

Исповедь как гносеологический и психофизиологический акт: анализ воззрений Августина в контексте современной когнитивной науки

Салама Бишой Нади Шафик

Студент Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации, Южный федеральный университет

salama@sfedu.ru

Аннотация: В настоящей статье феномен исповеди в философии Аврелия Августина анализируется сквозь призму концептуального аппарата современной когнитивной психологии и нейротеологии. Автор выявляет нетривиальные параллели между интуициями епископа Гиппонского относительно структуры сознания и механизмов памяти, с одной стороны, и современными моделями изучения внутреннего мира человека — с другой. Показано, что исповедь выступает не только религиозным актом, но и когнитивным механизмом реконструкции личностного нарратива. Проведён сравнительный анализ духовной трансформации Августина и преподобного Моисея Мурина, интерпретированный через категории когнитивно-поведенческой терапии. Особое внимание уделяется нейробиологическим коррелятам религиозного опыта.

Ключевые слова: психофизическая проблема, сознание, когнитивная архитектура, сверхчувствительный детектор агентов (HADD), нейротеология, метанойя, неписис (nepsis)

Confession as a Gnoseological and Psychophysiological Act: An Analysis of Augustine's Views in the Context of Modern Cognitive Science

Salama Bishoy Nadi Shafik

Student of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of Southern Federal University

salama@sfedu.ru

Abstract: In this article, the phenomenon of confession in the philosophy of Aurelius Augustine is analyzed through the lens of the conceptual apparatus of modern cognitive psychology and neurotheology. The author reveals non-trivial parallels between the intuitions of the Bishop of Hippo regarding the structure of consciousness and memory mechanisms, on the one hand, and modern models of studying the inner world of a person, on the other. It is shown that confession is not only a religious act, but also a cognitive mechanism for reconstructing a personal narrative. A comparative analysis of the spiritual transformation of Augustine and St. Moses Murin, interpreted through the categories of cognitive behavioral therapy, is carried out. Special attention is paid to the neurobiological correlates of religious experience.

Keywords: psychophysical problem, consciousness, cognitive architecture, hypersensitive agent detector (HADD), neurotheology, metanoia, nepsis

Обширные чертоги» памяти: Августин и архитектура когнитивных процессов.

«Исповедь» Аврелия Августина является уникальным текстом, на пересечении теологии, философии и протопсихологии [1, с. 11-15]. Это вовсе не автобиография в современном смысле слова, но филигранное исследование природы субъективности. Августин превращает личную историю в универсальную модель поиска истины, где исповедь (*confessio*) выступает фундаментальным гносеологическим актом, предваряющим всякое познание [1, с. 23-28].

В десятой книге Августин разворачивает метафору памяти как «*praetoria memoriae*» – обширных чертогов или «бесконечного убежища» [1, с. 245-250]. Данная интуиция, согласно которой здесь хранятся не только чувственные образы, но также абстрактные понятия, аффекты и сама рефлексия, поразительным образом коррелирует с современными теориями мультимодальной памяти. Более того, Августин, по сути, предвосхищает различие между декларативной (эксплицитной) и процедурной (имплицитной) памятью.

С позиций когнитивной науки о религии размышления Августина о поиске Бога как высшего «агента» в недрах собственного «я» приобретают особое звучание. Механизм, который Джастин Барретт обозначил как HADD (*Hyperactive Agency Detection Device*) – сверхчувствительный детектор агентности), у Августина оказывается гипертрофирован [2, с. 45-50; 3, с. 28-33]. Он приписывает интенциональность не только внешним событиям, но и каждому внутреннему импульсу, усматривая в личной истории развертывание божественного провидения. Паскаль Буайе, в свою очередь, утверждает, что религиозные концепции являются «когнитивно оптимальными», поскольку они нарушают онтологические категории, оставаясь при этом интуитивно понятными [4, с. 78-82]. Августинский Бог всемогущ (что нарушает физику), всеведущ (что нарушает теорию разума) и, тем не менее, личностен (сохраняя интуитивную социальность) – т.е. идеально соответствует данной модели [3, с. 28-30]. Таким образом, «чертоги памяти» у Августина – не просто поэтическая метафора, но фундаментальное описание когнитивной архитектуры [1, с. 251-255]. Его интроспективный метод оказывается эвристикой, позволяющей зафиксировать свойства человеческой психики, которые эмпирическая наука переоткрывает спустя полтора тысячелетия.

