
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2017. Том 1. Номер 1

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет
им. В.В. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Инсбрукский университет, Инсбрук, Австрия)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет,
Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
У. Уэйнрайт (Университет Висконсин-Милуоки, Милуоки, США)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2313–8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 410
Тел.: +7 (495) 697-62-90; e-mail: ephrelig@gmail.com;
сайт: <http://iphras.ru/almanac.htm>

На обложке: Гюстав Доре. «Божественная комедия», Рай, Песнь XXXI

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2017. Volume 1. Number 1

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko, Voronezh, Russia)
Georg Gasser (University of Innsbruck, Innsbruck, Austria)
Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)
Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)
Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)
Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)
Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)
Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)
Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)
Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)
William Wainwright (University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, USA)
Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title *Philosophy of Religion: An Almanac*, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title *Philosophy of Religion: Analytic Researches* (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The Journal is indexed in Russian Science Citation Index; Ulrich's Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-62-90; e-mail: phrelig@gmail.com; website: <http://iphras.ru/almanac.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии.....	5
---------------------	---

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>В.К. Шохин.</i> Определения мистического: первый опыт экспозиции.....	7
--	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>А.Р. Фокин.</i> Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника	30
--	----

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>М. Стобер.</i> Компаративные исследования мистицизма (пер. с англ. <i>Т. Малевич</i>)	46
--	----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>Р.В. Псху.</i> Структура мистического опыта в вишнуитской веданте.....	88
<i>Ямуначарья.</i> Стотра-ратна (пер. с санскрита и коммент. <i>Р. Псху</i>).....	94
<i>И.Р. Насыров.</i> Ал-Газали о прорыве к трансцендентному миру.....	100
<i>Абу Хамид аль-Газали.</i> Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (пер. с арабского и коммент. <i>И. Насырова</i>)	106
<i>А.К. Судаков.</i> Метафора духовного ока в религиозном умозрении Франца Баадера	118
<i>Франц Ксавер фон Баадер.</i> Об отношении знания к вере (пер. с нем. и коммент. <i>А. Судакова</i>)	130

РЕЦЕНЗИИ

<i>Т.С. Самарина.</i> Первая репрезентация концепций мистического опыта в отечественной историографии.....	139
<i>В.В. Слепцова.</i> Тетраграммагон и философия XX века.....	148

CONTENTS

Editorial	5
------------------------	---

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Definitions of the Mystical: the First Experience in their Exposition.....	7
--	---

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Alexey R. Fokin</i> . Concepts of “Union”, “Absorbtion” and “Deification” in the Mysticism of St. Maximus the Confessor.....	30
--	----

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Michael Stoeber</i> . The Comparative Study of Mysticism (Transl. from English by <i>Tatyana Malevich</i>).....	46
--	----

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Ruzana V. Pskhu</i> . A Structure of Mystical Experience in the Vaishnava Vedānta (Based on Yamunacarya’s Stotra-ratna)	88
---	----

<i>Yamunacharya</i> . The Stotra-ratna (Transl. from Sanskrit and Comments by <i>Ruzana Pskhu</i>).....	94
---	----

<i>Ilshat R. Nasyrov</i> . Al-Ghazali on Ascent to the Transcendental Realm.....	100
--	-----

<i>Abu Hamid al-Ghazali</i> . Fragments from the Ihya’ ‘Ulum al-Din (Transl. from Arabic and Comments by <i>Ilshat Nasyrov</i>).....	106
--	-----

<i>Andrey K. Sudakov</i> . The Metaphor of a “Spiritual Eye” in Franz Baader’s Religious Speculation	118
---	-----

<i>Franz von Baader</i> . Über das Verhalten des Wissens zum Glauben (Transl. from German and Comments by <i>Andrey Sudakov</i>)	130
--	-----

REVIEWS

<i>Tatiana S. Samarina</i> . The First Representation of the Concepts of Mystical Experience in Russian Historiography	139
---	-----

<i>Valeriya V. Sleptsova</i> . The Tetragrammaton and 20-th Century Philosophers.....	148
---	-----

От редколлегии

Настоящий журнал является «прямым наследником» монументального международного периодического издания Института философии РАН «Философия религии: Альманах», который издавался раз в два года в 2006–2015 гг.¹ Альманах был фактически одним из первых опытов в России большой специализированной философской периодики², предполагавшей инициацию новой для нее, но давно развивавшейся за рубежом области философии, тесно граничащей со смежными «науками о религии» и «науками о духе»³. Журнал же отличается от своего предшественника в целом ряде параметров. Во-первых, это новая, в четыре раза большая периодичность. Во-вторых, это новый уровень экспертизы материалов: каждый из них проходит двойное «слепое рецензирование». В-третьих, это наличие постоянных рубрик, из которых остаются только две прежние, включающие, соответственно, тексты философско-религиозной классики и их интерпретации и размышления над книгами. В-четвертых, и это, пожалуй, самый важный момент, номера журнала являются строго тематическими. Эта новизна отражает объективную динамику: речь идет уже не о том, чтобы показать, что философия религии является непривычной для отечественной аудитории, но совершенно законной областью философии (это стало очевидным не без «доказательств» со стороны того же Альманаха), а чтобы уже выделять отдельные составляющие религиозной реальности как объекты философского и историко-философского анализа.

Заслуживает комментария название журнала, точнее говоря, его подзаголовок. Если альманах ключевых слов этого подзаголовка не содержал, но создавался совместными усилиями Института философии и англо-американского Общества христианских философов, которое фактически можно назвать обществом аналитической теологии, то «аналитические исследования», которые позиционируются здесь, связаны не с конкретной «философской конфессией» (и еще меньше с «географией»), но отражают скорее стиль работы авторов журнала над идеями и текстами.

Представляемый первый номер журнала посвящен «Религии и мистическому опыту», и эта его тематическая аффилиация не является случайной. С точки зрения исторической здесь можно проследить связи с темой большой и, главное, резонансной международной конференции «Философия и мистический опыт: современные подходы и исторические контексты» (г. Москва, Институт философии РАН, 22–24 мая 2014 г.), материалы которого были опубликованы в последнем выпуске Альманаха, вследствие чего «правонаследные отношения» двух периодических изданий демонстрируются вполне наглядно. А с точки зрения

¹ Философия религии: альманах 2006–2007 / Под ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. 498 с.; Философия религии: альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Яз. славян. культуры, 2009. 528 с.; Философия религии: альманах 2010–2011 / Под ред. В.К. Шохина. М.: Вост. лит., 2011. 536 с.; Философия религии: альманах 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2013. 582 с.; Философия религии: альманах 2014–2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Вост. лит., 2015. 590 с.

² Этим он отличается от такого высококвалифицированного издания, как «Историко-философский ежегодник», который по самой своей тематике может делиться только по хронологии и географии, так как предметом истории философии является все в философии.

³ Об основных причинах солидного запаздывания философии религии в стране и необходимости ее исторической реабилитации было довольно компактно сказано в издании: Философия религии: альманах 2006–2007. С. 11–12.

логической актуальна проблема выяснения соотношений мистического опыта и мистицизма (которые, как правило, воспринимаются в качестве синонимов), а также мистического опыта и религиозного опыта как такового. Обозначенная конференция завершалась круглым столом, в ходе которого поднимался вопрос о том, можно ли считать мистический опыт как бы смысловой концентрацией религии, может ли он быть только элитарным или доступным и каждому религиозному субъекту и даже соотносятся ли оба эти «опыта» как концентрические круги или как пересекающиеся (что предполагает возможность и нерелигиозного мистического опыта). В некоторых материалах этого номера содержатся эксплицитные и «остенсивные» ответы и на эти вопросы.

Статья номера «Компаративные исследования мистицизма» призвана восполнить значительный пробел изучения темы мистического опыта в отечественной традиции, связанный со слабым знакомством русскоязычного читателя с западными тенденциями, а ее автор М. Стобер классифицирует все основные современные подходы к рассматриваемой теме. Своеобразный антитезис к М. Стоберу – исследование главного редактора журнала В.К. Шохина «Определения мистического: первый опыт экспозиции», предлагающее пересмотр историографической традиции изучения мистического опыта, ограничивающейся эпохой «после Джеймса»; имплицитный призыв *ad fontes*, содержащийся в ней, раскрывают и другие статьи номера. Так, А.Р. Фокин предпринимает системный анализ концептов мистического богословия Максима Исповедника, а весь раздел «Тексты и интерпретации», сложившийся трудами Р.В. Пеху, И.Р. Насырова и А.К. Судакова, развертывает перед читателем ретроспективную мильтикультурную панораму впервые переведенных текстов, географическое и языковое разнообразие которых заставляет вернуться к известной фразе того же Джеймса о том, что мистики «не имеют ни дня рождения, ни родины». В изучении же теорий мистического опыта, как и в любой метатеории, очень важным, конечно, является момент рефлексии над современными отечественными и зарубежными монографиями, примерами чего являются размышления Т.С. Самариной и В.В. Слепцовой.

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

В.К. Шохин

Определения мистического: первый опыт экспозиции

Владимир Кириллович Шохин – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии.

Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Хотя мистический опыт сопровождает историю религии с древнейших времен, а первые заметные попытки его теоретической идентификации восходят уже к Средневековью, первый опыт сводного сопоставления его определений датируется лишь рубежом XIX–XX вв. В статье представлен критический анализ этого свода определений у англиканского теолога Уильяма Инга, который пока еще не предпринимался, но может быть актуализирован и для современной дискуссии о природе мистического. В завершение автор предлагает дифференциацию трех слоев этого феномена, которые, как ни удивительно, до сих пор нередко смешиваются, пользуясь и аналогиями из индийской эпистемологии. Различаются мистический опыт как таковой (определенные духовные перцепции), мистическое мировоззрение и мистическое умонастроение. Второй уровень неотделим от религиозного сознания, третий отделим, но оба они могут быть рубрицированы в качестве «мистицизма». Автор предлагает значительно большее отделение «мистического опыта» от «мистицизма», чем то, которое преобладает в философии религии.

Ключевые слова: мистический опыт, мистическая теология, мистическое мировоззрение, мистическое умонастроение, номенология религии, описательные определения, теоретические определения, эссенциализм, конструктивизм, атрибуционизм

Амнезия природная и сознательная

Появившаяся в свет совсем недавно монография профессора религиоведения Энн Тейвз (Университет Калифорнии, Санта Барбара) «Переосмысленный мистический опыт: структурно-модульный подход к религии и другим специальным вещам» (2009) стала заметным событием в развитии когнитивного религиоведения как обоснование так называемого атрибутивного подхода к мистическому опыту. Суть этого подхода – в выявлении тех «реальных» механизмов сознания религиозного субъекта, которые позволяют ему (если не вынуждают его) воспринимать свой опыт и соответствующие ему объекты «как религиозные», а основная «цель поражения» – представление о том, что религиозный опыт (прежде всего в его вершинном, мистическом сегменте) есть опыт

sui generis. т.е. единственный в своем роде, а не сводимый к биологическим, психологическим и социальным факторам. Данный подход в современной дискуссии противостоит не только тому, который называется эссенциалистским¹, настаивающим как раз на этом *sui generis* мистического опыта как наделенного универсальными константами интеркультурного (соответственно, интеррелигиозного) порядка, не сводимыми к перечисленным «настоящим» факторам, но и называемому конструктивистским², при котором акцент ставится на его культурно обусловленных контекстуализациях. Ведь первый подход несовместим (особенно в той его версии, которую иногда называют перенниализмом³) с фикционалистской трактовкой мистического опыта и прямо настаивает на его несводимости к «настоящим» факторам, да и второй также не отрицает возможности объективного существования его референтов (виднейший его представитель Джон Хик настаивал на том, что содержания мистических переживаний аффицируются трансцендентной Реальностью-в-себе). А в случае с атрибуционной теорией мы имеем дело с современной версией той самой натуралистической «философии разоблачения» религии, которая имеет очень длинные корни, восходящие еще к эпикуреизму и евгемеризму, а потому по морфологической аналогии со вторым брендом этот подход вполне можно назвать деконструктивистским⁴.

С «философией разоблачения» мы уже очень скоро встретимся в этой статье, но сейчас важно отметить, что Тейвз не отличается от религиоведов, готовых воспринимать «референтность» мистического опыта и всерьез, в том, где она видит начала самой «философии мистического опыта», как бы они к ней ни относились. А именно, и по ее, и по их представлениям, хотя сам мистический *опыт* восходит к истории мировых религий и специально к определенным духовным практикам в их функциональной структуре (таким, как, например, «созерцание» в практике средневекового «духовного чтения» у католиков и визуализация библейских образов у них же), до начала современного секулярного религиоведения никакой *теории* мистического опыта не было.

Правда, Тейвз, как и некоторые другие современные историки мистицизма, связывает *истоки* религиоведческой эмфазы на индивидуальных религиозных чувствах, в которых видели сущность религии, с давними тенденциями

¹ Сами «эссенциалисты» так себя не обозначали. Название для них было создано их оппонентом конструктивистом Ф. Олмондом в 1990 г. См.: [Малевич, 2014, с. 35, 49].

² Термин также был «выкован» оппонентом этого направления Р. Форманом и также где-то в 1990-е годы. См.: там же, с. 75.

³ Скорее всего ввиду того, что выделяемые эссенциалистами константные характеристики мистического опыта считаются ими «субстанциональными», «вечными».

⁴ Тейвз называет в числе «особо многообещающих» для понимания религиозного опыта (да и религии как таковой) три подхода: 1) изучение отношений между религиозным опытом и функциями головного мозга (Э. Кардена, С. Дж. Лин, С. Криппнер); 2) между религиозным опытом и психопатологией (Дж. Б. Холленбек); 3) между религиозным опытом и общечеловеческими «практиками», которые принимаются за религиозные (И. Пюссайнен) [Taves, 2005, p. 7746–7747]. Сходство с эпикуреизмом в том, что эти религиоведы принимают религиозное отношение также за своего рода продукт неких тонких телесных истечений (так как ничего другого они не знают), отличие же в том, что религиозный субъект изучается «по-научному» (за научное выдается атеистическое сознание) как в конечном счете интересное (и перспективное для исследования) насекомое с девиантными функциями, отличное от «нормальных насекомых».

либерального протестантизма, прежде всего с Фридрихом Шлейермахером, но *начало* концептуализации мистического опыта (как вершины религиозного) – со знаменитыми Гилфордскими лекциями Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902), а «продолжение начала» с теориями феноменологов религии Рудольфа Отто, Герарда ван дер Леу и Иоахима Вахта. С точки зрения Тейвз и других деконструктивистов все это направление эссенциализма скорее само должно быть предметом исследования, чем считаться актуально применимым подходом к мистическому⁵, но показательно, что и ведущие современные эссенциалисты, такие, например, как Иером Геллман, не сомневаются в том, что Джеймс и феноменологи религии начала XX века стоят у истоков теорий мистического опыта⁶.

Эти общепризнанные положения нуждаются в комментариях. Прежде всего сам термин *феноменология религии* и сам по себе, и в его ассоциации с эссенциализмом представляется, вопреки его каноничности, не отражающим сути дела. Ведь речь идет о созерцании сущностей религиозного опыта, его внутренних **а priori, в виде конституирующих его нуминозных чувств, в то время** как феноменология, по самому значению термина, должна заниматься не сущностями, а внешними явлениями. Поэтому обозначение данного направления религиоведения в виде как раз антонима этого понятия, который я бы рекомендовал в качестве *ноуменологии религии*, было бы значительно ближе к его идентификации⁷. А далее, и это имеет уже непосредственное отношение к теме этой статьи, вопрос о том, кто был ближайшим предшественником самого Джеймса в его дескриптивных определениях мистицизма, не ставится.

Но вот последовательница Тейвз Татьяна Малевич в своем недавно опубликованном тщательнейшем историографическо-критическом исследовании пошла дальше, обратив внимание читателя на то, что еще до Джеймса и собственное определение мистического опыта, и, что самое важное, определения своих предшественников и исторических оппонентов представил (притом в количестве 26) **некий другой автор, в скудных историографиях вопроса** обычно игнорируемый⁸. Малевич также не уделяет специального внимания этой «археологии» (ограничившись самой констатацией факта перечисления этих определений) и не анализирует причины указанной амнезии. На самом деле их две. Первая – вполне бессознательное, но очень типичное для аналитической философии отсутствие аутентичного интереса к истории идей⁹, другая – идео-

⁵ Так, она уверенно считает, что обращение к личному религиозному опыту было последним прибежищем для протестантов перед разоблачением традиционной религии со стороны исторической критики, но не скрывает, что эту же мысль развил вначале известнейший «деконструктивист мистицизма» Вэйн Праудфут, после него Роберт Шарф и одновременно с ней Мартин Джей [Taves, 2009, p. 4].

⁶ Gellman, 2014.

⁷ Полагаю, что мой неологизм, вдохновленный кантовской философией, мог бы очень значительно разгрузить домен феноменологии религии, в который входит в настоящее время едва ли не все, с религией связанное (вплоть до того, чем занимается социология религии).

⁸ Малевич, 2014, с. 6.

⁹ Тут тоже есть свои причины, одна из которых – ориентация ее на «проблемоцентричность» за счет интереса к историческому (который присущ тому, что обычно называется континентальной философией, реально – немецкоязычной), а также на сциентизм (который с «проблемоцентризмом» тесно граничит, но не более): астрофизику, например, недосуг заниматься теориями своих далеких предшественников, которые уже давно вошли в тело его науки.

логическая: деконструктивистам копать в старом «эссенциалистском хламе» (а именно к нему, как мы убедимся, тяготел тот автор) зазорно, поскольку тем самым они восприняли бы его как-то всерьез, а самим эссенциалистам (которым и так сейчас нелегко) не хотелось бы компрометировать себя еще и связями с откровенно конфессиональным религиоведением (к коему тот автор принадлежал). Третья причина сравнительно небольшая, но учету все же поддающаяся. Дело в том, что сам Джеймс, предложивший свое знаменитое (по типу феноменологическое, по форме дескриптивное) определение мистических состояний сознания – как единства невыразимости определенных религиозных чувств субъекта для других, наряду с осознанием их познавательности, а также преходящести и неконтролируемости для субъекта¹⁰, – желал оставаться «колумбом». А потому он ссылался на кого угодно (от духовных автобиографий позднесредневековых мистиков до ориенталистов, описывающих состояние мистиков восточных), но только не на того автора с его «коллекцией определений». Он даже с ним не полемизировал, так как полемика – это очень серьезное признание.

Что предшествовало «первой коллекции»?

Пренебрегаемым автором был Уильям Ралф Инг (Inge), родившийся в 1860 г. в семье проректора Ворчестерского колледжа Оксфордского университета Уильяма Инга и Сюзанны Чартон, дочери кливлендского архидиакона (епархия англиканской церкви в Йорке). Учился он в знаменитом Итонском колледже (удостоившись ворчестерской стипендии) и в Королевском колледже Кембриджа (получив многие отличия на отделении античной литературы), а в 1888 г. начал тьюторство в Оксфорде, получив посвящение в диаконский сан Англиканской Церкви. В том же году им были опубликованы «Итонская латинская грамматика» и «Римское общество эпохи Цезаря». И это все, что предшествовало интересующей нас книге: «Христианский мистицизм, рассмотренный в восьми лекциях перед аудиторией Оксфордского университета» (1899). Первая лекция была посвящена общим характеристикам мистицизма, вторая – мистицизму в Библии, третья и четвертая – христианскому платонизму и «спекулятивному мистицизму», пятая и шестая – мистицизму практическому и молитвенному, две последние – «природному мистицизму» и символизму (с добавлением в книгу нескольких приложений, одно из которых и содержит «коллекцию» определений мистицизма). Христианский платоник Инг прожил мафусаилов век (†1954), за который им было опубликовано более 35 книг, внесен вклад в многообразные общественно-культурные мероприятия и получено прозвище «мрачного декана» (кажется, за негативную оценку понятия прогресса). Самыми значительными его публикациями считаются «Вера» (1900), «Истина и ложь в религии» (1906) и особенно «Философия Плотина» (1918). Но нас интересуют только оксфордские лекции о мистицизме, и по праву: до Инга «аккумулятивной работы» в этой области не проводил. Но это, конечно, не значит, что она была только областью практики, не становясь и предметом рефлексии.

¹⁰ James, 1916, p. 428.

Понятие «мистический опыт» вошло в широкий оборот совсем недавно. Зато прилагательное, входящее в это словосочетание, – уже очень давно, и работало одно в разных контекстах. Прежде всего в герменевтическом. Уже Климент Александрийский (ок. 150–215) отстаивал стратификацию смыслов библейских текстов исходя из различия смысла «ясного и несокрытого» и «типологическо-мистического (*tyrikôs kai mystikôs*) и аллегорическо-энигматического»¹¹. Его ученик Ориген (ок. 185–254) еще больше настаивал на том, что в слова Писания вложен тайный смысл (*mystikoi*), чтобы люди не останавливались на том, что лежит на поверхности¹². Исходя из хронологической последовательности и теснейших культурно-географических связей трудно исключить, что апелляция крупнейших неоплатоников, таких как Порфирий (232/4–304/6) и Прокл (ок. 410–485), к мистическому = тайному (наряду с «энтрузистическим») смыслам поэм, мифов и даже философских учений (от Пифагора даже до Демокрита)¹³ была вдохновлена христианской александрийской экзегезой¹⁴. А потому, вероятно, и бл. Августин (354–430) мог иметь в виду языческих философов, отвергая мистическое = тайное содержание их «религиозных баснословий» (*fabulae*), но признавая таковое в отдельных нарративах, словах и числах, встречающихся в Библии¹⁵. Однако в теоретические схемы – классификационные – «мистические» смыслы библейских текстов входят уже в эпоху высокого Средневековья, после окончательного установления схемы четырех смыслов Писания¹⁶. Примером может служить Ришар Сен-Викторский (1100–1173), который делит их в рамках общего учения о созерцании (*contemplatio*) как пути восхождения души по ступеням богопознания на тропологические, аллегорические и анагогические¹⁷.

Значительно ближе к современному пониманию мистического были рассуждения в связи с содержанием и методом мистического богословия (*mystikê theologia*), само название которого пришло из корпуса выдающегося христианского неоплатоника Псевдо-Дионисия (ок. V в. н. э.). Его последователь Иоанн Скот Эриугена писал о «божественных и мистических размышлениях», и о них же – Гуго Сен-Викторский. Однако мистическая разновидность теологии впервые была теоретически идентифицирована, скорее всего, Фомой Аквинским (1225–1274), который делит «познание как Божественной благодати, так и воли» на *speculativa* (абстрактное) и *affectiva seu experimentalis* (эмоциональное, или опытное). Второе определение уже непосредственно вводит нас в *мистический опыт*, и это понятие «опытного богословия» (которое нередко у нас «закрепляется» только за православием – как антитеза западной рассудочной схоластике) важнее даже раскрытия самого содержания этого опыта («ощущение Божественной сладости и радость о Божественной воле»¹⁸). И от-

¹¹ Lessing, 1984, S. 268, 272.

¹² Orig. De princ. IV.2.9; Joh. I.15.

¹³ Lessing, 1984, S. 268.

¹⁴ Конечно, такое понимание исторических корреляций противоречит уже давнему духу времени (*Zeitgeist*), который допускает видеть заимствующую сторону только в христианстве (идет ли речь о его взаимоотношениях с эллинизмом, иудаизмом или исламом).

¹⁵ Aug. De spir. et lit. VI.10, Contra lit. Pet. II.15 и т. д.

¹⁶ Становлению этой иерархии смыслов был посвящен специальный фундаментальный труд одного из выдающихся католических богословов XX века: [Lubac, 1959].

¹⁷ См.: Beniam. major. V; De verbo VIII.

¹⁸ Aquin. ST II/II, 97, 2 ad 2. В тексте: *gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis*.

нюдь не случайно, что «современность» этого понимания мистического опыта позволила самому авторитетному историку иудейского мистицизма Г. Шолему сослаться (в 1967 г.) на Фому в построении своего определения данного понятия¹⁹. Фоме однозначно следовал и Жан Жерсон (1363–1429), который и в жизни и в писаниях пытался найти (и открыть для других) срединный путь между чрезмерным доверием как спекулятивной теологии, так и мистическим переживаниям (и их визуализациям) за счет догматического сознания²⁰. В контексте различения трех способностей души – воображения, производящего мышление (*cogitatio*), разума, осуществляющего размышление (*meditatio*), и интеллигенции, являющейся органом созерцания (*contemplatio*) как «чистого разумения божественного», а также двух влечений души – к чувственно-телесному и к Богу (*synderesis*)²¹ – Жерсон и определяет мистическое богословие (в одноименном трактате) как «опытное познание Бога через объятия всеобщей любви» (*experimentalis cognitione de Deo per amoris unitivi complexum*)²². А Дионисий Картузианец (1402/3–1471) в трактате «О мистической теологии» определяет ее – в духе Псевдо-Дионисия – прежде всего как «пламеннейшее созерцание Божественного мрака» (*ardentissima divinae caliginis intuitio*)²³.

Но Псевдо-Дионисия «присваивает» и Николай Кузанский (1401–1464), с которым связывают начало уже новой, ренессансной философии (и теологии). В комментарии к комментарию Альберта Великого к «Мистическому богословию» он дает описательное определение этого предмета: «Бог – по ту сторону совпадения противоположностей. В нем совпадают великое и малое, изобильное и скудное. И это есть мистическая теология (*Et hoc est mystica theologia*)»²⁴. А потому и для «мистического теолога» необходимо, возвысившись надо всем рассудочным познанием и той философией, которая стремится к различению частных конечного, войти, через самоотречение, во мрак «Божественных совпадений», который есть бесконечное. Потому мистическая теология ведет в молчаливое созерцание невидимого Бога, поскольку знает, что о нем нечего сказать такого, что бы Он бесконечно не превзошел.

Ближе к ним располагается то «новое благочестие», что, в лице по крайней мере Генриха Герпа, трактует мистическую теологию как «сокрытейшую мудрость» (*occultissima sapientia*), которая может быть дана человеку только через божественное просвещение. Богословы же эпохи позднего барокко и раннего просвещения отчасти возвращаются к Жерсону. По крайней мере Готфрид Арнольд (1666–1714), который считается твердым пиетистом, понимает под мистикой «высшую ступень созерцания Бога или также внутреннейшее и существеннейшее соединение души с Богом, в котором она видит Самого Бога, превзойдя всю чувственность и воображение, и услаждаясь этим»²⁵. Этим данный «метод богообщения» отличается от «пути действия» через духовную жизнь и аскезу, на котором также предполагалось достичь соединения с Богом в любви.

¹⁹ Scholem, 2000, S. 4.

²⁰ Подробнее см. в главе о Жерсоне в очень содержательном пособии: [Шишков, 2003, с. 541–557].

²¹ Там же, с. 552–553.

²² Gerson, 1962, p. 252–253.

²³ Lessing, 1984, S. 269.

²⁴ Ibid. S. 270.

²⁵ Ibid.

Так во всяком случае видел задачу мистической теологии как практической дисциплины Д. Шрамм в «Установлениях мистической теологии» (1777). А в целом к концу XVIII столетия была накоплена уже целая библиотека сочинений по этому предмету, в том числе неоднотомных.

Но уже по крайней мере в 1700 г. появляется новый термин, обозначающий самих «мистиков», притом как носителей определенных доктрин, о чем свидетельствует эссе П. Пуаре в «Письме об основоположениях и характере мистиков» (Brief über die Grundsetze und Charaktere der Mystiker)²⁶. Этот момент принципиально важен, так как здесь были заложены новые возможности – восприятия мистического опыта уже извне и, соответственно, его оценки со стороны «нетеологического сообщества». И эти возможности были осуществлены в XVIII–XIX вв. сполна – как объект дистанционного, а потому и критического, а затем и гиперкритического отношения. Для Канта, писавшего об этом явлении отдельные эссе уже в 1750-е годы, «мистицизм» есть «прыжок» (salto mortale) от понятий к немислимому, мечтание (Schwärmerei), убивающее мысль, «блуждание за пределами безмерного»²⁷, чему соответствуют, например, «грезы Сведенборга». Авторитет Канта не следует здесь абсолютизировать, но никак нельзя и сбрасывать со счетов. Трактовка мистицизма (Mysticismus) как мечтательности, религии ощущений становится более популярной в 1820-е годы, а чуть позже, например, философствовавший психиатр Иоганн Христиан Август Хайнрот (писавший и введения в антропологию) в своем монументальном историко-диагностирующем исследовании уже дает ему оценочное определение в качестве «болезненного отростка человеческого существа», «источника многообразных расстройств души» и потому области применения терапии²⁸.

Неверно, правда, было бы считать, что у мистицизма были только «враги-терапевты». Палитра его интерпретаций и оценок была значительно шире.

Среди его друзей были прежде всего мыслители, различавшие мистицизм истинный и ложный. К ним принадлежали прежде всего иенские романтики и философы, так или иначе к ним по духу близкие. В отличие от поистине туманно мыслившего Новалиса (для которого мистицизм был эквивалентом тайны и любви) Фридрих Шлегель отвергает ложный и «глубоко испорченный мистицизм» потому, что в нем «в одностороннем или чисто негативном воззрении только вечное единство Бога и постоянное однообразие его существа постигается в смутном повторении», тогда как в мистицизме истинном присутствует «настоящее и правильное познание или признание божественных тайн» и не «спекуляция без предмета», но «абсолютная философия, на основании которой дух все рассматривает как тайну и чудо»²⁹. Согласно Шеллингу, ложные мистики считают мистическим (mystisch) все, что выходит за границы их индивидуальных способностей восприятия, напротив, истинное понятие мистического (to mystikon) включает все подлинно сокрытое и тайное. Никто не становится мистиком через то, что он утверждает, но только через то, как он это делает, а именно «из непосредственного откровения, их

²⁶ Среди них вера в пришествие Бога к людям; в то, что преображение человека, раба тьмы, возможно только через просвещение от Бога, но что человек должен и сам пойти ему навстречу и т. д. – Ibid, S. 270, 273.

²⁷ Kant, 1912, S. 398, 353.

²⁸ Heinroth, 1830, S. V.

²⁹ Schlegel, 1958, S. 184 (Nr 121).

чистой экстатической интуиции или из чистого чувства» – в противоположность «формально научному познанию»³⁰. Также и Шлейермахер (к которому, как мы знаем, иногда возводятся истоки современного интереса к мистическому опыту) уже в первом издании своих знаменитых «Речей о религии» (1799) разделял мистические «незрелые мечтания» (*unreife Grübeleien*) и «большую сильную мистику», в которой дух себя ограничивает собою и только в себе находит «ключ к целому». Франц фон Баадер также отвергает «мистификаторов», которые «исследование естественных и божественных сокровенностей» – то есть подлинный мистицизм – рассматривают как святотатство и ссылаются только на свои чувствования. Очень плодовитый католический писатель Йозеф Гёррес, написавший четырехтомную «Христианскую мистику» (1836–1842), готов был рассматривать мистику (*Mystik*) и в широком смысле – как область оккультного, демонического и магического – и в то же время считал, что она есть «видение и познание через посредство того света, что свыше, и действие и деяния через посредство высшей свободы», коей соответствует и мистическая жизнь (*mystische Leben*), которая должна быть обращена «к глубокой мистерии существования» (*das tiefe Mysterium des Daseyns*)³¹. На свой лад различал «незрелую» и «зрелую» мистику и рационалист Гегель, соотнося первую с действиями рассудка, вторую – с разумом.

Негативная позиция по отношению к мистике как таковой в XIX веке разнилась по степеням продуманности и даже, можно сказать, аффективности. Жизнелюбивому «всечеловеку» Гёте она просто была малосимпатична, и он иронически называл ее «схоластикой сердца». Шопенгауэр в своем главном труде «Мир как воля и представление» (1818) противопоставлял ей как способу познания мира философию. Мистик исходит из индивидуального опыта, в котором он себя застаёт как «вечное, исключительное существо», тогда как философ – из всеобщего, объективного, лежащего в основании всего явления, и только он кого-то в чем-то может убедить, а потому он предостерегает второго от схождения на окольные стези первого, который мнит иметь положительное (на деле иллюзорное) непосредственное знание о том, что, будучи недоступным навеки для всякого познания, может в лучшем случае быть обозначено через «путь отрицаний»³². Эта философская критика мистического опыта не имела, конечно, ничего общего с «философией разоблачения» Людвиг Фейербаха, который в «Сущности христианства» (1841) вывел его, так сказать, на чистую воду. Выяснилось, что хотя мистик и общается с теми же объектами, что и «вменяемый философ», истинный предмет предносится мистику не тем, что он есть на самом деле, но как воображаемый (*eingebildete*), и потому это воображаемое и есть для него действительное. Тут только стоит поставить вопрос о механизмах этого во-ображения – и вот у нас та самая атрибуционная теория мистического опыта, которая придет через 150 лет (см. выше), видимо, так долго аккумулируя в своем пренатальном состоянии «чисто научный» материал. Для Маркса мистицизм – только «фантастический», «елейный» и

³⁰ Lessing, 1984, S. 271, 273.

³¹ Görres, 1836, S. 11. Этому пониманию мистики близка трактовка И. Вагнера (одно время был последователем Шеллинга), согласно которому она есть «жизненное видение мира, в котором идеи от (рас)крываются» (*die lebendige Ansicht der Welt* [курсив мой. – В.И.], in welcher Ideen offenbart werden) [Wagner, 1804, S. 104].

³² Schopenhauer, 1938, S. 702.

«мягкосердечный»: последнее было особенно нестерпимо для «его философии ненависти», которая распространялась не только на религию, но, как говорится, почти на «все движущееся», но на религию, пожалуй, не меньше, чем на Михаила Бакунина, а мистический опыт ведь концентрат религии. А вот соперник основателей социалистической идеологии Евгений Дюринг к мистицизму (в отличие от евреев) ненависти не испытывал, а просто считал его предметом попечения врача-психиатра, как и экс-иудей, ставший одним из отцов сионистского (секулярного) движения, Макс Нордау (оба они имели предшественником Хайнрота – см. выше), интересовавшийся тем, каким образом выродившийся или истощенный мозг подпадает под чары мистицизма, замещающего ясное мышление паутиной смутных ассоциаций. Большая глава о мистицизме вошла в его знаменитую монументальную двухтомную «Деградацию» (1892), где творчество Оскара Уайльда, Генрика Ибсена, Рихарда Вагнера и особенно французских поэтов-символистов рассматривалось как продукт истерии и расстроенной психики³³. Нордау не был специальным противником мистического опыта (который рассматривался лишь как часть общекультурного декаданства). Но его можно в определенной степени рассматривать как отдаленного предшественника «нейротеологии», которая, правда, не оценивает работу производящего мистические идеи и представления мозга как отрицательную, но подробно изучает соответствующие этому делу его участки.

Заслуги Нордау в изучении мистицизма и его истории признавал и Роберт Алфред Вон (Vaughan), чья книга «Часы с мистиками: вклад в историю религиозного мнения» (1856) распространяется через интернет до наших дней. Трактат мистицизм как такую форму заблуждения, которая позволяет принимать за Божественное откровение операции чисто человеческой способности к воображению, а также как то, что «везде синонимично наиболее визионерскому в религии и наиболее темному в мысли», этот резкий оппонент католицизма в предисловии ставит вопрос о том, можно ли вообще оправдать в век, стремящийся к разуму, изложение биографий и мнений мистиков (от индийских до Экхарта, которые были людьми одинаковых страстей и «запутанности»), стремившихся к наиболее «невразумительному» и «сумеречному». Это оправдание он нашел в том, что, во-первых, полезно учиться на прошлой глупости, во-вторых, в том, что мистический тип сознания отнюдь не изжит и до настоящего времени³⁴. Наконец, не мог не бросить камень в мистицизм и Ницше (писания которого Нордау также включил в патологию декаданса), сформулировавший его рождение от соития скепсиса и тоски³⁵. Дело, скорее всего, было в том, что мистическое у него тесно ассоциировалось с ненавистным ему христианством, а других мистических традиций он не знал.

