

УДК 141.13+159.97

DOI: 10.34670/AR.2026.79.64.008

## **Психологический опыт трансцендирующего сознания и возникновение идеалистической метафизики**

**Веркутис Михаил Юрьевич**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры социально-политических наук и международных отношений,  
Сибирский институт управления  
филиал Российской академии народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,  
630102, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Нижегородская, 6;  
e-mail: mikeura@mail.ru

**Сапрыгин Борис Владимирович**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры теории языка и межкультурной коммуникации,  
Новосибирский государственный педагогический университет,  
630126, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Виллюйская, 28;  
e-mail: saprygin2007@yandex.ru

### **Аннотация**

Предметом исследования в статье является вопрос о том, что является причиной создания метафизических концепций идеалистического толка. Непосредственным объектом рассмотрения в статье являются теории Платона и Декарта, но затрагиваются также учения и некоторых других ярких представителей идеализма. Цель работы – выработать новый подход к объяснению причин возникновения идеалистических метафизических концепций и указать на еще один значимый фактор, который, помимо факторов социокультурных, играет исключительно важную роль в возникновении идеалистических учений, но который пока еще не нашел должного освещения в историко-философской литературе. Такой подход, по мнению авторов, должен основываться на обращении к данным психологии и психиатрии, которые позволяют лучше понять установку сознания (в статье называемую состоянием трансцендирования), которая возникает при определенных психотических расстройствах. При проведении исследования используются следующие методы: метод историко-философского анализа, метод психологической феноменологии, метод психолингвистической диагностики. Исследования подобного рода широко проводятся при изучении религиозного опыта и литературного творчества, однако в отношении опыта философского мышления такой подход до сих пор не применялся. Показано, что в основании идеалистических философских концепций трансценденталистского толка лежит особое состояние сознания, которое не является абстрактным конструктом и возможность которого подтверждается данными эмпирической психологии. В возникновении такого состояния сознания задействованы те же нейрофизиологические механизмы, что и механизмы, на которые

указывает нейробиология религиозного опыта. В статье описываются основные психические феномены, наблюдаемые при подобных состояниях, которые находят свое отражение в концептуальных построениях философов-идеалистов. Делается вывод о том, что идеалистические учения представляют собой концептуализированное определенным образом опредмеченное содержание сознания людей, переживающих психические состояния указанного типа.

#### **Для цитирования в научных исследованиях**

Веркутис М.Ю., Сапрыгин Б.В. Психологический опыт трансцендирующего сознания и возникновение идеалистической метафизики // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 1А. С. 82-99. DOI: 10.34670/AR.2026.79.64.008

#### **Ключевые слова**

Идеалистическая метафизика, трансцендирование, сознание, естественная установка, психологическая феноменология, Платон, Декарт, Гуссерль, нейробиология религиозного опыта, височная эпилепсия.

## **Введение**

Предметом исследования в данной статье является вопрос о том, как появляются на свет метафизические концепции идеалистического толка. Казалось бы, история философии давно дала этому объяснение, ссылаясь, например, на социально-экономические, культурно-исторические, общественно-политические и тому подобные причины [Горан 2007]. Тем не менее, можно указать на еще один значимый фактор, играющий исключительно важную роль в возникновении идеалистических концепций, который пока еще не нашел должного освещения в существующей историко-философской литературе. Этот фактор можно назвать психологическим, подразумевая под этим наличие у создателей таких концепций особой установки сознания, которая отличается от установки сознания большинства людей и которая приводит к тому, что у ее обладателя развиваются идеалистические представления. Цель статьи, таким образом, состоит в том, чтобы дополнить существующие подходы к объяснению причин возникновения идеалистических метафизических концепций и предложить собственный, новый, взгляд на этот вопрос.

Подход, используемый в данной статье, основывается на обращении к данным психологии и психиатрии, которые позволяют более полно воссоздать содержание психического опыта, присущего творцам идеалистических онтологий. Исследования подобного рода широко проводятся при изучении религиозного опыта и литературного творчества, однако в отношении опыта философского мышления такой подход до сих пор не применялся.

При проведении исследования были использованы следующие методы. Во-первых, это метод историко-философского анализа, призванный выявить характерные черты разбираемых философских учений. Во-вторых, метод психолингвистической диагностики, который позволяет обнаружить в текстах изучаемых авторов проявления интересующих нас психических состояний. Хотя подобный метод пока еще не получил широкого распространения, он, тем не менее, находит применение в целом ряде исследований (см., напр.: [Белянин, 2000]). Третий метод – это метод психологической феноменологии, задача которого осуществить феноменологическую дескрипцию рассматриваемых психических состояний. В качестве объекта исследования были выбраны теории Платона и Декарта как зачинателей двух наиболее

значимых направлений в европейском идеализме, но при этом кратко затрагиваются концепции и некоторых других видных представителей этого философского направления.

### **Два типа сознания: сознание, пребывающее в естественной установке, и сознание трансцендирующее**

Порой утверждают, что философия представляет собой метаязык. При этом полагают, что предметный язык, в целом, понятен всем и един для всех. Отсюда упреки философии в том, что она отрывает метаязык от языка-объекта, гипостазирует его, в результате чего появляется ложное представление о существовании таких предметов, которые, на самом деле, представляют собой всего лишь метаописания того, что уже было описано в языке-объекте [Калиниченко, 2007]. Возникает тот специфический нерепрезентативный дискурс, которым так страдает традиционная метафизика.

Однако на самом ли деле объектный язык един для всех? Не может ли оказаться, что разные люди живут в разных реальностях, из чего вытекает, что и языки-объекты у них будут разными? Так, уже Т. Кун показывает, что ученые могут обитать в отличных друг от друга мирах, и теории, описывающие эти миры, также будут отличными. Кун делает довольно пронзительное замечание о возможности различающихся видений и о том, что в зависимости от того, какое видение присуще человеку, таково будет и концептуальное содержание его представлений и значение употребляемых им понятий. Различия, обнаруживающиеся при общении между носителями двух разных парадигм, говорит он, «не являются чисто лингвистическими различиями, сходными с теми, что разделяют людей, говорящих по-английски и по-французски. <...> Подобные различия проявляются не вполне явно, однако от этого они не менее весомы, поскольку существуют ещё до любых языковых формулировок...» [Kuhn, 2012, 85].

При объяснении того, как создаются идеалистические концепции, чаще всего, по-видимому, полагают, что подобные метафизические построения основываются на мышлении общераспространенного типа – мышлении, которое присуще большинству людей и которое в его лучших проявлениях можно было бы назвать рассудочным. Такой тип мышления в феноменологии Гуссерля называется естественной установкой. Анализировать метафизические концепции истории философии также пытаются исходя из сознания, пребывающего в естественной установке.

