
МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Н.С. Жиртуева

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ ВЕКТОРЫ МИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ (практика преобразования человека и общества)

Аннотация. Объектом исследования в данной статье является психологический и социальный опыт мистических учений. Интерес к мистическому феномену возрастает в условиях современного духовного кризиса перед угрозой национальных, религиозных, политических и других конфликтов, когда очень уязвимой оказывается безопасность всего мирового сообщества. Мистика способна помочь найти универсальное начало всех религий, что имеет большое значение в ситуации глобального соперничества множества претендентов на обладание истиной. Исследование психологического (интровертивного) и социального (экстравертивного) вектора мистических учений позволяет найти практические методы преобразования человека и общества. **Методология исследования:** компаративный философско-религиоведческий анализ. **Основной метод исследования:** компаративно-аналитический. **Общенаучные методы:** анализ, синтез, обобщение, индивидуализация. Автор приходит к выводам, что мистические учения обобщили мировой религиозный опыт и создали комплексную систему трансформации психической жизни человека, в которой взаимодействуют все уровни сознания. Следствием является воспитание психически здоровой самоактуализированной личности. Мистические учения также разработали практические способы совершенствования общественной жизни на основе любви, сострадания и взаимоуважения. Мистический опыт предполагает толерантное отношение к представителям другой культуры, религиозной конфессии, национальности. Он устанавливает границы толерантности, что вызвано необходимостью ограничения эгоцентрического сознания.

Ключевые слова: методы психопрактики, толерантность, самоактуализация, просветленное сознание, эгоцентрическое сознание, Абсолют, преобразование, мистика, имманентная мистика, трансцендентно-имманентная мистика.

Review. The object of the research in this article is a psychological and social experience of mystic studies. An interest in the phenomenon is increasing in terms of the modern spiritual crisis in the face of the threat of national, religious, political and other conflicts when the whole world safety is very vulnerable. Mystics may allow to find the universal source of all religions which is very important in the situation of the global rivalry of a great number of seekers for the truth. The research of the psychological (introvertive) and social (extravertive) experience of mystic studies makes it possible to find practical methods of transformation of human being and society. Methodology of the research is based on the comparative philosophical and religious analysis. The main research method is the comparative analysis. General scientific methods used by the researcher also include analysis, synthesis, generalization, and individualization. The author comes to the conclusion that mystic studies combined the world religious experience and developed a complex transformation system of the mental life of a person where all the levels of individual consciousness interact. Education of mentally healthy and self-actualized personality is the consequence of it. Mystic studies developed practical ways for the improvement of the social life on the basis of love, compassion and mutual respect. Mystic experience involves tolerant attitude to the representatives of another culture, religious confession or nationality. It sets the borders of the tolerance which is provoked by the need of an egocentric consciousness limitation.

Keywords: transcendental immanent mystics, mystics, transformation, Absolute, egocentric consciousness, enlightened consciousness, self-actualization, immanent mystics, tolerance, methods of psychopractice.

Обращение к мировому религиозному опыту на современном этапе развития цивилизации связано с духовным кризисом общества и поиском выхода из него. Особое внимание привлекает опыт мистических учений, которые во все времена воспринимались как самая сокровенная часть религии. Интерес к этой теме возрастает перед угрозой национальных, религиозных, политических и других конфликтов, когда очень уязвимой оказывается безопасность всего мирового сообщества. Во второй половине XX в. исследованием сущности мистики занимались такие зарубежные и отечественные авторы как Э. Андерхилл, Тор Андре, Р. Зэнер, Ю.А. Кимелев, А.Г. Климович, А.Д. Кныш, Л.Г. Конотоп, Ф. Олмонд, А.Г. Сафронов, У. Стейса, Е.А. Торчинов, Дж. Тримингэм, У. Уэйнрайт, Р. Элвуд, М. Элиаде и др.

Однако оценка мистического феномена существенно отличается в работах представителей материалистического и идеалистического направлений. Еще в период развития советской науки В.С. Поликарпов утверждал, что «мистицизм является мироощущением тех, кто, не видя реальных возможностей решения жизненных проблем современности, спасаются бегством в вымышленный мир сверхъестественного, пытаясь решать эти проблемы при помощи медитации, мистических переживаний, наркомании» [1, с. 12]. Представители идеалистического направления придерживаются другой точки зрения. Еще в начале XX в. американский философ и психолог У. Джеймс написал в своем труде «Многообразии религиозного опыта», что «все корни религиозной жизни, как и центр её, мы должны искать в мистических состояниях сознания» [2, с. 303]. С точки зрения американского философа религии Р. Элвуда, мистический опыт является не просто одной из частей религиозного опыта, но его основной частью, тем звеном, который объединяет все элементы религиозной матрицы. Исследователь рассуждал, что если религия – это система, задачей которой является осмысление «способов конечной трансформации», то мистический опыт – это «самое главное средство конечной трансформации» [3, р. 29, 34].

По мнению Ю.А. Кимелева, обращение к опыту мистических учений совершенно неслучайно на современном этапе развития цивилизации. Оно обусловлено стремлением найти «базисное, глубинное единство всех религий», что имеет большое значение «в ситуации осознаваемого религиозного плюрализма, т. е. в ситуации открытого глобально-

го соперничества множества претендентов на обладание единственной религиозной истиной» [4, с. 122]. Согласимся с мнением, все религии имеют идеологические и ценностные общности, а что касается различий, то они являются хорошими предпосылками для взаимодополнения религий. Различия не предполагают в обязательном порядке несовместимость. Разные религии и конфессии могут быть полностью совместимыми, сосуществовать мирно и эффективно. Следовательно, различие религий создает серьезные предпосылки для взаимодополнения и обогащения различных религиозно-конфессиональных групп общества [5].