Но и от презрения к мистическому тоже можно (как и от всего на свете) устать. Пример дает такой сильный ум, как крупный философ, последователь Шопенгауэра, Эдуард фон Гартман (1842–1906). Мистицизм трактуется им – в контексте его общей философии бессознательного – как наполнение сознания содержанием (в виде чувств, мыслей и желаний) из его «невольной эмерген-

³³ Медицинскому анализу специально подвергалась поэзия Поля Верлена. Нордау считал, что распространению болезненного «символизма» очень способствовало развитие больших городов: [Nordau, 1892, S. 229–231, 56, 67].

³⁴ Vaughan, 1893, p. XVII–XXIX.

³⁵ Lessing, 1984, S. 275, 279.

ции». Мистицизм отнюдь не равнозначен квиетизму (на чем настаивали многие его критики), ни экстазу, ни аскетизму, ни фантастическому аллегоризму, ни фантастическому символизму, но это духовное здоровье – как для индивида, так и для расы. Он всегда оживлял и оживляет религию в состоянии стагнации, а сущностно близок к тому, что Шеллинг называл интеллектуальной интуицией, и отнюдь не противоречит опыту, так как сам является разновидностью опыта. Гартман был готов даже на расширение объема этого понятия для охвата великих произведений искусства (от скульптур Фидия до симфоний Бетховена). Но мистицизм только для избранных, чем он и отличается от наиболее «населенных» и, соответственно, бедных содержанием систем вроде материализма или рационалистического теизма. В «Религии духа» (1882) мистика и мистическое религиозное чувство (*mystisches religiöses Gefühl*) трактуются как «последнее и глубочайшее основание всякой религиозности», поскольку здесь религия находит свое фундирование и самоосознание. Правда, Гартман отмечал, что для религиозного познания данное чувство не годится, поскольку хотя оно со своей невыразимостью и является резонансом высшей религиозной истины, но само не содержит ее в себе³⁶.

Вот такая пестрая панорама воззрений на мистицизм образовалась ко времени первой попытки разобраться с их определениями. Интересно, какие из этих воззрений в этой попытке были учтены и какие не были.

Сама «коллекция»

Уильям Инг группировал собранные им определения исходя исключительно из мировоззренческих и конфессиональных критериев, полностью отвлекаясь от формальных. К сожалению, он отвлекается и от тех библиографических требований, без соблюдения которых читателю, преследующему научные цели, работать с его материалами очень трудно. Правда, многие совершенно раритетные для настоящего времени имена, которые он приводит, были тогда больше на слуху у его немногочисленных читателей, и тогда было еще очень далеко до эпохи индексов цитирования, но все-таки и в его время можно было указывать (не через раз) фамилии с инициалами, обозначать источники (не через четыре раза на пятый) и чаще, чем в одном случае, отмечать страницы.

Из приводимых им 26 характеристик мистицизма, которые он все называет определениями, только совсем немногие совпадают с теми, которые приводили мы. А именно, он приводит несколько определений Жерсона (№ 4), возвышенную оценку его Гартмана (№ 8), ироническое определение Гёте (№ 10), разоблачительные Нордау (№ 21) и Вона (№ 25).

Первой он выделяет группу римско-католических определений мистики (№ 1–7) включая жерсоновские³⁷, из которых все, кроме последнего, суть определения мистической теологии (см. выше). Выписки из определений Матурена Кордьера (*Corderius 1479–1564*), который считал ее «экспериментальной наукой», без хронологической последовательности сопровождаются краткими

³⁶ Hartmann, 1882, S. 44–45.

³⁷ В частности, то, согласно которому «мистическая теология есть движение восхождения к Богу посредством любви пламенной и чистой» (*Theologia mystica est motio anagogica in Deum per amorem fervidum et purum*) [Inge, 1918, p. 335].

цитатами из некоего Иоанна Иисуса и Марии, Бонавентуры и итальянского иезуита Джованни Баттисты Скарамелли (1682–1752), который также подтверждает экспериментальный характер этой дисциплины, а весь ряд завершается выписками из богословов, близких по времени написанию книги. В «Божественной мистике» (1879) М.-Э. Рибе (№ 6) мистическая теология (*la théologie mystique*) определяется с субъективной точки зрения как «притяжение сверхъестественное и пассивное души к Богу, исходящее из озарения (*illumination*) и внутреннего побуждения (*embrasement intérieurs*), которые предвосхищают рефлексию, превосходят человеческое усилие и могут иметь также воздействие на тело – чудодейственное и непреодолимое». А с точки зрения объективной (т. е. доктринальной) мистика (*la mystique*) может быть определена как наука о сверхъестественных явлениях, которые готовят и сопровождают это «пассивное притяжение душ (*l'attraction passive des âmes*) к Богу и через Бога», что есть божественное созерцание (*la contemplation divine*), имеющее несколько признаков истинности: опора на Писание, Отцов и разум, и эти признаки позволяют отличать истинные сверхъестественные явления от демонических и естественно-психологических³⁸. Таким образом, мистическая теология, которая, казалось бы, должна была соответствовать изысканиям на предмет критериев истинного, благодатного мистического опыта как отличного от ложного и естественного, трактуется как феноменологическое описание мистических перцепций, а мистика берет на себя – вопреки рациональной последовательности – компетенцию того, что было бы более органично для мистической теологии. Инг, однако, это никак не комментирует, но сразу цитирует определение великого издателя-патролога аббата Жан-Поля Миня (1800–1875), который также называет именно мистику «наукой» – о сверхъестественном состоянии человеческой души, обнаруживаемом в теле «и в порядке вещей видимых посредством явлений равно сверхъестественных»³⁹. Все эти определения позволяют Ингу обобщить их таким образом, что они раскрывают различные аспекты мистицизма как «опытной науки» (*Mysticism as an experimental science*) в виде принесения в жертву воли, озарения свыше и пламенного благоговения – при том, что католическими отцами не признается «символический или объективный мистицизм», но в полном объеме признается различие между сверхъестественными (обнаруживаемым чудесами) и естественными явлениями, с одной стороны, и inferнальными – с другой⁴⁰.

Понимание мистического у Гартмана Инг подробно цитирует и однозначно одобряет не только его «широту». Он отмечает, что немецкий философ «с великой силой показывает», как религиозные и философские системы имеют доказательную силу только для тех немногих, что способны «мистически воспроизводить в себе» их основоположные принципы⁴¹.

Следующим в «коллекции» (№ 9) Инга идет то, что он подразумевает под определениями известного в свое время оккультиста Карла Дю-Преля (1839–1899). В первом из них предлагается описание тех состояний сознания, при которых мистицизм возможен – это когда Я не до конца замыкается в себе и если «порог чувствительности» подвижен, во втором определении – интерпретация

³⁸ Inge, 1918, p. 336.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 337.

мистических феноменов жизни души как «антиципаций» биологических процессов, и из него следует предположение, что мистицизм может быть разделом экспериментальной психологии. Инг с пониманием цитирует различие эго и трансцендентального субъекта (первое смертно, второй – нет), а также замечание Дю Преля, что шопенгауэровский пессимизм может быть «конвертирован» в оптимизм, если «путь биологического прогресса ведет к растворению эго в [трансцендентальном] субъекте»⁴², но критически относится к заявлениям оккультиста о том, что мы можем много почерпнуть из патологических состояний для понимания высших состояний жизни.

Афоризм Гёте, согласно которому мистицизм есть «схоластика сердца, диалектика чувств» (для мистицизма не комплиментарный – см. выше), Инг почему-то одобряет, полагая, что таким образом мистицизм трактуется как «система религии или философии» и что с этой точки зрения великий поэт говорил о нем правильно. Зато он решительно отвергает евангелического теолога Людвигу Ноака (Noack 1819–1885), определявшего мистицизм как «бесформенную спекуляцию» (№ 11). Ведь сущность определяемого феномена – не умозрительная спекуляция, а интуиция, а когда мистицизм начинает «спекулировать», он с необходимостью обретает и «формы»⁴³.

Два следующих «определения» Инг цитирует дословно без всяких оценок. Одно из них принадлежало теологу Паулю Эвальду (1857–1911), писавшему, что мистическая теология начинается с утверждения истины о том, что человек отпал от Бога и вновь стремится к соединению с Ним (№ 12). Другое (№ 13) – англиканскому канонику Джону Генри Овертону (1835–1903), согласно которому «полное соединение души с Богом есть цель всего мистицизма»⁴⁴.

Без реплик воспроизводится и подробный «отчет» о мистицизме (№ 14) влиятельнейшего в свое время либерально-протестантского теолога и философа религии Отто Пфляйдерера (1839–1908). Здесь и определение, согласно которому «мистицизм есть непосредственное ощущение единства я с Богом и есть не что иное, как базовое религиозное чувство, религиозная жизнь в самом ее сердце и центре». Вместе с тем речь идет и об определенной тенденции внутри религии – попытке зафиксировать «непосредственность жизни в Боге как таковую», в абстракции от всяких посредничеств. В этой «опьяненности Богом», когда «я» и мир одинаково забыты, религиозный субъект осознает себя в обладании высшей и полной истиной, не сопровождаемом, однако, ясностью знания, которая достигается лишь тогда, когда мысль «гармонизирует различия с единством»⁴⁵.

Более подробно излагаются воззрения на мистицизм шотландского философа-идеалиста Эндрю Сета (1856–1931), который различает его философскую и религиозную стороны. Первая связывается с попыткой человеческого ума постичь «божественную сущность или конечную реальность вещей» ради вкушения блаженного соединения с Высшим. Вторая – с восприятием этого Высшего в качестве превосходной, всепроникающей и всеприсутствующей Силы, вследствие чего спекулятивные суждения мистика всегда имеют более-менее пантеистический оттенок, а на практическом уровне мистицизм утвер-

⁴² Inge, 1918, p. 338.

⁴³ Ibid., p. 338–339.

⁴⁴ Ibid., p. 339.

⁴⁵ Ibid.

ждает возможность «непосредственного отношения с этим Бытием сущих», так что «Бог перестает быть объектом и становится опытом (experience)»⁴⁶. Инг отмечает, однако, что эта «аккуратно вербализованная формулировка» сопровождается «враждебной критикой». Квиетизм – считает Сет – будет истинным заключением из мистических посылок. Другим заключением – исходя из смешения в сознании мистика метафорического с буквальным – рассмотрение разума и самосознания в качестве препятствий для соединения мистика с объектом его желаний. В ответ на это Инг – от лица мистика – возражает, что мистик прекрасно понимает, что «взаимопроникновение» и «поглощение», конечно, следует понимать метафорически, но такие выражения Нового Завета, как «соучастие» (membership), «единство» (unity), «пребывание» (indwelling), следует понимать отнюдь не метафорически – не как предлагаемую Сетом «этическую гармонию»⁴⁷.

Книгу французского религиоведа Эдуарда Ресежака (Récejac) «Эссе об основаниях мистического сознания» (1897), переводимую и переиздающуюся до сих пор, равно как и его определение мистицизма как «тенденции подходить к Абсолюту нравственно и посредством символов» (№ 16) Инг оценивает высоко. Мистические феномены для Ресежака – символы высшей реальности, а не галлюцинации и не явления природного (психофизического) порядка, а мотивация мистицизма – не любопытство и не себялюбие, но любовь. Мистицизм есть «альянс» практического разума, который он идентифицирует как «свободу» (la Liberté), и воображения. Из этого следует, что современное понимание свободы и мистическое понимание божественной воли могут быть примирены не с большим трудом, чем вдохновение и разум. Отмечает Инг и то, что француз, в отличие от большинства симпатизирующих мистицизму, апеллирует не к Гегелю, а к Канту как верховному философскому авторитету⁴⁸.

Дальнейшая группа «симпатических определений» мистицизма начинается с описания неким Бончитте (Boncitté), который обязан своей известностью только Ингу, мистицизма как того, что состоит в опоре на «спонтанность разумной способности» в большей мере, чем на все остальные ментальные способности (№ 17). А продолжается энтузиастической характеристикой «великого мистицизма» у англиканского священника Чарльза Кингсли (1819–1875) – как ощущения значимости всех вещей, «чувства окруженности непостижимыми истинами», иногда соответствующими «неописуемому благоговению» и описанию восторгов перед тайной и Творцом (№ 18). По суждению Инга, ценность имели и мнения английского идеалиста-платоника Ричарда Неттлшипа (1846–1892), считавшего, что истинный мистицизм, в отличие от ложного, есть осознание того, что все в мире является «символом чего-то большего»⁴⁹. И скорее всего Адольфа Лассона (Lasson 1832–1917), писавшего о мистицизме Майстера Экхарта, имеет в виду Инг (приписывая ему, правда, неизвестную под его авторством книгу «Эссе о сущности и ценности мистицизма») как автора идеи о том, что мистицизм есть интеллектуальное видение (имеющее доступ туда, куда не имеет рациональность), не удовлетворяющееся символическим знанием, но восходящее к постижению Абсолюта «чисто духовным постижением»

⁴⁶ Inge, 1918, p. 339.

⁴⁷ Ibid., p. 340.

⁴⁸ Ibid., p. 341.

⁴⁹ Ibid., p. 342.

(№ 20). По мнению Лассона, мистицизм превратно обвиняют в «смутности» – опасность для него скорее в повышенной оценке разума и знания, и религиозным (в реальном смысле) он может оставаться лишь до тех пор, пока осознает, что мы можем смотреть в этой жизни лишь через *тусклое стекло* (1 Кор. 13:12), а когда претендует на репрезентацию Вечного адекватно, он впадает в опасность ретрансляции мысли в образы или в чистое отрицание; в целом же если догматы подобны скелету, то мистицизм – «жизненной крови» религии⁵⁰. Хотя Инг не комментирует этого автора, очевидно, что он ему близок.

Теперь ради баланса Инг выливает на читателя, сочувствующего мистицизму, целое ведро ледяной воды медицинского диагностирования мистицизма у Нордау (см. выше). Но также и его оценок у либерально-протестантских теологов. Для Адольфа Гарнака (1851–1930) это «рационализм, применяемый к той сфере, что превышает разум» (№ 22), а с конфессиональной точки зрения чисто католическое благочестие, выходящее за границы простого церковного послушания, *fides implicita*. Но мнимый конфликт между мистицизмом и церковным авторитетом – не больший, чем между католическим идеалом господства над миром и аскетизмом (две стороны одной медали), а за пределами католицизма мистицизм может быть только «дилетантским» (Инг ссылается на свою критику некоторых из этих идей). Еще обстоятельнее разоблачает мистицизм лютеранский теолог Иоганн Вильгельм Херман (Herrmann, 1846–1923) в своем сочинении «Общение христианина с Богом», который рассматривает его в контексте двух «столпов» католицизма – подчинения верующего культу и доктрине и духовного неоплатонизма. Сущность мистицизма заключается в искании воздействия Бога на душу во внутреннем опыте индивида; в том, что определенные возбуждения и эмоции выдаются за то, что душа обладаема Богом; в том, что все приходящее из внешнего мира игнорируется. А в целом мистицизм не присущ религии как таковой, но есть «особая разновидность религии», а именно определенная форма пиетизма, который не приемлет то, что есть историческое в положительной религии, и отвергает это (№ 23). А именно, мистический опыт есть такое самообольщение, при котором индивид обходится без Христа и Его дела (ибо все это относится к «внешнему») и пытается всего достичь сам посредством обращения внутрь себя⁵¹.

Даже обычно сдержанный англиканский священник усматривает в этом ричлеанском протестантизме глубинное непонимание христианства, сведение его к историзму, видение христианства как изначального пуританства, «испорченного» греческой философией, как религии «историков», в которой нет места истинному богопознанию (гносис), игнорирование учения о «мистическом союзе» человека с Богом в посланиях Павла и благовестии Иоанна. По сути, эта неприязнь к мистическому сближает, наряду с неприятием метафизики, либеральный протестантизм с атеизмом Фейербаха, от которого его может отделить разве что «грубейший дуализм» (за которым также скрывается номинализм)⁵².

Разоблачительные определения (№ 24) очень известного в свое время философа, эклектика и спиритуалиста Виктора Кузена (1792–1867) трактуют мистицизм как претензию на познание Бога «без посредников», так сказать,

⁵⁰ Inge, 1918, p. 343.

⁵¹ Ibid., p. 345–346.

⁵² Ibid., p. 346–347.

«лицом к лицу», которая на деле препятствует этому богопознанию, а в целом он состоит в замещении разума и философии экстатическими состояниями. Инг оставляет эти инвективы без комментариев. Но инвективы Вона (см. выше) не оставляет без них: его изложения биографий и воззрений великих мистиков пропитаны высокомерием, а суждения искажаются ненавистью к католической церкви. Собственные философские позиции Вона далеки от ясности, и это ставит его изложение «спекулятивного мистицизма» еще ниже биографических частей. Непонятно и его игнорирование английских мистиков, которые никак не менее интересны, чем мадам Гюйон⁵³, которой уделяется гипертрофированное внимание. И все же Инг признает за его книгой определенные достоинства и сожалеет, что ранняя кончина помешала Вону углубиться в свой предмет.

Последнее определение из приводимых им (№ 26) принадлежит некоему Джеймсу Хинтону⁵⁴ и сводится к тому, что мистицизм есть «утверждение средств познания, которые не должны подвергаться испытанию обычными правилами доказательства – требование авторитета для наших собственных впечатлений»⁵⁵. Оно также оценивается Ингом как «бедное» и вызывающее вопросы.

Расширенное определение Инга

Свою собственную характеристику мистицизма Инг выстраивает вполне последовательно. Вначале он сетует на то, что нет такого понятия (включая даже «социализм»), которое употреблялось бы более неаккуратно. С целью поправки этого положения дел он предлагает обратиться к этимологии, которая ведет нас в тесную связь с греческими мистериями. Мистик (*mystês*) – тот, кто получил (или получает) инициацию в определенное знание «божественных вещей», о которых он должен хранить молчание, «закрыв рот» (*myein*). Это понятие было широко воспринято (наряду с другими, относящимися к мистериям) неоплатониками, которые нашли, что существующая «мистериология» вполне соответствует их философским взглядам. По мере того как они культивировали квиетизм и самонаблюдение, была изобретена и другая этимология слова, производящая его от «закрытия глаз» для внешних вещей, и это их понимание очень прочно вошло в христианство⁵⁶.

А вот и сущностная характеристика. Та «фаза мысли и чувства», которую мы называем мистицизмом, имеет происхождение в том, что есть «сырой материал всей религии и может быть также всей философии и искусства, а именно, смутное сознание запредельного (*the beyond*), которое составляет часть нашей природы как человеческих существ». Мы можем называть это и разновидностью высшего инстинкта (возможно, и предвосхищением эволюционного про-

⁵³ Жанна-Мария Гюйон (1648–1717) – известнейшая французская квиетистка, имевшая влияние при дворе (за что успела поле побывать в Бастилии), чьи многочисленные мистические писания пользовались долгое время большой популярностью в Европе и в России.

⁵⁴ У нас нет другой кандидатуры на это имя, кроме как James Hinton (1822–1875), известный хирург и писатель на моральные сюжеты, печатавшийся в 1850-е годы в журнале «Христианский наблюдатель».

⁵⁵ Inge, 1918, p. 348.

⁵⁶ Ibid., p. 4.

цесса), и расширением границ сознания, и (если пользоваться религиозным языком) голосом Бога, обращающегося к нам. Возникает мистицизм тогда, когда мы пытаемся привести это высшее сознание в определенное отношение с другими содержаниями нашего ума⁵⁷.

И, наконец, само определение. «Религиозный мистицизм мог бы быть определен, – предлагает Инг, – как попытка постичь присутствие Бога в душе и природе или, более обобщенно, как *попытка постичь, в мысли и чувстве, имманентность временного в вечном и вечного во временном*» (курсив автора. – В.Ш.). За этим следует комментарий. Наше осознание запредельного (см. выше) не может быть непосредственно приведено в связь с формами нашего мышления, и, соответственно, оно должно выражать себя в символах, которые являются «плотью и костями идей». Все символы, однако, имеют тенденцию со временем окаменевать или, наоборот, испаряться, и так наступает кризис религии. Однако за ним следует возвращение к «свежим истокам внутренней жизни» – возрождение духовности в толще формализма или неверия, и тут мистицизм выполняет предназначение реформы и возрождения⁵⁸. Хотя Инг здесь не ссылается на Гартмана, вряд ли есть основания сомневаться в том, что идеи немецкого философа были им глубоко прочувствованы (см. выше).

Одновременно мистицизм рассматривается и как «развитая практическая система в своем роде» (тут он ссылается на гётевскую «схоластику сердца», – см. выше). В этом смысле его можно рассматривать и как «тип религии». И здесь Инг вводит уточнение, которое имеет, как выяснится ниже, немаловажное значение: хотя отдельные исторические примеры мистицизма несут в себе черты того, на какую именно очередную омертвелость религии они суть реакция, «я думаю, – настаивает он, – что в целом нетрудно отделить эти вторичные, акцидентальные характеристики от тех, что первичны и интегральны, и что мы тогда найдем, что та “подлежащая субстанция” (the underlying substance), которая может считаться сущностью (the essence) мистицизма как типа религии, поразительно единообразна»⁵⁹. Как «тип религии» мистицизм базируется на трех артикулах веры:

а) в то, что душа (как и тело) может видеть и воспринимать с помощью способности различения духовную истину (цитируется Прокл), которая в своей сфере не менее заслуживает доверия, чем внешние чувства в своих;

б) в то, что человек для того, чтобы познавать Бога, должен быть со-участником (a partaker) Божественной природы, или (как сказал Рейсбрук) в то, что мы есть то, что видим, и видим то, что мы есть, или, по-другому, в Его свете мы видим свет;

в) в то, что без святости никто не может видеть Господа, или, как ясно сказано в Нагорной проповеди, *блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8).

Эти «фундаментальные доктрины» могут быть дополнены и некоторыми другими. В частности, тем, что хотя чистота сердца устраняет препятствия к единению с Богом, истинным проводником по пути восхождения, «иерофантом мистерий Божьих», является любовь. Хотя некоторые ее определяют как

⁵⁷ Inge, 1918, p. 5.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 6.

«интерес к высшей силе», а другие как бескорыстие, на самом деле это, оказывается, лишь разные слова. Два определительных признака означают различные исходные пункты, но два «пути любви» должны вести к одной цели⁶⁰.

Существенно важно, что мистицизм – это практический путь, путь преобразования в подобие Тому, по Чьему образу человек создан. И это не ровный путь, а лестница восхождения (*scala perfectionis*), имеющая ступени. Первая – «очистительная жизнь», вторая – «просветительная», а третья (которая есть не только путь, но и сама цель) – «жизнь соединительная» (*unitive*) – состояние совершенного созерцания⁶¹. Последнее состояние – это завершение целей религии, после которой она вообще-то устраняется. С другой стороны, достигаемый здесь результат может быть только процессом (бесконечным), и понятие обожение (деификация) у восточных и западных Отцов имеет прямое отношение к тому, о чем здесь идет речь.

Аберрации, достижения, «задания»

Оценки сделанного Ингом закономерно различились в соответствии с позицией «оценщиков» и мистицизма, и католическо-англиканской религиозности, и самой религии. Например, преподобный Уильям Даунс из епископальной церкви Св. Троицы в Бристоле (шт. Коннектикут) около ста лет назад в обзоре публикаций по мистицизму отмечал конструктивность того подхода тех авторов (в том числе и автора «Христианского мистицизма», которого он назвал аж «возможно самым блестящим умом сегодняшней англиканской церкви»⁶²), что видят в его истинном выражении источник живой воды, всегда оживляющей церковный институционализм (но не пытающийся вымывать основы церковного фундамента). А вот С. Пейн в статье «Природа мистицизма» для очень авторитетной Рутледжеской энциклопедии по философии, написанной примерно восемьдесят лет спустя, допустив даже «Христианский мистицизм» в список литературы по предмету (что делают далеко не все – см. выше), снабдил его комментарием, что книга информативная, но «испорченная ангажированностью автора»⁶³ – ангажированность других авторов, писавших о мистицизме (а ведь к нему относиться «неангажированно» – в одну сторону или в противоположную – никак нельзя), его, что интересно, не задела. Значительно большее понимание обнаружила только что Джейн Шоу, которая включила Инга в общий контекст интереса к мистическому (наряду с Э. Андерхилл) в эпоху Джеймса. Она обратила внимание и на самую его интенциональность – стремление противопоставить надвигавшемуся натурализму не только догматику и Писание, но и «духовный опыт», в котором Инг видел возможность фундирования христианской веры никак не менее значительную, чем церковный авторитет⁶⁴.

⁶⁰ Inge, 1918, p. 7–8.

⁶¹ Ibid., p. 9.

⁶² Downes, 1920, p. 620.

⁶³ Payne, 1998, p. 633.

⁶⁴ Она также правомерно акцентирует инговское понимание истоков мистицизма в «смутном осознании потустороннего», которое у меня вызывает прочные ассоциации с *sensus divinitatis*, «открытого» Кальвином и «реставрируемого» в настоящее время Алвином Плантингой. См.: [Shaw, 2017]. За указание на эту ценную публикацию я приношу большую благодарность Елене Калмыковой.

Нам, однако, неизвестно, чтобы кто-то попытался всерьез сделать и сам свод определений Инга, и его собственное, как мы выразились, расширенное определение предметом философского анализа. Да и сам автор полвека спустя в новой книге по этой теме «Мистицизм в религии» (1947) лишь упоминает о первой, цитируя лишь семь определений мистицизма, из которых только два (Пфляйдерера и Неттлшипа) сохранилось по предыдущей, и объясняя отсутствие необходимости цитировать больше тем, что сам феномен в сознании мыслителей к тому времени уже достаточно устоялся⁶⁵. Нам интересен «мистицизм в становлении», а потому и его «первая коллекция», и его собственное определение никак не потеряли в этом аспекте актуальности.

Называя свод определений Инга коллекцией, я просто не нашел подходящих синонимов. Даже элементам таксономии английский неоплатоник (в отличие от многих его «философских предков»), видимо, не учился, так как эта наука о принципах и практике классификации в любых областях знания происходит от слова, означающего «строй» и «порядок» (греч. taxis). У него же группы определений выстроены в режиме хаоса, и их последовательность нигде им не была хоть как-то оговорена. В самом деле, какие лежали мотивировки за тем, чтобы начать с «глубоко положительных» (и эмпатичных автору) характеристик мистической теологии и мистического опыта у Гартмана и Дю Преля, перейти затем к его дезавуированию у Ноака, вернуться вновь к определению мистической теологии у Эвальда и почти энтузиастическому (в цитатах Инга) прочтению этого опыта у Пфляйдерера, затем вновь к дезавуированию его у Сета, вновь к «великому мистицизму» у Кингсли, апологии его у Лассона, чтобы завершить все подробной серией его разоблачений у «психопатолога культуры» Нордау и инвектив протестантских оппонентов католицизма? Конфессиональная логика в последнем случае вполне понятна – показать, что либеральный протестантизм есть «почти атеизм», а вот общая от наблюдателя ускользает. Не выявляет Инг не только последовательность этих определений, но и оснований их селекции. Как можно выяснить из предыдущего, он спокойно проигнорировал суждения о мистицизме всех наиболее значительных философов – от Канта до Шопенгауэра – и даже менее значительных (вроде Фейербаха), суждения которых были весьма популярны.

Да и можно ли большинство представленных им определений считать определениями в собственном смысле? Некоторые можно, например определения мистической теологии у позднесредневековых авторов начиная с Жерсона, мистицизма у Гартмана, Пфляйдерера, Ресежака, Гарнака, Вона, отчасти у Лассона, если под самим определением понимать то, что оно есть – с формальной точки зрения – мыслительную процедуру, состоящую в придании (строго) фиксированного смысла терминам языка⁶⁶, при четком разграничении того, что определяется (definiendum), и того, через что оно определяется (definiens). Но для Инга эти «мелочи» не имели значения – в сравнении с оценками рассматриваемого им явления, а потому его устраивал в качестве определения и прерванный рассказ о мистической теологии Эвальда, и более связный рассказ о мистицизме Дю Преля, и ироническая метафора Гёте, и «иронический нарратив» Сета, и «разоблачительный нарратив» Нордау, и даже восторженные авто-

⁶⁵ Inge, 1947, p. 25–26.

⁶⁶ Бочаров, Маркин, 2011, с. 242.

биографические заметки Кингсли о том, какие у него бывали восхищения при гулянии по полям и при молитве о том, чтобы тайное в мире ему хоть как-то раскрылось, и о том, чтобы Творец был «оправдан» во всех своих деяниях⁶⁷.

Собственное определение мистицизма у Инга (см. выше), напротив, представлено двумя вполне правильными с формальной точки зрения дефинициями. Правда, с точки зрения содержательной к ним можно предъявить две претензии. Напомним о них еще раз: «Религиозный мистицизм мог бы быть определен как попытка постичь присутствие Бога в душе и природе *или, более обобщенно* (курсив мой. – В.Ш.), как попытка постичь, в мысли и чувстве, имманентность временного в вечном и вечного во временном». Прежде всего, выделенные курсивом слова означают, что англиканский платоник считал их обе дефинициями именно «религиозного мистицизма», однако «более обобщенная», как кажется, ничего собственно религиозного в себе не содержит: идеалистически настроенный философ или романтический поэт, даже не будучи религиозными (если под религией не понимать, конечно, философию и романтическую поэзию как таковые), вполне могут пытаться постичь взаимопроницаемость вечного и преходящего. Однако и взятые сами по себе эти дефиниции, как представляется, ничего собственно мистического (особенно если учесть, что Инг совершенно справедливо апеллирует к этимологическому происхождению мистицизма из мистерий, молчания и тайнознания) не отражают: пытаться постичь Бога в природе может и последователь рациональной теологии, а указанная «взаимопроницаемость» вполне доступна и для любого средненького поэта. Не выполняя задачи спецификации мистицизма, оба определения впечатляют и простой бедностью содержания – в сравнении с некоторыми из тех, которые Инг приводил в своей «коллекции».

Его комментарий к своему «двуединому» определению также вызывает вопрос – конкретно в том пункте, где он трактует мистицизм еще и как особый «тип религии» (вполне в согласии с обличаемым им либеральным протестантом Херманом – см. выше), «развитую практическую систему в своем роде», которая подразумевает определенные доктрины (в согласии с писавшим уже за двести лет до него Пуаре – см. выше). Это уточнение противоречит его же собственному пониманию мистицизма как возвращения к «свежим истокам внутренней жизни» любой религии. Согласимся, что не совсем «гладко» считать одно и то же и душой, одушевляющей тело, и еще одним телом.

После этого, видимо, можно ожидать вопрос о том, стоило ли вообще столь подробно излагать и ретроспективный обзор, и собственную позицию Инга, отвлекаясь от той его несомненной заслуги, что он представил первую по времени из учитываемых в современных базах данных подборку определений мистического. Стоило, и по крайней мере по трем основным причинам.

Прежде всего, он напоминает нам еще раз ту простую, но несомненную истину, что в философии религии (как и в философии вообще) прогресс осуществляется далеко не по той траектории, что в эмпирических науках, и что мысли давно живших философов могут быть гораздо ценнее, чем новейшие. Осмысление мистицизма у Эдуарда фон Гартмана, которое выделил столь внимательный и понимающий взгляд Инг, действительно порядочно выше многого из того, что пишут о нем современные авторы, и я не думаю, что более-

⁶⁷ Inge, 1918, p. 341–342.

менее глубокое обращение к предмету возможно без учета его и сейчас (не только в эпоху Инга). Вполне актуальными остаются и мысли о мистическом опыте Ресежака и значении в нем символов, на которые очень уместно обратил внимание англиканский неоплатоник. Еще более востребованным представляется трактовка мистического у Пфляйдерера, который (в отличие отчасти и от самого Инга) видел в мистицизме не «тип религии», но «фундаментальное чувство религии, религиозную жизнь в самом ее сердце и центре», «опьянение Богом». Но я думаю, что Инг своей выборкой подтверждает гипотезу о том, что феноменология мистического опыта была подробнейшим образом разработана еще в мистической теологии позднего Средневековья и Барокко.

Второе, что продемонстрировал Инг, так это то обозначение направления эссенциалистов имеет далеко не только полемическое происхождение (как прозвище, с которым работают его оппоненты). Вспомним еще раз его рассуждение: «...я думаю, что в целом нетрудно отделить эти вторичные, акцидентальные характеристики от тех, что первичны и интегральны, и что мы тогда найдем, что та “подлежащая субстанция” (the underlying substance), которая может считаться сущностью (the essence) мистицизма как типа религии, поразительно единообразна». Это означает, что до У. Стейса и даже до Джеймса нашелся мыслитель, который четко обозначил наличие *эссенциальных констант* мистического опыта, которые вполне отделимы от его культурно-лингвистических оформлений и могут быть обнаруживаемы в любой религиозной традиции. И то, что Инг это проартикулировал, составляет значительно большую его заслугу, чем неловкость с «типом религии» его недостаток.

Наконец, воспитанный на античности (и ее ступенях посвящения в культ) теолог очень уместно определил «реквизиты» мистического опыта в духовных состояниях людей, первым из которых является развитие определенных духовных чувств, которым доверять стоит (в их компетенции) не меньше, чем чувствам внешним в их сфере. Из этого вытекает, что люди, к этим состояниям совершенно непричастные, – а к ним относятся наиболее «прогрессивные» исследователи мистического опыта от так называемого когнитивного религиоведения – не больше могут понимать данный опыт, чем люди, лишенные музыкального слуха, могут работать в жюри музыкальных конкурсов, а лишенные «телесных добродетелей» (как сказал бы Аристотель) – спортсменами. И в этом нет ничего «недемократичного» – не всем все дано, зато каждому дано понимать свои возможности.

«Задание» же, которое нам оставил Инг, скорее всего, двойственное. Первое могло бы состоять в том, что его «опыт коллекционера определений» вполне можно было бы продолжить, отличая, конечно, определения от ярлыков и нарративов. Для этого следует, однако, не замыкаться в религиоведении, но обращаться к аналитическому опыту тех наук, в которых более всего разрабатывались таксономические принципы, поскольку рациональность является не «дисциплинарной», но общечеловеческой. Несомненно, сопоставление этих определений будет содействовать генерации их уточнений, да и производству новых, поскольку человеческая мысль, как на сей раз правильно говорят некоторые религиоведы-когнитивисты, «заразна».

Второе же «задание» может быть связано с работой над нашим описательным языком. Вспомним, как Инг жаловался на то, что нет понятия, включая «социализм», более «детерминологизированного», чем *мистицизм*. Это по-

ложение дел сохраняется и сейчас, поскольку под мистицизмом понимается все (иногда этот груз берет на себя еще более расплывчатая и пейоративная «мистика»), имеющее отношение к любому «неэмпирическому» общению человека с эмпирическими объектами и «эмпирическому» с неэмпирическими. Между тем дифференциация сливающихся значений первостепенных для описания религии понятий составляет первую обязанность философии религии как одной из специализированных компетенций философского анализа. Размышления над коллекционерской работой Инга провоцируют, например, на такую несложную стратификацию *мистического*, при которой можно было бы различать следующие его «слои».

– Мистический *опыт* как континуум определенных духовных перцепций, подлежащих на уровне рефлексии определенным феноменологическим дескрипциям;

– религиозное *мировоззрение*, позиционирующее этот опыт и его дескрипции в определенном отношении к другим структурам религии, прежде всего «институциональным» и «схоластическим»;

– определенное *умонастроение*, не ограничивающееся сферой религиозного, но могущее включать в себя также философское и эстетическое восприятие действительности.