Однако разве при чтении сочинений идеалистов не возникает ощущения, что картина, которая встает перед их умственным взором, сильно отличается от таковой обычных людей? Разве не возникает стойкое впечатление, что многим философам подобного толка присущ какой-то особый тип сознания и способ восприятия реальности? Более того, к подобным выводам подталкивают нас и сами мыслители. Уже с самых ранних времен существования философии мы обнаруживаем в текстах ряда авторов противопоставление двух принципиально разных видов мышления – мышления обычного, присущего всем людям, и мышления особого, более высокого, «философского», типа. Так, Платон рассудку противопоставляет разум, и это противопоставление становится традиционным не только для многих школ античности, но и для последующей философии, сохраняясь вплоть до Нового времени, где оно обнаруживается, например, в трудах Канта и Гегеля. Плотин различает *ἐπιβολή* и *διεξοδικός λόγος*. Декарт настаивает на том, что, в отличие от рассудка, интуиция, порождаемая естественным светом разума, дает нам намного более отчетливое и ясное понимание. Об интеллектуальной интуиции как высшем роде познания говорит и Спиноза. Ему вторят Фихте и Шеллинг. Гуссерль проводит различие между естественной установкой и установкой трансцендентальной.

Допуская, что установкам сознания перечисленных философов присуще нечто общее, можно попытаться вычленил эти схожие черты. Как правило, в их сочинениях мы обнаруживаем упоминания о переживании единства бытия, утверждения о восприятии эмпирического мира как мира сознания, о видении некоего нового, более глубокого слоя действительности, о переживании абсолютной достоверности созерцаемого, об обретении высшей истины и достижении более глубокого, подлинного мышления. Такие переживания, по словам этих авторов, являются не чувственными, а ноэтическими. И почти всегда они сопровождаются рассказами о созерцании какого-то необычного, неземного света.

Изображаемые философами необычные состояния ума и сопровождающие их феномены, вероятно, являются не просто метафорическими образами, но описаниями чего-то действительно существующего. Нам следует, по всей видимости, допустить возможность такого особенного состояния сознания, сколь бы необычным оно ни казалось. Не предприняв хотя бы минимальных усилий к тому, чтобы понять, с каким явлением мы имеем дело, вряд ли можно утверждать, что мы в полной мере уловили концептуальное содержание идеалистических учений. В дальнейшем в данной работе мы будем исходить из предположения о возможности такого необычного состояния сознания и, придерживаясь философской традиции, будем называть его состоянием трансцендирования. Само же сознание, пребывающее в таком состоянии, будем называть трансцендирующим.

Пытаясь ответить на вопрос, какова природа феномена трансцендирования, следует, прежде всего, отметить, что ментальный опыт схожего типа обнаруживается не только в сфере философии. Помимо философии его можно обнаружить, например, в области религии, где такой опыт называют мистическим. В современном религиоведении он получил название *extrovertive mystical experience* [Marshall, 2005, 25–26]. Подобный ментальный опыт довольно подробно описан в научной литературе, и утверждения о его возможности не вызывают в настоящее время особых сомнений. В научной и философской литературе можно также обнаружить и многочисленные попытки его объяснения. Так, в книге П. Маршалла *Mystical Encounters with the Natural World* мы находим перечисление практически всех существующих на данный момент подходов к объяснению такого опыта [Marshall, 2005] [Самарина, 2022]. Многие из них кажутся совершенно неприемлемыми, а к наиболее правдоподобным можно, пожалуй, отнести объяснения, ссылающиеся на данные нейробиологии.

Что касается философского мышления, каких-либо серьезных исследований на эту тему в научной литературе нами обнаружено не было. (Одну из редких попыток дать объяснение причин, приводящих к созданию метафизических учений, посредством ссылки на особый, «мистический», психологический опыт можно увидеть в работах П. Маршалла. [Marshall, 2015; Marshall, 2022]. Новизна представленного ниже исследования состоит как раз в том, что в нем предпринимается попытка показать, что «экстравертивный мистический опыт» – опыт трансцендирующего сознания, как мы его называем в данной работе, – является характерной чертой мышления не только мистиков и религиозных деятелей, но что и многие философские теории также создавались на основе подобной ментальной установки.

## **Учение Платона как результат определенной установки сознания.**

### **Природа сознания платоновского типа**

Рассмотрим на примере Платона, в чем состоит опыт трансцендирования и какое научное истолкование ему можно дать. Как уже было отмечено выше, Платон вводит представление о двух познавательных способностях души – рассудке и разуме, при этом более высокой

способностью является разум. Когда ум человека поднимается до уровня разума, для него оказывается возможным, пользуясь «диалектической способностью», отбросить чувственные образы и достичь некоего беспредпосылочного «начала всего» [Платон, 2023, 887]. Он, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого» [Платон, 2023, 902]).

При разговоре о разуме в текстах Платона появляется тема какого-то неземного света. Этот свет не есть свойство самой души, он появляется извне. Именно в этом свете душа может видеть то, чего раньше не видела, иными словами, познавать то, чего ранее познать не могла. Это и есть разумное познание. Таким образом, «всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность» [Платон, 2023, 885]) В качестве источника света выступает некое сверхчувственное солнце, Благо, которое можно уподобить земному Солнцу. Как говорит сам Платон, «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» [Платон, 2023, 885].

Наиболее яркой иллюстрацией платоновских рассуждений о разуме является рассказ о пещере. Если бы человек вышел из темной пещеры на яркий солнечный свет, «глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» (Государство VII, 516a [Платон, 2023, 889]). Платон затем сам истолковывает смысл своей аллегории, объясняя, что сверхчувственное солнце представляет собой источник бытия и истины и что только в его свете возможно подлинное познание [Платон, 2023, 890].

Чувствуется, что, когда Платон прибегает к аллегории пещеры и образу Солнца, все это для него нечто большее, чем просто художественные тропы. И ослепляющий человека свет – это не просто метафора, как чаще всего полагают. По-видимому, Платон стремится раскрыть перед нами какой-то весьма необычный опыт, который довелось пережить ему самому. Этот опыт носит ментальный характер, и в религиоведении его обозначили бы как мистический. О существовании подобных состояний сознания свидетельствует множество работ. В качестве подтверждения можно указать хотя бы на одно из первых современных исследований такого рода – книгу У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» [James, 2002] [Marshall, 2005].

При всей своей необычности и фантастичности рассказы Платона о Благе и свете, который от него исходит, обнаруживают соответствие с показаниями эмпирической науки, а именно психиатрии. Допустимо предположить, что речь в данном случае может идти о таком психоневрологическом заболевании, как эпилепсия. А созерцание солнца и Блага, все эти фотизмы, о которых повествует Платон, очень напоминают состояния, испытываемые человеком, страдающим эпилепсией, в тот момент, когда у него развивается эпилептическая аура. Ментальные феномены, возникающие при эпилепсии, могут приобретать черты, которые соответствуют картине мистического переживания, и самим их обладателем воспринимаются как таковые. Именно при подобных переживаниях возникают те характерные психические явления, которые совпадают с описаниями особенностей трансцендирующего сознания.