Исследователи часто подчеркивают, что мистический опыт сопровождается качественной трансформацией психической жизни человека. Например, У. Джеймс отмечал, что переход к сознанию мистическому отличается тяготением к оптимизму и к монизму, переходом от замкнутого и тесного пространства к необъятно широкому кругозору, переходом от смятения к покою. В результате мистического опыта «безграничное поглощает в себе все границы» [2, с. 331]. По мнению английской писательницы и исследовательницы Э. Андерхилл, «мистицизм влечет за собой определенный психологический опыт», который предполагает перестройку всей личности на более высоком уровне ради трансцендентной жизни» [6, с. 99-100]. Английский исследователь У. Стейс писал, что мистик ощущает, что все воспринятое им является святым, священным, божественным, целостным. И это дарит ему чувства блаженства, радости, счастья, удовольствия, вневременности [7, р. 131]. Российский востоковед Е.А. Торчинов пришел к выводу, что мистический опыт «в любом случае предполагает высшую форму святости, достижение спасения, освобождения и т.д.» [8, с. 3].

Особое значение для понимания сущности мистического феномена имеет работа американского психолога А.Г. Маслоу «Мотивация и личность», в которой он отметил, что психология чаще всего занимается исследованием психически больных людей, и, как следствие, искажает истинную сущность человека. Он видел свою задачу в изучении опыта тех представителей человечества, которые достигли «самоактуализации», поскольку считал их образцом психического здоровья. Высшим типом самоактуализации, по мнению А.Г. Маслоу, являются те личности, которые пережили мистический опыт как «высшее переживание», как «сгусток всех тех состояний и переживаний, при которых проис-

ходит утрата или трансценденция Я». Такие личности «живут не только в реальном мире, но и в более высокой реальности, в реальности Бытия, в символическом мире поэзии, эстетики, трансценденции, в мире религии в ее мистическом, очень личном, не канонизированном значении, в реальности высших переживаний» [9, с. 11].

Однако в современных исследованиях недостаточно внимания уделяется проблеме социальной направленности мистических учений. Для представителей материалистического направления мистика является «борьбой против человека общественного» и «реакцией против общества» [10, Заключение]. Однако многие исследователи подчеркивают большое значение мистического опыта в жизни общества. Шведский исследователь Андре Тор считает, что только активная социальная позиция тех, кто пережил мистический опыт, является перспективным путем, который сопровождается «возвратом и разъяснением ответа, даёт всему обществу шанс на выживание и развитие», а аскетизм есть «чистым безвозвратным уходом», с «заботой только о собственном спасении отшельника» [11, с. 8].

Объектом исследования в данной статье является мистический феномен с точки зрения его психологической и социальной направленности. Мистика рассматривается как учение, направленное на «единение» адепта мистической практики с Абсолютной реальностью, следствием которого является качественная трансформация психической жизни человека.

Существуют определенные различия психопрактики в двух основных типах мистики – имманентной и трансцендентно-имманентной. Имманентная мистика утверждает возможность для мистика достичь «слияния» с Абсолютом по сущности. Это путь трансформационных изменений сознания адепта мистической практики и уничтожения представлений о человеческой индивидуальности. Данный тип мистики характерен для «религий чистого опыта», или «естественных религий», которые лишены представлений о сверхъестественном Абсолюте. Они воспринимают Абсолют как безличное Чистое Сознание (направления индуизма); Единственное Начало, из которого рождается бытие (даосизм); Пустоту, которая содержит в себе всю полноту бытия (буддизм махаяны).

Трансцендентно-имманентная (антиномичная) мистика характерна для «религий откровения», или «религий Книги», которые опираются

на идеи монотеизма и креационизма, утверждая принципиальную разноприродность Бога и мира, «тварного» и «нетварного». Только в мистическом акте преодолевается бездна между Творцом и творением: трансцендентный Бог становится имманентным человеку [12, с. 24-25]. Это «единение» с Абсолютом является антиномичным (от греческого – «противоречие закона самому себе»), то есть происходит не по сущности, а по благодати. В этом случае цель мистической практики достигается путем преобразования человеческой личности по образу и подобию Божественной Личности.

1. Интровертивный (или психологический) вектор мистического опыта направлен на совершенствование внутреннего мира человека.

Человек является сложным существом, соединяющим в себе духовное и материальное начала, что порождает его внутреннюю противоречивость. Антагонизм материи и духа способен привести к серьезным нарушениям психического здоровья человека, и это делает необходимым процесс его самосовершенствования.

А.Г. Маслоу описал человека как «желающее существо», который редко достигает состояния полного, завершеного удовлетворения. Если одна потребность удовлетворена, появляется другая и направляет все внимание человека. Таким образом, жизнь человека характеризуется тем, что люди почти всегда чего-то желают. А.Г. Маслоу создал иерархическую систему материальных и духовных желаний (или потребностей) человека по степени их приоритетности: физиологические, безопасности и защиты, принадлежности и любви, самоуважения и самоактуализации. В основе этой схемы лежит допущение, что «базовые» потребности должны быть более или менее удовлетворены до того, как человек может осознать необходимость удовлетворения потребностей высших. При этом важно заметить, что если потребности более низкого уровня перестанут удовлетворяться, человек вернется снова на данный уровень и станет там, пока эти потребности не будут в достаточной мере удовлетворены [9; 3; 7].

Также и в мистическом учении индуистского тантризма подчеркивается, что желание является «первичной движущей силой вселенной», поэтому отказываться от него не следует. Во-первых, рождение желаний происходит благодаря деятельности органов чувств человека, а в их основе лежит неизмеримо огромное число электрохимических импульсов: чем активнее их подавляют, тем силь-

нее они становятся. Во-вторых, желания способствуют выделению гормонов железами эндокринной системы. Смена концентрации этих веществ в крови человека, вызванная подавлением желаний, приводит к химическим нарушениям и болезням. Тантра также подчеркивает, что существует духовный аспект отказа от желаний. По мнению Х. Джохари, аскетическая практика отрицания желаний порождает парадоксальное противоречие: «чтобы достичь отсутствия желаний, человек должен обладать очень сильным желанием избавиться от желаний» [13, с. 12-13].