Очевидно, что понятие «мистицизм» (как и один из «измов») оказывается релевантным только по отношению к стратам (2) и (3). В применении же к (1), как представляется, могут оказаться немного говорящими аналогии из эпистемологии тех индийских философских школ, которые различали две ступени восприятия – то, что можно условно обозначить как «чистое отражение» объектов (*nirvāṇapaka-pratyakṣa*), и **хотя бы минимальную рефлексия над этим отражением** (*saṃvāṇapaka-pratyakṣa*) в качестве «второго яруса»⁶⁸. Однако для того, чтобы базовые перцепции (1) могли быть отграничены от суперструктур (2) и (3), требуется, чтобы сам термин *мистический опыт* начал легитимироваться в философском языке⁶⁹. В настоящее время мы наблюдаем большее признание более общей категории «религиозный опыт» (*religious experience*). А для того, чтобы тот же процесс был запущен и с «мистическим опытом», должны быть выстроены его корреляты с религиозным, а здесь философия религии (хотя писалось на эти темы отнюдь не мало) представить более-менее общепризнанные результаты до сих пор еще не может. Пока это важнейшее для нее «здание» не начнет выполняться всерьез, «мистицизм» (за отсутствием конкуренции) будет благополучно перекрывать все, относящееся к мистическому.

⁶⁸ Две стадии восприятия различали брахманистские системы ньяя и миманса – им оппонировали буддисты, считавшие, что любые элементы рефлексии, привносимые в восприятие (например, «Это – стол»), уже делают его чем-то вроде умозаключения, а потому признававшие восприятием только довербальный процесс.

⁶⁹ Сейчас мы видим конструктивные попытки разобраться с понятием *mystical experience* у израильского философа религии Джерома Геллмана, который даже различает два уровня этого понятия – в широком смысле и в узком смысле, а также пытается выстроить «категории» этого опыта, наряду с его атрибутами, но и для него *mystical experience* практически является синонимом понятия *mysticism*. См.: [Gellman, 2014].

Список литературы

- Бочаров, Маркин, 2011 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М.: ИД «ФОРУМ»; ИНФРА-М, 2011. 336 с.
- Малевич, 2014 – *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. 176 с.
- Шишков, 2003 – *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Савин С.А., 2003. 591 с.
- Downes, 1920 – *Downes W.P.* *Mysticism // The Biblical World.* 1920. Vol. 54. No. 66. P. 619–624.
- Gellman, 2014 – *Gellman J.* *Mysticism // Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 03.03.2014. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (дата обращения: 15.09.2017).
- Gerson, 1962 – *Gerson J.* *Johannes Oeuvres Complètes / Ed. par P. Gloieux.* Т. III. P., 1962. 341 p.
- Görres, 1836 – *Görres J.* *Die christliche Mystik.* Bd. I. Regensburg: Manz Signatur, 1836. 500 S.
- Hartmann, 1882 – *Hartmann E. von.* *Die Religion des Geistes.* B.: Carl Duncker's Verlag, 1882. 328 S.
- Heinroth, 1830 – *Heinroth J.C.A.* *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bakannten Völker und Zeiten.* Lpz.: Hartmann, 1830. 532 S.
- Inge, 1918 – *Inge W.R.* *Christian Mysticism Considered in Eight Lectures Delivered Before the University of Oxford.* 4th ed. L.: Methuen & Co. Ltd., 1918. 379 p.
- Inge, 1947 – *Inge W.R.* *Mysticism in Religion.* L.: Hutchinson's University Library, 1947. 168 p.
- James, 1916 – *James W.* *The Varieties of Religious Experience.* N. Y.: Longmans, Green, 1916. 669 p.
- Kant, 1912 – *Kant I.* *Gesammelte Schriften.* Herausg. von von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. B.: Reimer, 1912. 531 S.
- Lessing, 1984 – *Lessing H.-U.* *Mystik, mystisch // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer.* Bd. VI. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1984. S. 268–279.
- Lubac, 1959 – *Lubac H. de.* *Exegese medieval. Les quatre senses de l'Ecriture.* T. 1. Paris: Aubier, 1959. 712 p.
- Nordau, 1892 – *Nordau M.* *Entartung.* Bd. I. Berlin: Verlag von Carl Duncker, 1892. 209 S.
- Payne, 1998 – *Payne S.* *Mysticism, Nature of // Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 6. L., 1998. P. 627–634.
- Schlegel, 1958 – *Schlegel F.* *Kritische Ausgabe seiner Werke.* Bd. II. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1958. 563 S.
- Scholem, 2000 – *Scholem G.* *Die judusche Mystik in ihren Hauptströmubgen.* Frankfurt a/M., 2000. 490 S.
- Schopenhauer, 1938 – *Schopenhauer A.* *Sämmtliche Werke.* Bd. III / Hrsg. von A. Hübscher. Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1938. 714 S.
- Taves, 2005 – *Taves A.* *Religious Experience // Encyclopedia of Religion.* 2nd ed. J. Lindsay / Ed. in Chief. Vol. 11. Detroit etc.: Thomson & Gale, 2005. P. 7736–7750.
- Taves, 2009 – *Taves A.* *Religious Experience Reconsidered, A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things.* Princeton: Princeton University Press. 2009. 212 p.
- Vaughan, 1893 – *Vaughan R.A.* *Hours with the Mystics: Contribution into History of Religious Opinion.* 6th ed. L.: Gibbings and Co, 1893. 383 p.
- Wagner, 1804 – *Wagner J.-J.* *System der Idealphilosophie.* Lpz., 1804. 300 S.

Definitions of the Mystical: the First Experience in their Exposition

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Gonchamaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

While mystical experience has accompanied religion from the most ancient times and the first attempts at its theoretical identifications can be traced back to the Middle Ages, the first experience in collated juxtaposition of its definitions dates back only to the border of the 19th and 20th centuries. Critical analysis of this collection of definitions offered by the Anglican theologian William Ralph Inge, which can be used also in contemporary discussions on the mystical (das Mystische), is being implemented for the first time in this article. In conclusion the author offers differing between three layers of this phenomenon, which, however surprising it is, are mixed up to the present, and he uses some analogies from Indian epistemology as well. Mystical experience as such (definite spiritual perceptions), mystical world-outlook and mystical sentiment are distinguished. The second layer is inherent in religious mentality, the third one can be separated from it, but both are to be included into “mysticism”. The author insists on much more emphasized differing between mystical experience and mysticism than what is predominant in philosophy of religion.

Keywords: mystical experience, mystical theology, mystical world-outlook, mystical sentiment, mysticism, descriptive definitions, theoretical definitions, essentialists, constructivists, attributionists

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

А.Р. Фокин

Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника

Алексей Русланович Фокин – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: al-fokin@yandex.ru

Статья посвящена концепциям «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника. Показано, что путь духовного восхождения состоит трех взаимосвязанных этапов: «деятельного любомудрия», «естественного созерцания» и «таинственного богословия». Последний этап, обозначаемый Максимом Исповедником различными названиями («таинственное богословие», «богословское любомудрие», «богословское тайноводство», «таинственное созерцание» и др.), означает опытное познание Бога и имеет два аспекта: катафатически-гностический и апофатическо-мистический. Первый связан с познанием Божественной Троицы или озарением ума, идущим непосредственно от Бога, а второй – с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности. С этим связано переживание мистиком состояний «сверхумного единения», «растворения» и «обожения». Первое означает экстатическое состояние, в котором прекращается всякая мыслительная деятельность ума, происходит его «упрощение» и соединение с Богом в совершенном неведении. Следствием этого у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога без потери самой себя. Такое состояние рассматривается как всецелое «обожение», в котором человек по благодати становится всем тем же, что и Бог, кроме тождества сущности. В этом состоянии во святых проявляется одна лишь Божественная энергия, и их человеческие черты целиком преодолеваются Божественными.

Ключевые слова: христианство, патристика, мистицизм, мистическая теология, экстаз, обожение, Максим Исповедник, Евагрий Понтийский, «Ареопагитики»

Хотя отдельные вопросы мистики выдающегося византийского христианского мыслителя св. Максима Исповедника (580–662) затрагивались в работах многих отечественных и иностранных ученых – С.Л. Епифановича¹, И.-А. Далмэ², П. Шервуда³, Х.У. фон Бальтазара⁴, В. Фёлькера⁵, Л. Тунберга⁶,

¹ Епифанович, 1996, с. 56, 114–116, 131–133.

² Dalmais, 1953, p. 17–39; 1980, p. 836–847.

³ Sherwood, 1955a, p. 124–154; 1955b, p. 95–97.

⁴ Balthasar, 1961, S. 330–343.

⁵ Völker, 1965, S. 236–248, 318–370, 471–489.

⁶ Thunberg, 1965, p. 355–368, 404–432.

Х.-М. Гарригеса⁷, В. Караянниса⁸, Ж.-К. Ларше⁹, В.В. Петрова¹⁰, Г. Каприева¹¹ и др., вместе с тем до сих пор ни в отечественной, ни в мировой науке не существует специального исследования по данной теме. О недостаточной изученности мистики св. Максима говорит и тот факт, что в новейшем «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику»¹², написанном ведущими мировыми специалистами, где подробно рассматриваются все нюансы биографии, наследия и учения выдающегося византийского богослова, отсутствует специальная глава, посвященная его мистике. Более того, лишь немногие исследователи обращали внимание на особые термины, используемые Максимом Исповедником для описания состояний мистического соединения человека с Богом¹³. В нашей статье мы сосредоточимся на концепциях «единения», «растворения» и «обожения», играющих ключевую роль в мистико-аскетическом учении св. Максима. Но прежде, чем обратиться к анализу соответствующей терминологии византийского мыслителя, кратко рассмотрим его учение о пути духовного совершенства, завершающегося мистическим соединением с Богом.

Как отмечал еще в начале XX в. С.Л. Епифанович, «делание, созерцание и подготовляемый ими экстаз представляют собой важнейшие моменты на пути спасения человека, на пути восхождения его к Богу, уподобления Верховному Благу и Истине и конечного слияния с Ним в обожении»¹⁴. Действительно, как установлено учеными¹⁵, Максим Исповедник, следуя схеме Евагрия Понтийского¹⁶, делит путь духовного восхождения на три этапа:

- 1) деятельное любознание (πρακτικὴ φιλοσοφία, или πρακτικὴ),
- 2) естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία, или φυσικὴ),
- 3) таинственное богословие (μυστικὴ θεολογία, или θεολογικὴ)¹⁷.

На первом этапе через аскетическое делание происходит очищение ума от страстей, греховных помыслов и материальных образов; на втором очищенный ум становится способен отвлекаться от чувственного бытия и обращаться к умственному созерцанию бестелесных логосов, сокрытых в сущих; наконец, на третьем этапе ум возносится над сферой умопостигаемого, преодолевает ограниченность своей природы и в неведении вступает в мистическое соеди-

⁷ Garrigues, 1976, p. 176–199.

⁸ Karayiannis, 1993, p. 305–321, 346–357.

⁹ Larchet, 1994, p. 77–83; 1996, p. 495–526; 2003, p. 183–189.

¹⁰ Петров, 2007, с. 85–90.

¹¹ Каприев, 2011, с. 148–153.

¹² Allen, Neil (eds.), 2015.

¹³ В частности, Поликарп Шервуд в своей работе рассматривает такой важный для мистики Максима Исповедника аспект, как исступление, или экстаз (Sherwood, 1955a, p. 124–154).

¹⁴ Епифанович, 1996, с. 115–116.

¹⁵ См., например: Thunberg, 1965, p. 334–336; Larchet, 1994, p. 71, 77; 1996, p. 451–452, 495–496; 2003, p. 183; Епифанович, 1996, с. 113–114; Каприев, 2011, с. 142; Юлаев, 2016, с. 88–90 и др. См.: *Evagr.* Ep. fidei 4. 24–26; 12. 41–48; Pract. Prol. 50–51; Pract. 1, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; Keph. Gnost. II 4; IV 40; IV 43; V 35; V 57; VI 49; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 118–120; Schol. Prov. 2, 247, 373; Schol. Eccl. 1 и др. См. также: Viller, 1930; Фокин, 2007, с. 557–581; 2008, с. 72–97; Юлаев, 2016, с. 87.

¹⁷ См.: *Maxim. Confess.* Quaest. Thal. 5. 29–44; 27. 71–91; 40. 30–39; 52. 72–75; Quaest. et dub. 29. 22–32; 31. 9–10; 58. 6–7; Amb. Ioan. 10. 31; 10. 40; 20. 4; 20. 7; 21. 6; 32. 7; 37. 5; 37. 7; 37. 9; 50. 4 и др.; ср. также: Cap. carit. I 86; I 94–100; II 4–6, 100; III 45, 95, 97; Exp. in Ps. LIX 205–209.

нение с Богом. Такая тесная связь трех этапов духовного восхождения хорошо видна уже в раннем аскетическом труде Максима Исповедника «Главы о любви», написанном в подражание «Сотницам» Евагрия:

Добродетели [достигаются] ради познания сотворенных вещей (τὴν γνῶσιν τῶν γεγονότων); знание [приобретается] ради познающего; а познающий [существует] ради Того, Кто познается в незнании (ἀγνώστως γινωσκόμενον) и Кто знает превыше знания (ὕπερ γνῶσιν)¹⁸.

Здесь под «добродетелями» понимается первый этап аскетического делания, под «познанием сотворенных вещей» – этап естественного созерцания, а «познанием в незнании» – этап мистического богопознания. Более подробно св. Максим объясняет значение этих трех этапов в своем знаменитом богословско-метафизическом трактате «Трудности к Иоанну» (или *Ambigua ad Ioannem*):

Задача деятельного любомудрия (πρακτικῆς φιλοσοφίας) [заключается в том, чтобы] очистить ум (τὸν νοῦν) от всякого страстного представления (ἐμπαθοῦς φαντασίας); [задача] естественного созерцания (φυσικῆς θεωρίας) [состоит в том, чтобы] показать его знатоком всякого истинного знания (ἀληθοῦς γνῶσεως), сокрытого в сущих, о том, по какой причине они существуют; [наконец, задача] богословского посвящения (θεολογικῆς μυσταγωγίας) [заключается в том, чтобы] сделать ум с помощью благодати по свойству (τῇ χάριτι κατὰ τὴν ἔξιν) подобным и равным Богу (ὁμοιον Θεῷ καὶ ἴσον), насколько это возможно, так чтобы вследствие превосхождения (διὰ τὴν ὑπεροχήν) он уже совершенно не помышлял бы ни о чем из того, что после Бога¹⁹.

По мнению Максима Исповедника, на эти три этапа мистического восхождения символически указывает духовное «восхищение» ап. Павла на третье небо²⁰ – процесс, который св. Григорий Богослов²¹ в своем втором Слове о богословии назвал тремя разными терминами: «шествием», «восхождением» и «вознесением». По толкованию св. Максима, «шествие» (πρόδος) указывает здесь на «деятельное любомудрие», т. е. аскетическое делание, состоящее в достижении добродетели бесстрастия (ἀπάθεια) и отрешении от естественной деятельности телесных чувств (τῆς κατ' αἰσθησιν φυσικῆς ἐνεργείας), которые переходят в новое «духовное состояние» (πνευματικὴν ἔξιν). В свою очередь, «восхождение» (ἀνάβασις) указывает на естественное созерцание, посредством которого достигается мысленный выход за пределы пространства, времени и всех чувственно воспринимаемых предметов (τὴν τε τῶν αἰσθητῶν πάντων ἀπόλειψιν) и приобретает «научное постижение логосов, сокрытых в сущих» (ἐπιστημονικὴ τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων περίληψις). Наконец, «вознесение» (ἀνάληψις) означает «благочестивое и неизреченное посвящение в таинства (μύησις) истинной и богословской премудрости» (τῆς ἀληθοῦς καὶ θεολογικῆς σοφίας) и одновременно даруемое по благодати «восстановление» (κατὰ χάριν ἀποκατάστασις) в тесное единство и «твердое пребывание в Боге» (τὴν ἐν τῷ Θεῷ μόνῃν τε καὶ ἴδρυσιν)²².

¹⁸ Cap. carit. III 45.

¹⁹ Amb. Ioan. 20. 7. Выражение τῶν μετὰ Θεόν включает в себя не только видимые и невидимые творения Божии, но и логосы, т. е. вечные идеи творений.

²⁰ См.: 2 Кор. 12:2.

²¹ См.: *Greg. Naz. Orat.* 28. 20.

²² См.: Amb. Ioan. 20. 3–4. *Quaest. Thal.* 3. 17–20. Cp. *Areop. DN.* II 4.

Кроме того, в соответствии этим трем этапам духовного восхождения Максим Исповедник ставит три когнитивные способности человеческой души: *чувство* (αἴσθησις) – способность чувственного познания мира; *разум*, или *рас-судок* (λόγος) – способность дискурсивного мышления и научного постижения законов мироздания; наконец, *ум* (νοῦς) – способность интуитивного мышления и духовного познания Бога²³. Каждой из этих трех способностей соответствует свое особое когнитивное движение, соответствующее одному из трех этапов духовной жизни, которые св. Максим перечисляет в обратном порядке:

Душа имеет три главных движения, сводимые к одному: согласно уму (κατὰ νοῦν), согласно разуму (κατὰ λόγον) и согласно чувству (κατὰ αἴσθησιν). И первое [движение] – простое и неизъяснимое, согласно которому душа, в неведении двигаясь вокруг Бога (ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη), никоим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства. Второе же – сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере (φυσικῶς κινουμένη), душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам (τοὺς φυσικοὺς λόγους) того, что познается лишь в отношении своей причины. А третье [движение] – сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них словно от неких символов (ὡς ἔκ τινων συμβόλων) запечатлевает в себе логосы видимых предметов» (τῶν ὀρατῶν τοὺς λόγους)²⁴.

Таким образом, в мистико-аскетическом учении Максима Исповедника достигаемое посредством аскетического делания очищение души и духовное познание логосов сущего являются подготовительными этапами для перехода к мистическому богопознанию и опытному соединению с Богом:

Состояние людей, уподобляющихся Христу, возвышаясь последовательно и по порядку, движется через бесстрастное делание (διὰ πράξεως ἀπαθοῦς) к познающему созерцанию природы (εἰς θεωρίαν τῆς φύσεως γνωστικῆν), а от него – к посвящению в таинства богословия (εἰς θεολογικὴν μυσταγωγίαν)²⁵. ...Мы возвышаемся в Боге, когда посредством [аскетического] делания (διὰ πράξεως) и соединенного с ним бесстрастия (ἀπαθείας) мы приводимся к [истинному] познанию (εἰς γνῶσιν), а через него свободным от материи умом (ἐν ἀύλῳ τῷ νῷ) возвышаемся к таинственному созерцанию и посвящению в Божественные тайны (πρὸς τὴν μυστικὴν ὑψουμένων τῶν θείων θεωρίαν τε καὶ μύησιν), и даже, осмелюсь добавить, к [их] причастию (μετουσίαν)²⁶.

Следует отметить, что иногда Максим Исповедник делит путь духовного восхождения на четыре этапа, ставя выше мистического богословия состояние чистой молитвы (προσευχή), которое отождествляет с богословием Евагрий:

Есть деятельное, естественное, богословское и молитвенное [любомудрие]; ибо молитвенное [состояние] выше богословия (εὐκτικὴ τῆς θεολογίας ἐστὶν ὑψηλότερα), ведь последнее богословствует о Боге исходя из творений, а первое неведомым и неизреченным образом (ἀγνώστως καὶ ἀπορρήτως) сочетает душу с Самим Богом» (αὐτῷ συνάπτει... τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ)²⁷.

²³ См.: Amb. Ioan. 10. 9–11.

²⁴ Amb. Ioan. 10. 9.

²⁵ Amb. Ioan. 32. 5.

²⁶ Amb. Ioan. 32. 7.

²⁷ Quaest. et dub. 46. 21–25.

Однако в этом нет противоречия: в данной четверичной схеме под богословием понимается то, чему в троичной схеме соответствует вершина естественного созерцания, т.е. познание Бога через сотворенный мир; а само естественное созерцание в данной схеме, по-видимому, означает познание законов (логосов) тварной природы.

Теперь обратимся непосредственно к анализу третьего, последнего этапа духовного восхождения и рассмотрим его концептуальное содержание и некоторые термины, описывающие мистическое соединение с Богом. Прежде всего, следует указать на разнообразие тех терминов, с помощью которых Максим Исповедник обозначает этот третий этап мистического восхождения²⁸. К нему относятся следующие термины:

- «таинственное богословие» (μυστικὴ θεολογία)²⁹,
- «богословское любомудрие» (θεολογικὴ φιλοσοφία)³⁰,
- «богословское тайноводство» (θεολογικὴ μυσταγωγία)³¹,
- «богословское знание» (θεολογικὴ γνῶσις)³²,
- «созерцательное тайноводство» (θεωρητικὴ μυσταγωγία)³³,
- «таинственное созерцание» (μυστικὴ θεωρία)³⁴,
- «таинственное знание» (μυστικὴ γνῶσις)³⁵.

Как видим, все эти названия третьего этапа мистического восхождения содержат либо термин «богословие»/«богословский», либо термин «таинственный»/«тайна». Это объясняется тем, что богословие (*теология* в узком смысле слова) у Максима Исповедника, так же как и у Евагрия³⁶, означает познание Бога *Самого по Себе*, вне Его отношения к творению (*икономии*), а точнее – «познание Святой

²⁸ О терминах, описывающих третий этап, см.: Thunberg, 1965, p. 356; Larchet, 1994, p. 77; 1996, p. 495; 2003, p. 183; Каприев, 2011, с. 148. К ним мы добавили некоторые новые термины и наши количественные подсчеты.

²⁹ Встречается 11 раз (без учета догматико-полюемических трудов св. Максима, т. н. *Opuscula theologica et polemica*, и его писем, в которых мистические темы практически отсутствуют): Quaest. Thal. 25. 54; 25. 105–106; 55. 452; 64. 812; Mystag. 4. 9; 4. 19–20; Amb. Ioan. 10. 53; 10. 78; 67. 5; 67. 14; Orat. dom. 431. Наряду с термином μυστικὴ θεολογία в том же самом значении мистического богопознания Максим, так же как и Евагрий, иногда использует просто термин «богословие», θεολογία (см., например, Amb. Ioan. 71. 7 и др.)

³⁰ Встречается 13 раз: Quaest. Thal. 21. 71–72; Quaest. et dub. 58. 7; Amb. Ioan. 10. 31; 10. 40; 20. 4; 21. 6; 37. 5; 37. 7; 37. 9; 50. 4; 67. 5; 67. 12. Как вариант, один раз встречается термин θεολογικὴ σοφία, «богословская мудрость» (Amb. Ioan. 20. 4), где с ним связан термин ἄρρητος μῦθος, «неизреченное посвящение в таинство истинной и богословской мудрости». Также один раз встречается термин θεολογικὴ χάρις, «благодать богословия» (Car. carit. II 26).

³¹ Или «посвящение в таинства богословия». Встречается 7 раз: Quaest. Thal. 40. 36–37; Quaest. et dub. 159. 8; Amb. Ioan. 20. 4; 20. 7; 32. 5; 47. 2; 50. 4. Еще один раз встречается сходное выражение: ἡ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθὴς μυσταγωγία, «истинное посвящение в таинства богословия» (Quaest. Thal. 5. 43–44).

³² Встречается 2 раза: Quaest. et dub. 29. 23; 31. 9.

³³ Встречается 4 раза: Quaest. Thal. 3. 20; 52. 73; 65. 671; Amb. Ioan. 37. 10.

³⁴ Встречается 10 раз: Quaest. Thal. 54. 203; 63. 455; 65. 236; 65. 279; 65. 577; 65. 775; Amb. Ioan. 10. 41; 30. 2; 32. 7; 65. 2.

³⁵ Встречается 9 раз: Quaest. Thal. 3. 39; 25. 140; 36. 34; 61. 316; 63. 455; 65. 676; Amb. Ioan. Prol. 3; 10. 114; 71. 7.

³⁶ См.: *Evagr.* Ep. fidei 12. 46–47; Pract. 3; Keph. Gnost. I 52; II 4; II 16; III 6; III 33; V 57; VI 29; VI 75; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 110; Schol. Prov. 378; Schol. Eccl. 2 и др.

Троицы» (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος)³⁷. В свою очередь, термин «таинственный» («мистический») означает, во-первых, непосредственный опыт таинственного прикосновения души к Богу, Который «сокрыт» от творений и потому пребывает «в тайне», и, во-вторых, указывает на принципиальную непостижимость Бога для тварного разума. Оба этих значения восходят к Псевдо-Дионисию, у которого появляется сам термин «мистическое богословие» (μυστικὴ θεολογία), вероятно, именно у него заимствованный Максимом Исповедником³⁸.

Другими словами, мистическое богословие, или мистическое богопознание у Максима имеет два аспекта: *катафатически-гностический и апофатическо-мистический*. Первый связан с познанием Божественной Троицы как высшим видом познания³⁹. Для достижения такого высшего познания необходимо отрешение не только от материальных творений, но и от «всякого разнообразия содержащихся в сущих многообразных логосов» (ἢ κατὰ τὴν διαφορὰν ποικιλία τῶν ἐν τοῖς οὐσι παντοδαπῶν λόγων), а также собирание всех познавательных способностей «в единообразное, простое и неразличное умозрение» (εἰς ἐνοειδῆ καὶ ἀπλήρον καὶ ἀδιάφορον νόησιν), в результате чего образуется так называемое «неделимое, неколичественное и единое знание» (ἢ ἄμερῆς καὶ ἄλοσος καὶ ἐνιαία γνώσις; ἀπλῆ γνώσις), переходящее в мистическое единение с Богом⁴⁰. Такое познание уже не связано с познанием творения или его логосов; скорее, это есть просветление или озарение ума, идущее непосредственно от Святой Троицы и поэтому уже не зависящее от дальнейших интеллектуальных усилий самого человека⁴¹. Кроме того, мистическое богопознание Максим Ис-

³⁷ См.: Quaest. Thal. 40. 36–39 (κατὰ δὲ τὴν ἐφικτὴν τῆ φύσει θεολογικὴν μυσταγωγίαν ...τὴν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, ἤγουν πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, γνώσιν καὶ φωταγωγίαν); Cap. carit. I 86 (τὴν γνώσιν τῆς ἁγίας Τριάδος); I 94 (τῆς γνώσεως τῆς ἁγίας Τριάδος); II 21 (τῆς γνώσεως τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος); IV 47 (τὴν θεωρίαν τῆς ἁγίας Τριάδος); Amb. Ioan. 67. 5 (Τριαδικὴ δὲ ἡ μυστικὴ θεολογία διὰ τὰς ὁμοουσίους ἁγίας τρεῖς ὑποστάσεις τῆς παναγίου Μονάδος). По-видимому, именно это познание Бога–Троицы независимо от творений св. Максим называет также «незабвенным знанием» (ἄληστος γνώσις, см. Mystag. 5).

³⁸ См.: *Areop.* MT. I (titulus); СН. 5. До автора «Ареопагитико» этот термин в христианской литературе практически не встречается (есть единичные случаи его использования у Евсевия Кесарийского и Маркелла Анкирского); зато, начиная с Максима Исповедника, этот термин со ссылкой на Псевдо-Дионисия и его одноименный трактат прочно входит в византийское богословие (св. Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, св. Григорий Палама и др.). Как и Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник связывает этот термин с учением об апофатическом богопознании (τῆς κατ' ἀλόφασιν μυστικῆς θεολογίας, *Maxim. Confess. Amb. Ioan.* 10. 78), которое у него приобретает черты опытного мистического богопознания (см. ниже).

³⁹ Ссылки на соответствующие места см. выше, прим. 37.

⁴⁰ См.: Amb. Ioan. 15. 2–3; 20. 4; 45. 5; Quaest. Thal. Prol. 168–179 и др.

⁴¹ См.: Quaest. Thal. 3. 39–40; 22. 77–98; 65. 774–775; Amb. Ioan. 7. 13; 10. 3; 10. 114; 19. 2; см. также: Larchet, 1996, p. 78; Каприев, 2011, с. 148. В этом представлении об опытном характере мистического богопознания Максим Исповедник также опирается на Псевдо-Дионисия, который, говоря о своем духовном учителе Иерофее (под которым он, вероятно, подразумевает апостола Павла, но которым, как предполагают, был неоплатоник Прокл), характеризует его как того, кто «не только изучил, но и испытал Божественное (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα) и от [испытываемой] к нему, если можно так выразиться, симпатии (τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας) достиг совершенства в ненаучаемом и таинственном единстве с ним и вере» (πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν, DN. II 9 // P. 134. 1–4). Сходным образом св. Максим характеризует апостола Павла, который «научился этому, испытав на опыте» (ὄψερ ἐκ τοῦ παθεῖν τῆ πείρᾳ μαθὼν, Quaest. Thal. 64. 201), а также своего друга преподобного Фалассия: «Ты сам, испытав, лучше знаешь Божественное (πάσχων αὐτὸς γινώσκεις τὰ θεῖα), честной отче, и получив на опыте (πείρᾳ λαβὼν), ты имеешь познание этого» (τοῦτων τὴν ἐπιστήμην, Quaest. Thal. 65. 39–41). Ср. также Amb. Ioan. 58. 3.

поведник понимает как своего рода духовное «восприятие» или «ощущение» Бога (αἴσθησις), как *актуальное знание*, достигаемое посредством *личного опыта* (διὰ τῆς πείρας; κατ' ἐνέργειαν γνῶσις)⁴². Такое опытное познание Бога он отличает от рассудочного или абстрактного Его познания через Св. Писание или сотворенный мир:

Слово (ὁ λόγος) знает двоякое знание Божественного (τὴν τῶν θεῶν γνῶσιν): одно – относительное (σχετικὴν); как пребывающее в одном только разуме и размышлениях, оно не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением познаваемого (τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας... αἴσθησιν) – этим знанием мы и руководствуемся в настоящей жизни. Другое же знание – подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем (ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν) помимо разума и размышлений, – дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение Познаваемого (ὅλην τοῦ γνωσθέντος κατὰ χάριν μεθέξει ... τὴν αἴσθησιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение (τὴν ὑπὲρ φύσιν θέωσιν), действующее [в нас] непрерывно. Знание относительное, пребывающее в разуме и размышлениях, является, как говорят, движущим началом стремления к знанию по причастию [и] деятельному (πρὸς τὴν μεθέξει κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν). А это знание, дарующее, посредством опыта и причастия, ощущение познаваемого (τοῦ γνωσθέντος τὴν αἴσθησιν), устраниет, в свою очередь, знание, которое пребывает в разуме и размышлениях⁴³.

Второй, апофатическо-мистический аспект связан с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности и возможностью опытно соединиться с Ним лишь в совершенном неведении⁴⁴. В связи с этим хотя мистическое богословие у Максима Исповедника и называется «богословием»⁴⁵, оно не тождественно рациональному апофатическому богословию, познающему Бога методом последовательных отрицаний всех положительных предикатов⁴⁶. Это

⁴² См.: *Maxim. Confess. Quaest. Thal. Prol.* 415; 430–431; 6. 37–38; 60. 59–89; *Cap. carit.* IV 56.

⁴³ *Quaest. Thal.* 60. 63–76. Пер. А.И. Сидорова (с незначительными изменениями).

⁴⁴ См.: *Amb. Ioan.* 15. 8–9. Как пишет Максим Исповедник, согласно правилу таинственного отрицательного богословия, «блаженное и святое Божество по сущности является сверхнеизреченным, сверхнепознаваемым и бесконечно превосходящим всякую бесконечность» (*Amb. Ioan.* 10. 78; ср.: *Ibid.* 10. 92; 10. 99). О непостижимости Бога по сущности см.: *Amb. Ioan.* 10. 97; 15. 2; 31. 9; 34. 2; *Cap. theol.* I 82, а также: Фокин, 2016b, с. 68.

⁴⁵ Иногда даже – «богословской наукой» (θεολογικὴ ἐπιστήμη, см.: *Amb. Ioan.* 47. 2).

⁴⁶ В одном месте Максим Исповедник относит и катафатическое, и апофатическое богословие к рациональному способу постижения Бога и определяет соотношение между ними следующим образом: «В самом деле, я полагаю, что есть два всеобщих способа богословствования (τοὺς καθόλου δύο τῆς θεολογίας τρόπους): [первый] – первоначальный, простой и беспричинный, который истинно говорит о Боге только с помощью совершенного отрицания (διὰ μόνης καὶ παντελοῦς ἀποφάσεως) и должным образом возвеличивает Его превосходство посредством умолчания (δι' ἄφρασις). А [второй способ] – следующий за первым и составной, который велелепно описывает [Бога] на основании [Его тварных] следствий с помощью утверждения (διὰ καταφάσεως). Зависящее от них знание о Боге и Божественном (ἡ περὶ θεοῦ τε καὶ τῶν θεῶν ... γνῶσις), какое только возможно людям достичь, ведет нас к тому и другому способу посредством родственных нам символов, с помощью благочестивого постижения сущих определяя нам смыслы того и другого. Оно учит, что символом первого является все, что превосходит чувства, а [символом] второго – все воспринимаемые чувствами великие творения [Божии]. Действительно, на основании символов, превосходящих чувства, мы только верим, что существует Истина, превосходящая слово и ум; при этом мы совершенно не дерзаем исследовать или не отваживаемся постичь то, что Она есть, как и какова есть, где и когда есть, избегая нечестивости этого предприятия. А на основе [символов], воспринимаемых

есть простое и неизреченное движение ума вокруг Бога, когда ум не только отрешается от всего чувственно-материального, но и всего умопостигаемого, прекращая свою собственную мыслительную деятельность, чтобы всецело вместить в себя Божественное действие и приобщиться к самой Божественной беспредельности⁴⁷. Как верно отмечает Ж.-К. Ларше, у Максима Исповедника «*богословие* есть познание высочайшее, сверхрациональное и сверхинтеллектуальное (а потому также и неизреченное), так что в строгом смысле термин “познание” к нему вообще не применим; скорее же в отношении него следует говорить о незнании»⁴⁸. Действительно, св. Максим, вслед за Псевдо-Дионисием⁴⁹, нередко называет мистическое богопознание «незнанием» (*ἀγνώσια*, *ἀνοήσια*)⁵⁰ и говорит о соединении с Богом «в неведении» (*ἀγνώστως*)⁵¹. Действительно, как он пишет об этом в «Главах о любви»:

когда [ум] оказывается в Боге (*ἐν Θεῷ γενόμενος*), то он, воспламеняясь любовным томлением, прежде всего исследует смыслы, которые относятся к Его сущности (*τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγους*), но находит утешение не в том, что относится к Самому Богу (*ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν*), ибо это одинаково невозможно и неместимо для всякой тварной природы. Поэтому [ум] утешается тем, что окрест Бога (*ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν*) – я имею в виду тем, что относится к Его вечности, беспредельности, бесконечности, благодати, премудрости и силе, творящей сущие, промышляющей о них и судящей их. И “только это одно в Нем постижимо – Его беспредельность” (*ἀπειρία*); и само неведение Его (*αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν*) есть знание, превосходящее ум (*ὕπερ νοῦν γινώσκειν*), как сказали некогда мужи-богословы – Григорий и Дионисий⁵².

Именно с этим «познанием в незнании» у Максима Исповедника связана концепция мистического «единения» (*ἕνωσις*)⁵³. Так, согласно св. Максиму, процесс духовного восхождения от символического познания чувственного мира к естественному созерцанию логосов сущих завершается мистическим единением с Божественным Логосом⁵⁴:

чувствами, мы, насколько нам возможно, лишь мысленно в скудной степени восприняв подобия знания о Боге, говорим, что Он есть все то, что мы узнали о Нем как о Первопричине, исходя из Его творений» (*Amb. Ioan. 10. 76*).

⁴⁷ См.: *Quaest. Thal. Prol. 168–179; Amb. Ioan. 10. 9; 10. 41; 10. 58; 15. 8–9; 41. 11.* и др.

⁴⁸ Larchet, 2003, p. 184.