В ссылке на переживания эпилептического типа и состоит так называемое нейрофизиологическое объяснение мистического опыта. Однако, несмотря на то что объяснение религиозного опыта указаниями на конкретные нейрофизиологические механизмы является в наше время подходом достаточно привычным, разговор в подобном ключе об

идеалистической философии все же не является чем-то общепринятым и понятным без дополнительных пояснений. Тем не менее, первые шаги в этом направлении нами были уже предприняты. Так, в статье «Психологические основания идеализма Платона» [Сапрыгин, 2013] нами были довольно подробно рассмотрены клинические симптомы эпилепсии и то, как ее проявления могли отразиться в философии Платона. В той статье мы приводим результаты исследований, проводившихся в рамках нейропсихологии религиозного опыта – направления в психиатрии, пытающегося дать научное объяснение ряду психических феноменов, которые и составляют картину мистического восприятия реальности. В данной работе мы лишь кратко перескажем основные положения этой более ранней статьи и в общих чертах охарактеризуем суть эпилептических переживаний, выливающихся в конечном итоге, как мы предполагаем, в идеалистический дискурс.

Эпилепсия представляет собой распространенное заболевание, которое характеризуется многообразием клинических форм и проявлений. Как свидетельствуют научные данные, большое количество выдающихся исторических деятелей, представителей науки, искусства и литературы имели это заболевание, оказавшее влияние на их жизнь и творчество. Некоторые из них испытывали переживания мистического характера, которые и интересуют нас в данной работе. Более того, в настоящее время изучение мистического опыта стало проводиться на нейрофизиологическом уровне. Нейрофизиологические исследования свидетельствуют, что предрасположенность к мистическому восприятию действительности зависит от изменений в функционировании определенных структур головного мозга. Показано, что не только эмоциональный настрой и волевая направленность, но и идейное содержание мистических переживаний детерминировано патологической работой некоторых отделов центральной нервной системы (см.: [Сапрыгин, 2013]).

Как было показано в нашей статье, при написании которой мы опирались на работы нейропсихологов [Сапрыгин, 2013], наиболее характерные мистические переживания интересующего нас типа развиваются у пациентов с эпилепсией височной доли, или, точнее, эпилепсией темпорально-лимбических структур головного мозга. Именно у них возникают те особые состояния, представляющие собой специфические эпилептические ауры, которые самими пациентами воспринимаются как мистический опыт. Например, так называемые интеллектуальные, или когнитивные, ауры характеризуются такими явлениями, как деперсонализация, дереализация, сновидное помрачение сознания. Аура, характеризующаяся дереализацией, вызывает изменение или утрату чувства реальности внешнего мира. Может возникнуть ощущение, что внешнее окружение – это всего лишь видение, подобное сну. Весь чувственный мир начинает восприниматься как существующий только в сознании. Частым аспектом мистического опыта является чувство, что сквозь пелену внешних явлений, которые до этого воспринимались как реальные, вдруг становится видна более глубокая, сверхъестественная, подлинная реальность. Возможно возникновение переживания выхождения из собственного тела, вознесения в высоту. Человек, страдающий височной эпилепсией, может испытать ощущение, что он вдруг оказался на небесах. Нередко возникает состояние экстаза, заключающееся в переживании необыкновенного блаженства, сознании единства, гармонии и божественности мироздания. Дополнительной чертой этого опыта может быть ощущение отсутствия времени и пространства. Подобные переживания могут сопровождаться видениями яркого света, который иногда кажется исходящим от некоего сверхчувственного солнца, воспринимаемого как источник знания и истины. Это «солнце» часто осмысливается как явление божества. Возникает чувство сопричастности высшему

первоначально, приобщения к самой истине. Подобный мистический опыт носит ярко выраженный нуминозный характер и, по утверждениям людей, его переживших, неопишуем и невыразим [Saver, Rabin, 1997; Dewhurst, Beard, 2003; Fried, 1997]. Как заключают сами нейропсихологи, «основные качества религиозного и мистического опыта, с которыми соглашаются многие психологи религии, являются по своему характеру нозтическими и невыразимыми – чувством прикосновения к предельному основанию реальности и чувством неопишуемости и несообщаемости этого опыта. Частыми дополнительными чертами этого опыта являются переживание единства, переживание отсутствия времени и пространства, положительные эмоции, чувство мира и радости» [Saver, Rabin, 1997, 507].

Проанализировав в свете вышесказанного предлагаемые Платоном образы (которые, видимо, следует рассматривать в качестве отражения испытанных им самим переживаний), мы замечаем, что они в значительной степени соответствуют клинической картине височной эпилепсии. Так, «восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине», то есть «подъем души в область умопостигаемого» [Платон, 2023, 890], сияние сверхчувственного солнца, «идеи блага», «от которой зависят истина и разумение» [Платон, 2023, 890], – разве это не похоже на описание опыта деперсонализации и дереализации? Платон говорит и о блаженстве такого созерцания, и о том, что реальный мир – это всего лишь мир теней, недобытия. Он говорит и о схождении всего к некоему центру, к единству, к идее Блага. И вдобавок ко всему эти переживания невозможно описать словами: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки...» [Платон, 2023, 1295]

Платоновская аллегория пещеры напоминает метафорическое описание эпилептического пароксизма, пережитого, как можно предположить, самим автором. В этом описании можно выделить все основные этапы такого приступа (который, по-видимому, является парциальным, а не генерализованным). Сначала наблюдаются предвестники приступа. У Платона это отражается в описании усиления света по мере того, как человек приближается к выходу, и в болезненности созерцания этого света. Вслед за тем происходит сам приступ, что отражено в описании яркого сияния, исходящего от Блага. А затем имеет место выход из приступа, «послеэпилептический период смятения», что у Платона, возможно, отражено в описании того, как вернувшийся назад в пещеру человек временно теряет способность видеть, становится беспомощным.

Пережив такое, человек меняется [Dewhurst, Beard, 2003]. Сам Платон говорит, что человек, побывавший наверху, не захочет жить, как прежде, и в своем поведении будет отличаться от других людей (ср.: Государство VII, 516 [Платон, 2023, 889]). У такого человека развивается особенное состояние сознания, которое в данной работе мы называем трансцендирующим. Это состояние, когда возникает устойчивое ощущение, что за пеленой эмпирической реальности присутствует некая высшая, сверхчувственная действительность, подлинное бытие. Для его описания недостаточно формальной логики, а требуется логика «диалектическая», ведь отношения между сверхчувственными сущностями отличаются от отношений между вещами чувственными. Именно при такой установке сознания возникает то восприятие действительности, которое часто называют мистическим (или, в терминологии Гегеля, спекулятивно-диалектическим): бытие и есть, и не есть; оно и абсолютное все, и абсолютное ничто; оно приводит в движение все вещи мира, которые стремятся к нему, как к своей цели, но при этом само пребывает в абсолютной неподвижности. Отсюда же вырастает и принцип единства бытия и мышления. Для обладателя такого «сознания-бытия» нет ничего более высокого ни в онтологическом, ни в гносеологическом плане. Созерцание этого «сознания-

бытия» Платон и называет разумом, противопоставляя его рассудку. Именно разум он считает высшим проявлением мыслительной способности души, и мы, в целом, можем понять почему.