Соответственно, опасны не сами желания и потребности человека, но неумение их правильно реализовать, что и является основной причиной всех телесных и психических заболеваний.

Все мистические учения учат, что соединяя в себе материальное и духовное начала, человек порождает два «Я». Признавая первичность материального начала и отождествляя себя с телесной оболочкой, человек формирует **эгоцентрическое (непросветленное) сознание**. А. Уотс говорил о подобном переживании себя как об отождествлении с «эго в оболочке из кожи», а С. Гроф подчеркнул, что люди воспринимают себя «как ньютоновы объекты, существующие в границах своей кожи. Наше восприятие окружающего ограничивается физиологическими пределами наших органов чувств и физическими характеристиками среды» [14, с. 35].

В различных мистических учениях эгоцентрическое сознание было названо по-разному – «сансара», «аханкара», «авидья», «гордыня», «нафс» и др. Оно сконцентрировано на удовлетворении инстинктов и материально-чувственных желаний человека. Согласно иерархии потребностей А. Маслоу, эгоцентрическое сознание обеспечивает «базовые» потребности: физиологические, безопасности и защиты. В мистическом учении индуистского тантризма это уровень трех нижних чакр.

Эго человека способно порождать многочисленные «привязанности» к объектам, субъектам, явлениям материального бытия. В этом случае желание (потребность) становится рабством, концентрируя всю энергию мыслей и чувств на конкретном объекте желания. Однако изменчивая природа материального, которое зависит от пространства и времени, рано или поздно лишает человека объекта его привязанности, вызывая страдания. Восточнохристианский святой Ефрем Сирийский говорил: «Всякая земная связь, всякое пристрастие, к чему бы то ни было вещественному, как бы ни было это

маловажно, в пристращающемся производит удовольствие и приятное ощущение, хотя неразумное и впоследствии вредное, и вождевательную силу души так сильно в этом поработает, что покорившийся страсти лишением любимого ввергается в раздражительность, в печаль, в гнев, в памятозлобие» [15, с. 236].

Привязанности могут приобретать характер очень сильных *страстных состояний*, которые характеризуются крайностями: пассивностью (тамас) или активностью (раджас). Понятие «тамас» в учении индуисткой йоги переводится также как «затемненное сознание» и «буря страстей». Опасность страстных состояний заключается в их неконтролируемости. Суфий Кашани дает такую характеристику «нафса» (низкого, плотского «я», инстинктивно-животной души человека): «Нафс постоянно и неустанно предаётся похоти и самоуслаждению, вечно выходя за грань умеренности. Он ненасытен и его жадность сравнима с мотыльком, которому недостаточно света свечи; не разубежденный осознанием опасности, заключенной в огне, он бросается в пламя и сгорает в нем». «Нафсу быстро надоедают предметы». «В большинстве случаев результат его деятельности не соответствует желаемому. Если нафс случайно и добьется того, чего хотел, он все равно не будет удовлетворен». Мистик делает вывод, что «любые побуждения, таящие даже малейший намек на собственную выгоду или, в любой форме привязывающие человека к миру, являются указаниями нафса» [16, с. 16-18].

Самой мощной и разрушительной страстью мистики признавали самолюбие (гордыню). Ефрем Сирийский характеризует ее как «неразумную привязанность и страстную приверженность к телу, разлитие и рассеянность ума вместе с острословием и сквернословием» [15, с. 235]. По мнению Кашани, «нафс всегда хочет, чтобы люди восхваляли его, чтобы они следовали лишь его истолкованию правил морали, и чтобы они любили его больше всего на свете. Нафс желает, чтобы его боялись в любых ситуациях и уповали на его милость, как этого требует и Бог от тех, кто предан Ему». По мнению суфия, «такого рода позиция равносильна претензии на богоподобие и является противоборством Божественному Господству» [16, с. 17]. Среди других страстных состояний необходимо выделить такие как чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие.

Таким образом, эгоцентрическое сознание характеризуется эгоизмом, неуравновешенностью,

страхом, тревогой, неудовлетворенностью, отсутствием чувства меры, жестокостью, потребительством и другими негативными психологическими качествами.

Именно поэтому все мистики считали основной целью мистической практики преодоление зависимости сознания от низшего Я-Эго. Суфий Джами говорил так: «Счастлив тот, кому удался побег от низменного «я» (нафс) и кто ощущает нежные веяния дружбы [с Богом]. Его сердце настолько наполнено Возлюбленным, что в нем не остается места для чего-либо еще». Ал-Халладж взывал к Богу: «Между мной и Тобой влачит жалкое существование это «я», мучающее меня. О, будь милостив и исторгни это «я» из пространства между нами» [16, с. 113, 135].

В основе мистического опыта лежит постепенный переход от эгоцентрического сознания к просветленному, что способствует преобразению человеческой личности. В этом смысле мистическая практика может считаться «трансэгоцентрической» («тот, который преодолевает Эго»). Она является сложным и многоступенчатым процессом, в основе которого лежит постепенная трансформация материального начала в духовное. Данный тезис отражается в учениях о чакрах (буддистский и индуистский тантризм), киноварных полях (китайский даосизм), сеферах (иудейская каббала), «стоянках» и «состояниях» (мусульманский суфизм) и др.

Основными методами мистической психопрактики являются дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения, молитва любви-доверия и медитативное созерцание Абсолюта. Первые два метода относятся к подготовительному этапу психопрактики, дисциплинируя тело и волю человека. Суфий Кашани отмечает: «Слабохарактерность нафса может быть устранена только строгой аскетической дисциплиной и последовательностью духовного стремления. Такого рода дисциплина ведет к приятию предписаний и соблюдению заповедей, она смягчает нафс, как дуновение смягчает кожу» [16, с. 17].

