 p.
- Eliade, 1965 – *Eliade M.* Experiences of the Mystic Light // *The Two and the One* / Trans. by J.M. Cohen. L.: Harvill, 1965. P. 19–77.

Evans, 1989 – *Evans D.D.* Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz // *Religious Studies*. 1989. Vol. 25. P. 53–60.

Evans, 1992 – *Evans D.D.* Sexuality, Spirituality, and the Art of Therapy // *Spirituality and Human Nature*. 1992. P. 69–97.

Evans, 2001 – *Evans D.D.* Spirituality and Social Action // *Spirituality and Human Nature*. Albany: State University of New York Press, 2001. P. 221–230.

Favre, 1905 – *Favre A.* Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1905. 380 p.

Favre, Needleman, 1995 – *Favre A., Needleman J.* Modern Esoteric Spirituality // *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. Vol. 21. N. Y.: Crossroad, 1995. 448 p.

Ferrer, 1995 – *Ferrer J.N.* Transpersonal Psychology, Science, and the Supernatural // *The Journal of Transpersonal Psychology*. 2914. 1995. Vol. 46(2). P. 152–186.

Ferrer, 2002 – *Ferrer J.N.* Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality. Albany: State University of New York Press, 2002. 275 p.

Ferrer, 2008 – *Ferrer J.N.* Spiritual Knowing as Participatory Enaction: An Answer to the Question of Religious Pluralism // *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies* / Ed. by J.N. Ferrer, J.H. Sherman. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 135–169.

Feuerstein, 2003 – *Feuerstein G.* Sacred Sexuality: The Erotic Spirit in the World's Great Religions. Rochester, VT: Inner Traditions, 2003 [1992]; 256 p.

Feuerstein, 2006 – *Feuerstein G.* Holy Madness: Spirituality, Crazy-wise Teachers, and Enlightenment. Prescott, AZ: Hohm, 2006. 511 p.

Forman (ed.), 1990 – *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* / Ed. by R.K.C. Forman. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1990. 320 p.

Forman (ed.), 1998 – *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology and Philosophy* / Ed. by R.K.C. Forman. N. Y.: Oxford University Press, 1998. 264 p.

Forman, 1998 – *Forman R.K.C.* Introduction // *The Innate Capacity: Mysticism, Philosophy and Psychology*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press. 1998. P. 18–24.

Fredericks, 2004 – *Fredericks J.* Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity. Maryknoll, NY: Orbis, 2004. 134 p.

Gavrilyuk, Coakely, 2012 – *Gavrilyuk P.L., Coakely S.* The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Spirituality. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2012. 338 p.

Gellman, 2001 – *Gellman J.* Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry. Burlington, VT: Ashgate, 2001. 148 p.

Giles (ed.), 1982 – *The Feminist Mystic and Other Essays on Women and Spirituality* / Ed. by M.E. Giles. N. Y.: Crossroad, 1982. 159 p.

Gimello, 1983 – *Gimello R.M.* Mysticism in its Contexts // *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. by S. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 61–88.

Griffiths, Richards, McCann, Jesse, 2006 – *Griffiths R.R., Richards W.A., McCann U., Jesse R.* Psilocybin Can Occasion Mystical-Type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance // *Psychopharmacology*. 2006. Vol. 187. P. 268–283.

Grof, 2005 – *Grof S.* The Great Awakening: Psychology, Philosophy, and Spirituality in LSD Psychotherapy // *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics* / Ed. by R. Walsh and C.S. Grob. Albany: State University of New York Press, 2005. P. 119–144.

Gupta (ed.), 1987 – *Sexual Archetypes, East and West* / Ed. by B. Gupta. N. Y.: Paragon House, 1987. 233 p.

Hanegraaff, Kripal (eds.), 2008 – *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* / Ed. by W.J. Hanegraaff, J.J. Kripal. Boston: Brill, 2008. 544 p.