Феномен «дважды рожденной» души: нейротеология и метанойя. Трансформация личности Августина – движение от ритора-манихея к епископу-неоплатонику представляет собой классический случай «дважды рожденной» души в терминологии Уильяма Джеймса [5, с. 162-170; 6, с. 190-198]. Это не плавная эволюция, но радикальный разрыв, «метанойя» (*μετάνοια*), что буквально означает «изменение ума». Джеймс выделял «больные души», остро переживающие дисгармонию, в противовес «здоровым» [5, с. 72-80]. Августин, чья «Исповедь» пронизана чувством собственной греховности и внутренней раздвоенности, бесспорно, принадлежит к первой категории [1, с. 35-42]. Нейротеология, в особенности исследования Эндрю Ньюберга — предлагает возможные физиологические корреляты этого опыта [7, с. 39-45; 8, с. 14-20]. Состояния глубокой медитации и интенсивной молитвы, характерные для мистических озарений, коррелируют со снижением активности в теменных долях (отвечающих за пространственно-временную ориентацию и границы «я») и, одновременно, с повышением активности в префронтальной коре (связанной с вниманием и самоконтролем) [9, с. 214-220; 10, с. 138-140]. Кульминационный эпизод в Миланском саду – таинственный голос «*Tolle, lege!*», допустимо интерпретировать как пиковое нейротеологическое событие [1, с. 290-295]. Ощущение растворения границ эго, которое столь ярко описывает Августин, находит свое объяснение в изменении нейродинамики [8, с. 88-95]. Более того, описанная Августином внутренняя борьба воли (*conflictus voluntatum*) является собой классический пример когнитивного диссонанса и конфликта между лимбической системой вознаграждения (желания) и системой когнитивного контроля (этика) [10, с. 140-143; 1, с. 150-158]. Мы наблюдаем, как исповедь становится способом разрешения этого конфликта, нейротеологически проявляясь в прокладывании новых нейронных путей, соответствующих аскетическому идеалу [8, с. 110-118].

Моисей Мурин: когнитивно-поведенческая трансформация как путь к истине.

Чтобы глубже понять, насколько сильное воздействие может оказывать исповедь на психику и физиологию человека, полезно обратиться к истории преподобного Моисея Мурина. Его жизнь — это удивительный пример того, как человек может радикально измениться. Моисей был предводителем разбойничьей банды, его боялись. Но потом он стал святым, образцом смирения и любви. Это изменение поведения очень похоже на «метанойю» Августина, хотя у каждого из них был свой путь [11, с. 301-305].

Если посмотреть на эту историю глазами современной когнитивно-поведенческой терапии (КПТ), то можно увидеть, что Моисей последовательно прошёл через несколько этапов перестройки своей личности.

Первый этап — контроль стимулов. Моисей не пытался бороться с искушениями, оставаясь в той же среде. Он просто ушёл, покинул криминальное окружение и отправился в пустыню. В психологии это называется «контролем стимулов»: чтобы изменить поведение, нужно сначала изменить обстановку [11, с. 302].

Второй этап — формирование новых поведенческих паттернов. Недостаточно просто убрать плохое, на его место нужно поставить хорошее. Моисей перестал убивать и грабить. Вместо этого он начал молиться (известна его Иисусова молитва) и много физически работать. Так старые привычки постепенно заменялись новыми [12, с. 45-49].

Третий этап — децентрация эго. Однажды братия попросили Моисея помочь им судить монаха, который согрешил. Моисей взял дырявый мешок, насыпал в него песка и пошёл. Песок сыпался из дыр. Братия спросили: «Что это значит, отче?» Моисей ответил: «Мои грехи сыплются позади меня, как этот песок. Я их не вижу. А я пришёл судить чужой грех». Он отказался быть судьёй. Он разрушил гордыню — то самое когнитивное искажение, которое часто лежит в основе агрессии. В психологии это называется «децентрацией эго» [13, с. 450-455; 11, с. 308-310].

В святоотеческой традиции, особенно в «Добротолубии», есть понятие «неписис» — трезвение. Это постоянное, внимательное наблюдение за своими мыслями. Человек учится замечать, какие мысли приходят к нему в голову, но не позволяет им захватить себя. Это удивительно напоминает современные техники майндфулнесс (осознанности). И там, и там речь идёт об одном и том же: нужно отслеживать свой внутренний поток, чтобы отделить своё истинное «я» от разрушительных психических паттернов [12, с. 45-49; 14, с. 87-92].