Полная реализация высших потребностей человека происходит с помощью молитвы и медитативного созерцания. Молитва является основным методом трансцендентно-имманентной мистики, цель которой формирование любви и доверия, освобождающие от эгоистических чувств и желаний. Эгоцентрическое сознание способно породить только эгоистичную, собственническую любовь

со многими условиями. Когда наше низшее Я-Эго доминирует, человек слишком погружен в свои потребности и желания, чтобы полюбить другого, и, как правило, рассматривает его как объект удовольствия или неудовольствия. Мистик Ошо Раджниш говорил: «Вы пользуетесь другими, называя это любовью. Главной целью может быть секс либо что-то еще, но вы, так или иначе, пользуетесь другим человеком... Взаимное использование – вот, что такое ваша любовь. Не удивительно, что она часто оборачивается сущим адом». «Чужое Эго мешает, и каждый стремится подавить другого, безраздельно властвовать над ним» [17, с. 113, 114]. А.Г. Маслоу называет такую любовь «дефицитарной» (Д-любовью), потому что она основывается на стремлении получить то, чего человеку недостаёт, – самоуважение, секс, общение и тому подобное. Она существует в большом разнообразии чувственных форм: любовь-эрос, любовь-прагма, любовь-людус, любовь-мания.

В результате мистической практики происходит постепенная трансформация чувственной любви-эроса в духовную любовь-агапе. По мнению А.Г. Маслоу, это любовь «бытийная» (Б-любовь), потому что является любовью к бытию другого. Она основывается на осознании ценности человеческой личности, без всякого желания использовать её [9; 12]. Человек освобождается от эгоистических чувств и желаний. Признаками истинной любви являются безусловность и глубокая удовлетворенность отношениями. По мнению святого Бернара Клервосского, «любви не нужны не причины, ни плоды своего существования; она сама по себе – плод, сама по себе – наслаждение. Я люблю, потому что я люблю; я люблю в силу того, что я могу любить» [18, с. 97].

Как утверждал Ошо Раджниш, только в любви рождается молитва, которая становится искренней благодарностью за великий дар бытия: «И ты идешь в храм с чувством искренней признательности, ты идешь, чтобы сказать: «Спасибо! Что бы ты ни дал мне, всего слишком много, я и того не заслуживаю!». «Молитва сама по себе так прекрасна, она приносит такую радость и счастье, что ты просто идешь и благодаришь Божественное за то, что ты есть, ты дышишь и смотришь вокруг – глядите, какие краски! Это Бог позволяет тебе слушать и сознать» [17, с. 112, 113].

Высшая молитва лишена просьбы, она преодолевает страх, сомнения и тревогу. На их место приходят доверие и надежда. Как однажды высказался

суфий Хасан ал-Басри: «Если Бог с тобой, чего ты боишься, а если не с тобой, на что ты можешь надеяться?» [16, с. 120].

Медитативное созерцание является основным методом имманентной мистики, его цель – освобождение сознания от мыслей Эго, препятствующие осознанной жизни. Человек под влиянием эгоцентрического сознания опутывает себя мыслями «Я есть Тело», «Я думаю», «Я верю», «Я хочу», «Я действую». Только созерцание или «чистое осознание» полностью свободно от деятельности анализирующего разума и интеллекта. Разнообразные практики созерцания отличаются общими признаками: расслабленное состояние; наблюдение с расслабленной осознанностью за тем, что продолжает происходить; отсутствие суждений и оценок.

Медитация не противоречит активной деятельности. Напротив, мистики считают, что медитацией может быть все, что угодно: бег, плавание, смех, танец, пение, секс, рисование, процесс еды или работы. То есть медитация – это не занятие, а бытие, не дело, а состояние, при котором человек является «свидетелем» своей жизни. Предельная осознанность приводит к деавтоматизации деятельности, к тому, что жизнь становится спокойной и гармоничной. По мнению Рам Дасса, необходимо всю жизнь превратить в медитативный акт, просто быть здесь и сейчас. «Если мы примем знание Бога как постоянное пребывание в медитации, будучи в деятельности весь день, как осознание без выбора, пребывание ясным без всяких суждений, мнений, привязанностей, без нажима и дергания, без того или этого, – мы испытаем, что значит знать Бога и быть в Боге» [19, с. 293, 316].

По мнению А.Г. Маслоу, человек, достигший самой вершины «иерархии потребностей», или «самоактуализации», максимально раскрывает свой человеческий потенциал. Одной из особенностей самоактуализированной личности является «креативность» как «оригинальность, изобретательность или творческая жилка», последствия которой проявляются в любой деятельности, даже в самой будничной. «В этом смысле звания творца может заслужить любой самоактуализированный сапожник, портной или кондитер». Следствием самоактуализации является также преодоление всех дихотомий и достижение психического здоровья. «Невротический антагонизм между Ид, Эго и Супер-эго у этих людей преодолен, он трансформирован в отношения синергизма и сотрудничества. Психическая жизнь этих людей целостна и едина,

ее невозможно расчленить на отдельные сферы, их когнитивные процессы существуют в неразрывном, организмическом, антиаристотелевском единстве с их влечениями и эмоциями. Их высокое начало пребывает в полном согласии с низким, животным началом, в результате чего то, что прежде было дилеммой, становится единством, новой сущностью или, как это ни парадоксально, перестает быть дилеммой» [9, с. 11].

Таким образом, психическими качествами просветленной личности являются любовь, вера, мудрость, осознанность, умеренность, удовлетворенность, благодарность, креативность.

2. Экстравертивный (или социальный) вектор мистического опыта направлен на преобразование внешнего мира.