Ментальный опыт, о котором идет речь, чрезвычайно интенсивен. Если человек пережил подобное, меняется не только его повседневная жизнь, но и его представления о мире. Какими бы социокультурными факторами ни детерминировались его убеждения (а ведь он, в любом случае, обитает в определенном социальном контексте), факторы индивидуально-психологические все равно окажутся более значимыми. Откровение, полученное в подобном экстазе, будет представляться абсолютно достоверным. Не может быть такого, чтобы тот, кто соприкоснулся с высшей истиной, отказался бы от нее в пользу своих прежних, обыденных представлений.

### Признаки трансцендирующего сознания в философии Декарта

В качестве еще одного примера из истории философии возьмем рассуждения Декарта. Если взглянуть на них непредвзято, мы обнаружим, что Декарт говорит нечто весьма и весьма схожее с тем, что говорит Платон. Вот, например, его многочисленные упоминания о *lumen naturale rationis*, «чистом свете – постоянном, ясном, надежном, достигающемся нам без труда и всегда пребывающем с нами» [Декарт, 1994, 562]. Этому декартовскому понятию чаще всего вообще не уделяют внимания, ссылаясь на то, что все это пережитки отмирающей схоластики. Однако при этом не принимают в расчет, с какой настойчивостью сам Декарт постоянно заявляет, что именно этот свет (*magna lux in intellectu*, «яркий свет в уме», как он его называет [Декарт, 1994, 498]) и позволяет ему созерцать те истины, которые он излагает в своей теории. Вот цитата из самого Декарта, в которой он, как и другие мыслители рассматриваемого нами толка, помимо упоминания света, вводит представление и о возможности какого-то иного типа познания, отличного от познания общераспространенного типа: «И если... Вы считаете, что интуитивное познание Бога подобно нашему или отличается от него лишь по количеству известных нам вещей, но не по самому характеру постижения, то, на мой взгляд, именно здесь Вы отклоняетесь от правильного пути. Интуитивное познание — это озарение (*illustration*) ума, благодаря которому он видит в божественном свете вещи, кои Бог пожелал ему открыть путем непосредственного воздействия этого божественного света на наше разумение, рассматриваемое в данном случае не как нечто действующее, но лишь как восприимчивый божественных излучений» [Декарт, 1994, 561]. А в другом месте он говорит: «...я позволю себе здесь задержаться на созерцании самого Божества, по достоинству оценить его атрибуты и взглянуться в необозримую красоту этого света...» [Декарт, 1994, 43].

В своих работах Декарт нередко использует классическое понятие «бытие». Помимо бытия, обозначающего внешние вещи, он выделяет еще один вид бытия, которое он называет наисовершеннейшим, независимым, высшим, вечным, бесконечным, первичным, чистым бытием. Если быть более точным, им выделяется даже большее число видов бытия, среди которых можно, как минимум, упомянуть бытие, небытие, «промежуточное» бытие [Декарт, 1994, 45]. Декарт рисует совершенно неоплатоническую картину действительности: есть высшее бытие, кроме того, бывает еще небытие, а человек представляет собой нечто среднее. Это промежуточное бытие обладает бытием в той мере, в какой оно причастно высшему бытию, создается и поддерживается им. Декарт сам, используя традиционные схоластические термины, приравнивает понятие «высшее бытие» к понятию «Бог» [Декарт, 1994, 44–45]. Именно Бог как высшее бытие наделяет сущее существованием, именно он является, по Декарту, высшей

субстанцией, и притом субстанцией мыслящей. Примечательно, что и Богу, и человеку Декартом приписывается одинаковая природа: и Бог, и человек – это мышление, только Бог – мышление бесконечное, а человек – конечное [Декарт, 1989, 599].

Именно Бог, а не сам человек, обеспечивает достоверность и ясность познания, поскольку познаваемые вещи приобретают подобные качества лишь в той мере, в какой они причастны Богу-бытию [Декарт, 1989, 326]. Пусть тезис *Cogito ergo sum* и является первой достоверной истиной, однако без Бога в декартовском его понимании эта достоверность никогда не смогла бы обрести всей своей полноты. Не Бог зависит от представления, а сама способность представлять зависит от Бога [Декарт, 1989, 272]. Пожалуй, можно сказать, что Бог как высшее бытие – это источник способности представления, глубина сознания, «подлежащее» мысли. Его невозможно представлять, как представляют внешние, материальные, объекты – он сам впервые только и дает возможность представления. Бог никоим образом не может быть понят как вещь, противопоставляемая в представлении субъекту познания, поскольку он не вещь, и его бытие является бытием иного рода – не таким, как бытие внешних, «протяженных», вещей.

Свет, о котором говорит Декарт, дается человеку именно Богом. И именно этот данный Богом свет позволяет обнаружить достоверность: «Отсюда также следует, что естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, поскольку он при ее посредстве ясно и отчетливо воспринимается. Ведь мы по заслугам именовали бы Бога обманщиком, если бы он дал нам извращенную способность восприятия, принимающую ложь за истину» [Декарт, 1989, 326]. Предмет познается достоверно только в той мере, в какой он причастен этому свету.

Общеизвестным фактом является то обстоятельство, что еще задолго до Декарта мысли, подобные мыслям последнего, излагал Августин. При этом не часто в связи с этим обращают внимание на то, какое влияние на самого Августина оказал Плотин. Пожалуй, было бы плодотворней искать сходство не между Декартом и Августином, а между Декартом и Плотиним. Вряд ли Декарт находился под непосредственным влиянием последнего, поэтому такое сходство должно казаться нам еще более примечательным. Оно свидетельствует о близости установок сознания двух этих мыслителей.

Плотин, в отличие от Декарта, высказывается намного более пространно, более подробно описывает свои представления и, попросту, является более откровенным. (Он даже пытается рассуждать о «механике» появления умного света [Плотин, 2019, 150–152]). Так что, читая Плотина, мы легче можем понять, что имеется в виду. Термины его философии, хотя и являются традиционными терминами античной метафизики, легче, чем термины Декарта, поддаются переводу на современный, понятный нам язык. Таковым языком может быть, например, язык психологии или естественный язык, приближенный к психологическому, поскольку именно такой язык (в отличие от языка традиционной метафизики, который в силу определенных обстоятельств попросту перестал быть для нас понятным) способен хотя бы приблизительно описать опыт трансцендирующего сознания. Практически к каждому значимому высказыванию Декарта можно подобрать соответствующее высказывание Плотина, которое при этом будет носить более пространный, более эксплицитный характер, и поэтому будет более наглядно показывать, какой тип ментального опыта приводит к подобному выводу.