Августин пришёл к похожему результату через аналитическую интроспекцию — он просто внимательно всматривался в себя и свои переживания [1, с. 210-215]. Моисей же шёл к этому через аскетическую практику: молитву, труд, смирение [11, с. 305-308].

Оба этих примера показывают: исповедь — это не просто разговор о своих ошибках. Это постоянная практика вопрошания себя. Это не просто вербальный акт, это настоящая технология переформатирования личности, смены идентичности [15, с. 112-115].

Рефлексия как реконструкция опыта: философия действия. Акт исповеди у Августина выходит далеко за рамки простого покаяния. Это такой процесс, который Джон Дьюи называл «реконструкцией опыта» [16, с. 23-27]. Дьюи настаивал на следующем: рефлексия — это не пассивное созерцание, но активное решение проблемы, придающее смысл хаотичной последовательности событий [16, с. 45-50]. Для Августина исповедь становится инструментом анализа (разбор кражи груш как иллюстрация зла как искажения воли, а не внешней субстанции), синтеза и, в конечном счёте, создания нарративной идентичности [1, с. 65-72].

И. А. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» развивает эту мысль, утверждая, что подлинная религиозность требует «сердечного созерцания» — целостного акта, в котором слиты воедино разум, воля и чувство [15, с. 112-115]. Августин в своём тексте реализует именно эту интенцию. Он не просто вспоминает прошлое, но переживает его заново в свете обрётённой веры [1, с. 85-92; 17, с. 45-50].

С этой точки зрения, исповедь выступает как:

- Акт «сотворения истины» (*veritatem facere*): прошлое не фиксировано, оно переосмысливается (рефрейминг) [1, с. 95-100].
- Психотерапевтический механизм: вербализация травматического опыта (в терминах КПТ — экспозиция) снижает его деструктивный потенциал [17, с. 12-18; 9, с. 220-225].
- Интеграция личности: конфликтующие субличности («ветхий человек» и «новый человек») интегрируются через принятие ответственности [15, с. 120-125].

Ильин подчёркивает: религиозный опыт требует «духовного зрения», которое Августин обретает именно в процессе письма [15, с. 130-135]. Следовательно, «Исповедь» выступает не как дневник, но как лаборатория по производству субъективности.

Когнитивные механизмы исповеди: от религиозного акта к психотерапевтической практике. Анализ структуры исповеди, представленной в тексте Августина и в святоотеческой традиции, позволяет выделить несколько фундаментальных когнитивных механизмов, каждый из которых находит эмпирическое подтверждение в современной психологии. Речь идёт не о теологических догматах, но об универсальных антропологических паттернах, зафиксированных религиозной практикой задолго до их научного описания [13, с. 340-345].

Первый механизм — «принятие перед референтной инстанцией». Когда человек фиксирует свою ошибку не просто как нарушение социальной нормы, но как разрыв связи с ценностным центром собственной личности (будь то Бог, совесть или высшее благо), происходит то, что в когнитивной терапии называется «децентрацией». Индивид перестаёт быть единственным судьёй своих поступков, что разрушает защитные механизмы рационализации и самооправдания [4, с. 55-60]. Августин, анализируя кражу груш, приходит именно к этому выводу: грех был совершён не из нужды, а из искажённого желания подражать всевластию Бога [1, с. 65-72]. Осознание этого сдвигает фокус с внешних обстоятельств на внутреннюю структуру воли. Второй механизм — «интроспективная честность». Исповедь перед самим собой требует демонтажа защитных нарративов. Человек вынужден встретиться с неудобной правдой о собственных мотивах, отбросив социальные маски и стратегии самопрезентации. В терминах современной психологии это называется «когнитивной реструктуризацией», это процесс выявления и замены иррациональных убеждений, поддерживающих деструктивное поведение [16, с. 23-30]. Августин демонстрирует этот механизм с поразительной последовательностью: он не просто перечисляет свои проступки, но вскрывает их глубинную мотивацию, отказываясь от манихейского объяснения зла (как внешней субстанции) в пользу христианского понимания зла как искажения доброй воли [1, с. 75-80]. Третий механизм — «социальная экспозиция и восстановление связей». Признание ошибки перед тем, кому был причинён вред, выполняет функцию, аналогичную экспозиционной терапии в лечении посттравматического стрессового расстройства. Вербализация проступка в присутствии другого человека снижает его деструктивный эмоциональный заряд, одновременно восстанавливая нарушенное доверие [13, с. 450-455]. В более широком смысле речь идёт о реинтеграции индивида в сообщество, что является одним из фундаментальных условий психологического благополучия, подтверждённым данными социальной психологии [18, с. 245-250]. Четвёртый механизм — «опосредованная исповедь и роль свидетеля». Присутствие священника (или, в светской аналогии, психотерапевта) создаёт структурированное, безопасное пространство, в котором человек может выразить наиболее постыдные аспекты своего опыта без страха осуждения или разглашения. Этот механизм работает на нескольких уровнях: во-первых, акт вербализации переводит имплицитные, соматически закреплённые паттерны страха и вины в эксплицитную, символическую форму, доступную для рациональной обработки [10, с. 140-143]. Во-вторых, нейтральная, но эмпатичная позиция свидетеля (священника или терапевта) предотвращает вторичную травматизацию и фасилитирует развитие само-сострадания [15, с. 120-125].