Одной из особенностей эгоцентрического сознания является утрата осознания единства человечества и целостности мира. Для непросветленного человека существует мир, в котором противостоят один другому обособленные субъекты воли, борющиеся за жизнь. Так формируются *субъектно-объектные отношения*, когда весь мир разделяется на «Я» и «чужое», между ними возникает стена отчуждения, чувства тревоги и страха, фанатизма и нетерпимости. Человек утрачивает осознание единства человечества и целостности мира. Для просветленного сознания характерно «снятие» субъектно-объектных отношений: оно разрушает границы между субъектами и объектами мира, начинает видеть не только их индивидуальные различия, но также общее, что всех объединяет. Происходит «вживание» мистика в мир, формируется осознание глубокого единства всего существующего.

В имманентных мистических учениях бытие рассматривается как динамичное Целое, которое существует по принципу «всё в каждой части». Любое представление о двойственности воспринимается как иллюзия непросветленного сознания. Например, в учении буддистской махаяны было уничтожено различие между феноменальным и абсолютным бытием, нирваной и сансарой: ничто во вселенной не существует обособленно и в своей совокупности образует единое Целое – Дхармовое Тело Будды – *дхармакая* («абсолютное и чистое тело»). А в китайской философии школы хуаянь были сформулированы две формулы: «принцип и вещь беспрепятственно переходят друг в друга» (*ли ши у ай*) и «каждая вещь беспрепятственно переходит в другую вещь» (*ши ши у ай*).

В трансцендентно-имманентных учениях основной мистический единства бытия была провозглашена любовь трансцендентного Абсолюта-Творца к своему творению, который призывает человека распространить ее на все мироздание. Утверждается, что любовь видит в каждом человеке его истинное, духовное Я, требуя отречения ограниченного Я-Эго. Она провозглашается той силой, которая способна объединить людей путем осознания их духовного единства.

Подтверждением тезиса о целостности мироздания является революционное предположение лондонского физика Д. Бома, что «наша осязаемая повседневная реальность на самом деле - всего лишь иллюзия, наподобие голографического изображения». Также и разделенность частиц является иллюзией: мы воспринимаем частицы отдельными, потому видим только часть действительности. Все частицы – не отдельные «части», но грани более глубокого единства, взаимосвязанные между собой. «Подобно тому как каждый кусочек голограммы содержит в себе изображение целого, каждая часть вселенной содержит в себе всю вселенную. Каждая клетка нашего тела уже содержит в себе весь свернутый космос». И хотя человеческой натуре свойственно все разделять, расчленять, раскладывать по полочкам, все явления природы, все разделения искусственны и природа в конечном итоге неразрывна. Физик предпочел определять вселенную не как голограмму, а как «голодинамику» (holomovement) [20, с. 46-50].

Большинство мистиков считали своим долгом вести активную просветительскую работу, чтобы изменить духовно-нравственное состояние общества.

Буддистская махаяна учит, что Будда представляет собой вечное единое пробужденное сознание, которое составляет основу сансары и нирваны, называясь Дхармовым Телом Будды (или Космическим Телом Будды). Утверждается, что все элементы бытия, все миллионы существований являются проявлениями дхармакая, неся в себе потенцию «просветления» и являясь, таким образом, имманентными Абсолюту. Это делает все живые существа тождественными другу и самым тесным образом взаимосвязанными между собой.

В махаяне было разработано учение о *бодхисаттве* (от санскрит. «пробужденное существо») или махасаттве («великодушный», «великое существо»). Бодхисаттва, в отличие от архата, ориентирован не только на индивидуальное освобождение, но, пре-

жде всего, на помощь другим в достижении пробуждения, поскольку хорошо понимает, что через глобальную взаимосвязь всех частей «Дхармового Тела Будды» его личное спасение становится невозможным. Это учение во многом парадоксально. С одной стороны, утверждается, что бодхисаттва не войдет в состояние нирваны до тех пор, пока не спасутся все живые существа. Но поскольку мир недвойственный (нирвана и сансара есть одно), бодхисаттве нет необходимости переходить в нирвану, потому что он уже находится в ней, также как каждое другое существо находится в нирване и обладает природой будды. Поэтому великая миссия мудрых бодхисаттв заключается, прежде всего, в том, чтобы донести до всех остальных простую истину: сансарическое бытие не более чем иллюзия сознания.

Бодхисаттва посвящает всю свою жизнь бескорыстному служению другим. «Абхидхармакоша» отмечает, что бодхисаттвы принадлежат к категории индивидов, «природа которых реализуется в том, что они от страдания других и радуются радости других; их не [затрагивает то, что касается] их самих». «Низший всеми способами стремится к собственному счастью; средний – только к освобождению от страданий, но не к счастью, ибо оно – опора страдания. Высший же через собственные страдания стремится к счастью других и к окончательному избавлению их от страдания, ибо он страдает от страдания других» [21, с. 187]. Так бодхисаттва реализует принцип сострадания (каруна), который вместе с принципом мудрости (праджня), важен для мистической психопрактики махаяны.

Православный исихазм своей целью делает реализацию мистического идеала единства человечества, которое живет «жизнью во Христе», в единстве Тела Христова. При этом происходит глобальное единение: каждый человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством, и также соединяет в своей личности тварное и нетварное, человеческое и божественное.

Достижение этого мистического идеала становится возможным только путем любви к Богу и любви к ближнему. Любовь, которую проповедует исихазм, по сути своей является жертвенной любовью-агапе. Тот, кто полон ею, способен забыть о своем Эго и посвятить жизнь служению другим. По выражению Исаака Сирина, «достигших совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим». «В ком любовь, тот никого не почитает себе чужим, но все ему свои» [15, с. 19].