Если мы примем вышесказанное во внимание, утверждения Декарта больше не будут казаться рассудочными логическими выводами, исходящими из ложных посылок, и потому оказывающиеся ложными, как это зачастую представляется. Не будут они выглядеть и всего

лишь плодом трансформации поверхностной познавательной установки, не выходящей за пределы естественной установки сознания и заключающейся лишь в перенаправлении внимания с сущего во вне на внутреннее «я», когда сущее из «субъекта» превращается в «представленное», а «я» становится «субъектом», как это изображено у Хайдеггера [Хайдеггер, 1993, 63–176]. Тогда станет очевидно, что рассуждения Декарта о достоверности созерцания собственного сознания и «врожденных идей» звучат либо чересчур банально, либо чересчур абсурдно только в том случае, когда мы отказываемся принимать во внимание все те детали, которые содержатся в его собственных рассуждениях и которые чаще всего попросту игнорируются его комментаторами. А Декарт, как мы уже упомянули, говорит нам о некоем естественном свете разума, лишь в сиянии которого и можно усмотреть абсолютные достоверности, недоступные обыденному сознанию, в первую очередь достоверность существования абсолютного бытия, которое он называет Богом, а также достоверность существования бытия более низкого уровня – своего сознания. Пребывание в этом свете Декарт и называет мышлением, а пребывание в таком мышлении приносит осознание собственного бытия, точнее, это мышление-свет и есть само бытие субъекта. И если принять предлагаемый выше нейропсихологический подход к объяснению присущей Декарту установки сознания, то окажется, что в его рассуждениях вовсе не так много тех логических ошибок, которые ему приписывают, что эти рассуждения достаточно последовательны и непротиворечивы.

Тогда можно будет объяснить и многие из тех непонятных заявлений в рассуждениях Декарта, которые вообще не поддаются объяснению с позиций обыденной, «естественной», установки сознания и которые чаще всего игнорируются как пережитки средневековых религиозных суеверий. К таким непонятным положениям его теории можно отнести, например, следующее: утверждение о том, что душа мыслит, даже когда человек спит; веру в бессмертие души; ключевую роль Бога в его философии; общую религиозность Декарта, по поводу которой высказывают недоумения и много спорят. И как иначе мы можем понять онтологическое доказательство бытия Бога у Декарта, если отказываемся принимать во внимание вышеприведенные соображения? Да и сама знаменитая фраза Декарта *Cogito ergo sum* ведь также невозможна вне такого трансцендирующего мышления. Что такое это *cogito*, как не возникающее в таком состоянии обостренное переживание существования сознания, самые доступные и самые понятные проявления которого относятся к тебе самому, а его глубина – к Богу? Можно сказать, что в таком состоянии впервые только и появляется переживание того, что у тебя вообще есть сознание: ведь человек в естественной установке свое сознание не рефлексивует, он чаще всего о нем не задумывается и напрямую его не воспринимает. Такое переживание сознания характеризуется достоверностью его бытия, чего не скажешь о чувственном мире, который при таком состоянии начинает восприниматься как нечто ненадежное.

### **Идеалистическая философия как результат метафизической объективации опыта трансцендирующего сознания**

Анализ концептуального содержания рассуждений Платона и Декарта наводит на мысль о возможности того, что обоим этим мыслителям была присуща височная эпилепсия. Кроме того, на ту же мысль наводит анализ имеющихся сведений о свойствах характера и поведении этих людей. В данной статье мы совсем не говорили о внешних по отношению к концептуальному содержанию их теорий эпилептических чертах, присущих данным философам. Тем не менее,

исследование характерологических особенностей личности Платона и Декарта также указывает на то, что им присущи черты, являющиеся патогномичными для височной эпилепсии. Это проявляется, прежде всего, в наличии синдрома Гешвинда, который характеризуется следующими основными симптомами: гиперграфией, гиперрелигиозностью, обстоятельностью и вязкостью мышления, склонностью к усиленной умственной деятельности [Devinsky, Schachter, 2009]. В теоретических построениях этих авторов, таким образом, можно увидеть гениальную концептуализацию опыта эпилептического сознания.

В целом, есть основания предполагать, что многие из тех философов, кого можно было бы назвать трансценденталистами, также имели эпилепсию или переживали состояния подобные эпилептическим. Можно, кроме того, предположить, что не только эпилептики способны иметь указанные ментальные переживания, но также и некоторые люди, которых нельзя отнести к числу лиц, страдающих височной эпилепсией. Современная нейрофизиология дает основания для таких выводов. Согласно последним данным, достаточно большое количество людей способны испытывать переживания подобные переживаниям, возникающим при височной эпилепсии, и их число больше, чем это допускалось ранее [Persinger, Makarec, 1987].

Как бы то ни было, пусть даже мы не согласимся с приведенными выше аргументами, невозможно не признать, что существует особый тип ментального опыта, с которым мы сталкиваемся в работах трансценденталистов. И, помимо указаний на возможность подобного опыта со стороны самих философов, мы имеем свидетельства психиатрии о том, что существует такой тип психических переживаний, психолого-феноменологическое описание которых сильно напоминает описание опыта трансцендирующего сознания, которое мы находим в философских текстах. Не увлекаясь постановкой каких-либо однозначных медицинских диагнозов, следует признать уникальность черт сознания названных авторов и при анализе их рассуждений отказаться от ложного представления о том, что их мыслительный опыт такой же, как у большинства других людей, иными словами, что их концептуальные построения представляют собой исключительно рассудочные и абстрактно-логические конструкции, созданные, пользуясь терминологией Гуссерля, с позиций естественной установки сознания.

Для нас даже непринципиально, насколько правильно мы в данном случае указываем медицинский диагноз или насколько верно его нейрофизиологическое объяснение. Можно, в конце концов, предположить, что в будущем психиатрия и нейрофизиология заставят нас скорректировать представления и, более того, обнаружат такие факты, которые нам на данный момент неизвестны. Можно, например, допустить, что ментальный опыт, о котором мы говорим, вызывается не эпилепсией, а какими-то совершенно иными нейрофизиологическими механизмами. (И, собственно говоря, объяснения отличные от объяснений посредством ссылки на эпилепсию выдвигаются уже и в наше время [Marshall, 2005, 204–232; Marshall, 2022, 7–8; Самарина, 2022]). Главное, эмпирическая наука достаточно определенно указывает на существование данного явления – возможности весьма необычных состояний сознания. Важно то, что и имеющихся на текущий момент сведений достаточно, чтобы задуматься над тем, какова феноменологическая картина того состояния сознания, которое было названо нами трансцендирующим, попытаться ее описать и осмыслить.

К числу мыслителей, у которых, с нашей точки зрения, обнаруживаются признаки трансцендирующего мышления в указанном выше смысле, следует отнести, как минимум, следующих авторов: Парменида, Гераклита, Плотина, Августина, Спинозу, Фихте, Шеллинга, Гуссерля. Мышлению всех этих людей присущи те же основные черты, что и мышлению Платона и Декарта. В определенной степени сюда же можно отнести и таких авторов, как Аристотель, Фома Аквинский, Лейбниц, Кант, Гегель. Мышлению последних не присущи в

полной мере перечисленные выше черты, однако соответствующая тенденция, несомненно, прослеживается и у них. Оправданность данных утверждений можно доказать, проведя подробный анализ работ названных авторов.