Hick, 1980 – *Hick J. Mystical Experience as Cognition // Understanding Mysticism / Ed. by R. Woods. Garden City, NY: Image Books, 1980. P. 422–437.*

Hick, 2004 – *Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. 2nd ed. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004 [1989]. 464 p.*

Hocking, 1912 – *Hocking W. The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion. New Haven, CT: Yale University Press, 1912. 586 p.*

Hollenback, 1996 – *Hollenback J.B. Mysticism, Experience, Response and Empowerment. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996. 656 p.*

Hollywood, 2002 – *Hollywood A. Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 370 p.*

Horne, 1983 – *Horne J. The Moral Mystic. Waterloo, ON: Laurier, 1983. 133 p.*

Horne, 1996 – *Horne J. Mysticism and Vocation. Waterloo, ON: Laurier, 1996. 113 p.*

Hügel, 1923 – *Hügel B.F., von. The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends. 2nd ed. L.: J.M. Dent, 1923 [1908]. 888 p.*

Huxley, 1945 – *Huxley A. The Perennial Philosophy. N. Y.: Harper, 1945. 352 p.*

Huxley, 2004 – *Huxley A. The Doors of Perception and Heaven and Hell. N. Y.: Perennial Classics, 2004 [1954]. 208 p.*

Idel, 1988 – *Idel M. Kabbalah: New Perspectives. New Haven, CT: Yale University Press, 1988. 464 p.*

Idel, 2005 – *Idel M. Kabbalah and Eros. New Haven, CT: Yale University Press, 2005. 384 p.*

Inge, 1956 – *Inge W.R. Christian Mysticism. N. Y.: Living Age, 1956 [1899]. 379 p.*

James, 1961 – *James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. N. Y.: Collier, 1961 [1902]. 416 p.*

Jantzen, 1990 – *Jantzen G. Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1990. 320 p.*

Jantzen, 1993 – *Jantzen G. The Legacy of Evelyn Underhill // Feminist Theology. 1993. Vol. 4. P. 59–71.*

Jantzen, 1995 – *Jantzen G. Power, Gender, and Christian Mysticism. N. Y.: Cambridge University Press, 1995. 404 p.*

Johnston, 1981 – *Johnston W. The Mirror Mind: Spirituality and Transformation. San Francisco: Harper & Row, 1981. 181 p.*

Jones, 1923 – *Jones R. H. Studies in Mystical Religion. L.: Macmillan, 1923 [1909]. 204 p.*

Jones, 2004 – *Jones R.H. Mysticism and Morality: A New Look at Old Questions. Oxford: Lexington, 2004. 432 p.*

Katz (ed.), 2013 – *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources / Ed. by S.T. Katz. Oxford: Oxford University Press, 2013. 648 p.*

Katz, 1978 – *Katz S. Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. Katz. N. Y.: Oxford University Press, 1978. P. 22–74.*

King, 1988 – *King S.B. Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism // Journal of the American Academy of Religion. 1988. Vol. 56. P. 257–293.*

King, 1999 – *King R. The Power of Definition: A Genealogy of the Idea of ‘the Mystical’ // Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and ‘The Mystic East’. N. Y.: Routledge, 1999. P. 7–23.*

Kohn, 2002 – *Kohn L. The Sage in the World, the Perfected without Feelings: Mysticism and Moral Responsibility in Chinese Religion // Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism / Ed. by G.W. Barnard, J.J. Kripal. N. Y.: Seven Bridges, 2002. P. 288–306.*

Kripal, 2001 – *Kripal J.J. Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism. Chicago: University of Chicago Press, 2001. 272 p.*