Православный исихаст Григорий Палама разработал учение о мистической любви, которая преодолевает все границы, объединяя «тварное» и «нетварное». Он писал: «Над всеми, и для всех, и во всех нас один бог, который божественной любовью привлекает нас к себе и делает нас своими членами и членами друг друга» [22, с. 369]. Но он не ограничился проповедью индивидуального спасения и стал создателем «политического исихазма», говоря: «Необходимо не только спастись от мира, но спасти сам мир». Паламиты с самого начала заявили о себе как партия гражданского мира, цель которой заключалась в том, чтобы не допустить гражданскую войну в империи. В более глобальном плане планировалось создать государство, которое бы объединило всех православных от Византии до Руси и Литвы. Одним из тех, кто принял участие в этом грандиозном замысле, был великий русский святой Сергей Радонежский. Целью его жизни было «преодоление ненавистного разделения мира, преображение вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существове три лица Святой Троицы» [23, с. 12].

Мусульманский суфизм опирается на доктрину любви, согласно которой существует внутренняя связь между человеческим и божественным, между Творцом и творением. Поэтому суфизм направляет любовь на Бога и Его творение, преодолевая отрешенность от мира. Например, Накшбанди говорил: «Наш путь к Нему (Богу) – взаимное общение, но не отшельничество, в отшельничестве – слава, а в славе – погибель. Добрые же дела обнаруживаются только в собрании людей, общество же людей заключается во взаимном содружестве, основанном на условии не делать друг другу того, что воспрещено» [24, с. 155].

По мнению ал-Джунайда, состояние фана – это «уход», экстатическое «слияние» человеческой сущности с сущностью божественной. Но такое кратковременное психическое состояние в конечном итоге должно смениться «возвращением» мистика в этот мир, чтобы передать его обитателям сокровенное знание, полученное от Бога. Это более высокое состояние ал-Джунайда назвал *бака* («пребывание») как постоянное «существование» в Боге. Оно характеризуется способностью одновременно осознавать множественность мира и первичное единство всего сущего. Мистик подчеркивал, что после того как человек получает особенное божественное знание и воспринимает часть божественных качеств (*бака*

би-Алах), он ищет способ передать свой ценный опыт непосвященным [25, с. 81, 360].

Иудейский хасидизм, в отличие от каббалистического учения, направленного на приобретение мистического знания, стремится, прежде всего, к достижению морального совершенства человека. Утверждается, что божественное начало побеждает животное в «благочестивом» человеке – цадике, который считается моральным идеалом и посредником между Богом и людьми как любимец Бога. Великая миссия цадика заключается в том, чтобы помочь рассеянным по миру «искрам» достичь своего Творца. Праведник существует как «живая Тора», живой Завет для того, чтобы в обычном человеке даже не возникало сомнений относительно возможностей соблюдения заповедей Торы. Не только словом, но и всей своей жизнью праведник учит людей, что они тоже могут и должны быть добродетельными. Он является учителем, духовным руководителем, а также спасителем людей, даже самых больших грешников, потому что утверждает, что каждый из них несет в себе «божественные искры».

По мнению хасидского мистика Баал Шем Това, к каждому человеку следует относиться как к праведнику, потому что никто не упадет так низко, что более не сможет возвыситься к Богу. Простой человек должен «прилепиться» к праведнику всей душой, «потому что тот, кто воспевает праведника, тот словно изучает тайны мироздания». Без цадика хасиды лишены опоры, а без хасидов величие цадика не имеет морального смысла. Цадик и хасиды – это сообщество, через которое реализуется моральный идеал хасидизма. Нравственность не может быть только индивидуальной: она всегда является общим делом. Неслучайно еврейский философ М. Бубер назвал хасидизм «каббалой, которая стала этосом» [26, с. 8-9].

Существует еще один важный социальный аспект мистических учений, который приобретает особое значение на современном этапе развития цивилизации. На основе эгоцентрического сознания могут сформироваться разные виды эгоизма (личный, религиозный, национальный, расовый, гендерный и т.д.), которые во все времена истории являлись основной причиной социальных конфликтов. Поэтому в обществе всегда актуальной является проблема **толерантности**. Семантика английского слова «tolerance» выглядит приблизительно так: толерантность – это признание и уважение других взглядов, убеждений, традиций, стилей и практик жизни без внутреннего согласия с ними.

Философ В.И. Гараджа замечает, что «проблема толерантности как социальная проблема подразумевает не солидарность, не понимание и согласие между «нами» и «другими», но признание за другими права быть не такими как мы, не соглашаться с нами». Борьба мнений всегда сопряжена с конфликтными ситуациями, в которых очень важным является умение договориться, но не ценой принудительного навязывания своего мнения. Проблема социальной толерантности, в конечном счете, становится проблемой баланса между столкновением и согласованием интересов. «Установление такого баланса зависит от наличия в обществе доверия и готовности к компромиссу – умению добиваться своего, считаясь с интересами, убеждениями, верованиями, обычаями и привычками других людей» [27, с. 18].

Важной особенностью мистических учений является уничтожение религиозной нетерпимости и формирование толерантного отношения к представителям других вероисповеданий. Так, например, большинство суфиев признавали приоритет опыта над его вербальным выражением. В одном из своих стихотворений Руми рассказал, что он искал Бога на кресте в христианской церкви, в индуистском храме, буддийском монастыре и в Каабе, и нигде не нашел его. Но стоило ему заглянуть в свое собственное сердце, как он обрел Бога, живущего там. Обращаясь же к богословам-схоластам, Руми говорил: «Когда же вы перестанете кланяться кувшинам и обратите внимание на воду!» [8, III:4:2].

Вместе с тем проблема толерантности выходит за пределы исключительно религиозного смысла. Можно говорить также о гендерной, возрастной, межклассовой, межнациональной, расовой, социальной и других видах толерантности. Однако неизбежно возникает вопрос о «границах» терпимости и толерантности. Существует ли черта, за которой толерантность становится лишней и даже опасной?