Совокупность этих четырёх механизмов образует то, что можно назвать «когнитивной архитектурой исповеди». Каждый из них в отдельности не является уникальным для

религиозной практики – аналогичные процессы описаны в поведенческой терапии, нарративной психологии и исследованиях посттравматического роста. Однако их интеграция в единую, ритуально закреплённую последовательность, которую Августин столь детально фиксирует в своей «Исповеди», представляет собой эмпирически отточенный протокол психологической трансформации [9, с. 330-334; 8, с. 110-118]. Это наблюдение представляется важным для современной клинической психологии: древняя практика исповеди содержит в себе имплицитную теорию изменения поведения, отдельные элементы которой (экспозиция, когнитивная реструктуризация, социальная реинтеграция) сегодня применяются порознь, но редко – в системном единстве. Дальнейшие исследования в этом направлении могли бы привести к созданию интегративных психотерапевтических протоколов, сочетающих нейробиологическую обоснованность с глубиной антропологического анализа [8, с. 200-210; 18, с. 250-260].

Заключение: исповедь как универсальный психотерапевтический и антропологический механизм. Проведённый анализ позволяет утверждать, что понимание исповеди у Августина значительно выходит за рамки сугубо теологического дискурса. Апеллируя к данным когнитивной психологии, нейротеологии и поведенческой психологии, мы приходим к следующему выводу: исповедь в её августинианском прочтении представляет собой полноценный психофизиологический механизм трансформации личности.

Во-первых, обращение к памяти и её «чертогам» (книга X) предвосхищает современные представления о когнитивной архитектуре как активном конструкторе реальности, а не пассивном хранилище данных [1, с. 245-260]. Во-вторых, опыт «метанойи», описанный Августином и проиллюстрированный примером Моисея Мурина, находит корреляты в процессах нейропластичности [8, с. 110-118; 7, с. 45-50]. Изменение поведения влечёт за собой изменение нейродинамики – и наоборот. В-третьих, акт исповеди выступает как экзистенциальная рефлексия, преобразующая прошлый опыт через структуры разума и воли (Дьюи, Ильин), что даёт очевидный психотерапевтический эффект [16, с. 23-30; 15, с. 140-145]. Наконец, анализ когнитивных механизмов исповеди (принятие перед референтной инстанцией, интроспективная честность, социальная экспозиция и опосредованная вербализация) демонстрирует, что религиозная практика содержит в себе имплицитную, но системную теорию изменения личности, отдельные элементы которой сегодня эмпирически подтверждены [13, с. 340-355; 10, с. 140-143; 18, с. 245-260].