⁴⁹ См.: *Areop. DN. I 4; MT. 3; Ep. 1.*

⁵⁰ См.: *Maxim. Confess. Opuscul. 1 // PG. 91, 9A; Quaest. Thal. Prol. 74–78; 63. 231–233; 65. 474–475 (ἡ παντελῆς κατ’ ὑπεροχὴν ἀγνώσια); Quaest. et dub. 73. 22–30; Cap. carit. I 100* и др. Эта терминология заимствована Максимом у Псевдо-Дионисия, см.: *Areop. DN. I 4; MT. 3; Ep. 1.*

⁵¹ Букв. «неведомо». Этот редкий термин, также заимствованный Максимом Исповедником у Псевдо-Дионисия (см.: *DN. I 1; MT. I 1*), встречается у Максима гораздо чаще, см.: *Quaest. Thal. Prol. 13; 76; 22. 88; 25. 56; 54. 329; Quaest. et dub. 46. 24; Cap. carit. III 45; Mystag. 13. 23; Amb. Ioan. 10. 9; 10. 13; 10. 41; 10. 58; 15. 8* и др. Как синоним, Максим иногда использует более редкий термин *ἀνοήτως*, «немысленно», «в безмыслии» (см.: *Quaest. Thal. 25. 57; Amb. Ioan. 15. 8*).

⁵² *Cap. carit. I 100.* Пер. А.И. Сидорова (с изменениями). Ср. *Greg. Naz. Orat. 38. 7; Areop. DN. I 1; I 4 Ep. 1.* О понятии «то, что окрест Бога», сходном с позднейшим понятием нетварных Божественных энергий, см.: *Cap. carit. I 96; IV 7; Amb. Ioan. 16. 2; 34. 2; Cap. theol. I 48–50* и др.; а также: Фокин, 2016b, с. 69.

⁵³ Ср. ниже выражение Псевдо-Дионисия: *μυστικὴ ἕνωσις (DN. II 9).*

⁵⁴ О познании логосов сущего и восхождении через них к познанию Божественного Логоса см.: Фокин, 2016a, с. 114–125.

Святые, простым броском (ἀπλῆ προσβολῆ) перебросив свой ум через заключающиеся в сущем логосы к Первопричине и привязав (προσδῆσαντες) его к Ней одной как сводящей воедино и влекущей к себе все, что от Нее произошло, уже более не рассеиваются на частные логосы всего, которые они превзошли... Превзойдя все логосы сущих и даже самих добродетелей, а точнее, вместе с ними они в неведении (ἀγνώστως) вознеслись к пресущественному и преблагому Слову (τὸν Λόγον), Которое эти начала превосходит, к Которому они сводятся и от Которого имеют свое бытие⁵⁵.

Об этом же более подробное св. Максим рассуждает в предисловии к «Во-просоответам»:

Душа искусно собирает, через естественное созерцание в духе (διὰ τῆς ἐν πνεύματι φυσικῆς θεωρίας), логосы сотворенных вещей (τοὺς τῶν γεγονότων λόγους), уже свободные от [связанных] с ними чувственных символов (αἰσθητῶν συμβόλων). И после этих [логосов] обратившись к умопостигаемому, душа воспринимает умом, чистым от чувственной мысли, простые умозрения (τὰς ἀπλᾶς νοήσεις) и постигает простое знание (ἀπλῆν γνῶσιν), связующее все друг с другом согласно первоначальному Слову Премудрости, после которого, как прошедшая все сущие с соответствующими им умозрениями, она, совершенно отрешившись уже и от самой способности мышления, испытывает превосходящее мысль единение с Самим Богом (πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν)⁵⁶.

Использованное здесь выражение τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν (букв. «единение, превосходящее мышление») представляет собой почти буквальную цитату из «Божественных имен» Псевдо-Дионисия, который, проводя параллель между опытом переживания апостолами света Преображения Христа на горе Фавор и познания Бога святыми в будущем веке, говорит следующее:

А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и *всегда*, по слову [Писания], *с Господом будем* (1 Фес. 4:17), тогда в чистейших созерцаниях мы будем наполняться Его видимым богоявлением, озаряющим нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом приобщаясь к Его умственному раздаянию света (τῆς νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας) и превосходящему ум единению (τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως) в неведомых (ἀγνώστοις) и блаженных вторжениях пресветлых лучей⁵⁷.

В дальнейшем благодаря «Ареопагитикам» и Максиму Исповеднику, составившему к ним свои комментарии, представление о том, что мистическое соединение с Богом есть «превосходящее ум единение», получит самое широкое распространение в византийской мистике у таких авторов, как Иоанн Кантакузин, Исаак Комин, Филофей Коккин, Феофан Никейский, Григорий Палама⁵⁸ и др.

⁵⁵ Amb. Io. 10. 41; ср. Ibid. 41. 11.

⁵⁶ Quaest. Thal. Procl. 168–179 (перевод А.И. Сидорова с изменениями); ср. Amb. Ioan. 15. 8–9.

⁵⁷ *Areop.* DN. I 4 // P. 114. 7–115. 3. Ср. DN. I 1 // P. 109. 11: τῶν νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνόητης. В свою очередь, данное выражение Псевдо-Дионисия восходит к неоплатонику Проклу, который характеризует им Единое: «За пределами тел есть три вот эти причины и монады, я имею в виду [мировую] Душу (ψυχήν), первичный Ум (νοῦν τὸν πρότιστον) и Единство, которое превышу ума» (τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, *Procl. Theol. Platon. I* // Vol. 1. P. 14. 8–9).

⁵⁸ Только у одного св. Григория Паламы это выражение встречается более 10-и раз. См.: *Greg. Palam. Triad.* I 3. 47; II 3. 25; II 3. 57; II 3. 68–69; III 1. 28; *Contr. Acindyn.* VI 11. 33–34 и др.

Если вернуться к Максиму Исповеднику, то у него, как и Псевдо-Дионисия⁵⁹, мистическое «единение» (ἕνωσις) предполагает экстатическое состояние⁶⁰, когда прекращается всякая мыслительная деятельность ума, уже достигшего своей последней цели – упокоения в Боге:

Когда в мыслящей [душе] пройдут все мысли о мыслимых предметах – как чувственных, так и умопостигаемых, – тогда она успокоится (παύεται) как от всего мыслимого, так и от всякого мышления (τῆς ὅλης νοήσεως), которое есть ее природное движение и отношение ко всему относительному и умопостигаемому, ибо, не имея более совершенно ничего, о чем еще можно было бы мыслить, после мышления о том, что по природе может быть мыслимо, она, превзойдя ум, разум и знание (ὕπερ νοῦν καὶ λόγον καὶ γνῶσιν), немислимым, неведомым и невыразимым способом (ἀνοήτως, ἀγνώστως τε καὶ ἀφράστως) в простом прикосновении вступит в единение с Богом (κατὰ ἀπλήν προσβολὴν ἐνωθήσεται τῷ Θεῷ), совершенно не мысля (οὐ νοοῦσα) и не размышляя (οὔτε λογιζομένη) о Боге. Ибо Бог не есть нечто из умопостигаемого или выразимого в словах, чтобы душа в каком-то отношении могла бы иметь о Нем мышление, но скорее [она соединяется с Ним] в простом единении, безусловном и превосходящим мышление (κατὰ τὴν ἀπλήν ὡς ἄσχετον καὶ ὑπερ νόησιν ἕνωσιν)⁶¹.

Использованное здесь выражение ἀπλή προσβολή означает непосредственное прикосновение души к Богу, тождественное Его опытному «ощущению», котором речь шла выше. Кроме того, так же как и Псевдо-Дионисий⁶², св. Максим полагает, что единение ума с Богом в качестве необходимого условия предполагает то, что ум сам должен стать насколько возможно более простым и единым, подражая в этом абсолютной простоте и единству Бога:

Воистину блажен тот, кто сподобился не только истинного и блаженного единения со Святой Троицей (ἐνώσεως τῆς πρὸς τὴν ἁγίαν Τριάδα), но и самого единства, мыслимого во Святой Троице (ἐνότητος τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι νοουμένης), как ставший простым, нераздельным и единообразным по способности (ἀπλοῦς καὶ ἀδιαίρετος καὶ μονοειδὴς κατὰ τὴν δύναμιν), сообразно [Троице], простой и нераздельной по сущности, и, насколько это возможно, по навыку в добродетелях подражающий неизменно пребывающей Благодати, сложив с себя отличительные свойства по природе разделенных способностей вследствие благодати соединившегося с ним Бога (διὰ τὴν τοῦ ἐνωθέντος Θεοῦ χάριν)⁶³.

Дальнейшим следствием такого мистического единения души и Бога у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога без потери самой себя, так что в ней уже не остается ничего тварного, но все заменяет собой Бог. Действительно, в одном месте св. Максим описывает мистическое единение Бога и святых следующим образом:

Они принесли Богу свой ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и освободившийся от самого своего естественного действия, и в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом

⁵⁹ См.: *Areop.* МТ. 1; Ер. 9. 5.

⁶⁰ Об экстазе в мистике Максима Исповедника см.: Sherwood, 1955a, p. 124–154.

⁶¹ *Amb. Ioan.* 15. 8–9; ср. *Ibid.* 10. 106; *Quaest. et dub.* 73. 29–30.

⁶² См.: *Areop.* СН. I 2.

⁶³ *Amb. Ioan.* 10. 107.

Боге посредством Духа (ὅλοι ὅλω θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος), *нося* [в себе], насколько это возможно людям, весь *образ Небесного* (1 Кор. 15:49), и настолько привлекли [к себе] облик Бога, насколько, если позволено так сказать, сами привлеченные Им, сочетались с Богом (τῷ θεῷ συνετέθησαν)⁶⁴.

Использованный здесь глагол ἐγκράννυμι (букв. «смешивать», «растворять») у Максима Исповедника означает такой тип соединения, в котором сущности, входящие в состав соединения, соединяются друг с другом целиком и полностью, но неслитно и неизменно, подобно двум природам Христа, Который, согласно св. Максиму, «без превращения смешался (ἀτρέπτως ἐγκραθῆναι) с природой людей через истинное соединение по ипостаси (διὰ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως) и с Собою без изменения соединил человеческую природу, так чтобы и Самому стать Человеком, как знает Он Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою» (τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσει)⁶⁵. Другими словами, как в случае со Христом, так и в случае со святыми речь идет не о буквальном их «слиянии» с Богом или «растворении» в Нем, т. е. потере ими своей сущности и идентичности, но об их всецелом *обожении* (θέωσις), которое в системе Максима Исповедника есть не только конечная цель мистического богопознания, но и окончательная цель существования разумных творений, да и всего творения вообще⁶⁶. Согласно определению св. Максима, обожение – это такое состояние, в котором

весь человек всецело проникает во всецелого Бога (ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ) и становится всем тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности (πᾶν εἶ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος), вместо себя получая всецелого Бога и, словно награду за восхождение к самому Богу, приобретая Самого единственного Бога, Который есть конечная цель движения [всех] движущихся, неколебимый и неподвижный покой [всех] устремляющихся к Нему, безграничная граница и беспредельный предел всякого определения⁶⁷.

Достигая мистического состояния всецелого обожения, святые как бы теряют свои человеческие черты и свойства, вместо них приобретая Божественные:

В неведении вознесясь к пресущественному и преблагому Слову и целиком соединившись со всем Ним (ὅλοι ὅλω... ἐνωθέντες), святые, насколько это позволяет присущая им природная способность, по мере возможности наделяются Им Его качествами в той степени, что узнаются только из этого одного, подобно чистейшим зеркалам, без какого-либо недостатка имея в себе образ смотрящегося в них Бога Слова, проявляющийся в них посредством Его Божественных признаков (διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων), поскольку в них не осталось уже ни одной из прежних черт (μηδένα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων), в которых обычно обнаруживается человеческая природа, ибо все они уступили место лучшим чертам, подобно тому, как несветлый воздух бывает целиком пронизан светом (φωτὶ δι' ὅλου μετεγκραθεῖς)⁶⁸.

⁶⁴ Amb. Ioan. 10. 9; ср. Quaest. Thal. Prol. 12–18.

⁶⁵ Quaest. Thal. 22. 8–13.

⁶⁶ См.: Amb. Ioan. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37; 41. 5; Quaest. Thal. 60. 32–62 и др. См. также: Larchet, 1996, p. 105–112, 115–123.

⁶⁷ Amb. Ioan. 41. 5.

⁶⁸ Amb. Ioan. 10. 41. Те же идеи и те же образы см. также: Amb. Ioan. 7. 10.

Эта идея приобретения святыми Божественных свойств и образ пронизанного светом воздуха у Максима Исповедника соединяется с представлением о любовном исступлении души, влекомой к Богу как высшему предмету своей мысли и объекту своей любви:

Если мыслящее (τὸ νοερόν)⁶⁹ движется мысленно, как это подобает ему самому, оно, конечно же, мыслит (νοεῖ); а если мыслит, то, конечно же, и любит предмет своей мысли (ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος). Если же оно любит, то, конечно, претерпевает исступление к нему как предмету любви (πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν); а если претерпевает, то ясно, что оно устремляется [к нему] ...и не останавливается до тех пор, пока не окажется целиком и полностью в предмете своей любви (ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ) и не будет целиком Им охвачено (ὅφ' ὅλου περιληφθῆ). При этом оно целиком принимает это спасительное ограничение (περιγραφὴν) добровольно (ἐκουσίως) по своему выбору (κατὰ προαίρεσιν), чтобы целиком получить все качества Того, Кто его ограничивает (ὅλον ὅλῳ ποιωθῆ τῷ περιγραφόντι), так что само то, что получает ограничение, более совсем не желает иметь возможность быть узнаваемо по своим собственным [качествам], но лишь по [качествам] Того, Кто его ограничивает, подобно воздуху, который всецело пронизан светом, и железу, которое целиком раскалено всецелым огнем⁷⁰.

Характерно, что использованный здесь образ раскаленного железа – это излюбленный у Максима Исповедника образ соединения двух природ – Божественной и человеческой – во Христе⁷¹. При этом св. Максим подчеркивает, что мистическое соединение с Богом и обожение происходит *по положению и по благодати* (κατὰ θέσιν καὶ χάριν), а не по сущности⁷². Ведь, согласно св. Максиму, логос сущности всегда остается неизменным, и нет и не может быть общего логоса сущности у тварной и Нетварной природ, поскольку всегда сохраняется то «разделение, которое естественно разделяет Творца и тварь друг от друга и не допускает соединения их в одну сущность (τὴν εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν), поскольку невозможно допустить для них один и тот же логос» (τὸν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον)⁷³. Другими словами, даже в состоянии обожения человеческая природа остается тождественной себе по *логосу сущности* (λόγος τοῦ εἶναι), но становится обоженной в том, что касается *способа ее существования* (τρόπος ὑπάρξεως)⁷⁴, или нового *образа действия* (ἐνέργεια). В последнем случае Максим Исповедник, всю жизнь боровшийся с моноэнергизмом и монофелитством и пострадавший за свои православные убеждения, даже допускает, что святые, достигнув всецелого обожения, утратят свою собственно человеческую энергию и вместят в себя одну лишь Божественную энергию, которая как бы превозможет или затмит собой их человеческие черты:

Когда «образ взойдет к Первообразу»⁷⁵ и будет Ему полностью соответствовать, подобно тому как оттиск [соответствует] печати, и уже не будет иметь [склонности] и возможности двигаться куда-то еще, или, если сказать еще более

⁶⁹ В данном случае – человеческая душа.

⁷⁰ Amb. Ио. 7. 10.

⁷¹ См.: Amb. Thom. 5. 272–284; Quaest. et dub. 1. 67 и др. Подробнее об этом см.: [Орлов, 2010, с. 151–153].

⁷² См.: Amb. Ioan. 7. 22, 26; 20. 2, 7; 31. 9; 41. 5 и др.

⁷³ Amb. Ioan. 41. 2.

⁷⁴ См.: Amb. Ioan. 31. 7, 9; 36. 2; 42. 26, 29.

⁷⁵ Т.е. душа как образ Божий взойдет к Богу как своему Первообразу; см.: Greg. Naz. Orat. 28. 17.

ясно и истинно, не сможет более даже желать этого, поскольку он уже приобрел Божественное действие (τῆς θείας ἐλελιημμένης ἐνεργείας), а точнее, стал богом благодаря обожению (θεὸς τῇ θεώσει γεγενημένης), испытывая гораздо более сильное наслаждение от иступления (τῇ ἐκστάσει) из того, что естественно в нем существует и мыслится, по причине победившей его благодати Духа (διὰ τὴν ἐκνικήσασαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος), имея [в себе] одного лишь действующего Бога (μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν) [и] показывая⁷⁶, что во всем есть лишь одно единственное действие Бога и достойных Бога (μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ), а точнее – одного лишь Бога (μόνου Θεοῦ), поскольку Он благолепно целиком взаимопроникает всех достойных (ὄλον ὄλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος)⁷⁷.

Подведем итоги. Мы выяснили, что у Максима Исповедника путь духовного восхождения предполагает последовательное прохождение трех взаимосвязанных этапов: деятельного любомудрия, естественного созерцания и таинственного богословия. На первом этапе через аскетическое делание происходит очищение ума от страстей и дурных помыслов; на втором очищенный ум отвлекается от чувственного бытия и обращается к созерцанию бестелесных логосов сущего; наконец, на третьем этапе он возносится над логосами и даже над самим собой и в неведении вступает в мистическое соединение с Богом. Этот последний третий этап, обозначаемый Максимом Исповедником различными названиями («таинственное богословие», «богословское любомудрие», «богословское тайноводство», «таинственное созерцание» и др.), предполагает опытное познание Бога и имеет два аспекта: катафатически-гностический и апофатическо-мистический. Первый связан с познанием Божественной Троицы как высшим видом познания, которое есть озарение ума, идущее непосредственно от Бога. Второй аспект связан с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности и возможностью опытно соединиться с Ним лишь в совершенном неведении. Последнее предполагает опытное переживание человеком таких мистических состояний, как «сверхумное единение», «растворение» и «обожение». Мистическое «единение» рассматривается Максимом Исповедником как экстатическое состояние, в котором прекращается всякая мыслительная деятельность ума, достигшего Бога как своей конечной цели. В качестве необходимого условия такое единение предполагает полное «упрощение» и «унификацию» ума по подобию абсолютной простоты и единства Бога. Дальнейшим следствием такого мистического единения души и Бога у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога, не теряя при этом саму себя так что в ней уже не остается ничего тварного, но все заменяет собой один Бог. В свою очередь, это означает достижение святыми всецелого «обожения» – состояния, в котором человек по благодати становится всем тем же, что и Бог, кроме тождества сущности. В этом состоянии во святых проявляется одна лишь Божественная энергия, и их человеческие черты целиком превосмогаются Божественными.

⁷⁶ αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος καὶ μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν δείξασαν. Мы относим причастия ἔχουσαν и δείξασαν к αὐτὴν («его», т. е. к образу Божию = душе). Если же относить их к слову χάριν («благодать»), тогда перевод будет таким: «(благодати), имеющей в себе... и показывающей».

⁷⁷ Amb. Ioan. 7. 12; ср. Ibid. 7. 25. Справедливости ради следует отметить, что впоследствии Максим Исповедник настаивал на сохранении различия между обоженными людьми и Богом не только по сущности, но и по воле (см.: Opusc. 1 // PG. 91, 25B–28A).

Список сокращений

- Григорий Богослов (*Greg. Naz.*)
 Orat. – Orationes
- Григорий Палама (*Greg. Palam.*)
 Contr. Acindyn. – Antirretici contra Acindynem
 Triad. – Triades pro hesychastis
- Евагрий (*Evagr.*)
 De orat. – De oratione
 Ep. fidei – Epistula fidei
 Gnost. – Gnosticus
 Keph. Gnost. – Kephalaia Gnostica
 Pract. – Liber practicus
 Schol. Eccl. – Scholia in Ecclesiasten
 Schol. Prov. – Scholia in Proverbia
 Sent. ad monach. – Sententiae ad monachos
- Максим Исповедник (*Maxim. Confess.*)
 Amb. Ioan. – Ambigua ad Ioannem
 Amb. Thom. – Ambigua ad Thomam
 Cap. carit. – Capita de caritate
 Cap. theol. – Capita theologiae et oeconomiae
 Exp. in Ps. LIX – Expositio in Psalom LIX
 Mystag. – Mystagogia
 Opusc. – Opuscula theologica et polemica
 Orat. dom. – Orationis Dominicae expositio
 Quaest. et dub. – Quaestiones ed dubia
 Quaest. Thal. – Quaestiones ad Thalassium
- Прокл (*Procl.*)
 Theol. Platon. – Theologia Platonica
- Псевдо-Дионисий (*Areop.*)
 CH. – De coelesti hierarchia
 DN. – De Divinis nominibus
 Ep. – Epistulae
 MT. – De mystica theologia

Список литературы

- Елифанович, 1996² – *Елифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. М.: Марстис, 1996². 220 с.
- Каприев, 2011 – *Каприев Г.* Византийска философия. София: Изток-Запад, 2011. 478 с.
- Орлов, 2010 – *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Краснодар: Текст, 2010. 208 с.
- Петров, 2007 – *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.
- Фокин, 2007 – *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-науч. Центр «Православ. Энцикл.», 2007. Т. XVI. С. 557–581.
- Фокин, 2008 – *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский – основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история / Отв. ред. Е.Г. Балагушкин и А.Р. Фокин. М.: ИФ РАН, 2008. С. 72–97.

- Фокин, 2016а – Фокин А.Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богослов. вестн. МДА. 2016. № 22–23. С. 101–129.
- Фокин, 2016б – Фокин А.Р. Максим Исповедник. Богословие // Православ. Энцикл. Т. 43. М., 2016. С. 68–76, 92–95.
- Юлаев, 2016 – Юлаев Феодор (иером.). Максим Исповедник. Аскетика // Православ. Энцикл. Т. 43. М., 2016. С. 87–90.
- Allen, Neil (eds.), 2015 – The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015. XXVIII, 611 p.
- Balthasar, 1961 – *Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner.* Freiburg i. B.: Herder, 1941; Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961². 373 S.
- Dalmais, 1953 – *Dalmais I.-H. La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur, d'après le "Liber asceticus"* // Irénikon. 1953. Vol. 26. P. 17–39.
- Dalmais, 1980 – *Dalmais I.-H. Maxime le Confesseur* // Dictionnaire de spiritualité. T. X. P., 1980. P. 836–847.
- Garrigues, 1976 – *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme.* P.: Beauchesne, 1976. 208 p.
- Karayiannis, 1993 – *Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu.* P.: Beauchesne, 1993. 488 p.
- Larchet, 1994 – *Larchet J.-C. Introduction* // *Saint Maxime le Confesseur: Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye, comment. D. Staniloae.* P.: Les Editions de l'Ancre, 1994. P. 7–84.
- Larchet, 1996 – *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* P.: Cerf, 1996. 526 p.
- Larchet, 2003 – *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580-662).* P.: Cerf, 2003. 288 p.
- Sherwood, 1955a – *Sherwood P. The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism.* Roma: Herder, 1955. 235 p.
- Sherwood, 1955b – *Sherwood P. St Maximus the Confessor.* L., 1955. VIII, 284 p.
- Thunberg, 1965 – *Thunberg L. Microcosm and mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Lund, 1965; Chicago: Open Court, 1995. 488 p.
- Viller, 1930 – *Viller M. Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique* // *Revue d'ascétique et de mystique.* 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336.
- Völker, 1965 – *Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965. 506 S.

Concepts of “union”, “absorbtion” and “deification” in the Mysticism of St. Maximus the Confessor

Alexey R. Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

In this article the author deals with the concepts of “union”, “absorbtion” and “deification” in the mysticism of St. Maximus the Confessor. It has been demonstrated that the way of spiritual ascent consists of three interrelated stages: “practical philosophy”, “natural contemplation”, and “mystical theology”. The last stage, denoted by Maximus by various names (such as “mystical theology”, “theological wisdom”, “theological mystagogy”, “mystical contemplation” etc.), means the knowledge of God by experience, which has both cataphatic-gnostic and apophatic-mystical aspects. The first is represented by the knowledge

of the Divine Trinity, or illumination of mind, which comes directly from God; the second one is based on the fundamental incomprehensibility of the substance of God. This involves the experience of mystical states of the “union above intellection”, “absorbtion”, and “deification”. The first signifies an ecstatic state of mind when all its mental activities cease, it undergoes “simplification” and reaches its union with God in complete ignorance. Its consequence is the concept of a complete “absorbtion” of the soul by God. Such a state is viewed as the complete “deification” of human being, when it becomes all that God is by grace, except identity in substance. In this state, saints completely loose their human features and obtain the energy of God alone.

Keywords: Christianity, Patristics, Mysticism, mystical Theology, Ecstasy, Deification, Maximus the Confessor, Evagrius of Pontius, Dionysius the Areopagite

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

М. Стобер

Компаративные исследования мистицизма*

Майкл Стобер – доктор философии, профессор.
Университет Торонто, Колледж Реджис, 100 Веллесли-Стрит Вест, Торонто, ОН М5С 2Z5,
e-mail: m.stoeber@utoronto.ca

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

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

Исторические истоки

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

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

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

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

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

¹ Schleiermacher, 1996, p. 32.

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

³ Smart, 1998, p. 9–24.

⁴ Dupré, 1972, p. 485.

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

⁶ Turner, 1995, p. 268.

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

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

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

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

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

⁹ Schmidt, 2003, p. 281–282.

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

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

¹² Schmidt, 2003, p. 282–283.

¹³ Myerson (ed.), 2000.

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

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

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

¹⁴ Campbell, 1980.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Jones, 1923, p. xxxiv.

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

²⁰ Underhill, 1990, p. 37, xiv.

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

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

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

²² Underhill, 1942, p. 23.

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

²⁴ Massignon, 1989, p. 123.

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

Ориентализм и природа мистических опытов

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

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

²⁵ James, 1961, p. 301, 326, 319.

²⁶ Said, 1979, p. 3.

²⁷ King, 1999, p. 7–23.

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

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

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

²⁸ James, 1961, p. 320.

²⁹ Taves, 1999.

³⁰ Stace (ed.), 1960, p. 10–12.

³¹ Thurston, 1952; Thurston, 1955.

³² Kripal, 2010, p. 9, 41–42.

³³ Hollenback, 1996, p. 22.

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

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

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

³⁴ Smart, 1965, p. 75–76.

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

³⁶ Eliade, 1959, p. 10.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Forman (ed.), 1998, p. viii.

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

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

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

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

⁴¹ Jantzen, 1995, p. 2.

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

Дискуссия между эссенциалистами и контекстуалистами

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

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

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

⁴³ Huxley, 1945, p. 5.

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

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

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

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

⁴⁵ Smart, 1965, p. 80–81.

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

⁴⁷ Favre, Needleman, 1995, p. 335.

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

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

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

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

⁴⁹ Hick, 1980, p. 423.

⁵⁰ Hick, 2004, p. 243, 236–246, 244.

⁵¹ Katz, 1978, p. 46.

⁵² Sells, 1994, p. 9.

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

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

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

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

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

⁵⁶ Hollenback, 1991, p. 399.

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

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

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

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

⁵⁸ Bagger, 1991, p. 404.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Studstill, 2005, p. 26–33.

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

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

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

Наркотические вещества, мораль, нейронаука и доказательная сила

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

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

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

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

⁶⁹ James, 1961, p. 304.

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

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

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

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

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

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

⁷³ Pahnke, 1972, p. 274.

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

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

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

⁷⁵ Barnard, 2014, p. 667–673.

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

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

⁷⁸ Zaehner, 1974, p. 51–72.

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

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

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

⁷⁹ Washburn, 1995, p. 171–202.

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

⁸¹ Feuerstein, 2006.

⁸² Woods, 1981, p. 163.

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

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

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

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

⁸⁴ Hocking, 1912, p. 511, 512.

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

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

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

⁸⁸ Stoeber, 2002, p. 382.

⁸⁹ Grof, 2005, p. 123.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹³ Alston, 1991, p. 6.

⁹⁴ Gellman, 2001, p. 22–38.

⁹⁵ Yandell, 1999, p. 21–32.

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

Феминизм, телесность и мистическая эротика

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

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

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

⁹⁶ James, 1961, p. 332.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰¹ Lanzetta, 2005, p. 13, 62.

¹⁰² Soelle, 2001, p. 14, 3, 93.

¹⁰³ Wolfson, 2005; Idel, 2005, p. 13.

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

¹⁰⁵ McDaniel, 1989, p. 2.

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

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

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

¹⁰⁷ Feuerstein, 2003; Wade, 2004.

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

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

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

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

¹⁰⁹ Kripal, 2001, p. 17, 21.

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

¹¹¹ Obeyesekere, 1982, p. 211–212.

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

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

¹¹² Wilber, 1990, p. 123, 130.

¹¹³ Maslow, 1971.

¹¹⁴ Parsons, 1999, p. 110, 109–139.

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

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

¹¹⁵ Wilber, 1980; Washburn, 1995.

¹¹⁶ Boorstein (ed.), 1996.

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

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

Общая характеристика современных тенденций

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

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

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

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

Основные источники

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

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

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

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

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

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

Список литературы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

The Comparative Study of Mysticism

Michael Stoeber

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

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

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

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Р.В. Псху

Структура мистического опыта в вишнуитской веданте (на материале «Стотра-ратны» Ямуначарьи)*

Рузана Владимировна Псху – доктор философских наук, доцент.
Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 115419, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6;
e-mail: r.pskhu@mail.ru

Статья посвящена анализу одного из самых влиятельных текстов в истории вишишта-адвайты, поэтических гимнов Ямуначарьи (916–1041) – «Стотра-ратна», представляющих собой 62–65 шлок. Значимость «Стотра-ратны» Ямуны в истории вишнуитской веданты объясняется тем, что этот текст стал образцом стиля для двух более поздних гимнических традиций, развивавшихся внутри вишишта-адвайты (понимание Вишну как верховного Владыки, приоритет пути бхакти и прапатти и др.) поэтически выражены в нескольких стотрах этой школы, литературный жанр которой в вишишта-адвайте начинается именно со «Стотра-ратны» Ямуны. Основное содержание текста – это выражение Ямуной своей невозможности (в эмоциональном, интеллектуальном и духовном плане) быть без Бога, о чем непрестанно говорится на протяжении всего текста. Само служение Богу понимается как средство отвлечения человека от собственных страданий, ибо даже если Бог его не спасает, идти ему больше некуда и потому единственное, что остается ему – постоянно служить Богу.

Ключевые слова: мистический опыт, вишишта-адвайта веданта, Ямуначарья, религиозная поэзия, мифизация, Стотра-ратна

Краткое содержание одного из самых влиятельных текстов в вишишта-адвайта-веданты – поэтических гимнов Ямуны (916–1041) – «Стотра-ратна» (санскр. “Stotraratna”, «Сокровище гимнов [, посвященных Вишну]»), автор которых является отцом-основателем одной из философских систем средневековой Индии, может быть изложено в одном предложении: «65¹ шлок “Стотра-ратны” посвящены теме *прапатти* или всецелого упования на Господа, для прояснения чего в тексте кратко затрагиваются вопросы отношения души к Высшему Богу, месту тройственного пути *карма-джняна-бхакти* в жизни человека»². Этим предложением и исчерпывается представление текста «Стотра-ратны» в отдельном томе «Энциклопедии индийских философов» (под ред. К. Поттера и

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, № проекта 16-03-00806.

¹ Некоторые издания включают 62 шлоки. – *Примеч. Р.В. Псху.*

² Encyclopedia of Indian Philosophies, p. 83.

С. Филипса), посвященном вишишта-адвайте. Краткость М. Нарасимхачарьи, слова которого как переводчика и исследователя «Стотра-ратны» привели составители упомянутой энциклопедии, объясняется замыслом самой энциклопедии, в которой кратко представлены практически *все* тексты и персоналии данной философской традиции. Если же мы обратимся к научным исследованиям творчества Ямуны, количество которых умещается в пределах одной дюжины, то мы увидим несколько иную картину: исследования, посвященные философской системе Ямуначарьи, этот текст в поле своих исследований не вовлекают³ (по причине его ярко выраженного религиозного характера), в то время как исследователи, стремящиеся во всей полноте представить религиозно-философскую традицию вишишта-адвайты, говорят о «Стотра-ратне» как источнике многих философских идей этой школы, в особенности сотериологической ее части, сосредотачиваясь главным образом на религиозных аспектах этого текста⁴.

Значимость «Стотра-ратны» Ямуны в истории вишнуитской веданты трудно переоценить: этот текст стал образцом стиля для двух более поздних гимнических традиций, развивавшихся внутри вишишта-адвайты последователями Рамануджи – Курешой (1010–1116)⁵ и Парашара Бхаттаром (1037–1137/1122–1174)⁶, подражавших образности, эмоциональности и самоуничижению Ямуны, продемонстрированному в полной мере в «Стотра-ратне». Как известно, жанр *стотры*⁷ в индийской религиозной литературе довольно разнообразен, в отличие, к примеру, от гимнов в христианстве⁸. Наряду с простым излиянием личного благочестия *стотра* могла содержать сложнейшие философские и теологические доктрины и часто использовалась в философских компендиумах в качестве первичного способа усвоения сложнейших идей школы. Базовые идеи вишишта-адвайты (понимание Вишну как верховного Владыки, приоритет пути *бхакти* и *прапатти* и др.) поэтически выражены в нескольких стотрах этой школы⁹, литературный жанр которой в вишишта-адвайте начинается именно со «Стотра-ратны» Ямуны. Сам Ямуна при написании этих гимнов был вдохновлен поэзией альваров, и многие стихи были переложены им на санскрит из так называемой тамильской веды «Налайира-Дивья-Прабандхам» («Собрание четырех тысяч божественных гимнов»)¹⁰, где изложены идеи вишнуитских поэтов XI–X вв., само название которых¹¹ говорит о предельной

³ См., например: [Neevel, 1977; Mesquita, 1998; Mesquita, 1990; Псху, 2013], и другие.

⁴ См., например: [Rajajee, 2004; Псху, 2014] и др.

⁵ Ученик Рамануджи, написавший пять стотр, традиционно объединённых названием «Панчастава» («Пять восхвалений»).

⁶ Сын Куреши, также автор пяти стотр, в которых восхваляются Вишну и Шри.

⁷ Стотра (от санскр. *stu* – восхвалять) – полифункциональный жанр индийской литературы, гимн-восхваление божества, используемый в ритуалах.

⁸ Подробно о специфике христианской гимнографии см.: [Аверинцев, 2004].

⁹ Среди вишнуитских авторов стотр, помимо Куреши и Бхаттара, следует упомянуть Веданта Дешику (1268–1369), третьего по своей философской значимости мыслителя вишишта-адвайты, который помимо этого написал также и комментарий на «Стотра-ратну» Ямуны – «Стотра-ратна-бхашьям».

¹⁰ Гимны из этого сборника используются во время богослужения. Считается, что весь корпус «Дивьяпрабандхам» является изложением трех вишнуитских мантр, содержащих сущность эзотерической доктрины вайшнава сампрадаи. Ямуна не приводит дословные цитаты, но выражает свое почтение Наммальвару в начальных шлоках «Стотра-ратны».

¹¹ «Альвар» от тамильского «глубоко погруженный».

и абсолютной погруженности в объект своего поклонения, т. е. Вишну. Собственно, религиозно-мистическое ядро вишишта-адвайты так или иначе имеет своим истоком поэзию альваров. Можно упомянуть известную работу Наммальвара «Тируваймоли», которую сами вишнунитские мыслители называли дравидийской ведой или «Драмидопанишадой», поскольку данная работа, по их мнению, содержит сущность учения упанишад. В ней представлены основные доктрины философии вишишта-адвайта-веданты: учение о Брахмане, учение о *дживе*, о средствах достижения освобождения, о цели достижения, о препятствиях на пути освобождения. Предшественник Ямуны Натхамуни описывает эту работу как «океан тамильской веды». В пострамануджевский период текст «Тируваймоли», ввиду его философского характера, был неоднократно прокомментирован и даже стал источником идей для составления отдельных трактатов. Именно в этой работе Наммальвара получила развитие учение о высшей Реальности, отличительной чертой которой является отождествление ее с Вишну-Нараяной, характеризуемым бесконечными атрибутами¹².