Во-первых, мы должны признать, что толерантность как форма коммуникации демонстрирует цивилизованное сосуществование сторон и самый эффективный способ преодоления глубоких разногласий в отношениях между людьми. По выражению В.И. Гречко, толерантность превращает «совместное существование в существование совместимое», и, таким образом, «способствует возникновению и развитию очень здоровой, по определению инструментальной культуры бытия» [28, с. 175]. Толерантность существует не для себя, она не самоценна. Существуют реальные пределы толерантности и они соотносятся с пределами человеческой свободы. Согласно

определению Дж.С. Милля, «единственное оправдание вмешательства в свободу действий любого человека – самозащита, предотвращение вреда, который может быть нанесен другим» [28, с. 176]. Также и мистик Рам Дасс подчеркивал, что «сострадание состоит в том, чтобы позволить людям быть, как им нужно быть, не предъявляя им требования. Единственно когда вы предъявляете им требования, – это когда их действия ограничивают возможности других людей быть свободными» [19, с. 300]. При таких условиях возникают определенные пределы толерантности, поскольку существует реальная потребность ограничения эгоцентрического сознания и его произвола.

Таким образом, важной заслугой мистических учений является обобщение религиозного опыта человечества, в котором особенный интерес представляют психологический (интровертивный) и социальный (экстравертивный) векторы. Прежде всего, мистическими учениями была создана комплексная система трансформации психической жизни человека, в процессе которой взаимодействуют все уровни его сознания, а следствием является воспитание психически здоровой самоактуализированной личности. В основе мистического опыта лежит постепенный переход от эгоцентрического сознания к просветленному, что способствует преобразованию человеческой личности. В этом смысле мистическая практика может считаться «трансэгоцентрической». Она является сложным и многоступенчатым процессом, в основе которого лежит постепенная трансформация материального начала в духовное. Основными методами мистической психопрактики являются дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения, молитва любви-доверия и медитативное созерцание Абсолюта.

Во-вторых, мистическими учениями были разработаны практические способы совершенствования общественной жизни на основе любви, сострадания и взаимоуважения. Мистический опыт предполагает толерантное отношение к представителям другой культуры, религиозной конфессии, национальности. Он также устанавливает границы толерантности, что связано с потребностью ограничения эгоцентрического сознания и его произвола. Это наиболее важно для современного мира, переживающего процессы глобализации, в котором как никогда актуальным является обеспечение мирного сосуществования отдельных обществ, государств, наций, групп, которые отличаются друг от друга своими культурными, этическими, религиозными взглядами, идеалами, ценностями.

Список литературы:

1. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990. 219 с.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – вых. д. ориг.: М.: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1910. 418 с.
3. Ellwood R.S. *Mysticism and Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980. 194 pp.
4. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. 285 с.
5. Симаворян А., Овян В. Религиозная толерантность в современном обществе. (URL: noravank.am/rus/issues/detail.php).
6. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Пер. с англ. Д. Веденова, В. Грачова, М. Добровольского и др. К.: София, Ltd., 2000. 496 с.
7. Stace W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1961. 349 p.
8. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. (Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев). URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>).
9. Маслоу А.Г. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. (Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев). URL: <http://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm>).
10. Климович А.Г. Религиозный мистицизм как философская проблема: Дис. ... канд. филос. н. Тюмень, 2003. (URL: http://atheism.ru/library/klimovchag_2.phtml).
11. Андре Тор. Исламские мистики / Пер. с нем. В.Г. Ноткиной. СПб.: Евразия, 2003. 240 с. (Magicum).
12. Жиртуева Н.С. Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу. Херсон: Видавництво ХДМІ, 2009. 327 с.
13. Джохари Х. Инструменты для Тантры. Чакры: энергетические центры трансформации / Пер. с англ. К. Семенова. К.: София, 1999. 264 с.
14. Гроф С. Надличностное видение: Целительные возможности необычных состояний сознания / Пер. с англ. С. Офертаса. М.: ООО «Изд-во АСТ» и др., 2002. 237 с. (Philosophy).
15. Святой Ефрем Сирий. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998. 304 с. (Избранные творения Святых Отцов).
16. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников / Сост. и пер. Л. Тираспольского. М.: Амрита-Русь, 2004. 160 с. («Мудрость суфиев»).
17. Ошо Р. Горчичное зерно. Комментарии к пятому евангелию от святого Фомы / Пер. с англ. К. Семенов. К.: София, Ltd, 2002. 496 с.
18. Хаксли О. Вечная философия / Пер. с англ. О.О. Чистяков. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997. 336 с. (Серия «Созвездия мудрости»).
19. Рам Дасс. Зерно на мельницу // Лилли Дж. Центр циклона. Рам Дасс. Зерно на мельницу. / Перераб. анонимного пер. И. Старых. К.: София, 1993. С. 183-319.
20. Talbot M. *The Holographic Universe*. London, Harper Collins Publishers, 1996. 338 pp.
21. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введение, ком. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 336 с. («Свет Дхармы»).
22. Памятники византийской литературы. IV-IX веков / Отв. ред. Л.А. Фрейберг. М.: Наука, 1968. 354 с.
23. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. (Вопрос о смысле жизни в древнерусской живописи). М.: Интерпринт, 1990. 44 с. – вых. д. ориг.: М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1916.
24. Зеркало совершенства: истории странствующих суфиев. (Идрис Шах. Истории дервишей) / Пер. В. Максимов. М.: ЭКСМО, 2004. 400 с.
25. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. СПб.: ДИЛЯ, 2004. 464 с.
26. Гуревич П.С., Хорьков М.Л. Вступительная статья: Мудрость и благочестие // Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / Авт. вступ. ст. П.С. Гуревич, пер. М.Л. Хорьков. М.: Республика, 1997. С. 5-24. (Б-ка этич. мысли).
27. Гараджа В.И. Толерантность и религиозная терпимость // Филос. науки. 2004. № 3. С. 18-32.
28. Гречко П.К. О границах толерантности // Свободная мысль-XXI. 2005. № 10. С. 173-182.