Примеры Августина [1, с. 35-42] и Моисея Мурина [11, с. 301-305] демонстрируют: исповедь является глубоким переживанием, оказывающим воздействие не только в нравственном плане, но и на когнитивную, и даже психофизиологическую сферы. Следовательно, феномен исповеди, осмысленный в свете современной науки, предстаёт не как архаичный религиозный ритуал, но как универсальный антропологический механизм работы с травмой, интеграции идентичности и изменения мышления [9, с. 330-334; 18, с. 245-250]. Дальнейшие исследования в этом направлении могут способствовать созданию интегративных моделей психотерапии, сочетающих глубину философской рефлексии с методами доказательной медицины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Августин Аврелий. Исповедь. М. 2013. 464 с.
2. Barrett J. L. Why Would Anyone Believe in God? Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. 162 p.
3. Шахнович М. М. Современные проблемы когнитивного религиоведения // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2013. Сер. 6. Вып. 1. С. 25–33.
4. Буайе П. Объясняя религию: природа религиозного мышления. М. 2017. 496 с.
5. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. 1993. 432 с.
6. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green, 1902. 534 p.

7. Д'акили Ю., Ньюберг Э. Нейропсихология эстетических, духовных и мистических состояний // *Journal of Religion and Science*. 2000. Vol. 35. № 1. P. 39–51.
8. d'Aquili E., Newberg A. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 228 p.
9. Гордеева О. В. Изменённые состояния сознания и культура: хрестоматия. М. 2009. 334 с.
10. Спивак Л. И. Изменённые состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований) // *Физиология человека*. 1988. Т. 14. № 1. С. 138–143.
11. Изречения египетских отцов. СПб. 2001. 377 с.
12. Добротолубие: В 5 т. М. 2010.
13. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н. *Религиоведение: социология и психология религии*. Ростов н/Д.: Феникс, 1996. 672 с.
14. Минин П. М. *Мистицизм и его природа*. Киев. 2003. 113 с.
15. Ильин И. А. *Аксиомы религиозного опыта*. М. 2002. 285 с.
16. Dewey J. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Boston: D. C. Heath, 1933. 301 p.
17. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. 2008. 274 с.
18. Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2001. 276 p.

REFERENCES:

1. Augustinus Aurelius. *Ispoved' [Confessions]*. Moscow: Kanon+, 2013. 464 p. (In Russian)
2. Barrett J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. 162 p.
3. Shahnovich M. M. *Sovremennye problemy kognitivnogo religiovedenija [Modern Problems of Cognitive Religious Studies]*. In: *Vestnik SPbGU*. 2013. Ser. 6. No. 1. P. 25-33.
4. Bujae P. *Ob`jasnjaja religiju: priroda religioznogo myshlenija [Explaining Religion]*. Moscow: Alpina non-fikshn, 2017. 496 p. (In Russian)
5. James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience]*. Moscow: Nauka, 1993. 432 p. (In Russian)
6. James W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, 1902. 534 p.
7. d'Aquili E., Newberg A. *Nejropsihologija jesticheskikh, duhovnyh i misticheskikh sostojanij [Neuropsychology of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States]*. In: *Journal of Religion and Science*. 2000. Vol. 35. No. 1. P. 39-51. (In Russian)
8. d'Aquili E., Newberg A. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 228 p.
9. Gordeeva O. V. *Izmenjonnye sostojanija soznaniya i kul'tura: hrestomatija [Altered States of Consciousness and Culture: A Reader]*. Moscow: Piter, 2009. 334 p. (In Russian)
10. Spivak L. I. *Izmenjonnye sostojanija soznaniya u zdorovyh ljudej [Altered States of Consciousness in Healthy Individuals]*. In: *Human Physiology*. 1988. Vol. 14, No. 1. P. 138-143. (In Russian)
11. *Apophthegmata Patrum*. Saint-Petersburg: Aleteia, 2001. 377 p. (In Russian)
12. *Dobrotoljubie: V 5 t. [Philokalia: In 5 vols.]*. Moscow: Sretenskij monastyr', 2010. (In Russian)
13. Samygin S. I., Nechipurenko V. N. *Religiovedenie: sociologija i psihologija religii [Religious Studies: Sociology and Psychology of Religion]*. Rostov-on-Don: Feniks, 1996. 672 p. (In Russian)
14. Minin P. M. *Misticizm i ego priroda [Mysticism and Its Nature]*. Kiev: Prolog, 2003. 113 p. (In Russian)
15. Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta [Axioms of Religious Experience]*. Moscow: Russkaja kniga, 2002. 285 p. (In Russian)
16. Dewey J. *How We Think*. Boston: D. C. Heath, 1933. 301 p.
17. Otto R. *Svjashhenoe: ob irracional'nom v idее bozhestvennogo [The Idea of the Holy]*. Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU, 2008. 274 p. (In Russian)
18. Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2001. 276 p.