Философия теистического мистицизма альваров¹³, а некоторые исследователи полагают, что эмоциональность и образность их творчества не мешает говорить о его подлинно философской составляющей, базируется на идее того, что Высшее Бытие пронизывает весь мир по аналогии отношения, существующего между душой и телом. В философии Рамануджи эта идея получает свое выражение в понимании Брахмана как *ṣarīrin* или Принципа, одушевляющего весь материальный и нематериальный мир (*ṣarīrātmabhāva sambandha*). Но подтверждает он ее текстом «Брихадараньяки-упанишады», в которой упоминается о пяти элементах, включая тело (*ṣarīra*) Брахмана как «внутреннего управителя» (*antaryāmin*), не раскрывая подлинный источник этой идеи¹⁴. Другим ключевым аспектом мировоззрения альваров была идея того, что Вишну-Нараяна является Высшим Божественным началом (*paradevatā*), неотделимой от которого считается богиня Шри. Для определения Высшего начала (*paratattva*) используется выражение *ṣriyahpati*, или супруг Шри, который в сжатой форме выражает собой мистический опыт Бога у альваров. При описании Высшего начала Рамануджа часто использует понятия *svarūpa*, *rūpa*, *guna*, *vibhava*, *līlā* и др. **Хотя эти понятия можно встретить и в Упанишадых и в литературе смрити, а также текстах традиции Панчаратры¹⁵, тем не менее в таком сочетании они встречаются исключительно в поэзии альваров и только при описании того, как Бог проявляется в этом мире. Как говорит Чари, альвары дают такое красочное и реалистическое описание Бога во всех его формах и проявлениях, что нельзя сомневаться в том, что основой его был прямой опыт постижения Высшей Реальности тамильскими святыми¹⁶. Сле-**

¹² Более подробно см.: [Chari, 1997].

¹³ Альвары (тамил. «углубленный», «погруженный») – вишнунитские поэты-святые, творившие в Тамилнаду в период VII–IX вв.

¹⁴ То, что данная идея была воспринята Рамануджей у альваров, подтверждается многими фактами, одним из которых является то, что данная концепция Брихадараньяки получила подобную интерпретацию за всю историю развития веданты впервые только в трудах Рамануджи.

¹⁵ Панчаратра (санскр. Pāñcarātra – пять ночей) – санскритоязычная агамическая литература вишнуизма. Включает около 200 текстов, написанных в период с III в. до н.э. по IX в. н.э. Содержание этих текстов связано, как правило, с ритуально-культвыми особенностями вишнуизма, космологическими, сотериологическими и теологическими учениями.

¹⁶ Chari, 1997, p. 238.

дующей особенностью мировоззрения альваров, воспринятой Рамануджей, была идея абсолютного и безусловного подчинения души Высшему Атману (*nirupādhikaṣeṣatva*). При этом путь освобождения, утверждаемый в вишишта-адвайте как основной, путь бхакти, также был воспринят из мистицизма альваров, которые выделяли в нем три составных части – высшую бхакти (*parabhakti*), высшее знание (*paraññāna*) и высочайшую бхакти (*paramabhakti*). И, наконец, важнейшим «вкладом» альваров в развитие философии вишишта-адвайты следует рассматривать концепцию прапати, или абсолютного упования на Божественную милость, как высшего пути к освобождению. И первым мыслителем вишишта-адвайты, который воспринял эту идею, стал Ямуначарья, который выразил ее в «Стотра-ратне».

Как было упомянуто, «Стотра-ратна» (наряду с «Гитартхасамграхой» и «Чатухшлоки»), будучи мало исследована, обычно только упоминается при перечислении трудов Ямуны. При этом нумерация трудов, как правило, осуществляется по принципу философской значимости произведений Ямуны, а не хронологической последовательности написания этих текстов, поскольку последняя может быть определена весьма и весьма условно. Можно выразиться и более однозначно: хронологическая последовательность трудов Ямуны до сих пор не определена. Тем не менее в рамках вишишта-адвайтистской традиции принято считать, что текст «Стотра-ратны» был написан позже, чем четверостишие «Чатухшлоки», поскольку Ямуначарья должен был первоначально обратиться к богине Лакшми, чтобы та ходатайствовала за него перед Вишну. Не исключено и то, что «Стотра-ратна» была написана раньше трактата «Махапурушанирнайа», поскольку по своему содержанию «Стотра-ратна» близка этому тексту (в обоих текстах Нараяна восхваляется как высшее Божество), а значит, Ямуна мог развивать идеи «Стотра-ратны» в «Махапурушанирнайе»¹⁷.

Сам текст «Стотра-ратны» представляет собой 62–65 стихов, посвященных богу Нараяне, в которых Ямуначарья восхваляет величие Нараяны и заявляет о своей безоговорочной самоотдаче ему. Гимны написаны стихотворным размером *васантатилака*¹⁸. Подобный стихотворный размер встречается также у санскритского автора V в. н. э. философа и грамматиста Бхартрихари¹⁹, которому приписываются также и назидательные поэмы, известные под названием «Шатака-трайам».

Основное содержание текста – это выражение Ямуной своей невозможности (в эмоциональном, интеллектуальном и духовном плане) быть без Бога. После выражения своего почтения учителям, мудрецам и Богу Ямуна непрестанно на протяжении всего текста говорит о том, что лично у него нет никакой возможности спасения, что спастись ему можно исключительно по милости Бога, которому приписывается максимальная степень полноты бытия, всемогущества и всезнания. Само служение Богу понимается как средство отвлечения человека от собственных страданий, ибо даже если Бог его не спасает, идти ему больше некуда и потому единственное, что остается ему – это постоянно служить Богу.

¹⁷ См.: [Mesquita, 1973, S. 192].

¹⁸ Васантатилака (санскр. *vasantatilakā*) – стихотворный размер, разновидность размера *çakkari*, состоящего из четырех четырнадцати-сложных частей. После 8-го слога – цезура: – – w – w – w w – || w w – w – w). См.: [Сыркин, 1958, с. 334].

¹⁹ Тавасшерна, 2003, с. 35.

Уникальность любого мистического опыта не лишает нас возможности попытаться описать этот опыт с помощью рациональных процедур, что мы и попытаемся сделать на примере «Стотра-ратны».

Первое, что следует отметить как характерное для любого мистического опыта – это наличие как минимум двух реальностей, одной из которой является реальность повседневного опыта, а другой – реальность Божественного (или иного) присутствия. Если мы обратимся к тексту «Стотра-ратны», то этим двум реальностям будут соответствовать описание Божественной реальности, явленной в личности Вишну, и описание Ямуной своего личного опыта, наполненного страданием и неудовлетворенностью. При этом Божественная реальность описывается с помощью мифических образов, характеристик, почерпнутых из ведийских и эпических текстов, с помощью которого мистик выражает свои переживания, в то время как свой опыт описывается достаточно скудно и приземленно.

С.С. Аверинцев, говоря о возможных причинах конфликтов христианских вероисповеданий, выделял два уровня конфессиональных разногласий: уровень вероучительных тезисов и уровень «сакрального искусства, духовного красноречия молитв, песнопений и проповедей»²⁰. Эта схема достаточно удобна для анализа любого мистического опыта. Мистик по сути никогда не выходит на уровень вероучительных тезисов, оставляя его в стороне, он фактически творит на уровне сакрального искусства, используя те образы и символы, которые были созданы той традицией, в которой он живет. Эта же идея, но несколько иначе, выражена австрийским индологом Г. Оберхаммером. Говоря о структуре человеческой субъективности в целом, он выделял в ней открытость Другому как сущностный элемент сознания субъекта²¹, при этом Другим является некое трансцендентное начало, которое в мистическом опыте проходит процедуру мифизации (Mythizierung), т. е. онтологизации символов и образов традиции и выражения с их помощью любого религиозного опыта, включая мистический²², в чем читатель может убедиться, прочитав русский перевод «Стотра-ратны».

Список литературы

Аверинцев, 2004 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 476 с.

Сыркин, 1958 – *Сыркин А.Я.* Объяснения стихотворных размеров / Панчатантра. Пер. с санскрита и примеч. А.Я. Сыркина. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 373 с.

Псху, 2013 – *Псху Р.В.* Религиозно-философское учение Ямуначарьи. М.: РУДН, 2013. 168 с.

Псху, 2014 – *Псху Р.В.* «Стотра-ратна» Ямуначарьи: поэзия vis-à-vis философия // Вестн. РУДН. Сер. Философия. 2014. № 3. С. 56–61.

Тавасшерна, 2003 – *Тавасшерна С.С.* Введение в классическую индийскую метрику. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2003. 76 с.

²⁰ Аверинцев, 2004, с. 426.

²¹ См.: [Oberhammer, 1989].

²² Ярким примером этого в христианской традиции может служить образ Голгофы, в которой Распятие и Пасха переживаются как «абсолютно нераздельные грани одной и той же реальности». [Аверинцев, 2004, с. 439].

Ямуначарья, 2013 – Ямуначарья. Чатухшлоки // Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарья. М.: РУДН, 2013. С. 123–124.

Chari, 1997 – Chari S.M.S. Philosophy and Theistic Mysticism of the Alvars. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997. 263 p.

Encyclopedia of Indian Philosophies, 2017 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XX. Viśiṣṭa / Advaita Vedānta / Ed. by Stephen H. Phillips with Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2017. 652 p.

Mesquita, 1973 – Mesquita R. Yamunamuni: Leben, Datierung und Werke // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 1973. No. XVII. S. 177–193.

Mesquita, 1990 – Mesquita R. Yāmunācaryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu einer Saṃvitsiddhi. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1990. 314 S.

Mesquita, 1998 – Mesquita R. Yāmunācaryas Saṃvitsiddhi. Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen Mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1998. 199 S.

Nayar, 1992 – N.A. Nayar. Poetry as Theology: The Śrīvaiṣṇava Stotra in the Age of Rāmānuja. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 311 p.

Neevel, 1977 – Neevel W.G. Jr. Yāmuna's Vedānta and Pañcarātra: Integrating the Classical and the Popular. Montana: Scholars Press, 1977. 300 p.

Oberhammer, 1989 – Oberhammer, G. Begegnung als Kategorie der Religion Hermeneutik. Publication of the De Nobili Research Library. Wien: Brill in Komm., 1989. 60 S.

Rajajee, 2004 – Sri Yamunacharya's Stotra Ratna with Detailed Commentary in English by M.S. Rajajee. Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams, 2004. 96 p.

A Structure of Mystical Experience in the Vaishnava Vedānta (Based on Yamunacarya's Stotra-ratna)

Ruzana V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia. Mikloukho-Maklay Str. 6, Moscow 115419, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru

The paper deals with one of the most influential texts in history of Vishishtadvaita. The poetical hymns of Yamunacarya (916–1041) or “Stotra-ratna” consist of 62–65 verses, devoted to Vishnu. The main theme of this work is prapatti or the absolute surrender to God. The eminent role and place of “Stotra-ratna” in the history of vishishtadvaita literature is due to the fact that these hymns were a sample for two hymnal traditions of this philosophical school. The basic ideas of vishishtadvaita (such as an understanding Vishnu as the principal deity; Bhakti as the main method of salvation etc.) were expressed in vaishnava hymns beginning with “Stotra-ratna” of Yamunacarya, who says about his inability to live without God.

Keywords: mystical experience, vishishtadvaita Vedanta, Yamunacarya, religious poetry, mythizirung, Stotra-ratna

**Стотра-ратна
(Сокровище гимнов, [восхваляющих вишну])***

Перевод с санскрита и комментарии Р.В. Псху

Мое почтение лучшему из мудрецов Парашаре¹, который, воистину, записал сокровища пуран и раскрыл цель и средства освобождения, самореализации, истинную природу Ишвары, сознательного и бессознательного.

Я преклоняю свою голову к прекрасным как цветы бакула² стопам того, кто определенно является с самого начала главой нашей общины, объектом почитания нашего рода, матерью, отцом, дочерьями, сыновьями, благосостоянием для всех нас.

Я воспую того, чьи стопы и глаза как лотосы, кто в моем уме и главных [текстах] шрути блистательно явлен, в котором сходятся все пути моих желаний, который является божеством и богатством нашего рода.

Воистину, бесстыдный, я выражаю почтение себе, поэту, желающему восхвалить величие того, каплю океана славы которого не могут измерить даже боги Шива, Брахма и иные³.

Тебя, вечно прославляемого Ведами и многоликим Брахмой, я, немощный, буду восхвалять даже до изнеможения, [поскольку все же обладаю некоторым] представлением [о Тебе]. Есть ли разница между горой и пылинкой, [когда обе] погружены [в бесконечные глубины великого] океана?

Более того, о Лотосокий, этот воспеватель [гимнов] – не предмет Твоей милости, [ожидаемой] по причине мощи [его дарования], а также из-за усилия, прилагаемым [им] для восхваления Тебя. Воистину, в этом случае усилие привычно для меня как тугодума и вполне мне соответствует.

Если Ты не взглянешь, то эти миры не будут существовать, Господин! В самом деле, откуда [все] возьмется? И хотя все живые существа [обретают] в Тебе подлинного друга, неудивительна эта нежная любовь к ищущим прибежища.

О Нараяна⁴, какой знаток Вед не признает в Тебе всемогущего непревзойденного, безграничного, [полностью сущего] в соответствии с собственной природой? Брахма, Шива, Индра и [обретшие] высшее освобождение – всего только капли океана Твоего величия.

* Перевод осуществлен при финансовой поддержке РФФИ № 16-03-00806. Перевод сделан с издания: *Yamunacarya. Stotra-ratna / Ed. and transl. by S. Safyamurthi Ayyangar. Gwalior, 1981.*

¹ Имя одного из ведийских мудрецов.

² Цветы дерева бакула используются в Индии как подношение к Богу. Имеют сладкий приятный аромат. Упоминаются в «Махабхарате».

³ В индуистских религиях верховными божествами считаются Вишну (поддерживающий мир), Шива (разрушающий мир) и Брахма (созидающий мир). Но помимо них есть и множество других божеств, которые могут рассматриваться как воплощения Высшего Брахмана, либо аватары Ишвары.

⁴ Нараяна – одна из многочисленных форм Вишну, почитаемая в вишнуизме как верховное божество, именуемое также Бхагаваном или Владыкой. Одна из интерпретаций имени «Нараяна» – Тот, чье обиталище воды.

Кто является великолепием богини процветания?⁵ Кто является высшим покровительством живых существ? Кто обладает глазами прекрасными, как цветки лотоса? Кто является Пурушоттамой?⁶ В бесконечно малой части кого явлено все многообразие сознательного и несознательного?

Принося великий плод освобождения от бед, начиная с неприятностей, [приостекающих от] демонов, тяжелых злых проступков, воровства вед, кто еще [является] защитником Брахмы и Шивы, от чьих ног Шива принимает воду на свою голову?⁷

В утробе кого проявленный [мир], возглавляемый Брахмой и Шивой? Кто защищает его и из чьего пупка рожден [этот мир]? Кто как не ты, перешагнул [этот мир и], проглотив [его], снова выплевывает? Кто может считаться более великим?

Тебя, с превосходными действиями, формами, нравом, сущностью, которые [подтверждены] великими и благодными писаниями, а также мнениями тех, кто познал высшую божественную сущность, точно не могут познать те, природа которых [носит] демонический характер.

Думающие только о Тебе всегда видят Твою истинную природу процветания, хотя и сокрытую силой Твоей майи, [но эта природа] характеризуется непревзойденными и несравненными [качествами, которые] превосходят ограничения трехкачественной (trividha) материи.

Великие силы Твои – это Высочайший Брахман, высшее местоположение, Дух, Первоматерия, гуны, десять оболочек⁸, объекты чувственного восприятия, внутренняя часть вселенной.

Ты – вечный океан всех благих качеств, благодный, благой, неизменный, устойчивый, сладостный, милостивый, нежный, чистый, прямой, добродетельный, блаженный, владеющий [всем].

Речения [Вед], желая достичь определения каждого из Твоих качеств, непрерывно во множестве указывая на человеческие качества Брахмы и вечно осуществляя [это], постоянным усилием не [могут] преодолеть и достичь [Тебя].

[Осуществляемые] для преданных Тебе людей проявление, пребывание, разрушение мира, круг перерождений и время [Твоего] отдохновения являются формами игры (līlā), [описанными] ведическими [текстами], исследующими Твою недоступную познанию мысль.

Почтение и слава Тебе, превосходящему мысль! Почтение и слава Тебе, единственному объекту мысли! Почтение и слава бесконечной великой силе! Почтение и слава единственному океану бесконечного милосердия!

Я не достиг [глубин знания] дхармы и не познал [истинную природу] Атмана, не обладаю истинным почитанием Твоих лотосоподобных стоп. Ничего недостойный, [не имеющий] иного пути, о Защита [всех ищущих прибежище], я припадаю к прибежищу у Твоих ног.

⁵ Имеется в виду богиня Лакшми, супруга Вишну, которая считается богиней процветания, удачи, счастья и богатства в индуизме. Согласно одной из легенд, изложенных в «Махабхарате», она появилась в виде золотого лотоса над головой Вишну-Нараяны. Тем самым утверждается ее неразрывная связь с Нараяной, которого она сопровождает во всех его образах.

⁶ Пурушоттама – эпитет Вишну, переводимый с санскрита как «Высший Дух».

⁷ Имеются в виду воды реки Ганги, которая, согласно «Вишну-пуране», берет начало от большого пальца на ноге Вишну.

⁸ Имеются в виду десять аватар Вишну: Матсья (рыба), Курма (черепаха), Вараха (вепрь), Нарасимха (человек-лев), Вамана (карлик), Парашурама (Рама с топором), Рама, Кришна, Гаутама Будда и Калки.

В этом мире нет такого злого проступка, который не был бы совершен мною тысячу раз. В тот момент, когда созрели плоды [моих деяний], я, беспомощный, рыдаю и взываю [к Тебе, находясь] в Твоем присутствии, «о Мукунда!»⁹.

В течение долгого времени я был погружен в бескрайний океан бытия. Ты для меня будто берег земли. Господин, Ты обрел [во мне] самый подходящий объект [для проявления своего] милосердия.

Какое же небывалое [еще несчастье] ожидает меня? Ибо всякое страдание присуще мне по природе. Однако сокрушение тех, кто идет по пути обретения прибежища [в Тебе], не подобает в Твоем присутствии¹⁰.

Я не могу оставить Твои лotosовые ноги, даже отвергнутый [Тобой]. Сосущее грудь дитя, отталкиваемое в гневе, никогда не хочет оставить материнские ступни.

Как душа, отдавшаяся Твоим лotosовым стопам, истекающим нектаром, может желать чего-то иного? Ибо шмель не видит цветок каперсов¹¹, наполненный нектаром, когда [рядом] находится лotos.

Когда кто-либо когда-либо, даже если всего один раз, устремит к Твоим стопам протянутые ладони, в тот же миг [все] плохое исчезает и расцветает [то] прекрасное, [которое] никогда не будет утрачено.

Маленькая капелька бессмертного океана любви к красному лotosу Твоих стоп дарует высшее блаженство, в тот же миг погасив пожар нарастающего круга перерождения.

Когда же я смогу своими собственными глазами увидеть Твои лotosовые стопы, игриво ступающие вверху и внизу вселенной, моментально разрушающие страдания благочестивых, мое [единственное] богатство?

Когда же снова, о сделавший три шага (*trivikrama*)¹², мою голову украсит пара Твоих лotosовых стоп, обладающих знаками молнии, стрекала, лotosа, флага, дерева желания (*kalpaka*)¹³, диска и раковины?

[Господин мой, облаченный] в блистательные ярко-желтые одежды! [Господин мой, чье] безупречное великолепие подобно раскрытым цветкам! [Господин мой, чей] пуп глубок! [Господин мой, чья] талия тонка! [Господин мой,] высокий! [Господин мой, чья] широкая грудь [украшена] прекрасными знаками.

[Господин мой], с четырьмя руками, прекрасными, как натянутый лук, свисающими до колен, благословляющих прикосновением распущенных волос, серег, цветочных гирлянд [Твоих] возлюбленных.

⁹ Эпитет Кришны, в переводе с санскрита означающее «Дарующий освобождение из материального мира».

¹⁰ То есть в присутствии Бога невозможно страдание, ибо Он благ и милостив по природе. – *Примеч. пер.*

¹¹ В оригинале *ikṣura*, который переводится как каперсы колючие (*Capparis Spinosa*) – многолетнее травянистое растение, обладающее округлыми листьями с колючими прилистниками.

¹² В «Ригведе» (I, 22, 17, 18; I, 154, 2) описываются три шага Вишну, которыми он покрыл Вселенную. Ряд исследователей полагает, что они обозначают шаги по земле, по воздуху и по небу. В пуранах считается, что три шага Вишну сделал в облике карлика Ваманы, своей пятой аватары, подойдя к могучему правителю Бали и попросив разрешения сделать три шага. Получив разрешение, Вишну принял свой настоящий облик и первым шагом покрыл землю, вторым – воздух, а третьим шагом наступил на голову Бали, освободив тем самым вселенную, которую некогда Бали похитил у Индры.

¹³ *Kalpaka-taru* – одно из пяти деревьев рая Индры, дерево желания и изобилия.

[Господин мой, обладающий] жемчужной шеей, [украшенной] кудрями [Твоих] волос и серьгами, свисающих до мощных плеч! [Господин мой,] сияющая красота лотоса и безупречного полного диска луны пристыжены красотой [Твоего] лица!

[Господин мой, чьи] прекрасные глаза [подобны] распустившемуся молодому лотосу! [Господин мой, обладающий] красивыми губами и грациозно изогнутыми бровями! [Господин мой, обладающий] сияющей улыбкой, нежными щеками и приятной формы носом! [Господин мой,] волосы [которого] обрамляют лоб!

[Господин мой,] сияющий гирляндой [из лесных цветов], блистательным туласи¹⁴, луком, булавой, мечом, раковинной, диском, ножными браслетами, поясом, диамантом, ожерельем, браслетами и сияющей короной.

[Господин мой,] Ты соорудил в своих объятиях Ее¹⁵ дом! [Господин мой,] дорогое Твое местопребывание – Ее место рождения! [Господин мой, чей] взгляд искоса – прибежище всех миров! [Господин мой,] ради Нее вспахтал океан!

Вечным восприятием Твоей всеобразности, свойств, сущности, игривости, Твоя богиня Шри, всегда Тебе соответствующая, наполняема чудом, ни на что не похожим.

Вместе с Ней Ты восседаешь на змее Ананте¹⁶, [который является] единственным местопребыванием непомерной силы и знания, божественным местопребыванием, которое освещается лучами многочисленных драгоценных камней на змеином капюшоне.

Люди говорят о Шеше как о соответствующем Тебе дополнении, [явленно-го с помощью] телесных разнообразий, начиная с жилища, ложа, трона, сандалий, одежды, подушки, зонта и иного.

Твой слуга, спутник, ездовое животное, трон, знамя, балдахин, опахало, содержание трех Вед¹⁷ – прекрасный Гаруда, пребывающий в Твоем присутствии, отмеченный отпечатками [Твоих ног]¹⁸.

[Господин мой, своим] чистым взглядом [Ты] разрешаешь [любое] сомнение дорогого предводителя [Твоей] армии, поедающего остатки Твоей пищи и [того], кому Ты дал власть.

[Господин мой, Тебе] достойно служат [Твои] служители своими [актами] почитания, наполненные единственно любовью к Тебе, вечно дружественно расположенные по природе своей очищенные от всех страданий и нечистот.

[Господин мой,] обладающий длинными руками, приносящий небывалую радость великой Владычице [своей] игрой (*līlā*), **нежной и блистательной**, побуждающей небывалое многообразное чувство любви, и [обращающей] длинную ночь [Брахмы] в одно мгновение.

[Господин мой,] обладающий вечной юностью, невообразимой, божественной, чудесной! [Господин мой,] бессмертный океан красоты своей природы! [Господин мой,] единственная жизнь преданных [Тебе] людей, красота богини Шри! [Господин мой,] всемогущий, друг [во времена] бедствий, древо желания (какрака) для тех, у кого есть объект желания!

¹⁴ Священный базилик (*Ocimum tenuiflorum*) – кустарник, почитаемый вайшнавцами.

¹⁵ Имеется ввиду богиня Лакшми.

¹⁶ Ананта-Шеша – мифический многоголовый змей, царь нагов, место отдыха Вишну и Лакшми. Каждая его голова украшена драгоценными камнями и короной.

¹⁷ Согласно мифу, тело Гаруды состоит из священных ведических заклинаний.

¹⁸ Гаруда руками поддерживает ноги Вишну.

[Господин мой,] вечно Твоему великолепию следуя, [освобождаются] от желаний и [обретают] покой. Когда же я, вечный [Твой] раб, обрету жизнь человека, имеющего Защитника?

Позор мне, нечистому, дурно воспитанному, безжалостному, бесстыдному! О Высший Пуруша, я страстно желаю войти в Твое окружение, чтобы вместе с великими йогинами, с Брахмой, Шивой и Санакой¹⁹ бесконечно размышлять [о Тебе].

О Хари! По состраданию [своему] сделай меня единым с Атманом, чистым, ищущим прибежища, но не имеющего пути в сердцевине бурного океана мирового бытия, [являющегося] местоположением тысячи злых поступков.

О Вечный Господин, взгляни на меня, сбившегося с [истинного] пути в ненастье перерождений, под дождем многочисленных постоянных страданий в непроглядную тьму!

Выслушай сначала единственную мою просьбу, ведь [она] подлинно истинна, [и вовсе] не пустая! Если Ты не проявишь ко мне милость, тогда, Господин, Тебе трудно будет найти [для своей] милости объект!

[Ибо] без Тебя нет у меня Господина и без меня нет у Тебя объекта [для проявления своей] милости! Этот порядок установлен судьбой. Господин, защити, не покидай меня!

Я приношу сегодня к Твоим лotosовым стопам [все] то, что есть у меня хорошего, начиная с телесной оболочки.

«О мой Господин, Мадхава²⁰, которому вечно принадлежит все, что есть у меня и я сам» – так [молится] тот, у кого пробуждено сознание. Что же я могу принести Тебе?

Сознавая, что я вечно принадлежу Тебе, даруй мне, Господин, из жалости любовь (bhakti).

Лучше мне быть насекомым в домах тех, кто обладает единственным счастьем служить Тебе, чем родиться в виде Четырехликого (saturmukha)²¹ в других домах.

Сделай так, чтобы на меня взирали великие души, разделение с которыми даже на миг для Тебя невыносимо, [которые] из-за желания хотя бы раз непосредственно взглянуть на Твою красоту [презирают] освобождение, чувственное наслаждение как солому²².

Господин, ни на мгновение я не могу вынести ни [свое] тело, ни дыхание, ни счастье, всецело желанное, ни душу, ничего иного, что отдалено от Тебя; пусть тысячи раз [все это] разрушится, о Мадхуматхана²³, таково [мое] истинное прошение.

¹⁹ Санака – имя риши, одного из четырех сыновей, рожденных умом Брахмы, описываемого как одного из советников Вишну. Имена остальных троих – Сана, Санаткумара, Санандана.

²⁰ Одно из имен Кришны, означающее «медвяный», «весенний», а также потомка рода Мадху, к которому принадлежал Кришна.

²¹ Одно из имен Брахмы, четыре лика, головы и руки олицетворяют четыре Веды – Яджур-, Риг-, Сама-, Атхарваведу.

²² Ямуна рассматривает как солому одновременно и освобождение из сансары и чувственные удовольствия в сравнении с блаженством лицезреть прекрасный лик Вишну.

²³ Эпитет Вишну, в переводе с санскрита означает «убивший демона Мадху». Согласно пураническому мифу, Мадху – один из демонов, появившийся из ушной серы Вишну, отдыхающего в период между разрушением и созданием мира, и вознамерившийся погубить Брахму. Вишну отрубил ему голову своим диском.

О безграничный Океан нежной любви, о Друг, о Поток милости, постоянно вспоминая множество Твоих совершенств, я хочу, чтобы [мой] страх ушел, даже [если] я – местопребывание нечистоты, [свойственной] людям и животным, преступник, [вместилище] великих, безграничных, безначальных [проступков].

Хотя не желая, но будто желая [восхвалить Тебя], я составил эти гимны, покрытые неведением и страстью. О Поддерживающий землю²⁴, слово [это] посвящено Тебе, по милости [своей] направь [мою] мысль.

Ты – отец, Ты – мать, Ты – милый сын, Ты – добрый друг, Ты – товарищ, Ты – учитель, Ты – путь миров. Я – Твой слуга, я – Твой последователь, Ты – мой путь, я припал к Твоим стопам, я – Твой сосуд.

Родившись в великом роду прославленных в мире чистых людей, [достигших единства с Брахманом], знающих истинную природу Пуруши и качеств [пракрити], по природе [обладающих] мыслью, [сосредоточенной] на Твоих лотосовых стопах, я [этакий] злодей, погружаюсь все глубже и глубже во мрак [неведения], о Дарующий защиту и покровительство!

Как же я буду почитать Твои стопы, избегший безграничного океана страданий, самый порочный, подлый, лживый, похотливый, зломыслящий, неблагодарный, почва для появления плодов зависти, с неустойчивой мыслью, низкий, попирающий моральные устои [общества]²⁵?

О Рагхувара²⁶, Ты был милостив к склонившемуся [в почтении] ворону²⁷, о Кришна, ты даровал окончательное освобождение [своему] обидчику Шишупале²⁸, скажи, какой проступок не находит у Тебя прощения?

Господин, разве Ты не обещал, что [тому, кто] однажды припадет [к Твоим стопам] и скажет в молитве «я [весь] Твой!», Ты даруешь [Свою] милость. Почему же только я – исключение из Твоего обетования?

Господин, не думая о моих деяниях, будь милостив [ко мне], видя [моего] деда Натхамуни²⁹, мудрого, великого в [своей] искренней любви к Твоим лотосовым стопам!

²⁴ Эпитет Вишну. Согласно легенде, Вишну в образе черепахи, поддерживает землю.

²⁵ То есть те устои, которые были установлены людьми.

²⁶ Ругхувара – эпитет Рама, Рамачандра, потомок Рагху.

²⁷ Ссылка на эпизод из «Рамаяны», когда Рама и Сита, находясь в изгнании, отдыхают около реки, подвергаются нападкам ворона: сын Индры в облике ворона, стал клевать грудь Ситы, защищая Ситу, Рама выпускает в него стрелу, но ворон начинает просить о пощаде, и стрела попадает ему в правый глаз, не убивая его. Ибо Бог, согласно вишнуитским верованиям, отвечает на все просьбы, обращенные к нему.

²⁸ Шишупала – в индуистской мифологии двоюродный брат Кришны, который постоянно строил ему козни и настолько был поглощен желанием его убить, что после смерти, благодаря тому, что его мысль была всегда связана с Вишну, аватарой которого был Кришна, он получил освобождение.

²⁹ Натхамуни (X в.) – основатель вишишта-адвайты, родной дед Ямуначарья.

И.Р. Насыров

Аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру

Ильшат Рашитович Насыров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) – выдающийся исламский философ, правовед, теолог и суфийский мыслитель. Его концепция интуитивного познания сверхчувственного мира сформировалась под влиянием мусульманского мистицизма (суфизм), ашаритской школы исламской теологии и учения Ибн Сины (Авиценна), развивавшего античную модель философии на мусульманском Востоке. Свою концепцию интуитивного познания он наиболее системно изложил в сочинении «Возрождение религиозных наук». Согласно аль-Газали, есть два пути в сверхчувственный мир – суфийский метод богопознания (ма‘рифат) и пророчество. Интеллектуальным органом богопознания является сердце, или духовный орган мистического постижения трансцендентного мира. Сердце он рассматривал по аналогии с зеркалом. Аль-Газали полагал, что как зеркало не содержит сами вещи, а отражает их образы, так же и Бог не вселяется непосредственно в сердце. В сердце мистика попадает лишь знак сверхчувственного мира. Множественный мир выступает намеком (мисал) на эту трансцендентную реальность. Рациональное познание трансцендентного мира невозможно. Лишь посредством интуитивного познания можно постичь истины сверхчувственного мира. По мнению аль-Газали, предназначением интуитивного познания является познание истин божественного мира для нравственного совершенствования и спасения на том свете.

Ключевые слова: аль-Газали, интуитивное познание, трансцендентный мир, сердце как духовный орган познания

Предлагаемые фрагменты взяты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа’ ‘улум ад-дин) – наиболее репрезентативного сочинения крупнейшего мусульманского религиозного ученого, философа, теолога и правоведа Абу Хамида аль-Газали (1058–1111), одного из самых популярных и читаемых авторов исламского мира. Исключительное влияние творческого наследия аль-Газали на различные области научной, философской и религиозной мысли мира ислама обязано тому, что он составил огромное количество трудов с оригинальными решениями проблем философии, теологии, права и этики. Его творчество в наибольшей мере нашло свое отражение в его энциклопедическом сочинении «Возрождение религиозных наук», которое оказало и

продолжает оказывать глубочайшее воздействие непосредственно на арабо-мусульманскую культуру и косвенном образом на мировую культуру в целом. Именно в этом сочинении ему удалось системно изложить свои взгляды на религию, философию и мораль и осуществить то, что будет названо суфийским теолого-философским синтезом¹.

В интегральном учении аль-Газали большое место отводится проблеме познания. По мнению аль-Газали, уникальность человек заключается в его способности к познанию: «Человек находится на уровне, расположенном между животными и ангелами <...> его особенность – это постижение сущности вещей»². Мысль аль-Газали направлена на решение проблемы рационального познания трансцендентного Бытия (Бог). Множественный мир и сверхэмпирический мир являются фундаментальными понятиями исламской религии – согласно Корану, отношение между этими противоположностями устанавливается божественным актом творения и это отношение является онтологическим фактом, фундирующим содержание веры и всей антропологической стратегии человека. В Коране закреплены главные мировоззренческие положения – тезис о едином Первоначале (Бог) и множественном мире, принципиально отличном от этого Первоначала, но зависящего от него в своем возникновении, и тезис о человеке как разумном существе, поставленном выше всех существ в мире и обладающем способностью морального выбора.

Таким образом, единобожие, утверждаемое в Коране, служило отправной точкой обсуждения мусульманскими религиозными учеными и философами, в том числе Абу Хамидом аль-Газали, проблем метафизики, гносеологии и этики. Бог есть единое и единственное Первоначало, творец множественного мира. Это доктринальное представление ислама о мироустройстве служит для мусульман парадигмой, которая задает горизонт всякого осмысливания, определяет предельные основания бытия, сферу допустимости в познании и конечную инстанцию моральных суждений. Исламская религиозная картина мира содержит и философское измерение, как и варианты организации картины универсума, предложенные древнегреческими мыслителями (на основе одного начала (огонь Гераклита, бытие Парменида, число Пифагора); на основе нескольких начал (стихии Эмпедокла) и т. д.).

Взгляды аль-Газали на познание сложилось под влиянием онтологических представлений ашаритских мыслителей, представителей ведущей школы исламской рациональной/философской теологии (*калам*) после XI в. Ашариты развивали свои метафизические концепции о соотношении Первоначала (Бог) и множественного мира, исходя из положения, «что универсум субстанциально един, поскольку субстанции-атомы, из которых он состоит, тождественны между собой; множественность же обусловлена различными акциденциями единой субстанции»³. Он также испытал сильное влияние арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*), приверженцы которого развивали античную модель философствования на исламской почве.

Метафизика аль-Газали представлена учением о «трех мирах»: 1) земной мир, или мир «явного и свидетельствования» (*'алам аль-мулк*); 2) сверхэмпирический мир, или «небесное царство» (*'алам аль-малакут*); 3) срединный

¹ Аль-Джанаби, 2010, с. 81.