Нет ничего удивительного в том, что у столь многих людей можно подозревать эпилептическую трансформацию сознания или, по крайней мере, переживание состояний подобных эпилептическим. Нейропсихология религиозного опыта показывает, что у огромного числа выдающихся религиозных деятелей и мистиков, возможно, была эпилепсия. Более того, эпилепсией страдало огромное число выдающихся личностей, которые оставили свой след почти во всех областях человеческой деятельности, в том числе в науке и искусстве. Здесь можно было бы перечислить десятки людей, которых относят к числу выдающихся гениев [Улитин и др., 2023; Beauregard, O'Leary, 2007, 66–71]. Однако нейропсихологические исследования при этом практически не коснулись философов. (На наличие эпилепсии у некоторых из них все же указывают. Например, в связи с этим заболеванием часто упоминаются имена Сократа, Аристотеля, Кьеркегора, Ницше, Беме [Muramoto, Englert, 2006]. При этом важно понимать, что сам по себе факт наличия эпилепсии еще не ведет к возникновению трансцендирующего мышления.) Следовательно, вполне можно допустить, что, подобно тому как эпилепсию имели многие ведущие представители других сфер деятельности, имели ее и некоторые представители философии.

На этот факт мы обращаем внимание вовсе не для того, чтобы говорить о психическом нездоровье выдающихся мыслителей. В конце концов, эпилепсия – это далеко не всегда психиатрический диагноз. Более того, высказываются предположения о том, что именно эпилепсия является ключом к гениальности [Улитин и др., 2023]. Наша цель в данном случае состоит в том, чтобы показать, что мышление отдельных выдающихся личностей сильно отличается от мышления большинства людей. И не может ли оказаться так, что эпилепсия, при которой резко усиливаются мыслительные процессы и познавательная деятельность, на самом деле является тем состоянием, которое позволяет человеку в максимальной степени реализовать свой когнитивный потенциал? Здесь уместно вспомнить слова Ницше, – у которого, кстати, также подозревают эпилепсию, – о том, что бывают «невроты здоровья».

Для правильного понимания мотивов создания идеалистической философии в ее трансценденталистском варианте важно правильно понимать природу и содержание того состояния сознания, которое мы называем трансцендирующим. Неверно представлять себе существо дела таким образом, будто человек, переживший пароксизмы указанного выше типа, всего лишь столкнулся с какими-то странными с точки зрения обычного человека ментальными феноменами, но при этом его сознание и мышление остались прежними. В действительности, сознание человека, испытывающего такие переживания, его восприятие себя и мира, сильно меняется. Это хорошо видно из описаний своих переживаний, составленных самими обладателями подобного опыта. В качестве примера можно взять все того же Платона; и огромное количество свидетельств можно, конечно же, обнаружить в литературе по эпилептологии. Феноменология данного ментального опыта неплохо изложена в современной психологической и религиозоведческой литературе [Marshall, 2005, 49–81].

Перед таким человеком словно раскрываются глубины его сознания – так, во всяком случае, он это переживает. И поскольку весь чувственный мир в таком состоянии начинает восприниматься как порождение сознания (вспомним о синдроме дереализации), то эта глубина сознания есть и сама сущность мира – бытие, или Бог. То, что обычному человеку представляется в качестве самостоятельно существующих объектов внешнего мира, относительно которых он, самое большее, готов согласиться, что они даны ему посредством

ощущений, человеку, переживающему трансцендентальные состояния, представляется в виде комбинаций, или комплексов, ощущений, которые создаются сознанием согласно его априорным принципам и за которыми, возможно, не стоят никакие материальные «вещи в себе». С феноменологической точки зрения происходит то, что у Гуссерля называется «заключением мира в скобки»: окружающий мир, хотя и сохраняет свою качественную определенность, перестает восприниматься как существующий самостоятельно и начинает восприниматься как пребывающий в сознании. Отсюда легко перейти к концептуализации его как конституируемого сознанием. Такое сознание подразумевает также иерархию уровней, которые, становясь все более сверхчувственными, достигают в какой-то точке абсолютного единства, образуя пирамиду, вершиной которой выступает непроницаемая бездна сознания, единое, или чистое бытие. Каждый вышележащий уровень воспринимается как структурная основа по отношению к нижележащему, как его ноэтико-ноэстетический состав. Подобная организация трансцендентального опыта позволяет Гуссерлю настаивать на возможности анализировать восприятие, снимая его словно слоями. Сосредоточение внимания на глубинах сознания есть рефлексия, приводящая к трансцендентальной редукции, которая позволяет усматривать сущности вещей.

Подобные психические переживания и порождаемое ими сознание имеют уникальный по своим качествам характер, заметно отличаясь от обычных переживаний и обычного состояния сознания. На уникальность характера этих переживаний указывает, в том числе, психиатрия и нейропсихология. Соответственно, понятия, сформированные на основе такого сознания, не могут быть поняты людьми, никогда не испытывавшими таких состояний. Многие понятия классической философии, построенные на основании трансцендирующего сознания, несут в себе смысл отличный от того, который можно было бы увидеть в них исходя из сознания обыденного типа, сознания, пребывающего в «естественной» установке. К таким понятиям относится, например, понятие бытия. В рамках естественной установки оно, по сути, оказывается бесполезным, слишком пустым, малосодержательным, и поэтому вряд ли когда-либо вообще было бы сформулировано. Другим показательным примером такого рода является понятие рефлексии у Гуссерля. Если рассматривать его с точки зрения естественной установки, оно утрачивает свой первоначальный смысл и становится противоречивым, на что указывается в литературе [Калиниченко, 2007]. Возвращение этому понятию первоначального, гуссерлевского, значения устраняет противоречие.

Многие концепции трансценденталистского толка вообще не являются концепциями в собственном смысле этого слова как некими дискурсивно-логическими, абстрактными, логически последовательными рассуждениями и обоснованиями. Они представляют собой концептуализированные описания трансцендентального опыта его обладателей – концептуализацию тех ментальных феноменов, с которыми соприкоснулись эти авторы. Поэтому, по сути, бессмысленной представляется логическая реконструкция таких дескрипций. Логическая последовательность в подобных описаниях является лишь внешним, «наносным» элементом, который авторы сознательно привнесли в свои учения для придания им внешней респектабельности. (Это ярко прослеживается, например, в рассуждениях Платона. А Декарт прямо говорит, что истинность утверждения *Cogito ergo sum* «вовсе не плод Ваших рассуждений... его усматривает Ваш ум, он чувствует его и ощущает...» [Декарт, 1994, 562].) Этим объясняется невозможность найти строгую логику и согласованность во многих доктринах подобного рода при их анализе. Сложность с пониманием таких доктрин объясняется противоречием между абстрактно-логическим рассудочным подходом, применяемым при попытках их интерпретации, и их образно-описательным характером.

Понятия, создаваемые на основе трансцендирующего сознания, будучи не вполне понятными носителям сознания обыденного, находят, тем не менее, определенный отзвук в их уме, поскольку они представляют собой отражение универсальных ноэтико-ноэматических структур, присущих любому сознанию. Трансценденталистские понятия при усвоении их рассудочным мышлением выхолащиваются, но все же принимаются и наполняются кое-каким смыслом, который, тем не менее, отличен от того первоначального содержания, которое вкладывали в них их создатели. (Именно это и произошло, например, с понятием «бытие».) Данное явление можно назвать явлением рефлексивного параллелизма.