References (transliteration):

1. Polikarpov V.S. *Nauka i mistitsizm v XX veke*. M.: Mysl', 1990. 219 s.
2. Dzhems V. *Mnogoobrazie religioznogo opyta*. SPb.: Andreev i synov'ya, 1993. vykh. d. orig.: M.: Tov-vo tip. A.I. Mamontova, 1910. 418 s.
3. Ellwood R.S. *Mysticism and Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980. 194 pp.
4. Kimelev Yu.A. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya religii*. M.: Mysl', 1989. 285 s.
5. Simavoryan A., Ovyan V. *Religioznaya tolerantnost' v sovremennom obshchestve*. (URL: noravank.am/rus/issues/detail.php).
6. Anderkhil E. *Mistitsizm. Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya dukhovnogo soznaniya cheloveka* / Per. s angl. D. Vedenova, V. Grachova, M. Dobrovol'skogo i dr. K.: Sofiya, Ltd., 2000. 496 s.
7. Stace W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1961. 349 p.

8. Torchinov E.A. Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya. SPb.: Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie», 1998. (Biblioteka Fonda sodeistviya razvitiyu psikhicheskoi kul'tury (Kiev). URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>).
9. Maslou A.G. Motivatsiya i lichnost'. SPb.: Evraziya, 1999. (Biblioteka Fonda sodeistviya razvitiyu psikhicheskoi kul'tury (Kiev). – URL: <http://http://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm>).
10. Klimovich A.G. Religiozniy mistitsizm kak filosofskaya problema: Dis. ... kand. filos. n. Tyumen', 2003. (URL: http://atheism.ru/library/klimovchag_2.phtml).
11. Andre Tor. Islamskie mistiki / Per. s nem. V.G. Notkinoi. SPb.: Evraziya, 2003. 240 s. (Magicum).
12. Zhirtueva N.S. Modifikatsii mistichnogo dosvidu v religiinikh traditsiyakh svitu. Kherson: Vidavnitstvo KhDMI, 2009. 327 s.
13. Dzhokhari Kh. Instrumenty dlya Tantry. Chakry: energeticheskie tsenry transformatsii / Per. s angl. K. Semenova. K.: Sofiya, 1999. 264 s.
14. Grof S. Nadlichnostnoe videnie: Tselitel'nye vozmozhnosti neobychnykh sostoyanii soznaniya / Per. s angl. S. Ofertasa. M.: OOO «Izd-vo AST» i dr., 2002. 237 s. (Philosophy).
15. Svyatoi Efreym Sirin. Dukhovnye nastaveniya. M.: Sretenskii monastyr'; Novaya kniga; Kovcheg, 1998. 304 s. (Izbrannye tvoreniya Svyatykh Ottsov).
16. Iz reki rechenii: Vyskazyvaniya sufiiskikh nastavnikov / Sost. i per. L. Tiraspol'skogo. M.: Amrita-Rus', 2004. 160 s. («Mudrost' sufiev»).
17. Osho R. Gorchichnoe zerno. Kommentarii k pyatomu evangeliyu ot svyatogo Fomy / Per. s angl. K. Semenov. K.: Sofiya, Ltd, 2002. 496 s.
18. Khakli O. Vechnaya filosofiya / Per. s angl. O.O. Chistyakov. M.: Refl-buk, K.: Vakler, 1997. 336 s. (Seriya «Sozvezdiya mudrosti»).
19. Ram Dass. Zerno na mel'nitsu // Lilli Dzh. Tsentr tsyklona. Ram Dass. Zerno na mel'nitsu / Pererab. anonimnogo per. I. Sarykh. K.: Sofiya, 1993. S. 183-319.
20. Talbot M. The Holographic Universe. London, Harper Collins Publishers, 1996. 338 pp.
21. Vasubandkhu. Abkhidkharvakosha (Entsiklopediya Abkhidkharvak). Razdel tretii. Uchenie o mire. / Per. s sanskr. vvedenie, kom. E.P. Ostrovskoi i V.I. Rudogo. SPb.: Andreev i synov'ya, 1994. 336 s. («Svet Dkharmy»).
22. Pamyatniki vizantiiskoi literatury. IV-IX vekov / Otv. red. L.A. Freiberg. M.: Nauka, 1968. 354 s.
23. Trubetskoi E.N. Umozrenie v kraskakh. (Vopros o smysle zhizni v drevnerusskoi zhivopisi). M.: Interprint, 1990. 44 s. – vykh. d. orig.: M.: Tip. T-va I.D. Sytina, 1916.
24. Zerkalo sovershenstva: istorii stranstvuyushchikh sufiev. (Idris Shakh. Istorii dervishei) / Per. V. Maksimov. M.: EKSMO, 2004. 400 s.
25. Knysh A.D. Musul'manskii mistitsizm: kratkaya istoriya / Per. s angl. M.G. Romanov. SPb.: DILYa, 2004. 464 s.
26. Gurevich P.S., Khor'kov M.L. Vstupitel'naya stat'ya: Mudrost' i blagochestie // Buber M. Khasidskie predaniya. Pervye nastavniki. M.: Respublika, 1997. S. 5-24. (B-ka etich. mysl'i).
27. Garadzha V.I. Tolerantnost' i religioznaya terpimost' // Filos. nauki. 2004. № 3. S. 18-32.
28. Grechko P.K. O granitsakh tolerantnosti // Svobodnaya mysl'-XXI. 2005. № 10. S. 173-182.