² Аль-Газали, б.г., Т. 3, с. 1361.

³ Ибрагим, 1998, с. 83.

(опосредующий) мир, «мир [божественного] могущества» (*'алам аль-джабарут*). Онтологическая концепция «троемирия» была призвана фундировать его учение о богопознании.

Согласно аль-Газали, осуществление познания трансцендентного мира, или богопознания (*ма'рифат*), представляет собой прорыв к трансцендентному миру «божественных истин». Как же реализуется эта нетривиальная задача? Ведь по собственному признанию аль-Газали, рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости трансцендентного Бога, который превышает всех определений.

Аль-Газали считал, что для прорыва к трансцендентному миру есть альтернативный путь в виде интуитивного, дарованного свыше способа проникновения в сверхчувственный мир. Этот способ познания трансцендентного мира реализуется как в интуитивном познании исламского мистицизма (суфизм), так и в пророчестве. Следовательно, человек в состоянии реализовать задачу богопознания двумя путями: 1) он может, будучи осененным божественной благодатью «избранничества» (*вилайа*), мистически раствориться в трансцендентном мире путем «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «самоуничтожения, растворения» в Нем (*фана'*); 2) либо он должен уверовать в слово пророка, доводящего богооткровенное знание, дарованное тому свыше. «Это – созерцание (*мушахада*) ангела, вселяющего [божественное знание] в сердце. Первое называется внушением (*илхам*) и внесением в сердце, второе называется откровением (*вахй*), которым отличаются пророки, а первым отличаются друзья и избранники Божьи (*авлия' ва асфийа'*)»⁴.

Скептическая позиция аль-Газали относительно возможностей рационального познания объясняется не склонностью арабо-мусульманского мыслителя к иррационализму, в чем его часто и несправедливо обвиняют⁵, а его критикой претензий философов на абсолютизацию разума⁶. В работе «Непоследовательность философов» аль-Газали пишет, что невозможно при помощи рациональных доказательств, например геометрических, решать метафизические и богословские проблемы⁷. В своем сочинении «Избавляющий от заблуждения» он также пишет, что данные чувств носят субъективный характер, а принципы рассудка носят относительный характер. Он приходит к выводу, что только интуитивное знание гарантирует наличие несомненных «божественных» истин.

Этим объясняется выбор аль-Газали в пользу суфизма (исламский мистицизм). Для него суфизм – не священная вершина и предел познания, не некая идеология будущего, а конкретная, живая участь духа, который, сохраняя верность рационалистической традиции умствования, нашел в суфизме последнее убежище от козней и ехидства самого ума, его самолюбования и горделивой отрешенности от низменного мира⁸. Бесспорное преимущество мусульманского мистицизма в его умеренных формах над остальными интеллектуальными дисциплинами (теология, философия и право) аль-Газали видел в соединении в нем религиозного знания, нравственного состояния души и действия в со-

⁴ Аль-Газали, б.г., Т. 3, 1376.

⁵ Насыров, 2016, с. 309–310.

⁶ Дунйа, 1972, с. 37.

⁷ Аль-Газали, 1972, с. 181.

⁸ Аль-Джаноби, 2010, с. 46.

ответствии с этим знанием. Последнее позволяет понять сущность его сотериологического учения. Действие человека в соответствии со знанием служит гарантией счастья в этом мире и на том свете. Знание является средством достижения подлинной цели – обретения абсолютного счастья, каковым является созерцание Бога и растворение в единобожии (*тавхид*) путем видения бытия в единстве («видеть все вещи исходящими от Бога»⁹). Он пишет: «Но что касается того, чей сокровенный разум (*басира*) укрепился, а сила не ослабла, то он в состоянии умеренности в своем деле, он видит только Всевышнего Бога и не знает никого, кроме Него. Он знает, что в бытии есть только Бог, что его, [человека], действия – след проявлений Его силы, что они принадлежат Ему [Богу], что в действительности у них нет существования без Него [Бога] и что существованием обладает Единый Бог, благодаря которому существуют все действия [в мире]... Он будет истинным единобожником, который видит только Бога, более того, он не будет смотреть на себя с точки зрения самого себя, нет, а с той точки зрения, что он является рабом Божьим. Это и есть то, когда говорят, что он исчез в единобожии (единстве и единственности Бога. – И.Н.) (*тавхид*) и что он исчез от себя самого, более того, исчез с той точки зрения, что он раб Божий. Это и есть то, когда говорят, что он исчез в единобожии и что он исчез от себя самого. На это указывают слова: “Мы были благодаря себе, исчезли от самих себя и остались пребывать без себя”»¹⁰. Согласно аль-Газали, поиск абсолютных истин должен быть обоснован не формальной логикой, а высшей/философской теологией, или наукой, приносящей пользу на том свете (*‘илм аль-ахира*)¹¹.

Предназначением этой высшей науки является познание абсолютного Бытия, Бога. По мнению аль-Газали, интеллектуальным органом богопознания является сердце¹². Он рассматривает сердце по аналогии с зеркалом. Аль-Газали аргументировал уподобление сердца зеркалу тем, что зеркало не содержит сами вещи, а отражает образы вещей, так же как и Бог не вселяется непосредственно в сердце, он только является, а значит, в сердце мистика попадает лишь знак сверхчувственного мира¹³. В понимании аль-Газали, интуитивное познание – это запечатление сверхчувственных истин в сердце и совершенствование в интеллектуальной созерцании уже в этой жизни. Личный опыт переживания сопричастности к миру «божественных истин», или «вкушение», – предел в познании и вере. Учение аль-Газали о познании определило его представление об уровнях человеческого познания. Низшую ступень познания представляет вера, вторую ступень – знание и высшую ступень познания и веры олицетворяет мистическое «вкушение» (*завк*), или непосредственный личный опыт переживания сопричастности к трансцендентному миру.

В итоге аль-Газали приходит к выводу, что решение неразрешимых с позиций разума проблем метафизики и познания возможно лишь путем их рассмотрения в плоскости этики. Единственным критерием действий человека и суждения о нем является нравственное состояние души. Сотериология аль-Газали, основанная на его «философской» теологии, приносящей пользу на том

⁹ Аль-Газали, б.г., Т. 1, с. 33.

¹⁰ Аль-Газали, б.г., Т. 5, с. 2627.

¹¹ Аль-Газали, б.г., Т. 1, с. 4.

¹² Аль-Газали, б.г., Т. 1, 54.

¹³ Аль-Газали, б.г., Т. 1, с. 12, 19, 26.

свете, восходит к великому древнегреческому мыслителю Платону, который в своем известном диалоге «Федон» учит, что философия является подготовкой к смерти, умением умирать – оставлять неистинную жизнь. Убеждение аль-Газали в необходимости соединения философии и теологии с умеренным исламским мистицизмом, предназначение которого – нравственное совершенствование, созвучно позиции Иммануила Канта (1724–1804). Немецкий философ утверждал, что сущность человека не сводится целиком к его рассудочной деятельности. Поэтому Кант настаивал на ограничении претензий разума на познание сверхопытной (метафизической) реальности. Ведь при попытке выйти за пределы опыта разум с неизбежностью впадает в противоречия (антиномии разума). Согласно Канту, лишь практический разум (нравственное сознание) способен решить задачу, перед которой бессилён теоретический разум, – предоставить «моральное доказательство» бытия Бога и личного бессмертия.

Несомненно, что своим учением о познании аль-Газали подытожил и суммировал деятельность суфиев по рационализации мистического мировидения, их работу по приданию специфическому знанию мистического опыта статуса такой же «теоретической дисциплины», каковым обладали мусульманские религиозные науки (кораническая экзегетика, теология, право и т.д.), путем поиска доводов в пользу того, что суфийское знание (*ма'рифат*) не только имеет обоснование в Коране и мусульманском предании, но обладает такими же характеристиками, каковые есть у исламских религиозных дисциплин.

Согласно аль-Газали, Бог представляет сверхчувственной реальностью, а множественный мир выступает намеком (*мисал*) на эту сокровенную реальность. Рациональное познание трансцендентного мира исключается, поэтому постижение сверхчувственного мира можно осуществить лишь посредством интуитивного познания.

Список литературы

- Аль-Газали, б.г. – *Аль-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин* (Возрождение религиозных наук). Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби, б. г., Т. 1–6.
- Аль-Газали, 1972 – *Аль-Газали. Тахафут аль-фаласифа* (Непоследовательность философов). Каир, 1972. 371 с.
- Аль-Джаноби, 2010 – *Аль-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали*. М.: Издат. дом Марджани. 2010. 240 с.
- Дунйа, 1972 – *Дунйа С. Мукаддима* (Введение) // *Аль-Газали. Тахафут аль-фаласифа* (Непоследовательность философов). Каир, 1972. С. 7–70.
- Ибн Баттал, 2003 – *Ибн Баттал. Шарх сахих аль-Бухари* (Комментарии к «Достоверному» [сборнику] аль-Бухари). Т. 3. Эр-Рияд: Мактабат ар-Рушд, 2003. 569 с.
- Ибрагим, 1998 – *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм* // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М.: Вост. лит., 1998. С. 82–114.
- Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.
- Насыров, 2016 – *Насыров И.Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали* // *Анатомия философии: как работает текст* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синюкая. М.: Издат. дом ЯСК, 2016. С. 309–331.

Al-Ghazali on Ascent to the Transcendental Realm

Ilshat R. Nasyrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Al-Ghazali, Abu Hamid (1058–1111), outstanding Islamic philosopher, jurist, theologian and Sufi (mystical) thinker. Under the influence of Islamic Mysticism (Sufism), Asharite school of Islamic Theology and Peripatetic Arabic school of Avicenna, al-Ghazali developed his own intuitive cognition of God. Al-Ghazali's integral teaching is exposed in full detail in his magnum opus, *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences]. According to al-Ghazali, there are two ways to achieve intuitive cognition: one the spiritual enterprise and other prophecy. The cognition of God results from heart discovery and intuition. Heart is the means by which man becomes to get mystical knowledge. Al-Ghazali considered heart as a mirror of the Divine knowledge. The visible object cannot be said to become united with the mirror; it is merely reflected in it. Using mirror analogy, al-Ghazali said that God does not indwell a human heart but merely reveals Himself in it. Mystic's heart does not reflect the divine reality but its sign. The profane world is only a hint (mithal) of the transcendental reality. Truth can be achieved through heart discovery and intuition. Mystical cognition (ma'rifa) seeks to obtain knowledge of God through moral perfection for the salvation in the next world.

Keywords: al-Ghazali, intuition cognition, transcendental reality, heart as the place of spiritual knowledge

**Фрагменты из «Возрождения религиозных наук»
(Ихйа' 'улум ад-дин)**

Перевод с арабского и комментарии *И.Р. Насырова*

**Глава «Разъяснение сердца на примере рассмотрения
его подобия с привлечением конкретных знаний»
из «Книги об объяснении о чудесах сердца»
третьей Четверти «О людских пороках, губящих их»***

[1366]¹ Знай, что месторасположение знания – сердце². Я имею в виду [под сердцем] ту тонкую вещь, что управляет всеми телесными органами, она является госпожой, которой подчиняются все члены тела. В отношении к сущностям познаваемых вещей она подобна зеркалу в отношении разнообразных и изменчивых форм (образов) [вещей]³. Как у изменчивой вещи есть форма, и подобие этой формы отображается в зеркале и остается на нем, также и у каждой познанной вещи есть сущность и у этой сущности есть форма, которая отображается на зеркале сердца и остается в нем. Равно как зеркало есть одно, а формы партикулярий суть иное, так и результат отображения их подобий на зеркале есть нечто третье, следовательно, [зеркало, формы партикулярий и их подобия] являются тремя вещами. Также и тут три вещи – сердце, сущности вещей и результат отображения самих сущностей на сердце и присутствие их там. Тогда знающий человек есть нечто

* Перевод выполнен по: аль-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 3. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби, б.г. С. 1366–1372.

¹ В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

² Понятие «сердце», используемое аль-Газали в качестве обозначения органа мистического познания, через лингвистические и смысловые ассоциативные связи приобретает коннотацию с рядом философских категорий. Понятие «кальб» отличается полисемантизмом, многозначностью. Перечень семантически близких слов в русском языке достаточно широк: 1) дух, душа; 2) вращение, переворачивание, изменение. Слово «кальб» означает и «сердце», и «изменение», что дает возможным прибегать к игре с однокоренными словами: «сердце» (кальб) и «изменчивость, непостоянство» (такальуб). Наличие лингвистических ассоциативных связей помогает раскрытию содержания мистического познания в понимании выдающегося философа-суфия Ибн 'Араби (ум. 1240), в учении которого получили развитие многие идеи аль-Газали. Согласно Ибн 'Араби, возможность явления Бога человеку в образе всякой вещи гарантирована тем, что сердце человека есть место знания о всех вещах. Учитывая положение о задаче построения единого знания, адекватного континуума самого бытия, можно сказать, что в «сердце» (кальб) происходит постижение постоянной ежесекундной изменчивости форм (сувар) множественного мира, благодаря чему удается наиболее адекватное отражение бытия. Разум не в состоянии отражать тотальную континуальность бытия, поскольку он видит каждую вещь дискретно, фиксированно, а потому усмотрение *общего* в них превращается для него в проблему. «Сердце» же в состоянии видеть множественность как Единое, а Единое множественным благодаря тому, что оно есть «зеркало», в котором происходит отражение ежесекундно возникающих и исчезающих «образов» (форм) вещей.

³ В трактовке отношения вещи, взятой самой по себе, и знания о вещи аль-Газали тяготеет к сенсуализму: вещь отражается в сознании («сердце») человека и присутствует в виде образа, формы (сура) в его воображении.

вроде сердца, в котором помещаются сущности вещей, а познаваемая вещь представляет собой сущности вещей, знание же есть нечто вроде результата отображения подобия [вещи] на зеркале.

Как и удержание, к примеру, требует удерживающего, как, например, руку, и удерживаемого, например саблю, и соединения сабли и руки посредством вложения сабли в руку, и называется [все] это удержанием, так и результат проникновения подобия познаваемой вещи в сердце называется знанием. Истина (сущность вещи) уже существует, сердце существует, а знание еще не имеется, ибо знание представляет из себя результат проникновения сущности вещи в сердце. Подобно этому и сабля существует, рука существует, а удержание и взятие не имеются из-за того, что сабли нет в руке.

Да, удержание представляет собой вложение самой сабли в руку, а сама познаваемая вещь не оказывается в сердце. В сердце человека, знающего, что такое огонь, не попадает сам огонь, там имеют место быть его определение и сущность, соответствующая его (огня. – *И.Н.*) форме. Уподобление сего дела с зеркалом более всего уместно, ибо сам человек не оказывается в зеркале, на самом деле там оказывается подобие, соответствующее ему. [1367] Также и проникновение подобия, соответствующего сущности познаваемой вещи, в сердце называется знанием. Равно и в зеркале образ не запечатлевается из-за пяти причин.

Первая [причина] – недостаток его (зеркала. – *И.Н.*) формы, как, например, [бесформенность] железной болванки до придания ей круглой формы и ровной поверхности.

Вторая – наличие окалины, ржавчины и мутного вида, даже если [его] форма совершенна.

Третья – неправильная установка [зеркала] относительно вещи, как это бывает, например, когда вещь расположена за зеркалом.

Четвертая – наличие завесы, расположенной между зеркалом и вещью.

Пятая – незнание той стороны, на которой находится искомая вещь, из-за чего трудно установить [зеркало] в [правильном] направлении [к вещи].

Также и сердце – оно является подготовленным зеркалом, ибо в нем проявляется сущность истины во всем. Есть пять причин, по которым сердца лишаются знаний, как их лишается и зеркало.

Первая [причина] – недостаток в самом [сердце], каковым является сердце ребенка, ибо из-за такого недостатка в нем не проявляются познаваемые вещи.

Вторая – муть ослушания и грязь, что скапливается на поверхности сердца из-за множества страстей. Ведь это мешает обретению чистоты сердца, а потому препятствует проявлению истины на нем из-за мрака в нем и скоплению [грязи]. На это указывают слова [пророка Мухаммада] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир): «Если человек совершает грех, то разум его оставляет и уже не вернется к нему никогда». То есть в его (грешника. – *И.Н.*) сердце имеется муть, след которой не исчез. Ведь его [истинная] цель должна заключаться в том, чтобы после [греха] совершить благое дело, что сведет на нет прегрешение. Если он исполнит благое дело и не совершит прегрешение, то, несомненно, увеличится сияние сердца. А если он совершит дурной поступок, то пропадет польза благого дела и сердце вернется из-за этого к тому состоянию, в котором пребывало до прегрешения, и из-за дурного поступка в нем не

увеличится свет. Это – явный убыток и порок, нет способа избавления от сего. Зеркало, которое было загрязнено, а затем очищено с помощью средства для полировки, и зеркало, которому придадут еще больше блеска путем очищения с помощью средства полировки, – разные вещи. Следовательно, посвящение себя покорности Богу и отказ от того, что подвигает к порочным страстям, – это то, что делает сердце ясным и чистым. Поэтому Всевышний Бог говорит: «А тех, которые усердствовали за Нас, – Мы поведем их по Нашим путям» [7 (Коран), 29:69]. Пророк Мухаммад (да ниспослет Бог ему благословение и мир) сказал: «Если человек поступает согласно знанию, то Бог наделяет его знанием, коим он (человек. – *И.Н.*) прежде не обладал».

[1368] Третья – когда сердце человека расположено не в сторону искомой истины. Ведь на сердце покорного [Богу] праведного человека, даже если оно чистое, не появится сияние истины (*ал-хакк*), ибо он не взыскует истины и не обращен своим «зеркалом» в сторону искомого, напротив, возможно, что он целиком предается скрупулезному исполнению внешних сторон обрядов поклонения [Богу], либо поиском более лучших средств к существованию, и не направляет свою мысль на занятие размышлением в присутствии Господствия и сокровенных божественных истин. Поэтому ему раскрывается только то, о чем он думает, [например], о подробностях бед от [плохих] поступков и скрытых недостатков души – если он думает об этом, либо [поглощен заботами] о средствах к существованию – если думает о них. Раз полная погруженность в эти дела и занятость скрупулезным исполнением обрядов поклонения [Богу] является препятствием для раскрытия истины, то что же ты можешь ожидать от человека, чья забота сводится лишь к земным страстям и наслаждениям? Как же он не будет отлучен от раскрытия [божественных истин]?

Четвертая [причина] – завеса. Ведь вполне вероятно, что послушному [рабу Божьему], подавляющему свои вожеления и целиком обратившему свою мысль к какой-нибудь истине, последняя не раскроется из-за того, что он отделен от нее словно завесой своим убеждением, усвоенным с детства по традиции и [сложившимся] хорошим мнением о нем. Это [убеждение] окажется между ним и истиной Бога и помешает раскрыться в его сердце тому, что противоречит буквальному смыслу традиции, усвоенному им с детства. Это также является великой завесой, из-за которой оказались отделенными [от истины] теологи и люди, фанатично приверженные своим богословским толкам, более того, большинство праведных людей, размышляющих о царстве Божьем небес и земном мире, ибо они отделены [от истины] словно завесой своими убеждениями, усвоенными по традиции, и которые закоснели в их душах, укрепились в их сердцах и превратились в завесу между ними и истинами.

Пятая [причина] – неведение о стороне, в которой находятся препятствия на пути к искомой цели, ибо взыскующий знания человек способен обрести знание о неизвестном только путем припоминания знаний, соответствующих его искомой цели таким образом, что когда он вспомнит их и упорядочит их в своей душе особым порядком, известном ученым и принятом у них, то уже обратится в сторону искомой цели и проявится сущность искомого в его сердце. Ведь взыскиваемые знания, не являющиеся врожденными, вылавливаются только посредством сети для благоприобретенных знаний. Более того, любое знание приобретает только посредством двух видов предпосылоч-

ных знаний – соединяются и сочетаются особым образом и из их соединения получается нечто третье, как, например, из сокоупления самца и самки получается плод <...>.

[1369] Вот эти пять причин, препятствующих сердцу обрести знание о сущностях вещей. Однако каждое сердце от природы пригодно для познания истин, ибо оно – благородное божественное деяние [7 (Коран), 17:85], отличающееся благодаря этой особенности и благородству от остальных ценных видов знания. На это указывают слова Бога (Всемогущ Он и Велик): «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек» [7 (Коран), 33:72]. Это указание на обладание им (человеком. – *И.Н.*) особенности, благодаря которой он отличается от небес, земли и гор, благодаря которой он стал способным нести залог Всевышнего Бога. Этот залог – знание единобожия. Сердце каждого человека готово нести этот залог и в сущности своей способно на это, однако преодолению трудностей [при исполнении этого дела] и его осуществлению ему мешают причины, о которых мы выше сказали. Поэтому [пророк Мухаммад] (да ниспослет ему Бог благословение и мир) сказал: «Каждый рожденный рождается в своей естественной природе, но родители воспитывают его иудеем, христианином и огнепоклонником» [Ибн Баттал, 2003, с. 372]⁴. Посланник Божий, [пророк Мухаммад], (да ниспослет ему Бог благословение и мир) сказал: «Если бы дьяволы не кружили вокруг сердец детей Адамовых, то они обратили бы свои взоры к небесному царству Божьему», указывая на эти причины, которые являются завесами между сердцем и Божьим царством.

Об этом говорится в высказывании Ибн ‘Умара⁵ (да будет доволен Бог обоими (отцом и сыном. – *И.Н.*)): «У Посланника Божьего (пророка Мухаммада. – *И.Н.*) спросили: “Где Бог – на земле или на небе?” Он ответил: “В сердцах правоверных рабов”». В одном сообщении⁶ (высказывании пророка Мухаммада. – *И.Н.*) говорится: [1370] «Меня (Бога. – *И.Н.*) не вмещает Моя земля и Мое небо, Меня вмещает мягкое и кроткое сердце Моего правоверного раба». В другом сообщении говорится, что Посланника Божьего (пророка Мухаммада. – *И.Н.*) спросили: «Кто лучший из людей?», а он ответил: «Вычищенное сердце». Его спросили: «Что означает “вычищенное сердце”?». Он ответил: «Это набожное, искреннее [сердце], нет в нем обмана, распутства, вероломства, ненависти и зависти». Поэтому [халиф] ‘Умар ибн аль-Хаттаб (да будет доволен им Бог) сказал: «Мое сердце узрело моего Господа, ибо оно сняло завесу [между ним и Господом] посредством благочестия». Если спадет завеса между сердцем человека и Богом, то в его сердце появится образ земного мира и небесного царства. Он увидит [сокровенным

⁴ Ибн Баттал (Абу аль-Хасан ‘Али ибн Халк аль-Куртуби) дает следующее разъяснение высказывания (*хадис*) пророка Мухаммада в передаче Абу Хурайры «Каждый рожденный рождается в своей естественной природе, но его родители воспитывают его иудеем, христианином и огнепоклонником»: «Человек рождается в естественном состоянии, в котором не проявляются ни вера, ни неверие. Но когда его родители воспитывают его в своей вере, то в нем проявляется то, чему они научили его из иудейства и христианства».

⁵ Ибн ‘Умар – сын ‘Умара ибн аль-Хаттаба (ум. 644 г.), второго халифа, правителя раннего мусульманского государства и сподвижника пророка Мухаммада.

⁶ *Хабар* (мн.ч. *ахбар*), *хадис* (мн. ч. *ахадис*) («новость», «известие», «рассказ») – высказывание о словах и поступках пророка Мухаммада.

взором] часть рая, равной небесам и земле. Что касается всего рая, то его не объемлют небеса и земля, ибо небеса и земля представляют собой мир «свидетельства», а он, будучи широкой и обширной во все стороны, в целом конечен. Что же касается небесного царства, то оно представляет собой сокровенные тайны, скрытые от наблюдения обычным зрением, особый мир, постижимый сокровенным разумом и не имеющий пределов. Оно есть благоденствие свыше, в ограниченном количестве предстающее сердцу, но само по себе и в отношении к знанию Бога является бесконечным. Земной мир и небесное царство, охваченные разом, называются присутствием Господствия, ибо присутствие Господствия охватывает все сущее, ибо в существовании нет ничего, кроме Всевышнего Бога и Его действий. Его царство и Его рабы – из Его действий. То, что является из этого сердцу, – это сам рай, по мнению людей (суфиев. – *И.Р.*). Как полагают люди истины (суфии. – *И.Н.*), это [явление] и есть причина, благодаря которой человек заслуживает рай. Размер его удела в раю будет в соответствии с его [сокровенным] знанием (*ма'риф*)⁷, в соответствии с тем, что раскрылось ему из богоявления, из божественных качеств и действий. Цель обрядов поклонения Богу, всех действий телесных органов [для этого] – очищение сердца и обретение им ясности. «Получил прибыль тот, кто ее (душу. – *И.Н.*) очистил» [7 (Коран), 91:9].

**Глава «Разъяснение лучшего из двух – терпения и благодарности»
из «Книги о терпении и благодарности»
четвертой Четверти «О благом поведении, ведущем к спасению»⁸**

[2303] Знай, что люди разошлись во мнениях в этом. Одни сказали, что терпение лучше, чем благодарность. Другие сказали, что благодарность лучше, [чем терпение]. Третьи сказали, что [терпение и благодарность] равны. Четвертые сказали, что разница зависит от различия условий. Каждая группа безрезультатно доказывала свое с упорством и страстью, так что нет смысла долго это пересказывать. Напротив, лучше без промедления приступить к выявлению истины. Мы скажем, что в разъяснении сего есть два уровня.

Уровень первый. Разъяснение путем проявления послабления, то есть рассматривать внешнюю сторону дела и не стремиться раскрыть его истинную сущность. Это то разъяснение [сущности терпения и благодарности], которое требуется для того, чтобы посредством одного увещавать широкую публику из-за их плохой способности к постижению сложных истин. Эта дисциплина из области теологии (*калам*), на нее обязаны полагаться проповедники, поскольку цель их речей при обращении с проповедями к простолюдинам заключается в исправлении последних. Жалостливой кормилице следует кормить маленького ребенка не жирным птичьим мясом и разными сладостями, а молоком. Она должна как можно дольше удерживать его от употребления всяких вкусных лакомств до тех пор, когда он будет в состоянии усваивать их без вредных последствий после перехода из младенчества [в следующий этап] в ходе своего развития. <...>

⁷ *Ма'риф* – процесс богопознания и само мистическое знание.

⁸ Перевод выполнен по: *аль-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби, б.г. С. 2303–2308.

[2305] Все, что приводится [в религиозном Законе и предании] о достоинствах бедности, указывает на достоинство терпения, ибо терпение – состояние бедного человека, а благодарность – состояние богатого человека. Это является уровнем [понимания терпения и благодарности], достаточным для простолюдинов. И этого хватает для проповедей, соответствующих их умам, равно как для определения, [что такое терпение и благодарность], ради их благочестия в религии.

Второй уровень – это разъяснение, под которым мы имеем в виду определение [терпения и благодарности, данное] людьми знания и пронизательности о сущностях вещей с помощью раскрытия и объяснения. Поэтому скажем об этом, что каждая из [двух стоянок на Пути к Богу – терпение и благодарность] представляет сложную и неопределенную вещь, невозможно их сравнивать при наличии неопределенности, пока не раскрыта истина каждой из этих двух [стоянок]. Каждая из подлежащих раскрытию [стоянок] содержит части, которые невозможно сравнивать целиком, нет, следует сличать их по отдельности, чтобы выяснилось преимущество [каждой из стоянок].

Частей и видов [стоянок (*макамат*)⁹] терпения и благодарности много, а потому оценки о преимуществах и недостатках этих двух [стоянок] нельзя выявить одним общим суждением. Мы выше сказали, что стоянки [на Пути к Богу] состоят из трех вещей – знаний, [мистических] состояний и действий [в соответствии с этими знаниями]. Таковы терпение, благодарность и все остальные стоянки, [каждая] содержит три [вещи], и если сравнить каждую с другой, то ученым, сосредоточенным на внешних аспектах [вещей], покажется, что знания есть искомое ради [мистических] состояний, состояния нужны ради действий, и что действия лучше, [чем знания и состояния]. Но что касается людей [сокровенного] видения, то с их точки зрения дело обстоит как раз наоборот: действия [2306] нужны ради состояний, а состояния являются искомым ради знаний. Тогда знания являются самым лучшим, затем – состояния, а потом уже действия. Ведь всякий предмет желания является искомым ради чего-то иного, и это иное, несомненно, лучше него (предмета желания. – *И.Н.*).

Что касается каждой части этих трех вещей, то действия, когда сличаются друг с другом, иногда равны между собой, иногда различаются. Также обстоит дело с видами состояний, когда они сличаются друг с другом. Также [обстоит дело] с видами знания – лучшим знанием является знание [мистического] раскрытия, оно выше знания деяний [сердца], более того, знания деяний [сердца] ниже, чем деяния, ибо они нужны ради деяний [сердца], и ее польза заключается в исправлении деяния. Владелец знания, совершающий деяния [сердца], будет достойнее подвижника (человека, посвятившего себя поклонению Богу. – *И.Н.*) тогда, когда польза от его знания распространяется [на все], и

⁹ *Макам* (мн. ч. *макамат*) – суфийский термин, обозначающий «стоянки», различные стадии мистического «Пути» (*тарик*) к Богу. Согласно суфийской традиции, постижение Истины (Бога) осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*макамат*, или *маназил*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Термин «ахвал» служит обозначением особых духовных состояний суфия, достигнутых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает божественное присутствие внутри себя, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» (*макамат*) обозначают различные стадии процесса богопознания (*ма'рифат*), достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахада*) в суфийской практике.

тогда оно будет более достойным и лучшим благодаря его дополнению к конкретному действию. В противном случае знание, ограниченное действием, не лучше самого действия. Поэтому скажем, что польза от исправления действия заключается в исправлении состояния сердца, а польза от исправления состояния сердца состоит в том, чтобы ему (сердцу. – *И.Н.*) раскрылось величие Всевышнего Бога в Его самости, качествах и действиях. Самое возвышенное из знаний [мистического] раскрытия – познание Бога (пречист Он), и оно является высшей целью, чего добиваются ради нее самой, ибо счастье достигается благодаря этому [познанию], более того, оно и составляет само счастье. Однако в земном мире сердце часто не осознает, что именно оно (богопознание. – *И.Н.*) является самым счастьем, сердце осознает это на том свете. Это познание свободы, на котором нет оков, а потому оно не ограничено чем-то иным. По сравнению с ним (богопознанием. – *И.Н.*) все остальное из видов знаний подобно рабу и слуге, эти виды знаний взыщутся ради него. Когда каждый [вид знаний] становится нужной ради него, то их взаимодействие осуществляется в соответствии с их пользой в деле приведения к познанию Всевышнего Бога. Некоторые виды знания ведут к другим его видам либо с помощью одного, либо многих средства. Чем меньше между конкретным видом знания и сокровенным знанием о Всевышнем Боге опосредующих звеньев, тем данный вид знания лучше и достойнее.

Что касается состояний, то мы подразумеваем под ними состояния сердца в ходе придания ему полированной поверхности и его очищения от недостатков земного мира и его отвлекающих [от истины] утех, чтобы после того, как оно очистится, ему раскрылась истина Бога. Следовательно, достоинства состояний зависят от их влияния в деле исправления сердца, его очищения и подготовки [к богопознанию] – чтобы оно обрело знания [мистического] раскрытия. Равно как полирование зеркала должно предшествовать своему завершению – одни состояния зеркала ближе других к [окончательному] отполированному состоянию, также и состояния сердца – близкое состояние, то есть состояние, приближающее к чистоте сердца, лучше и достойнее того состояния, что ниже него, вне всякого сомнения, по причине близости к цели (богопознанию. – *И.Н.*).

Таков и порядок действий [человека], ибо их влияние заключается в осуществлении очищения сердца и обеспечении его [мистическими] состояниями. Каждое действие либо приводит его в состояние, препятствующее [мистическому] раскрытию, обрекающее сердце пребывать во мраке и влекущее к красотах преходящего земного мира, либо приводит его в состояние готовности к [мистическому] раскрытию, служащее причиной очищения сердца и его разрыва от мирских привязанностей. Название первого [состояния] – слушание, название второго – покорность [Богу]. Ослушания, с точки зрения влияния на [появления] мрака в сердце, бывают разными. Также (разнообразными. – *И.Н.*) являются и виды поклонения [Богу] в деле освещения [2307] сердца и его очищения. Их степени зависят от степени их влияния [на сердце]. Это различается в зависимости от разницы состояний, и куда же мне с [притязанием] на окончательное утверждение! Иногда мы говорим, что дополнительная необязательная молитва (*нафила*) лучше всех дополнительных необязательных видов поклонения, что паломничество (*хадж*) [в Мекку] лучше оказания милостыни

и что ночное молитвенное бдение лучше остального [из добровольных видов поклонения]. Но истинное осуществление в этом деле заключается в том, что для богатого человека, владеющего большим имуществом и которого одолели скупость и жажда владения богатством, лучше дать милостыню дирхемами, чем совершать ночные молитвенные бдения и соблюдать днями пост, ибо пост подходит для человека, охваченного страстью чревоугодия и желающего избавиться от нее [с помощью соблюдения поста], то есть для человека, отвлекаемого сытостью от очищения мыслей ради [мистического] раскрытия и вознамерившегося очистить сердце голодом. Но что касается взявшегося за сие дело человека, то если его состояние не будет вышеуказанным состоянием, то он не сможет избавиться от своего чревоугодия, он не будет занят [благим] размышлением – сытость отвлечет его от сего дела, а потому его соблюдение поста будет переходом из своего состояния в [несвойственное ему] чужое состояние. Он похож на больного, когда тот, страдая от изжоги, использует средство от головной боли, а оно не помогает ему. Ведь на самом деле ему следует понять, что взяло верх над ним. Скупость, одолевшая им, – из числа губящих его вещей, ни на капельку не избавят от нее сто лет поста и тысяча ночей молитвенного бдения, нет, избавят от скупости лишь расходование богатства [на нужды бедных]. Ему следует раздавать милостыню из того, что у него в собственности. Подробное описание этого – из числа того, о чем мы сказали в Четверти «О людских пороках, губящих их», пусть [читатель] обратится к ней.

Таким образом, в зависимости от этих состояний различается [сие дело], и тогда проникательный человек понимает, что однозначный ответ будет ошибкой. Ведь если кто-то скажет, что самым лучшим является либо хлеб, либо же вода, то в этих [словах] не будет содержаться правильный ответ, так как для голодного самым лучшим является хлеб, а для жаждущего человека вода является самым лучшим из всего. Если они (голод и жажда. – *И.Н.*) соединятся, то тогда нужно посмотреть на преобладающее [чувство и состояние]. Если преобладает жажда, то вода лучше, [чем хлеб], если же преобладает чувство голода, то лучше хлеб, [а не вода]. Если они оба (голод и жажда. – *И.Н.*) преобладают, то и [хлеб с водой] равны. Также и в том случае, когда спросят, что лучше – имбирь или напиток, настоянный на водяной лилии (кувшинке), то будет вообще неправильно давать однозначный ответ. Да, если спросят у нас, что лучше – имбирь или отсутствие желчи (холецистита. – *И.Н.*), то мы ответим, что [отсутствие] желчи, ибо для этого нужен имбирь. Когда нечто нужно для чего-то другого, то другое лучше, вне всякого сомнения, чем оно. Следовательно, в расходовании богатства есть действие и им является раздача милостыни, благодаря которой обретается [духовное] состояние, коим является исчезновение скупости и избавление сердца от любви к мирскому. Благодаря избавлению от привязанности к мирскому сердце приуготовляется к познанию Всевышнего Бога и любви к нему. Значит, самым лучшим и достойным является богопознание, ниже его [по степени – мистическое] состояние и ниже [мистического состояния] расположено действие [в соответствии с этим знанием].