С целью осмысления понятий трансценденталистской философии и правильного понимания их концептуального содержания уместно было бы создать нечто вроде феноменологии философского мышления. Такая феноменология на начальном этапе могла бы носить характер психологической феноменологии, и только на более высоких ступенях достигала бы стадии феноменологии подлинно философской. Иными словами, для правильной реконструкции концептуального содержания исторических философских учений представляется важным построить правильное психолого-феноменологическое описание содержания трансцендирующего сознания, на основе которого эти учения были созданы. Изображение того, какой ментальный опыт имел философ при создании своей концепции, пусть даже в виде психологического описания содержания его эмпирического сознания, оказало бы огромную помощь при попытках понять его метафизические построения.

### Заключение

В основании идеалистических философских концепций трансценденталистского толка лежит особое состояние сознания, которое с философской точки зрения можно обозначить как трансцендирующее сознание. Оно характеризуется своей особенной структурой и принципами, отличными от таковых обыденного сознания, сознания пребывающего в «естественной» установке. Такое трансцендентальное состояние сознания не является абстрактным конструктом и находит соответствие в области эмпирической психологии. Существуют четко фиксируемые психологические эквиваленты такого состояния. В возникновении сознания данного типа задействованы те же нейрофизиологические механизмы, что и механизмы, на которые указывает нейропсихология религиозного опыта.

Трансцендирующее сознание сыграло принципиальную роль в становлении целого ряда концепций платонического и трансценденталистского типа. Идеалистические концепции возникают как результат метафизической объективации в философском дискурсе содержания трансцендирующего сознания. Они есть результат метафизически опредмеченного изображения глубинного опыта сознания – опыта, содержание которого воспринимается его обладателем не как субъективное, но как объективное, поскольку, с его точки зрения, посредством него раскрывается онтология мироздания и принципы его познания. Иными словами, идеалистические концепции такого рода являются представленными объективистским образом описаниями содержания сознания их создателей, а не абстрактными концепциями, построенными в результате дискурсивно-логического рассуждения под влиянием исключительно социально-экономических, культурно-исторических и общественно-политических факторов.

В ходе историко-философской реконструкции какого-либо идеалистического учения названного типа, его интерпретации и объяснения важно учитывать не только социокультурные факторы, повлиявшие на его создание, но и факторы индивидуально-психологические.

Сходство философских доктрин совсем не обязательно объясняется только культурными, концептуальными, терминологическими заимствованиями позднейших авторов у более ранних. Необходимо принимать во внимание и единство психологического опыта.

По-видимому, обсуждаемые нами феномены трансцендирующего сознания не следует воспринимать только как проявление патологии. Пусть даже отклоняющееся от нормы, такое сознание раскрывает перед нами сокровенные ноэтико-ноэматические структуры ума, архетипы мышления, которые присущи сознанию любого человека и скрыты в его глубинах. Важно отдавать себе отчет в их существовании, если мы хотим лучше понимать свое сознание и мышление. Символические формы, религиозные образы и философские понятия, в которых отражаются эти глубинные структуры, приводя в движение в нашем собственном сознании аналогичные ментальные механизмы, оказывают на нас подсознательное воздействие, в причинах которого мы не всегда отдаем себе отчет, но которое явственно чувствуем. Вот почему нас до сих пор так завораживает философия Платона и других классических авторов.

Конечно, хотелось бы, чтобы уже в данной работе во всех возможных подробностях была раскрыта сначала психологическая феноменология подобных ментальных явлений, а затем и феноменология философская, дабы показать, как из специфических психологических переживаний рождаются особые философские понятия и концепции. Однако подобное, к сожалению, невозможно реализовать в данной, ограниченной по объему, статье. Для начала важно хотя бы заметить это явление во всей его конкретности, вовлечь его в сферу своего внимания, задуматься, о каком явлении вообще идет речь. Именно это мы и постарались сделать в данной работе.

## Библиография

1. Белянин В. П. Основы психолингвистической диагностики. (Модели мира в литературе). М.: Тривола, 2000. 248 с.
2. Горан В. П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии: монография / В. П. Горан; отв. ред. В. Н. Карпович; Российская акад. наук, Сибирское отд-ние, Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. 265, [3] с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / пер. с лат. и фр. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 654, [2] с.
4. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / пер. с лат. и фр. Т. 2 / Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1994. 633, [2] с.
5. Калинин В. В. Заметки об интенциональности // Логос, 2007. № 6 (63). С. 98–127.
6. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2023. 1311 с.
7. Плотин. Пятая Эннеада / новый перевод с древнегреческого Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Издательский проект «Квадривиум», 2019. 393, [1] с.
8. Самарина Т. С. Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 270–285. doi: 10.31802/GB.2023.47.4.015
9. Сапрыгин Б. В. Психологические основания идеализма Платона // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2013. № 4 (16). С. 74–82.
10. Улитин А. Ю., Василенко А. В., Соколов И. А., Булаева М. А., Колосов С. С., Туранов С. А., Улитин Г. А., Виноградова А. А. Эпилепсия – болезнь гениев? // Эпилепсия и пароксизмальные состояния. 2023. № 15 (1). С. 70–84. doi: 10.17749/2077-8333/epi.par.con.2023.145
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
12. Beauregard M., O’Leary D. The Spiritual Brain: A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul. New York: HarperCollins, 2007. 368 p. doi: 10.1111/j.1467-9418.2008.00401\_4.x
13. Devinsky J., Schachter S. Norman Geschwind’s Contribution to the Understanding of Behavioral Changes in Temporal Lobe Epilepsy: The February 1974 lecture // Epilepsy & Behavior. 2009. No. 15 (4). P. 417–424. doi:10.1016/j.yebeh.2009.06.006
14. Dewhurst K., Beard A. W. Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy // Epilepsy & Behavior. 2003. No. 4. P. 78–87. doi: 10.1016/s1525-5050(02)00688-1

15. Fried I. Auras and Experiential Responses Arising in the Temporal Lobe // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 1997. No. 9. P. 420–428. doi: 10.1176/jnp.9.3.420
16. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London, New York: Routledge, 2002. 480 p. doi 10.4324/9780203398470
17. Kuhn T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 212 p. doi: 10.7208/chicago/9780226458144.001.0001
18. Marshall P. *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*. New York: Oxford University Press, 2005. 336 p. doi:10.1093/0199279438.001.0001
19. Marshall P. *Mystical Experiences as Windows on Reality // Beyond Physicalism: Toward Reconciliation of Science and Spirituality* / Ed. by E. F. Kelly, A. Crabtree, P. Marshall. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2015. P. 39–76.
20. Marshall P. Does Mystical Experience Give Access to Reality? // *Religions*. 2022. No. 13 (10), 983. doi: 10.3390/rel13100983
21. Muramoto O., Englert W. G. Socrates and Temporal Lobe Epilepsy: A Pathographic Diagnosis 2,400 Years Later // *Epilepsia*. 2006. No. 47 (3). P. 652–654. doi: 10.1111/j.1528-1167.2006.00481.x
22. Persinger M. A., Makarec K. Temporal Lobe Epileptic Signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations // *Journal of General Psychology*. 1987. No. 114 (2). P. 179–195. doi: 10.1080/00221309.1987.9711068
23. Saver J. L., Rabin J. The Neural Substrates of Religious Experience // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 1997. No. 9. P. 498–510. doi: 10.1176/jnp.9.3.498