- Kripal, 2007 – *Kripal J.J.* Esalen: America and the Religion of No Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 594 p.
- Kripal, 2010 – *Kripal J.J.* Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred. Chicago: University of Chicago Press, 2010. 352 p.
- Lancaster, 2008 – *Lancaster B.L.* Engaging with the Mind of God: The Participatory Path of Jewish Mysticism // *The Participatory Turn* / Ed. by Ferrer and Sherman. 2008. P. 173–195.
- Lanzetta, 2005 – *Lanzetta B.* Radical Wisdom: A Feminist Mystical Theology A Feminist Mystical Theology. Minneapolis: Fortress, 2005. 261 p.
- Leuba, 1972 – *Leuba J.H.* The Psychology of Religious Mysticism. L.: Routledge and Kegan Paul, 1972 [1925]. 336 p.
- Locklin, Nicholson, 2010 – *Locklin R.B., Nicholson H.* The Return of Comparative Theology // *Journal of the American Academy of Religion*. 2010. Vol. 78(2). P. 477–514.
- Loneragan, 1990 – *Loneragan B.J.F.* Method in Theology. Toronto: University of Toronto Press, 1990. 405 p.
- Maréchal, 1964 – *Maréchal J.* Studies in the Psychology of the Mystics / Trans. by A. Thorold. Albany: Magi, 1964 [1927]. P. 265–287.
- Marion, 2003 – *Marion J.-L.* Introduction: What Do We Mean by ‘Mystic’? / Trans. by G. Gollrad // *Mystics: Presence and Aporia* / Ed. by M. Kessler, C. Sheppard. Chicago: University of Chicago Press, 2003. P. 1–7.
- Maritain, 1943 – *Maritain J.* The Natural Mystical Experience // *Redeeming the Time* / Trans. by H.L. Binesse. London: Geoffrey Bles, The Centenary Press, 1943. P. 225–255.
- Maslow, 1964 – *Maslow A.* Religion, Values and Peak Experiences. Columbus: Ohio State University Press, 1964; 123 p.
- Maslow, 1971 – *Maslow A.* The Farther Reaches of Human Nature. N. Y.: Viking, 1971. 432 p.
- Massignon, 1989 – *Massignon L.* Muslim and Christian Mysticism in the Middle Ages // *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon* / Ed. and trans. by H. Mason. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989. P. 116–133.
- McDaniel, 1989 – *McDaniel J.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. 343 p.
- McGinn, 1991 – *McGinn B.* Theoretical Foundations: The Modern Study of Mysticism // *The Foundations of Mysticism*. N. Y.: Crossroad, 1991. P. 263–343.
- McGinn, 1991–2005 – *McGinn B.* The Presence of God. 5 vols. N. Y.: Crossroad, 1991–2005.
- Merkur, 1989 – *Merkur D.* Unitive Experiences and the State of Trance // *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* / Ed. by M. Idel, B. McGinn. N. Y.: Macmillan 1989. P.125–153.
- Merkur, 2010 – *Merkur D.* Explorations of the Psychoanalytic Mystics. N. Y.: Rodopi, 2010. 408 p.
- Myerson (ed.), 2000 – *Transcendentalism: A Reader* / Ed. by J. Myerson. N. Y.: Oxford University Press, 2000. 752 p.
- Nasr (ed.), 2005 – *The Essential Frithjof Schuon* / Ed. by S.H. Nasr. Bloomington, IN: World Wisdom, 2005. 560 p.
- Newberg, 2010 – *Newberg A.B.* Principles of Neurotheology. Burlington, VT: Ashgate, 2010. 286 p.
- Newberg, d’Aquili, 1999 – *Newberg A., d’Aquili E.* The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999. 238 p.
- Newberg, d’Aquili, 2001 – *Newberg A., d’Aquili E.* Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. N. Y.: Ballantine, 2001. 240 p.
- Obeyesekere, 1982 – *Obeyesekere G.* Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience. N. Y.: Columbia University Press, 2012 644 p.

Otto, 1972 – *Otto R.* *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature or Mysticism* / Trans. by B.L. Bracey and R.C. Payne. N. Y.: Macmillan, 1972 [1926]. 280 p.

Otto, 1978 – *Otto R.* *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational.* 2nd ed. / Trans. by J.W. Harvey. N. Y.: Oxford University Press, 1978 [1917]. 232 p.

Pahnke, 1972 – *Pahnke W.N.* *Drugs and Mysticism // The Highest States of Consciousness* / Ed. by J. White. Garden City, NY: Anchor, 1972. P. 257–277.

Panikkar, 2014 – *Panikkar R.* *Mysticism and Spirituality // Opera Omnia Series. Vol. 1, pt. 1* / Ed. by M. Carrara Pavan. Maryknoll, NY: Orbis, 2014. 384 p.

Parsons (ed.), 2011 – *Teaching Mysticism* / Ed. by W.B. Parsons. N. Y.: Oxford University Press, 2011. 320 p.