**Книга о любви [к Богу], тоске и довольстве [Богом]¹⁰
из Четверти «О благом поведении, ведущем к спасению» книги
«Возрождение религиозных наук»**

Во имя Бога, Милостивого и Милосердного!

[2580] Хвала Богу, который оберег сердца Своих избранных (*авлия*)¹¹ от обращения к красотах земного мира и его [изменчивому] блеску, избавил их сокровенные тайны¹² от обращенности к чему бы то ни было, кроме святости Его Господствия, а затем освободил их от всего ради усердного занятия [богопознанием] на ковре Его величия, потом явился им Своими именами и качествами, чтобы осветить [их сердца] лучами Своего знания! <...> Благословение Бога и мир Мухаммаду, «печати пророков»¹³ благодаря его совершенному пророчеству, его семейству и сподвижникам <...>¹⁴.

Далее. Любовь к Богу – это высшая цель от [прохождения через] стоянки [на Пути к Богу] и высший предел ступеней [на этом Пути]. После достижения [стоянки] любви [к Богу] каждая последующая стоянки будет представлять из себя лишь его плод и следствие, как, например, тоска, дружба и довольство [Богом] и остальные [стоянки и состояния]. Нет стоянки до нее, кроме как из числа предвещающих ее стоянок, как, например, стоянки покаяния, терпения, воздержания от мирского и тому подобное <...>.

¹⁰ Перевод выполнен по: *аль-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 5. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби, б.г. С. 2580–2585.

¹¹ *Вали* (мн. ч. *авлия*) – «находящийся под покровительством (Бога)», «приближенный», «избранный», «друг», «любимец» Бога. В суфизме *авлия* – люди, достигшие совершенства как в ортопраксии, так и в познании Бога (*ма'риф*). *Авлиа* обладают способностью постигать «сокровенное» (трансцендентный мир) (*аль-гайб*) и непосредственно созерцать Бога. Понятие «*вали*» имеет прямое отношение к концепции *вилайа* – одной из двух основных концепций суфийского учения (вторая – концепция мистического Пути (*тарик*)). В рамках доктринального суфизма учение о богопознании как способ сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение Пути было дополнено учением об «избранничестве» (*вилайа*). Способностью единения с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди – пророки и «избранники Божьи».

¹² *Сирр* (мн. ч. *асрар*) – тайна, сокровенность, обозначение уникальности каждой вещи, придаваемой ей Богом в акте ее творения. В суфийской традиции существуют две основные трактовки значения этого термина, которые можно условно называть «психологической» и «онтологической» интерпретациями. Согласно «психологической» интерпретации, *сирр* понимается как тонкая субстанция (*латифа*), одухотворяющая сердце. С точки зрения «онтологической» интерпретации, *сирр* является синонимом '*айн*', двойника вещи в интеллигбельном мире, особого способа наличия вещи в состоянии ее несуществования и к которому обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*) для перевода вещи в модус существования.

¹³ Согласно мусульманской религиозной традиции, посланническая миссия Мухаммада носит завершающий характер, он последний пророк, замыкающий цепь посланников Бога.

¹⁴ Традиционные в мусульманских сочинениях зачины в виде славословий Богу и пророку Мухаммаду приводятся в сокращении.

Разъяснение доводов религиозного Закона в пользу любви человека к Всевышнему Богу

[2581] Знай, что община [правоверных] едина во мнении, что любовь к Всевышнему Богу и Его посланнику (благословение Бога и мир ему) – обязанность [правоверного]. Как же вменяется в обязанность [верить] в то, что не существует [как, например, физическое тело]? Как же объясняется любовь посредством покорности? Покорность следует за любовью и является ее плодом. Необходимо, чтобы любовь предшествовала, и лишь затем тот, кто любит, покоряется [любви].

Свидетельством в пользу любви к Богу служат Его слова (Всемогущ Он и Велик): «Он любит и которые любят Его» [7 (Коран), 5:54] и «А те, которые уверовали, сильнее любят Аллаха» [7 (Коран), 2:165]. Это свидетельство, подтверждающее любовь, и подтверждение различий в ней. Посланник Бога (пророк Мухаммад) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир) сделал любовь к Богу одним из условий веры [в истинность Бога] во многих своих высказываниях. Спросил его Абу Разин аль-‘Акили¹⁵: «О, посланник Божий, что такое вера [в Бога]?» Он ответил: «[Это когда] Бог и Его посланник будут любы тебе более, чем все остальное». В другом высказывании [пророка Мухаммада] говорится: «Не уверует никто из вас, пока Бог и Его посланник не будут вам более любы, чем все остальное». В еще одном предании говорится: «Не уверует человек, пока Я не стану более любимым для него, чем его семья, имущество и все люди». В другой версии этого предания: «[Не уверует человек, пока Я не стану более любимым для него, чем] он сам».

Как же иначе, ведь Всевышний Бог говорит: «Скажи: “Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, и торговля, застоя в которой вы боитесь, и жилища, которые вы одобрили, милее вам, чем Аллах и Его посланник и борьба на Его пути, то выжидайте, пока придет Аллах со Своим повелением. А Аллах не ведет народа распутного!»» [Коран, 9:24] Это говорится [2582] в обращении [Бога] со словами угрозы за отрицание [Его истинности и пророчества Мухаммада]. Посланник Божий (пророк Мухаммад) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир) повелел словами: «Любите Бога за то, чем Он одарил вас из Своих милостей, и любите меня в любви к Нему!» <...>.

[2583] Аль-Хасан [аль-Басри]¹⁶ сказал: «Кто узнает своего Господа, тот полюбит Его. Кто узнает [суть] бренного мира, будет воздерживаться от него. Правоверный не будет предаваться легкомысленным забавам, пока не станет проявлять небрежение [Богом]. Когда он осознает это, то опечалится». Абу Сулейман ад-Дарани¹⁷ сказал: «Среди созданий Бога есть такие, которых не отвлекают от мыслей о Нем ни райские сады, ни блага в них. Как же [остальные] отвлекаются от мыслей о Нем, предаваясь мирскому?»

¹⁵ Абу Разин аль-‘Акили – сподвижник пророка Мухаммада, уроженец г. Эт-Таиф (ат-Та‘иф), расположенного в историческом регионе Хиджаз в западной части Саудовской Аравии. От него приводятся несколько высказываний (хадисов) пророка Мухаммада.

¹⁶ Аль-Хасан аль-Басри (642–728) – глава басрийских подвижников и крупнейший богослов первых веков ислама. К своим учителям его причисляли традиционалисты, мутазилиты (представители первой (философской) школы исламской теологии) и суфии.

¹⁷ Ад-Дарани, Абу Сулейман (ум. 830) – ранний подвижник ислама.

Рассказывают, что 'Иса (Иисус Христос) (мир ему) проходил мимо трех человек с исхудавшими телами и изможденными лицами. Он спросил их: «Что довело вас до состояния?» Те ответили: «Страх перед Богом». Он сказал: «Господь должен обезопасить страшщегося [Его]». Затем он оставил их и встретил в пути еще троих человек, которые оказались с еще более исхудавшими телами и с еще более изможденными лицами. Он спросил их: «Что довело вас до такого состояния?» Те ответили: «Тоска по раю». Он сказал им: «Бог должен даровать вам то, чего вы желаете». Потом он оставил их и встретил еще одну группу из трех человек. Они были с еще более исхудавшими телами и с еще более изможденными лицами. С их лиц словно излучался свет. Он спросил их: «Что довело вас до такого состояния?» Они ответили: «Мы любим Бога (Всемогущ Он и Велик)» Тогда он сказал: «Вы – приближенные [к Богу]. Вы – приближенные [к Богу]. Вы – приближенные [к Богу]».

Рассказал Абд аль-Вахид ибн Зайд¹⁸: «Я проходил мимо человека, который стоял на снегу. Я спросил его: “Тебе не холодно?” Он ответил: “Кто охвачен любовью к Богу, тот не чувствует холод”». Ас-Сари ас-Сакаги¹⁹ говорил: «В Судный день раздадутся призывы к религиозным общинам и их пророкам (мир им). Будут призывы: “Община Мусы (Моисея)! Община 'Исы (Иисуса Христа)! Община Мухаммада!” Но не будет подобного призыва к любящим Всевышнего Бога, ибо к ним обратятся с зовом: “О, избранники Божьи! Поспешите к Богу (Пречист Он!)” И тогда их сердца чуть не взлетят от радости». Харам ибн Хайан²⁰ сказал: «Если правоверный узнает своего Господа (Всемогущ Он и Велик), то полюбит Его. А когда он полюбит Его, то подступит к Нему. Когда же он вкусит сладость от приближения к Нему, то не станет обращать свой взор на земной мир с вожделием, равно как не станет рассеянно смотреть на тот свет. Его глаза опечалят его в этом мире и даруют отдохновение на том свете».

Йахйа ибн Му'аз²¹ сказал: «Его (Бога. – *И.Н.*) прощение поглотит грехи. Так какво же Его довольство! Его довольство объемлет надежды. Тогда какова же Его любовь! Его любовь изумляет умы. Тогда какова же его благосклонность! Его благосклонность заставит забыть все, что кроме Него. Тогда какова же его доброта!» В одной книге говорится: «О, Мой раб! У тебя есть право на то, чтобы Я любил тебя. А потому из-за Моего права на тебя будь любящим Меня!»

Йахйа ибн Му'аз сказал: «Любовь [к Богу] с горчичное зерно мне более любо, чем поклонение семидесяти лет без любви». Йахйа ибн Му'аз сказал: «О, мой Бог! Я пребываю в исчезновении в Тебе, занят восхвалением Тебя с детства. Ты взял меня к себе, одарил меня знанием о Тебе, укрепил меня своей добротой, ввел меня в [сокровенные] состояния, переводил меня в деяниях [на Пути к Тебе через стоянки] завесы, покаяния, воздержания от мирского, тоски, довольства и любви, утолял мою жажду водой из своего водоема и позволил мне вкушать пищу в своих райских садах, повинуюсь Твоему повелению,

¹⁸ 'Абд аль-Вахид ибн Зайд (ум. 750) – ранний суфий, основатель обители исламских подвижников на острове 'Абадан на юге-западе Ирана.

¹⁹ Ас-Сари ас-Сакаги (ум. 867) – ранний подвижник, один из первых представителей аскетического направления раннего ислама, развивавших идеи о мистическом познании.

²⁰ Харам ибн Хайан (ум. во второй пол. VII в.) – ранний подвижник ислама.

²¹ Йахйа ибн Му'аз (ум. 872) – ранний подвижник ислама, внес ощутимый вклад в формирование мусульманской мистической традиции.

страстно внимая Твоим словам среди разнотравья и летающих птиц. Как же я, уже возмужав, удалюсь от Тебя сегодня, ведь уже с детства был приуготовлен к сему благодаря Тебе! Во мне есть скрытое движение, что досталось из Твоей силы, и тайный голос для мольбы, обретенный благодаря просьбе к Тебе, – ибо я любящий [Тебя], каждый же любящий [2584] страстно любит любимого и равнодушен к нелюбимому». Есть много высказываний [пророка Мухаммада и его сподвижников] о любви Всевышнего Бога, коих не сочтет тщайся пересчитать их человек. Это дело ясное, трудность же заключается в выявлении его смысла. Займемся же этим.

А.К. Судаков

Метафора духовного ока в религиозном умозрении Франца Баадера

Андрей Константинович Судаков – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Статья рассматривает представление немецкого философа Франца фон Баадера о вере и разуме в контексте философско-богословских построений его эпохи. Согласно целостно-синтетическому взгляду Баадера, вера есть глубинный определяющий акт избрания духовного «ока» или «светильника», служащего затем руководством для внешнего зрения и знания. Баадер различает светлое и темное духовное «око», причем только первое может воплотиться во внешнем зрении объектов. Из евангельской метафоры духовного ока рождается намек на оригинальную анти-картезианскую перспективу в метафизике веры.

Ключевые слова: Баадер; Ботен; положительное духовное зрение; отрицательное духовное зрение; внешнее (объективное) зрение; вера; знание; неверие

1. Франц Ксавер фон Баадер родился 27 марта 1765 г. в Мюнхене в семье лейб-врача. Кончив курс университета, он сначала помогал отцу в его практике; но вид человеческих страданий, по его собственному признанию, был невыносим для него, и занятие медициной пришлось оставить. Молодой человек принимается за минералогию и химию, и даже защищает по химии диссертацию «О теплороде» (1786); чтобы не оставить свое знание сугубо книжным, осматривает баварские шахты и рудники. Но самообразования недостаточно; Баадер проходит полный курс горной науки в Горной академии во Фрайберге. К этому времени относятся технические работы, к примеру «Опыт теории взрывных работ». При этом он тщательно знакомится с горнорудными промыслами северной части Германии, а затем также Англии и Шотландии. Здесь, однако, его интересует не только горное дело, но также политический строй королевства, а также впервые пробуждается интерес к философии. Видимо, познания молодого человека были столь основательны, что ему было даже предложено место директора на одном серебряно-свинцовом руднике в Девоншире, однако он отказался.

Вернувшись в Мюнхен, будущий философ поступает на государственную службу. В технической части его достижением оказывается разработка новой технологии производства стекла, использующей не поташ, а глауберову соль;

разработка опять-таки не чисто умозрительная: Баадер организует в Баварском лесу большой стекольный завод, где проводит эксперименты по этой новой технологии. Время, свободное от должностных занятий горным делом и металлургией, всерьез посвящено философии. Самые важные авторы для Баадера – Беме и Сен-Мартен; интерес к Беме не случаен даже «стилистически» – известно большое значение натурфилософских и просто «геологических» метафор и терминов в поэтической философии герлицкого сапожника. Одновременно в центре внимания Баадера с самого начала оказывается философия Шеллинга, в которой его, несомненно, всего более привлекает широкий натурфилософский синтез. «Материалы по элементарной физиологии» (1797) и «О пифагорейском квадрате в природе» (1798) отражают этот двоякий философский интерес автора. С 1807 г. Баадер начал читать лекции в Мюнхене; первое время это – только лекции о горном деле и пробирном искусстве. Два года спустя выходят в свет ранние философские работы баварского оригинала¹, к которым прибавлены программные «Материалы по динамической философии». В 1813 г. написаны две другие значительные работы философа: «Мысли о великой взаимосвязи мировой жизни» и «Обоснование этики при помощи физики».

Но это время заставляет его обратиться к третьей существенной области его теоретической работы: философии и практике социальности (*Sozietät*). Будучи убежденным противником навязанного французами «Рейнского союза», Баадер в 1814 г. обращается с посланием к трем монархам победоносной антинаполеоновской коалиции – России, Пруссии и Австрии; основной пафос послания – необходимость христианской политики. Поворот от подземных проблем к наземным философ обосновал для читающей публики на следующий год в сочинении «О рожденной Французской революцией потребности нового и более тесного сопряжения религии и политики». Повторное обращение к трем монархам подействовало по крайней мере на русского императора, который под его влиянием утвердился в мысли об учреждении Священного Союза. Князь А.С. Голицын, русский министр просвещения, вступил в контакт с Баадером, и по его поручению философ семь лет присылал ему свои научные доклады. Это время жизни отмечено для Баадера новым направлением философского внимания: он обращается к религиозно-философским темам, читает святых отцов, схоластов, теософических писателей разных времен; результатом этих занятий стали такие работы, как «О молнии как отце света», «О Евхаристии». Горное ведомство баварской короны провело в 1820 г. сокращение штатов, и Баадер потерял должность горного советника. Нельзя сказать, чтобы горное дело совершенно потеряло после этого значимость для него, но фокус жизни определенно переместился в другую область: в его уме появляется проект всеевропейской академии религиозной науки как силы, противодействующей и иезуитам, с одной стороны, и светскому энциклопедизму, клонящемуся к рационализму и вольтерьянству, с другой стороны. И начать осуществление этого проекта Баадер считал нужным с Российской империи, с Петербурга. Государства Европы, которые должно было охватить это небывалое сообщество, разделены религиозной рознью, и это различие христианских убеждений для проекта Баадера определенно препятствие, но препятствие преодолимое:

¹ Перевод одной из этих ранних работ был опубликован нами в альманахе «Философия религии» [Баадер, 2011, с. 332–351].

с проектом академии соединяется проект соединения восточной и западной Церкви, равно как и протестантских конфессий, которое также должно было начаться в России. Религиозно и духовно соединенная Европа могла в таком случае противостоять уже в политическом отношении и революционным устремлениям, и архиконсервативным идеологам застоя. Баадер отправляется в Россию, и ожидает решения по своему беспрецедентному делу в имени своих знакомых Иксюлей в Эстляндии. Рескрипт из столицы пришел, но это было повеление немедленно выехать из пределов империи. Не веря в такой печальный исход, Баадер еще на семь месяцев задерживается в Мемеле, надеясь на то, что, может быть, русские знакомые все-таки передумают, но к его удивлению перемен не произошло, и пришлось возвращаться в Мюнхен. Философ предполагал, что причиной отказа Русского двора от проекта было подозрение в демагогических и иезуитских намерениях с его стороны, т. е. опасение, что проект клонится к подчинению Православной церкви католической догматике. Однако в это же самое время Баадер завершает и издает одну из главных своих работ собственно по философии – «*Fermenta cognitionis*» (1822–1825).

После возвращения философ назначен почетным профессором Мюнхенского университета; его чтения посвящены науке познания, Беме, религиозной философии. В аудитории всегда присутствуют иностранцы: французы, венгры, итальянцы, англичане. Среди слушателей Баадера были русские и поляки. С этим связан один любопытный сюжет: интересно было бы выяснить, слушали ли Баадера братья Киреевские, занимавшиеся в Мюнхене в 1829–1830 гг. Лекции о религиозной философии и о «спекулятивной догматике», представляющие собой свод философско-теологических взглядов Баадера, написаны им именно в эти годы. Однако в академические чтения вмешалось министерство внутренних дел: дело в том, что из некоторых напечатанных в это же время сочинений лектора становилось понятно, что он полагает нужным противопоставить христианской истине «католицизма» искажающий его «папизм», который есть не что иное как ортодоксально-клерикальный абсолютизм, светский и духовный. Рескриптом теперь уже отечественного министерства чтение лекций о религиозных вопросах Баадеру было воспрещено (1838). На публикации запрет не распространялся, и об «освобождении католицизма от римской диктатуры» философ продолжает высказываться печатно. Корпус религиозно-философских работ дополнился в эти годы трактатом «Западный и восточный католицизм, более во внутреннем, существенном, нежели во внешнем отношении». В этой книге философ напечатал, в частности, одно из писем к нему русского литератора С.П. Шевырева, который, по некоторым сведениям, и послужил одним из источников познаний Баадера о «восточном католицизме», т. е. духовном строе православия. В свою очередь, Шевырев опубликовал в «Москвитянине» свои беседы с Баадером о «христианской философии». Публикация была посмертной: разнообразные умственные занятия и житейские столкновения сказались Баадеру болезнью сердца, которой не смогло преодолеть лечение на водах Тельца. 23 мая 1841 г. своеобразный баварский мыслитель скончался.

2. Публикуемая в этом номере статья Ф. Баадера о вере и разуме появилась в совершенно необычную эпоху общественной и интеллектуальной жизни Европы. С одной стороны, это было время восстановления или новой редакции «старого режима», симптомом чего была «июльская монархия» во Франции: на

троне вновь были Бурбоны. С другой стороны, это все-таки было пореволюционное время, та же монархия Бурбонов была монархией буржуазной, с хартией прав и свобод гражданина, и две французские революции внесли неизгладимые изменения не только в строй и пульс общества большинства европейских стран, но и в сам смысл, темп и ход европейской истории: общества за несколько десятилетий пережили несколько перемен «духа времени» и совмещали в себе теперь не одно-два, а несколько трудносоединимых общественных убеждений; после якобинского перелома и бонапартистского организующего «замирения» переменились смыслы политических устремлений лиц и партий, так что «законом и порядком», «свободой», «правом», «справедливостью» именовалось уже совсем не то, что понималось под этим до революций. Молодой русский литератор Киреевский так обозначил эту особенность в статье «Деятнадцатый век»: «... взгляните на европейское общество нашего времени: не разногласные мнения одного века найдете вы в нем, нет! Вы встретите отголоски нескольких веков, не столько *противные* друг другу, сколько *разнородные* между собою... И каждый... будет отличаться от всех других во всех возможных обстоятельствах жизни, одним словом, каждый явится перед вами отпечатком особого века»². Причем это новое положение, как отмечал и сам Киреевский, проявлялось и в области религии и философии. Революционная пора жила под знаком рационализма и натурализма, под лозунгом умозрительного отрицания старых убеждений как якобы предрассудков. Эпоха Наполеона дала начало мистическим идеалистическим системам, обращавшим внимание на проявления Духа в мире, и соответственно обозначилась возрождением мистицизма в философии и в верованиях; мистические течения оказались созвучны пафосу насильственного единства всех под одной властью, только что вместо священной Римской империи была теперь универсальная монархия Наполеона. Стремление к миру и соглашению этих тенденций дало начало примирительному синтезу, симптомом которого в философии была система тождества Шеллинга и юного Гегеля. Уже в эту синтетическую эпоху разумом и мистикой именовалось нечто иное, чем в традиции времен «старого режима». Дальнейшее движение духа времени вело к соединению этого умозрительного интеллектуального и культурного синтеза с непосредственностью жизни, к синтезу естественному, и соответственно к появлению поэзии жизни, положительной философии, практического направления в науках, хотя бы основанием их по-прежнему служило учение о Духе мировом и частном. В этих условиях, если под правилом разума понималось в целом то же самое, что и в предшествующую, рационально-радикальную эпоху, и потому рационализм нового периода европейской истории был просто честным наследником рационалистов прежних эпох, – смысл мистического направления мысли уже не мог быть прежним. Поэтому, в частности, и в философии религии это направление уже не представлялось венцом и суммой, так что, например, в «Философии религии» Эшенмайера о «мистицизме» трактует второй, а не итоговый третий том³. Поэтому же, в частности, «фидеизмом» в новых условиях называли свою позицию мыслители и богословы, по существу бывшие сторонниками «наполеоновского» искусственного, демаркационного синтеза установок «чистой веры» и «чистого разума».

² Киреевский, 2006, с. 9.

³ Eschenmayer, 1822.

Последнее имеет прямое отношение к непосредственному поводу появления публикуемой работы Баадера. Она написана по поводу одной программы, напечатанной французским богословом Ботеном. Имеет смысл остановиться здесь на этой фигуре, поскольку позиция Ботена (о чем в статье прямо не говорится ни слова) является, по существу, одной из двух *ложных*, с точки зрения мюнхенского философа, установок «философов и богословов» в вопросе о соотношении веры и разума в делах религии. Если же очертить две ложные теории, станет более определенно ясно, какую позицию вопреки им намерен отстаивать сам Баадер.

Луи Эжен Мари Ботен (Bautain) (1795–1867) учился в парижской Эколь Нормаль, где испытал влияние Виктора Кузена, известного пропагандиста немецкого идеализма во французской культуре первой половины XIX в. В 1816 г. он стал профессором философии в королевском колледже в Страсбурге, а год спустя – на факультете словесности Страсбургской академии. Однако в 1822 г. чтение курсов было приостановлено, поскольку против лектора было выдвинуто обвинение в том, что он сотрясает «основания религиозных и моральных верований» и отрицает силу разума. Парадокс в том, что ведомственное распоряжение было совершенно точно в формулировке: Ботен действительно усомнился в разуме философов, но в пользу веры. Освобожденный от философских лекций, Ботен изучает медицину. В это время он переживает тяжелый духовно-психологический кризис, преодоление которого приводит его к религии. В 1828 г. Ботен становится священником; после чего его восстанавливают на профессуре; однако в 1834 г. опять следует обвинение в ереси и увольнение с должности. Аббат Ботен руководит небольшой семинарией Сен-Луи в Страсбурге, а в 1841 г. вынужден уехать в столицу, т. к. оказывается в богословски мотивированном конфликте со страсбургским епископом. С 1849-го он назначается в должность генерального викария диоцеза Париж и десять лет состоит профессором евангельской морали богословского факультета Сорбонны, пользуясь большой известностью как церковный оратор.

Что же отстаивает Ботен как богослов и философ⁴? Следуя средневековым отцам-схоластам, он строго различает разум и веру. Разум, подчеркивает он вслед за Кантом и своим учителем Кузеном, бессилен познать истинную природу вещей в себе. Однако, в дополнение к разуму, человеку дарована способность «интеллигенции», посредством которой он приходит в соприкосновение с высшей духовной реальностью. «Интеллигенция» не дает нам систематической истины, она заключает в себе только зародыши высших идей. Эти последние оплодотворяются в уме, если соединяются в нем с фактами, сообщаемыми божественным Откровением. Именно эти факты Откровения философия может *систематизировать* при помощи научных методов; однако *получить* их своими методами она так же бессильна, как метафизически бессилён кантианский чистый разум. Это факты, но это особенного рода факты. Данные положения Ботен защищает для того, чтобы обеспечить интеллектуальные

⁴ Упомянем здесь основные сочинения аббата Ботена: «Мораль Евангелий, в сопоставлении с моралью философов» (1827, 2 изд. 1855); «О преподавании философии во Франции в XIX столетии» (1833); «Экспериментальная психология» (2 т., 1839); «Моральная философия» (2 т., 1842); «Религия и свобода, рассмотренные в их взаимных отношениях» (1848); «Человеческий дух и его способности» (1859); «Философия права с христианской точки зрения» (1860); «Совесть или правило человеческих поступков» (1861).

права философии, но также и сохранить в неприкосновенности религиозную свободу верующего. Вера получает в «удел» некоторую исключительно ей принадлежащую область, огражденную от посягательств философской и научной рациональности. Вера совести и евангельское Откровение обладает собственной реальностью и собственными «фактами», однако философско-богословская рефлексия и систематизация этих «фактов», совершающаяся под девизом «фидеизма», не есть диктаторское отрицание и подавление рациональной науки и философии, а только попытка установить между ними и богословием законные и непереходимые границы. Ботенов «фидеизм», законное дитя эпохи секуляризации мысли и жизни, есть не догматическая философия отвлеченной веры, но проект полюбовного развода веры и разума, поддержанного критико-философскими аргументами о том, что они ведь, в самом деле, решительно ничего не смыслят в юрисдикциях друг друга, а потому духовно, нравственно и практически будет лучше и полезнее держать их на расстоянии друг от друга. Иными словами, это в основе своей, строго говоря, не абсолютный фидеизм, а *абсолютный дуализм веры и разума*.

Мы сказали, что это – одна из двух ложных исходных позиций. Вторая есть рассудочный рационализм философии «просвещения», для которой отвлеченный формальный разум есть высший критерий в деле познания и также в религиозных вопросах, насколько при этой установке еще сохраняется место для религии. Собственно, при этом взгляде судьей остается только разум философии и науки: так, Кант в своей «Критике чистого разума» трактовал веру с точки зрения оснований признания того или иного положения истинным. Если это признание имеет достаточно оснований в субъективном отношении, но недостаточно в объективном отношении, то речь идет о *вере* в данное положение; восполнение объективных оснований для признания за истину делает положение содержанием *знания*⁵. По существу, истина, как полная и обоснованная истина, признается при таком взгляде только за знанием (науки и философии), тогда как вера (в частности, религиозная) считается чем-то несовершенным и незавершенным, что поэтому должно в исторической перспективе уступить место объективному положительному знанию. Гегель определял этот рационалистический монизм как поражение духа перед «конечной рефлексией, назвавшей себя разумом и философией»⁶, и отмечал, что религия в полном праве «оградить себя от такого разума и такой философии и объявить себя враждебной по отношению к ним», что не дает ей права на отрицание *всякого* разума и *всякой* вообще философии⁷. Однако сам он при этом полагал, «что содержание философии и религии одно и то же»⁸, хотя и имеется некоторое метафизическое содержание, не относящееся к религии. Различие между формами самосознания абсолютного духа понималось у Гегеля как различие в форме и способе осознания этого содержания, и в этом различии религии отводилось наглядное представление, философии же – самодвижущееся диалектическое мышление. Если истина самомышления есть истина философии, то отношение между нею и религиозной верой определяется опять в смысле безграничного превосходства разума и знания над верой положительной религии, – только сам разум

⁵ Кант, 1998, с. 604 (В850).

⁶ Гегель, 1977, с. 394.

⁷ Там же, с. 395.

⁸ Там же, с. 394.

меняет свою форму и восходит на некую новую ступень, так что по отношению к нему разум «просвещения» оказывается всего лишь рассудком. Зато он сам столь же безусловно требует признания своего монархического достоинства. *Абсолютный монизм* рациональной философии совершенно закономерно оказывается в отношении вражды с положительной религией откровения, что констатирует и сам Гегель при обсуждении упреков в атеизме и пантеизме, выдвигаемых верующими в адрес философствующих; однако корень проблемы не в том, что это именно философски-рациональный монизм, а в том, что это вообще *монизм* и *абсолютизм*, – в том, что абсолютный дух религии не является *настолько* гармонически единым, насколько это требуется для утверждения тождества его содержания содержанию логической философии (вне зависимости от основополагающей для нее версии логики). Абсолютный монизм откровенной религиозности, чуждое и враждебное разуму и философии отвлеченное благочестие, представляет собою другой вариант отвлеченного монизма в этом вопросе, и признает полной и цельной истиной только истину веросознания, истину же разума, стремящегося к полноте и завершенности в себе, всегда и принципиально подозревает в том, что в ней «слишком мало Бога», что она уводит от благочестия и добродетельной жизни и что поэтому культура разума враждебна культуре этого благочестия.

Таким образом, философы и богословы, обсуждая проблему веры и знания, разделились между собою относительно того, кому из них следует отдать «пальму первенства», однако даже те из них, как например Ботен, которые не согласны признать монархических притязаний за верой или разумом и отстаивают философию веры при скромном допущении заповедника также для разума науки, так же точно, как и последовательные монисты, убеждены в существовании раскола между верою и разумом, религией и наукообразным знанием, и вся разница только в том и состоит, признают ли они этот раскол *непреодолимым*.

3. С этой констатации и начинается Баадер: философы и богословы утверждают существование раздора и противоречия между верой и разумом, уверяют, будто они контрарно друг другу противоположны, так что, если последовательно выразить их точку зрения, то получится, что для того, чтобы держаться веры, следует отказаться от знания, и наоборот, – и если договаривать до конца, верующий может жить только верой, а знающий – только знанием. Философы и богословы уверяют также, будто вера есть нечто неизменное, покоящееся, а значит, нечто по определению принадлежащее только прошлому, истории; они думают, будто бы в делах веры нет и не может даже быть никакого движения, т. е. прогресса. При таком понимании дела поддержание, сохранение, веры в человеке возможно только в смысле ее консервации в ее историческом облике известной эпохи – через догматическую фиксацию и артикуляцию, но это означает: через остановку движения живой жизни веры. Христианство есть данность исторического вероучения, «учение отцов наших»: причем в этом убеждении, по Баадеру, сходятся рационалисты, отрицающие христианскую истину, и богословы-догматисты, намеренные ее отстаивать. На самом же деле вера, знание и незнание суть две функции человеческого духа, друг друга дополняющие и поддерживающие. Для свободного употребления разума вера есть то же, что для свободного движения тел физическая опора, или что

есть мотив для свободного воления; но этой метафорой Баадер хочет сказать вовсе не только то, что вера – опора знания, но что они взаимно друг для друга необходимы. Употребление разума невозможно без свободного акта верования; и так же точно невозможно верить, если не употреблять своего разума.

Поэтому там, где имеется видимость противоречия, раздора и конфликта между верой и разумом, на самом деле противоречат друг другу не вера и разум, а только две веры: вера веры и вера чистого разума. Наука же или знание оказываются для них обеих только средствами, орудиями, или точнее – орудиями (наступления или обороны). Вера рационалистического неверия сама по себе не имеет за собой никаких разумных оснований, никаких, как выражается Баадер, «резонов», – эта вера *существенно бесосновательна*, и поэтому для того, чтобы прилично выглядеть в приличном обществе, оказывается вынуждена сочинять себе такие основания и «резоны», изобретать себе систему мирозерцания, т. е. рассуждать и умствовать: вера рационализма поневоле оказывается умствованием, – вернее, такая вера необходимо скрывается за всяким рационалистическим умствованием.

Аналогия с волением получает дальнейшее развитие: волящий не создает себе своего мотива, но начинает с того, что признает мотив и определяющее основание своей воли чем-то отличным от Я, а затем выбирает из нескольких представляющихся ему возможных мотивов, отождествляя себя с одним из них, т. е. решая, которому из них он намерен последовать. Так же точно обстоит дело и с познанием: познающий не создает сам из себя того источника света, который освещает ему путь познания, просвещает его; такие источники света уже имеются перед ним, тот или другой светильник уже «предлагает себя» человеку в качестве духовного светильника, и человек только решается последовать тому или другому. Это значит, в представлении Баадера, что человек, поскольку он не может обойтись без источника света, чтобы видеть и познавать, принимает и признает тот или иной светильник, как свой, то или иное «око», как свое око, *входит* в это око и видит отныне только через это око и этим оком. Это вхождение оком в светильник истины, это подчинение своей познавательной жизни данному светильнику истины, и есть акт веры; напротив, выхождение, т. е. отрицание этого ока и светильника как своего и истинного, неподчинение и непослушание свету этого светильника, есть неверие. Соответственно, как вера, так и неверие есть акт выбора и подчинения, и потому в нормальном случае должна быть свободной. Это выбор между тем или другим духовным оком.

Здесь, впрочем, сам собой напрашивается контрдовод: чтобы выбрать между одним и другим оком, чтобы войти в око и подчиниться ему, уже нужно видеть, или хотя бы обладать способностью (возможностью) зрения. Ибо чем же еще, если не зрением, мы совершаем это вхождение в светильник, что же еще, если не зрение, подчиняется или не подчиняется светильнику? Баадер призывает к осторожности: обычное заблуждение или недоразумение философии состоит в этом пункте именно в том, что философы признают только такое познание, которое приходит само собой, подобно принудительному для каждого внешнему ощущению. Между тем, кроме этого познания или зрения, дарованного или предлагаемого нам как данность, есть еще познание или зрение, которое вменяется нам только в задачу и отнюдь объективно не дано, и которое

даруется принимающему эту задачу и соответственно с нею ищущему знания. Ясно, что выбор ока для вхождения и подчинения не может иметь в виду этот выбор между высшим зрением как даром и низшим зрением как данностью. Речь идет только о выборе между двумя духовными очами, «предлагающими себя» во временной жизни через объективно-принудительное внешнее зрение. Избрав верой (точнее, это избрание, как мы видим, и есть собственно для Баадера вера) то или другое око, человек сознательно предает себя ему, методически и всю жизнь формирует в себе именно данный вид зрения, так что даже смерть во времени не производит в нем никакой резкой перемены, а только предоставляет человека также и в вечности тому духовному зрению, в котором он себя во-ображал (в которое он себя во-образовывал) во временной жизни. Выбору и вхождению должно предшествовать и обуславливать его некое зрение, но это обуславливающее зрение не есть данность, а есть задача и проблема для человека; более того, богословски спорен даже вопрос о том, возможно ли оно для человека вообще или человека надо признать радикально слепым и бессильным в духовных вопросах. Даже если он слеп, он может и должен *желать* исцелиться и прозреть духом, действием благодати, стремиться к прозрению и веровать в его возможность. Евангельского слепца Христос не случайно спрашивает: чего ты хочешь от Меня? (Лк. 18:40–41). Действие целительной благодати необходимо предполагает веру, едино с верой исцеляемого. Поэтому, не разворачивая всего узла проблем, Баадер уподобляет это обуславливающее зрение, так сказать зрение *in antecedentia*, **предваряющей благодати традиционного богословия**. В религиозных делах не может быть слепой веры: такая вера означала бы слепую волю, желающую того, чего сама не знает. Избирающий акт веры может совершаться только в ясном свете знания, при отчетливом видении того, во что мы веруем. Исходная посылка Баадера позволяет ему строго утверждать: сама по себе вера не есть знание, а есть акт избрания, экзистенциального выбора одного или другого духовного ока. В свете этого избрания совершается затем «обычное» видение и знание; но вопрос состоит прежде всего именно в том, что это за выбор и между какими возможностями.