## **Psychological Experience of Transcending Consciousness and the Emergence of Idealistic Metaphysics**

**Mikhail Yu. Verkutis**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of the Department of Socio-Political  
Sciences and International Relations,  
Siberian Institute of Management –  
Branch of the Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration,  
630102, 6, Nizhegorodskaya str., Novosibirsk, Russian Federation;  
e-mail: mikeura@mail.ru

**Boris V. Saprygin**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department  
of Language Theory and Intercultural Communication,  
Novosibirsk State Pedagogical University,  
630126, 28, Vilyuyskaya str., Novosibirsk, Russian Federation;  
e-mail: saprygin2007@yandex.ru

### **Abstract**

The subject of research in the article is the question of what causes the creation of metaphysical concepts of an idealistic nature. The immediate object of consideration in the article is the theories of Plato and Descartes, but the teachings of some other prominent representatives of idealism are also touched upon. The aim of the work is to develop a new approach to explaining the reasons for the emergence of idealistic metaphysical concepts and to point out another significant factor which,

in addition to sociocultural factors, plays an extremely important role in the emergence of idealistic teachings, but which has not yet received proper coverage in the historical-philosophical literature. Such an approach, according to the authors, should be based on recourse to data from psychology and psychiatry, which allow a better understanding of the mindset of consciousness (referred to in the article as the state of transcending) that arises in certain psychotic disorders. The following methods are used in conducting the research: the method of historical-philosophical analysis, the method of psychological phenomenology, and the method of psycholinguistic diagnostics. Research of this kind is widely conducted in the study of religious experience and literary creativity, however, such an approach has not yet been applied to the experience of philosophical thinking. It is shown that the foundation of idealistic philosophical concepts of a transcendentalist nature is a special state of consciousness, which is not an abstract construct and the possibility of which is confirmed by data from empirical psychology. The emergence of such a state of consciousness involves the same neurophysiological mechanisms as the mechanisms pointed out by the neuropsychology of religious experience. The article describes the main psychic phenomena observed in such states, which are reflected in the conceptual constructions of idealist philosophers. It is concluded that idealistic teachings represent a conceptualized, objectified content of the consciousness of people experiencing psychic states of this type.

### For citation

Verkutis M.Yu., Saprygin B.V. (2026) Psikhologicheskiy opyt transtsendiruyushche go soznaniya i vozniknoveniye idealisticheskoy metafiziki [Psychological Experience of Transcending Consciousness and the Emergence of Idealistic Metaphysics]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (1A), pp. 82-99. DOI: 10.34670/AR.2026.79.64.008

### Keywords

Idealistic metaphysics, transcending, consciousness, natural attitude, psychological phenomenology, Plato, Descartes, Husserl, neuropsychology of religious experience, temporal lobe epilepsy.

### References

1. Beauregard, M., & O'Leary, D. (2007). *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins. doi: 10.1111/j.1467-9418.2008.00401\_4.x
2. Belyanin, V.P. (2000). *Osnovy psikholingvisticheskoi diagnostiki. (Modeli mira v literature)* [Fundamentals of Psycholinguistic Diagnostics. (Models of the World in Literature)]. Moscow: Trivola Publ.
3. Descartes, R. (1989). *Sochineniya v 2 tomakh. T. 1* [Works in 2 Volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl Publ.
4. Descartes, R. (1994). *Sochineniya v 2 tomakh. T. 2* [Works in 2 Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl Publ.
5. Devinsky, J., & Schachter, S. (2009). Norman Geschwind's Contribution to the Understanding of Behavioral Changes in Temporal Lobe Epilepsy: The February 1974 lecture. *Epilepsy & Behavior*, 15(4), 417-424. doi:10.1016/j.yebeh.2009.06.006
6. Dewhurst, K., & Beard, A.W. (2003). Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy. *Epilepsy & Behavior*, 4, 78-87. doi: 10.1016/s1525-5050(02)00688-1
7. Fried, I. (1997). Auras and Experiential Responses Arising in the Temporal Lobe. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 9, 420-428. doi: 10.1176/jnp.9.3.420
8. Goran, V.P. (2007). *Teoreticheskie i metodologicheskie problemy istorii zapadnoi filosofii* [Theoretical and Methodological Issues of the History of Western Philosophy]. Novosibirsk: Publishing House of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
9. Heidegger, M. (1993). *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Republic Publ.

10. James, W. (2002). *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London: Routledge. doi: 10.4324/9780203398470
11. Kalinichenko, V.V. (2007). Zametki ob intentsional'nosti [Notes on Intentionality]. *Logos*, 6(63), 98-127.
12. Kuhn, T.S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226458144.001.0001
13. Marshall, P. (2005). *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0199279438.001.0001
14. Marshall, P. (2015). Mystical Experiences as Windows on Reality. In E.F. Kelly, A. Crabtree, & P. Marshall (Eds.), *Beyond Physicalism: Toward Reconciliation of Science and Spirituality* (pp.39-76). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
15. Marshall, P. (2022). Does Mystical Experience Give Access to Reality? *Religions*, 13(10), 983. doi: 10.3390/rel13100983
16. Muramoto, O., & Englert, W.G. (2006). Socrates and Temporal Lobe Epilepsy: A Pathographic Diagnosis 2,400 Years Later. *Epilepsia*, 47(3), 652-654. doi: 10.1111/j.1528-1167.2006.00481.x
17. Persinger, M.A., & Makarec, K. (1987). Temporal Lobe Epileptic Signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations. *Journal of General Psychology*, 114(2), 179-195. doi: 10.1080/00221309.1987.9711068
18. Plato. (2023). *Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome* [Complete Works in One Volume]. Moscow: Alpha-Book Publ.
19. Plotinus. (2019). *Pyataya Enneada* [The Fifth Ennead] (T.G. Sidash, Trans.). St. Petersburg: Publishing project "Quadrivium".
20. Samarina, T.S. (2022). Religiozniy opyt: neiroteologicheskaya perspektiva [Religious Experience: A Neuro-Theological Perspective]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Herald], 4(47), 270-285. doi: 10.31802/GB.2023.47.4.015
21. Saprygin, B.V. (2013). Psikhologicheskie osnovaniya idealizma Platona [The psychological basis of Plato's idealism]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 4(16), 74-82.
22. Saver, J.L., & Rabin, J. (1997). The Neural Substrates of Religious Experience. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 9, 498-510. doi: 10.1176/jnp.9.3.498
23. Ulitin, A.Yu., Vasilenko, A.V., Sokolov, I.A., Bulaeva, M.A., Kolosov, S.S., Turanov, S.A., Ulitin, G.A., & Vinogradova, A.A. (2023). Epilepsiya – bolezni' geniev? [Epilepsy – a disease of geniuses?]. *Epilepsiya i paroksizmal'nye sostoyaniya* [Epilepsy and paroxysmal conditions], 15(1), 70-84. doi: 10.17749/2077-8333/epi.par.con.2023.145