Parsons, 1999 – *Parsons W.B.* *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism.* N. Y.: Oxford University Press, 1999. 264 p.

Petroff, 1994 – *Petroff E.A.* *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism.* N. Y.: Oxford University Press, 1994. 256 p.

Pollan, 2015 – *Pollan M.* *The Trip Treatment: Research into Psychedelics, Shut Down for Decades, Is Now Yielding Exciting Results // The New Yorker.* 2015. P. 36–47.

Price, 1985 – *Price J.R., III.* *Lonerger and the Foundation of a Contemporary Mystical Theology // Lonergan Workshop. Vol. 5* / Ed. by F. Lawrence. Chico, CA: Scholars Press, 1985. P. 161–191.

Proudford, 1985 – *Proudford W.* *Religious Experience.* Berkeley: University of California Press, 1985. 262 p.

Raphael, 1994 – *Raphael M.* *Feminism, Constructivism and Numinous Experience // Religious Studies.* 1994. Vol. 30(4). P. 511–526.

Récécjac, 1897 – *Récécjac E.* *Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique.* Paris: Felix Alcan, 1897. 306 p.

Richards, 2014 – *Richards W.A.* *Here and Now: Discovering the Sacred with Entheogens // Zygon.* 2014. Vol. 49(3). P. 652–665.

Roy, 2003 – *Roy L.* *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers.* Albany: State University of New York Press, 2003. 252 p.

Ruffing (ed.), 2001 – *Mysticism and Social Transformation* / Ed. by J.K. Ruffing. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001. 240 p.

Said, 1979 – *Said E.W.* *Orientalism.* N. Y.: Vintage, 1979. 368 p.

Schleiermacher, 1996 – *Schleiermacher F.* *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* / Trans. and ed. by R. Crouter. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. 130 p.

Schmidt, 2003 – *Schmidt L.E.* *The Making of Modern ‘Mysticism’ // Journal of the American Academy of Religion.* 2003. Vol. 71(2). P. 273–302.

Sells, 1994 – *Sells M.A.* *Mystical Languages of Unsayings.* Chicago: University of Chicago Press, 1994. 256 p.

Smart, 1958 – *Smart N.* *Reasons and Faith.* London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 230 p.

Smart, 1965 – *Smart N.* *Interpretation and Mystical Experience // Religious Studies.* 1965. Vol. 1(1). P. 75–87.

Smart, 1983 – *Smart N.* *The Purification of Consciousness and the Negative Path // Mysticism and Religious Traditions* / Ed. by S. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 117–129.

Smart, 1998 – *Smart N.* *The World Religions.* 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1998. 609 p.

Smith, 2000 – *Smith H.* *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals.* N. Y.: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2000. 173 p.

Soelle, 2001 – *Soelle D.* *The Silent Cry: Mysticism and Resistance* / Trans. by B. Rumscheidt, M. Rumscheidt. Minneapolis: Fortress, 2001. 336 p.

Stace (ed.), 1960 – *The Teachings of the Mystics: Being Selections of the Great Mystics and Mystical Writings of the World* / Ed. by W.T. Stace. N. Y.: New American Library, 1960. 240 p.

Steinmetz, 1990 – *Steinmetz P. Pipe, Bible, and Peyote Among the Oglala Lakota: A Study in Religious Identity*. Rev. ed. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990 [1980]. 237 p.

Stoeber, 1994 – *Stoeber M. Theo-Monistic Mysticism: A Hindu-Christian Comparison*. N. Y.: St. Martin's, 1994. 152 p.

Stoeber, 2002 – *Stoeber M. Amoral Trickster or Mystic-Saint: Spiritual Teachers and the Transmoral Narrative // Crossing Boundaries* / Ed. by G.W. Barnard, J.J. Kripal. 2002. P. 381–405.

Stoeber, 2015a – *Stoeber M. Exploring Processes and Dynamics of Mystical Contemplative Meditation: Some Christian-Buddhist Parallels in Relation to Transpersonal Theory // European Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 7(2). P. 35–57.

Stoeber, 2015b – *Stoeber M. Mysticism in The Brothers Karamazov // Toronto Journal of Theology*. 2015. Vol. 31(2). P. 249–271.

Studstill, 2005 – *Studstill R. The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden; The Netherlands: Brill, 2005. 308 p.

Swami Abhishiktananda, 1984 – *Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux). Saccidānanda: A Christian Approach to Advaitic Experience*. Rev. ed. Delhi: ISPCK, 1984 [1974]. 208 p.

Swami Nikhilananda, 1970 – *Swami Nikhilananda. Self-Knowledge of Sri Sankaracharya*. Madras: Chinmaya Publications Trust, 1970. 326 p.

Tart (ed.), 1972 – *Altered States of Consciousness* / Ed. by C.T. Tart. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972. 589 p.

Taves, 1999 – *Taves A. Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. 448 p.

Thurston, 1952 – *Thurston H. The Physical Phenomena of Mysticism*. Chicago: H. Regnery, 1952. 420 p.

Thurston, 1955 – *Thurston H. Surprising Mystics*. L.: Burns and Oates, 1955. 238 p.

Turner, 1995 – *Turner D. The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. N. Y.: Cambridge University Press, 1995. 292 p.

Underhill, 1942 – *Underhill E. Practical Mysticism*. Columbus, OH: Ariel, 1942 [1914]. 104 p.

Underhill, 1990 – *Underhill E. Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. N. Y.: Image Books, Doubleday 1990 [1911]. 546 p.

Vaughan, 1856 – *Vaughan R.A. Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion*. Vols. 1–2. Vol. 1. L.: John W. Parker and Son West Strand, 1856. 404 p.

Wade, 2004 – *Wade J. Transcendent Sex: When Lovemaking Opens the Veil*. N. Y.: Paraview Pocket Books, 2004. 336 p.

Wainwright, 1981 – *Wainwright W. Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Brighton, UK: Harvester, 1981. 200 p.

Washburn, 1995 – *Washburn M. The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*. 2nd ed. Albany: State University of New York Press, 1995. 288 p.

Wilber, 1980 – *Wilber K. The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton, IL: Quest, 1980. 260 p.

Wilber, 1990 – *Wilber K. Are the Chakras Real? // Kundalini: Evolution and Enlightenment*. Rev. ed. / Ed. by J. White. N. Y.: Paragon House, 1990. P. 120–131.

Wolfson, 2005 – *Wolfson E.* Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination. N. Y.: Fordham University Press, 2005. 792 p.

Woods, 1981 – *Woods R.* Mysterion. Chicago: Thomas More, 1981. 179 p.

Yandell, 1999 – *Yandell K.E.* The Epistemology of Religious Experience. N. Y.: Cambridge University Press, 1999. 384 p.

Zaehner, 1961 – *Zaehner R.C.* Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeter-natural Experience. N. Y.: Oxford University Press, 1961 [1957]. 256 p.

Zaehner, 1974 – *Zaehner R.C.* Our Savage God: The Perverse Use of Eastern Thought. N. Y.: Sheed and Ward, 1974. 319 p.

The Comparative Study of Mysticism

Michael Stoeber

University of Toronto, Regis College, 100 Wellesley Street West, Toronto, ON M5S 2Z5; e-mail: m.stoeber@utoronto.ca

Comparative mysticism is a field of academic study that develops from about the mid-19th century. Initially, special attention was given to the study of the psychology and phenomenology of the personal experience cross-religions, generally described as an altered state of consciousness with specific characteristics, processes, stages, effects, and stimulants. Subject-interests gradually moved more towards the dynamics of the socio-cultural contexts of the phenomena. This article outlines key concepts, methods, and issues of the exploration and analysis of comparative mysticism, beginning with its historical origins, definitional frameworks, and epistemological typologies, and then shifting to popular themes and issues that evolved especially in the latter part of the 20th century. This includes topics on mysticism in relation to: psychoactive substances; morality; neuroscientific research; evidential truth claims; feminist concerns; the erotic and other physical phenomena; psychoanalytic and transpersonal psychology; and comparative theology.

Keywords: mysticism and spirituality, comparative mysticism, numinous experience, nature mysticism, mystical essentialism, mystical contextualism, entheogens, morality and mysticism, mystical feminism, mysticism and the erotic