В этом месте рассуждения философа Баадера в его ткань вступает изречение из Нагорной проповеди Христа: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6:22–23). По толкованию нашего философа, здесь говорится об оке света, принятие которого и вхождение в которое делает светлым все тело, и оке тьмы, принятие которого погружает все тело в темноту. Поскольку речь идет об избрании и вхождении как положительном свободном акте, тьма не может означать здесь просто отсутствие света, но это есть некая «содержательная» тьма: ненормальное, отрицательное или «темное» зрение, занимающее в человеке место «светлого», и более того: сопротивляющееся нормальному зрению и исключаящее себя из его круга. Это важная особенность философии веры Баадера: согласно его пониманию, неверие и атеизм суть не «ноль» веры, не отсутствие или пустота, а «отрицательная величина», подобная тем, которые предлагал ввести в философию ранний Кант: поскольку же это не «ноль», а отрицание, отрицательность, задача миссионера и проповедника перед лицом этой отрицательности состоит не в заполнении некой пустоты, но в измене-

нии качества всегда «наполненного» духовного ока. Неверующего нужно не *убедить*, т. е. наполнить убеждением, а именно *переубедить*. Полное понятие о положительном духовном зрении предполагает его как внутреннее и внешнее, субъективное и объективное, зрение; предмет этого положительного духовного зрения есть поэтому как бы абсолютное Я Фихте, полный субъект-объект. Отрицательное же или аномальное духовное зрение есть только внутреннее, субъективное или имажинативное зрение: оно только *желает* утвердить себя также и как внешнее объективное зрение; желает, но по-настоящему сделать этого не может. Субъективное не тождественно в нем объективному; и этот раздор держит темное зрение в плену и мучает его. Напротив, чисто внешнее объективное зрение есть именно только внешнее, и потому ему не соответствует, однако и не противоречит, никакое внутреннее и субъективное зрение и никакой внутренний образ. Поэтому у того, кто руководствуется одним лишь внешним зрением, никакого внутреннего раздора и конфликта из этого не возникает. Он «видит», но видит сугубые объективности, «вещи»; к духовной же реальности он при этом слеп. Он не видит необходимости в самом по себе духовном око и высшем зрении, не видит смысла в самом акте избрания духовного светильника для познающего и волящего Я; он – тот, кого евангельская проповедь называет видя не видящим и не разумеющим (Мф. 13:13), т. е. имеющим глаза (внешние), чтобы видеть, но не видящим, – или тот, о ком поэт говорит: «Они не видят и не слышат, Живут в сем мире, как впотьмах». Сам факт, что чисто внешнее объективное зрение есть, можно установить только если приостановить светлое или темное духовное зрение: без того оно постоянно смешивается с этим последним, будучи от него существенно отлично. Напротив, в состоянии экстаза или в ином состоянии, когда проявляется духовное зрение, зрение чисто внешнее может легко устраняться и приостанавливаться. Тем не менее мысль Баадера состоит здесь в том, что три намеченных им вида зрения – светлое и темное духовное (обращенное или стремящееся обращаться на цельный предмет знания/зрения) и чисто внешнее или объективное зрение – существуют в тесной взаимосвязи. Это именно о них сказано: если (духовное) око твое будет чисто, тело (материальное или объективное зрение) будет светло, а если око будет худо, то и тело будет темно.

Но теперь эта евангельская метафора духовного ока (дополняемая, как видим, у мюнхенского философа образом ока противодуховного, но в эту меру сугубо субъективного и внутреннего) получает дальнейшее философское развитие. Если вера есть выбор ока для духовного зрения, то совершенно ясно, что человек не может не совершать этого выбора, и постольку не может не верить; вопрос только в том, во что или, точнее, в кого он при этом верует. Последнее уточнение у Баадера тоже не простая стилистика: оно имеет философское же обоснование. Мой разум может опираться только на сущность разумной, а следовательно, личной природы; поскольку же опорой разумной деятельности служит априорный акт веры, то нужно заключить, что этот акт всегда личностен, а именно: обращен на некоторую личность – в вещь я верить не могу. Предмет моего верования есть необходимо нечто внимающее мне и меня разумеющее; абсолют как объект «движения разума» есть по определению личный абсолют. Эта посылка четко отличает мысль Баадера от всякого рода абстрактного универсализма и рационализма в философии религии; Бог, в которого возможно

веровать, по его убеждению, есть не Понятие⁹, а Понимающий. Предпосылка всякого знания – знание о том, что высшая Личность знает меня; условие всякого воления – воля моего Творца, волящая меня самого; условие всякого видения есть то, что Сущий видит меня. Условием возможности всякого частного, человеческого усмотрения и знания является «вдвинутость» этого частного в усмотрение и знание самого абсолюта. Только положительное духовное зрение обладает и полнотой, и единством внешнего и внутреннего аспектов, – только оно цельно, потому что только оно коренится в высшей Личности и в свою очередь обращено к ней же. А это в свою очередь потому, что только верующий может быть целостен, только уверовавший может быть исцелен, только в вере основание подлинной действительности духовного существа в Боге. В этом контексте закономерно появляются имена Мальбранша и Декарта. Мальбранш полагал, что всякое истинное знание и видение есть видение в Боге; Баадер согласен с этой мыслью, но отмечает, что это – не факт, а норма: нам следовало бы видеть все в Боге, т. е., в его терминологии, через око положительного духовного зрения, через око веры. Адам согрешил и утратил это око, но оно открылось вновь (в христианском мире), поэтому теперь *не видеть в Боге – личная вина человека*. Слепота того, кому предложены все достаточные средства для обращения духовного ока к Богу, уже не может быть признана извинительной слабостью. Столь же закономерно философ вспоминает и о картезианском *cogito*. Оно переворачивает истинное положение дел, вызывая в уме иллюзию, что допущение бытия Божия есть некое необязательное следствие самодостовверного сознания бытия мыслящего Я, – тогда как на деле само это мышление в Я и само это Я возможно только при предположении доопытного мышления в бесконечном Я, и соответственно при предположении бытия личного Творца. Естественно, что Баадер поддерживает поэтому парадоксальную на первый взгляд мысль Ботена о том, что доказательство бытия Божия, предложенное Декартом, ведет не к вере, а к атеизму. Логичным следствием этой метафизической слепоты разума оказывается для Баадера, в частности, философия моральной и религиозной автономии разумного субъекта. Кантовский чистый разум слеп именно в этом, существенном, духовном отношении: он верует, будто восприятие есть не приятие, а его собственное деяние¹⁰, и постольку честно наследует принцип картезианского *cogito*.

4. Особенность философской публицистики Франца Баадера такова, что его тексты почти никогда не посвящены только тому предмету, который вынесен в заголовок, а иногда титульный предмет и вообще занимает в них меньше места, чем предметы иного рода. Публикуемая статья не исключение: здесь достаточно много внимания уделено вопросам общественным и, так сказать, миссионерским: способам проповеди вероучения и противостояния духовному невежеству и неверию, причем именно в современной Баадеру Европе. При всем стремлении Баадера к стилистическому единству и «ровности» многие намеки автора затрагивают не связанные с основной темой статьи вопросы, как, например, утверждение, что революция есть нечто лишь «узурпирован-

⁹ То самое, которым он против воли философствующего оказывается в контексте религиозно-философского рационализма и даже в контексте искренно пытающегося преодолеть рационализм гегельянства, о котором Баадер и поминает тут же в сноске.

¹⁰ См. об этом: Судаков, 2011.

но» сущее, и случается только там, где не произошло доброй эволюции, или такая эволюция не была вовремя поддержана усилиями власти. Мы намерены продолжать работу по переводу Баадера и поэтому надеемся, что эти и другие отвлеченные и невнятные без контекста суждения философа постепенно прояснятся для русского читателя, по мере того, как Франц фон Баадер будет превращаться для него из неизвестного и иноземного оригинала – в философского собеседника и соратника.

Список литературы

Баадер, 2011 – *Баадер, Ф.фон.* О Кантовой дедукции практического разума и абсолютной слепоте этого последнего // *Философия религии: альманах. 2010–2011.* М.: Наука, 2011. С. 332–354.

Гегель, 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.

Кант, 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. 655 с.

Киреевский, 2006 – *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга: Гриф, 2006. С. 7–32.

Судаков, 2011 – *Судаков А.К.* Баадер, Кант и возможность спасения // *Философия религии: альманах. 2010–2011.* М.: Наука, 2011. С. 327–328.

Eschenmayer, 1822 – *Eschenmayer C.A.* Religionsphilosophie. Bd. 2: Mystizismus. Tübingen: Laupp, 1822. 320 S.

The Metaphor of a “Spiritual Eye” in Franz Baader’s Religious Speculation

Andrey K. Sudakov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

This paper discusses the views of the German philosopher Franz von Baader on faith and reason, in the context of philosophical and theological formations of his lifetime. According to Baader’s holistic synthetical concept, faith is an intrinsically determinative act of choice, finding for oneself a spiritual ‘eye’ which from now on serves as a guidance for the external vision and knowledge. Baader distinguishes between a light and a dark spiritual ‘eye’, whereby only the former can take shape in an external vision of objects. Out of an evangelical metaphor of a spiritual ‘eye’ arises a hint for an original anti-Cartesian perspective in the metaphysics of faith.

Keywords: Baader; Bautain; positive spiritual vision; negative spiritual vision; external (objective) vision; faith; knowledge; disbelief

Об отношении знания к вере

По поводу программы г-на аббата Ботена: «Преподавание философии во Франции. Страсбург. 1833»

(Из послания к г-ну Христиану Шлютеру, приват-доценту на философском факультете в Мюнхене)*

Перевод с немецкого и комментария А.К. Судакова

Победа над заблуждением и ложью, так же как над преступлением и мятежом, во всякое время имеет целью не восстановить, скажем, старое status quo чистого учения, невинности социального покоя или порядка, но задача состоит здесь, как говорит уже и самое слово, в том, чтобы именно опровержением того лжеучения, безнравственности и возмущения обогатить это чистое учение, нравственность и порядок новыми силами, словно бы военными трофеями, а следовательно, заново образовать это последнее, отражая новым оружием новые нападения и на место того, что уже более не подтверждает своей силы, т. е. сделалось неспособным к обороне, полагая способное к ней. Только таким способом мы сохраняем себя в середине всякого времени, т. е. над ним, или свободным от времени, и бываем способны удерживать необходимо движущийся во времени и со временем спор между прошедшим и будущим, между старым и новым, в пределах юридической тяжбы (процесса) и воспрепятствовать ему перерасти в неправое и противоправное, т.е. анархическое или революционное состояние.

То, что мы высказываем здесь в общем виде, справедливо в особенности относительно доктрины христианства как основы нашей общественности (Societät), а именно, не просто как национальной, но как всемирной общественности, и мы весьма заблуждались бы, если бы полагали простым восстановлением status quo более ранней доктрины (например, бывшей еще два или три столетия назад) содействовать устранению как укоренившегося ныне в христианском мире неверия, так и невежества в делах религии, а именно потому, что это неверие и это невежество – иного свойства, чем неверие и невежество прежних времен, и новая болезнь уже не поддается прежнему врачебному предписанию.

Но и действительно во Франции, как и вне ее, большая и даже преобладающая часть призванных учителей религии, а не только философы¹, повинны в этом неверии и в этом невежестве, коль скоро те и другие уже долгое время устанавливают прямую противоположность и раздор между знанием и верою, так что нам именно надлежало бы отказаться от одного (т. е. разума) в пользу другого (т. е. веры), или наоборот, и религиозно верующий чело-

* Перевод выполнен по изданию: [Baader, 1851, S. 339–356].

¹ Когда нам справедливо доказывают, как много тайно или публично было сделано этими философами для разрушения религии, мы осознаем одновременно, сколько не было сделано для ее защиты.

век всегда мог бы плыть под парусом только в полветра², т. е. нехорошо. Но это заблуждение и химерическая вера (в некий необходимый раздор между знанием и религиозной верой, а стало быть, между свободой и законностью или авторитетом) коренится в незнании человека, а именно в логической неясности об отношении между его знанием, незнанием и верой вообще. И богословы делали бы свое дело лучше, если бы, вместо того чтобы соглашаться с философами в необходимости подобного раздора или противоречия, они, скорее, доказали бы им, что, напротив того, знание, незнание и вера в делах религии, – а именно в нормальном состоянии, – сопровождают, восполняют, подпирают и прикрывают друг друга не более и не менее, чем это имеет место во всякой другой отрасли человеческого познания и действия. Так что, в самом деле, столь же неразумно говорить о некоей необходимой *bellum internecinum*³ между верой и знанием в религии, как неразумно это, например, в юриспруденции и т. д.; а именно, потому, что вера и знание – это две функции, которые нельзя ни смешивать, ни разделять и противопоставлять друг другу без того, чтобы [из-за того] обе не вырождались, не останавливались в своем движении или не приходили в упадок вследствие взаимного искажения. Не должно полагать, однако, чтобы подобное распадение между знанием и верою ограничивалось у одного отдельно взятого человека или у народа одною только религией и не сообщалось всем прочим отраслям его знания, веры и действия. Ввиду этого весьма близоруки политики, которые не беспокоятся о том, в каком соотношении находятся у народа религиозное знание и вера, и которые, скажем, желают оправдать свое равнодушие пустым словом: «l'Etat est athée et doit l'être». Напротив, надобно только знать человека, чтобы иметь право утверждать, что народ, в котором религиозная вера и знание пребывают в расколе, начал уже гнить в самой своей сердцевине и что к его дурной вере довольно скоро присоединится дурное знание.

Я сказал, что если знание и вера более не поддерживают друг друга, но пребывают в ссоре, оба они останавливаются в движении или не движутся более вперед. Ведь, как мы и видели, к этой порицаемой нами химерической вере присоединяется (у богословов и философов) другая, а именно, вера в то, «что религиозное знание и познание есть нечто по своей природе и необходимо покоящееся, принадлежащее только истории, как прошедшему, а следовательно, устаревшее, неспособное ни к какому прогрессу и обогащению новыми открытиями вследствие новых применений, знание или незнание, которое поэтому не может быть поддерживаемо (сохраняемо) без того, чтобы не останавливать его в живом его росте»⁴. Из этого утверждения, как предпосылки,

² В парусном мореходстве термином галфвинд (в полветра) называется курс, при котором угол между направлением движения корабля и направлением ветра составляет около 90 градусов, то есть при котором ветер дует в бок паруснику. – *Примеч. пер.*

³ Правильнее *bellum internecivum* – истребительная война, война на истребление (лат.). – *Примеч. пер.*

⁴ Если утверждают подобный покой в религиозном знании, то должны утверждать также покой в религиозной вере и т. д., как это и может быть доказано у народов, равно как и у отдельных людей. Но отсюда следует также, что неблагоприятно желать содействовать религиозной вере без религиозного знания, и пробуждать первую без последнего, потому что знание, лишенное религиозной веры, не есть правое знание (*das rechte Wissen*), а вера, лишенная религиозного знания, не есть правая вера (*der rechte Glaube*).

которую признали за ними и сами богословы, исходят, как известно, и наши рационалисты, и, например, сен-симонисты⁵ во Франции, когда затем объявляют христианство чем-то устаревшим и умершим, и тем самым рекомендуют нам необходимость изобретенных ими суррогатов.

И вот, я хочу попытаться последовать, по крайней мере отчасти, Вашему призыву, сообщив Вам некоторые мои воззрения или прозрения об истинном отношении знания к вере и о соединяющей их связи, дальнейшее развитие которых я, впрочем, вынужден оставить за собою на будущее время.

А именно, я утверждаю, что вера есть для употребления разума то же, что прочное утверждение (опора) для свободного движения, и то же, что мотивирование (вхождение в побудительное основание) для свободного воления. Я утверждаю, что, так же как мы не можем свободно двигаться, не опираясь на грунт, и как нельзя опираться на грунт без свободного движения, невозможно также употреблять свой разум без свободного верования и невозможно верить, не употребляя своего разума. А в этих словах, как Вы сразу же увидите, я утверждаю нечто иное, чем то, что обычно высказывают, выдвигая требование разумной веры в противоположность вере неразумной.

Отсюда следует, однако, что повсюду, где вера и знание кажутся противоречащими друг другу, в сущности перед нами все же только вера, которая противоречит некой другой вере⁶ и которая пользуется и должна пользоваться знанием или наукой только как наступательным или оборонительным оружием в этом споре. Так, например, апостол Павел говорит, что мудрость или разум верующего Богу и просвещенного Богом человека кажется так себя именующей мирской мудрости и мирскому разуму верующего в мир глупостью и неразумием, и т. д. В том же смысле в обыденной жизни говорят, что даже всякое преступление само ищет себе или пытается составить себе свой резон, что у всякого наслаждения своя хитрость. Ибо именно потому, что дух нерелиги-

⁵ Имеются в виду ученики и последователи утопического социалиста Сен-Симона, среди которых руководящую роль играли О. Родриг (1794–1851), С.-А. Базар (1791–1832) и Б.П. Анфантен (1796–1864). Группа издавала журнал «Производитель» и постаралась сформулировать учение Сен-Симона («Учение Сен-Симона. Изложение»), однако очень быстро приобрела характер своего рода мистической и догматической секты. Согласно учению сен-симонистов, религия прошла четыре исторические стадии: фетишизм, политеизм, иудейский и христианский монотеизм. Поскольку для христиан тело якобы является чем-то исконно греховным, христианство не охватывает собою для сен-симонистов всего бытия родового человека и должно смениться новой религией, понимающей божество пантеистически. Это божество является человеку в двух видах – духовном и материальном. Для этой школы связь и источник человеческой жизни есть любовь, поэтому руководителями общества должны быть люди с преобладающим чувством любви. Любовь есть соединение конечного с бесконечным и находит выражение в поиске Бога; поэтому только религиозные деятели могут быть такими руководителями общества. В лице священника воплощено религиозное и общественное единство жизни, которому подчинены также научная и технологическая иерархии общества. Социальный священник, священник науки и священник промышленности оказываются таким образом во главе нового общественного строя, соединяя в себе законодательную и судебную власти. Характер деятельности каждого частного человека в таком обществе определяется инструкцией власти, включая цель и качество его работы. Эти инструкции руководителей делают в будущем излишним даже кодифицированное законодательство. – *Примеч. пер.*

⁶ Можно было бы поэтому сказать неверующему: покажи мне, во что ты не веришь, и я покажу тебе, во что ты веришь или напрасно желаешь суметь поверить, потому что то, в чем ты полагаешь свою веру, не может удовлетворить твоей потребности верования.

озности (Irreligion) не имеет никакого резона и никакой резон долго у него не удерживается, он вынужден постоянно стараться о создании себе резона; а в этом смысле он – умствователь или рационалист.

Я утверждаю, далее, что так же, как волящий человек не сам создает себе свое побудительное основание, и прежде всего признает таковое как нечто отличное от себя⁷, но выбирает из нескольких представляющихся ему побудительных оснований и принимает решение, – так же точно зрячий, наделенный интеллигенцией, нуждающийся в свете как указателе (мудрости) человек не создает себе сам это светящее пред ним или указывающее, но решается последовать тому или другому как своему вождю (Führer). Это означает: поскольку дух не может видеть иначе, как только оком и в оке, то (живущий во времени) человек способен избирать между одним и другим оком, предлагающим себя ему в светильники, прежде чем, входя в этот светильник своим собственным оком, он подчинится (sich subjicirt) ему. Illuminari, говорит Фома Аквинский, est luci subjici⁸. При чем здесь следует все же отличать свободный акт подчинения (Subjectionfact) от несвободного.

А именно, акт этого вхождения, поскольку он свободен, есть акт веры, так же как акт самоисключения или обратного исхождения есть акт неверия (Nichtglaube) или безверия (Unglaube). Как это выражает уже и самое слово: Glauben как Geloben [клятвенно обещать] (Verloben [обручать], как заметил ранее г-н проф. Виндишманн⁹), т. е. как связывание себя, повенчание или вхождение, так же как и утверждение Августина: nemo credit nisi volens¹⁰. Из чего следует также, что в делах религии не должно говорить ни о какой слепой вере, которая обозначала бы только некое слепое воление, и что, напротив, разумный человек, вследствие максимы: «Доверяй, но смотри, кому», должен избирать и сохранять свою веру только ясно видя и ясно зная, а также свободно желая¹¹.

Если бы то, что я говорю здесь о выборе ока, показалось Вам парадоксальным потому, что ведь подобный выбор уже предполагает способность зрения, то я замечу, что в том именно и заключается заблуждение и недоразумение среди философов и богословов, что первые не желают знать ни о каком ином разумном познании, кроме только того, которое, как внешнее ощущение или как механизм законов мышления, приходит к ним само собою, так что они по-

⁷ В каком отношении можно сказать, что человек, уже как волящий или избирающий, знает, что в подлинном смысле слова он не *одинок*.

⁸ Мнимая цитата из Фомы является на поверку цитатой из Оригена: «Ориген ошибался в этом отношении. Ибо он хотел и понимал только один вид подчинения (subjectio), говоря, что, так же как быть подчиненным свету есть не что иное, как быть просвещенным (nihil aliud est subijci luci, quam illuminari), так же, поскольку Христос есть истина, справедливость и благодать и все иное, как еще можно наименовать Его, быть подчиненным Спасителю есть не что иное, как быть спасенным» (Thomas Aquinas. Super Epistolam B. Pauli Ad Hebraeos lectura, 82). – *Примеч. пер.*

⁹ Виндишманн Фридрих Генрих Гуго (1811–1861) – немецкий католический богослов и филолог – *Примеч. пер.*

¹⁰ Слова Августина «никто не верует, если не желает» из сочинения In Ioannis Evangelium tractatus, XXVI, 2 (Pl 35, 1607) (в версии П.А. Флоренского: «никто не верует иначе как добротой») [Флоренский, 1989, с. 148]). – *Примеч. пер.*

¹¹ Как свободу в выборе побудительного основания не следует смешивать со свободой или несвободой воления после совершившегося выбора, так, впрочем, не следует смешивать и свободу выбора глаза, света или точки зрения со свободой или несвободой зрения в этом глазу.

этому и не различают того зрения (знания), которое есть дар и предложено нам, от того, которое вменяется нам в задачу или запретно. Павел, напротив, говорит о познании Бога, которое дается как награда тем, которые ищут Бога¹², так же как совесть преступника есть наука, навязываемая ему в наказание и муку^{13, 14}. Следовательно, говоря здесь о выборе ока, я имею в виду только те два духовных ока, которые предлагают себя человеку во временной жизни через посредство его недобровольного или приходящего ему без его содействия зрения, и из которых одному или другому он действительно с верою предает самого себя, последовательно формируя его в себе, так что его земная смерть не ввергает его внезапно в то или другое зрение, но лишь предоставляет его тому зрению, в которое он вообразовывал себя (*sich hineingebildet hat*) в продолжение всей своей жизни во времени. При этом, следовательно, само собою разумеется, что следует различать то зрение, которое обуславливает выбор и вхождение в глаз, и то зрение, которое последует за этим вхождением; так же как богослов различает предваряющую, сопровождающую и утверждающую благодать. К слову, если Писание называет этот двоякий духовный глаз оком света и тьмы¹⁵, то под тьмою не следует, как это, правда, еще обыкновенно делают, понимать только отсутствие света или зрения, но наступление аномального (*abnorm*) зрения, противящегося нормальному и исключаяющего себя из него. О каковом *отрицательном* зрении (как безразумии (*Unvernunft*)), а не просто неразумии (*Nichtvernunft*)) мы составим себе правильное понятие, только если постигнем его отличие как от *положительного* духовного зрения, так и от *сугубо* внешнего, недуховного зрения. А именно, если положительное духовное зрение в своей завершенности соответствует само себе как внутреннее и внешнее зрение, то отрицательное или темное зрение, несмотря на его танталово стремление утвердить (проявить) себя также внешне (объективно), всегда остается все же только субъективным или имагинирующим, и остается пленником этого устрашающего и мучительного раздора или не-тождества своей субъект-объективности. Однако это зрение именно тем и отличается от сугубо внешнего зрения, которому хотя не соответствует никакое внутреннее видение, но никакое внутреннее видение и не противоречит, потому что оно по природе своей является только внешним. Вследствие чего также возникновение и существование зрения этого последнего рода может быть достигнуто только вследствие приостановки (*Suspension*) (незавершенности) того первого, светлого или темного, зрения¹⁶.

¹² «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8:2–3). – *Примеч. пер.*

¹³ Вероятно, это парафраз сказанного апостолом чуть далее: «Но не у всех такое знание: некоторые и доныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор. 8:7). – *Примеч. пер.*

¹⁴ Об этих философах можно было бы сказать поэтому, что они наилучшим возможным способом оберегают себя от истины, но что это же, впрочем, делает и сатана.

¹⁵ Судя по всему, речь идет о следующем месте из Нагорной проповеди: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6:22–23). Свет, который тьма, есть при этом светильник телу и постольку глаз; при таком толковании можно утверждать, что здесь говорится об оке света и оке тьмы. – *Примеч. пер.*

¹⁶ Отсюда легкая оттесняемость или упразднимость сугубо внешнего зрения в экстазе или в состоянии, пусть даже только минутном, когда проступает духовное, светлое или темное, зрение.

Проблема, которую должны решить философы и богословы, есть, следовательно, не какая-то иная, как именно та, чтобы показать, что, поскольку человек должен верить или что от веры он не может избавиться так же точно, как и от знания: – Кому или в Кого он каждый раз действительно верит, в Кого он может и не может верить, наконец, в Кого он должен и не должен верить, употребляя свой собственный разум. Я говорю «в Кого», а не «во Что», потому что всякая вера в основе своей только лична, и (неличной) вещи мы не можем верить, не можем ей доверять, не можем подлинно обязываться (обещаться) ей. Как, например, человек, если он, как он уверяет, полагается на лишенную самости природу (на так называемые законы природы), по меньшей мере *in petto* подставляет под эту природу некую личность (как держащую слово, ему данное). “*Quid aliud est natura, – говорит Сенека, – quam Deus et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? Si quid a Seneca accepisses, Annaeo te diceres vel Lucio, non creditorem mutares, sed nomen*”¹⁷.

А именно, как опора моего движения сама должна быть чем-то движущим, – потому что я, как обладающее силою существо, не способен опираться ни на существо бессильное, ни на существо просто мне сопротивляющееся, которое, не давая мне опоры, только удерживает, – как, далее, подлинное побудительное основание моего воления само может быть только неким волением. Так опора свободного движения моего разума так же точно может быть только разумной, вмещающей мне, как и дающей мне внимать ей самой, природы. Это означает: человек знает, лишь поскольку он знает себя знаемым, его духовное око видит и находит себя, как говорит Платон, только в другом духовном оке¹⁸, и его знание приходит к нему, следовательно, не *per generationem aequivocam*¹⁹ или от него самого, как думают рационалисты, но *per traducem*²⁰, т. е. **через становление причастным (Theilhaftwerden) (но не становление частью (Theilwerden)) и продвижение (Eingerücktwerden) в некое пребывающее, относительно него, а priori усмотрение и знание, первичность, превосходство или центральность которого доказывается отдельному человеку внутренне и внешне его устойчивостью (Stabilität) (вездесущие (Ubiquität) и вечность (Sempiternität)). И этого двоякого доказательства человек поэтому справедливо требует, и он не может обойтись без него для полного своего убеждения. Дело в том, что никогда непозволительно и не следует разделять центр и периферию, внутреннее и внешнее свидетельство, как и внутренние (потаенные) и внешние (ведомые миру) события.**

В этом смысле, следовательно, Мальбранш был прав, утверждая, что мы видим все в Боге²¹, каковое утверждение в более правильном виде гласило бы: что нам *следовало бы* видеть все в Боге, а именно – в том боже-

¹⁷ Цитата представляет собой соединение двух фрагментов из сочинения Луция Аннея Сенеки «О благодеяниях (De beneficiis). «Ибо что же иное есть природа, как не Бог и не божественный разум, внедренный в целый мир и его части?» (4.7.1) «Если ты скажешь, что то, что ты примешь от Сенеки, ты должен возратить Аннею или Луцию, ты переменишь не кредитора, но имя» (4.8.3). – *Примеч. пер.*

¹⁸ «Следовательно, если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это – зрение» [Платон, 1990, с. 262]. – *Примеч. пер.*

¹⁹ Через самозарождение (лат.) – *Примеч. пер.*

²⁰ По преемству (лат.); *tradux* означает буквально отросток виноградной лозы. – *Примеч. пер.*

²¹ «...дух может созерцать то, что есть в Боге и что представляет сотворенные существа, потому что это невещественно, умопостигаемо и тесно присуще духу. Так что дух может видеть в Боге творения Божий, если предположить, что Богу угодно открыть ему то, что в Нем есть

ственном оке, которого человек хотя лишился в своем падении, но который снова открылся у него, так что это только его вина, если он не употребляет этого своего ока, а пользуется оком животным или inferнальным. Напротив, в том же самом смысле Декарт, как замечает г-н аббат Ботен, своим «*Cogito, ergo sum, – ergo est Deus*» проложил дорогу атеизму²², потому что человек не может и не должен говорить иначе как только так: Меня видят (прозирают насквозь, постигают), поэтому я вижу (пстигаю)²³, меня мыслят, поэтому я мыслю, меня волят (желают, любят), поэтому я существую воля, желая и любя, наконец, потому, что человек, как всякое наделенное разумом сотворенное существо, мыслит сам только как мыслимый, говорит только как слышащий, желает только как желаемый, действует сам только как плод действия. Вследствие чего, говоря о законах мышления, воления и действия, мы понимаем или должны понимать под ними не что иное, как положенность (лоцированность) или нахождение (*Begriffensein*) человека в некоем мыслящем, волящем и действующем существе, и надобно только удивляться тому, как такое множество богословов могло позволить философам (например, Спинозе) отнять у них это фундаментальное учение Павла об имманентности всех вещей в Боге и злоупотреблять им против них же посредством его совершенного искажения.

Г-н аббат Ботен справедливо говорит в своей программе о необходимости выдвинуть не только против антирелигиозной философии – религиозную философию, но и против антицерковной философии – церковную, не противоречащую Церкви философию. В этом смысле автор говорит на с. 71 «о речи, которая, подобно той, что исходила от горы Хорива, исходит от Капитолия христианской Церкви». Причем я позволю себе сделать только то замечание, что г-н автор поступил бы хорошо, если бы пояснил понятие христианской Церкви как понятие Церкви всемирной, а равно, оговаривая, что эта всемирная Церковь есть всемирная религиозная общественность, но этим лучше бы мотивировал свое, только что приведенное нами выражение в сочинении, обращенном к философам и к

и что представляет их... духи и созерцают все вещи подобным образом в Боге» [Мальбранш, 1999, с. 281, 282]. И далее: «духи созерцают все в силу непосредственного присутствия Того, Кто все содержит в простоте своего бытия» [там же, с. 286]. – *Примеч. пер.*

²² Рефлексия Декарта в его «Рассуждении о методе» отнюдь не имеет такой афористически-лаконичной формы. По существу, в этой фразе Баадер резюмирует основные идеи всей четвертой части данного трактата [Декарт, 1950, с. 257–317]: «я мыслю, следовательно я существую» (282); с этой идеей непосредственно связана мысль о том, что, «для того, чтобы мыслить, надо существовать» (283); но я существо несовершенное; однако идею более совершенного существа, чем я сам, может вложить в меня только «существо воистину более совершенное, чем я сам», все совершенное существо, то есть Бог (284); в понятии о Боге как все совершенном существе «существование... содержится неотъемлемо, как в понятии треугольника содержится равенство трех его углов двум прямым», так что достоверность бытия или существования Бога как все совершенного существа столь же достоверна, как и всякое геометрическое доказательство (286). – *Примеч. пер.*

²³ Как известно, Гегель исходил с понятием из той же самой точки, из которой исходил Картезий с мыслью. В одном французском журнале этого мыслителя называют *le grand anatomiste* (великим анатомом (*франц.*)) в философии; выражение, достойное обдумывания потому, что господствующий дух нашего времени сам в известной мере есть анатом, который, после того как он окинул взором свою психею или душу, подвергает ее *сечению*, и в самом деле у нас нет теперь недостатка в *секционных докладах* подобного рода (начиная от библейской экзегетики).

французам²⁴, причем не для того, скажем, чтобы лишить философов всякого страха, будто бы им сразу же завяжут глаза и предложат сделать сальто-мортале или прыжок вниз головой, как начало религиозного философствования, – но преимущественно для того, чтобы противостоять глубоко укоренившемуся во Франции предрассудку о несовместимости неизменной Церкви с прогрессом интеллигенции. Церкви, которая, соответственно своей миссии, не может связать себя ни с либерализмом (рационализмом), ни с сервиллизмом (обскурантизмом), потому что Слово, как принцип и ассистент всякой эволюции Света, закрывает своим двойным ключом, только открывая, а потому желает, чтобы и мы также под его попечением встречали каждое новое стремящееся к эволюции заблуждение или ложь новой эволюцией той же самой истины, ибо ведь несомненно, что всякая разразившаяся революция во всякое время и во всяком регионе получает свое узурпированное существование только вследствие не поддержанной, или дурно поддержанной, или встретившей сопротивление доброй эволюции. Если поэтому учитель Церкви Тертуллиан говорит, что всякая ересь есть или обращение к предстоятелям Церкви требование нового развития учения или наказание за упущение произвести такое развитие²⁵, и если поэтому из огромности теперешней ереси надобно заключить и о том, и о другом, – о величине требования и о величине упущения, то, конечно, самое время, как говорит и г-н аббат Ботен, наверстать упущенное. При этом необходимо твердо удерживать убеждение в том, что было бы столь же неблагоприятно, и даже забвением своего долга, желать освободить людей от некоторой отчасти ложной, отчасти преступной науки и мнения, именуемых ими философией, не с помощью более глубоко основанного знания, поскольку это знание было приобретено в борьбе с новыми заблуждениями и новой ложью, равно как и со старой косностью и глупостью, но посредством неведения, – как неблагоприятно было бы желать освободить людей от преступления не путем обретения добродетели, а выводя их обратно в состояние неактивной невинности.

²⁴ Я говорю: к французам, потому что живость этой нации легко увлекает ее в крайности. Так, например, они не стали бы исповедовать в настоящее время роялистического абсолютизма, если бы не ханжесствовали прежде с королевской властью, как они ханжесствовали с тех пор со сменяющими друг друга суррогатами королевской власти.

²⁵ Тертуллиан в своем сочинении «О прескрипции против еретиков» отмечает, что «мы не должны удивляться нынешнему множеству ересей – ни тому, что они существуют (ибо существование их было предвозвещено), ни тому, что они подрывают чью-то веру (они для того и существуют, чтобы вера укреплялась в испытаниях)» (1). Ереси посланы для гибели веры, но служат в итоге ее испытанию и укреплению; если же они сильны, то это признак слабости веры верующих (3). Право верующий ничего не может вводить в учение по своему разумению, но должен строго держаться учения Христа и апостольского предания (6). «Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам?» (7). Верный ничего не может заимствовать из философствования еретика. «В лобознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить» (там же). Это не означает отрицания возможности поиска и развития также и на основании правого учения: «Будем же искать в нашем, у наших и из нашего, – и лишь то, что можно искать, сохраняя Правило веры» (12). Следовательно, у Тертуллиана хотя и не идет и не может идти речи о каком бы то ни было «развитии» догматического состава учения, но несомненно присутствует мысль о том, что существование и сила ересей – симптом недостаточных усилий предстоятелей и учителей Церкви для укрепления веры пасомых, одно из средств для чего и есть изыскание новых, и при этом согласных с Символом веры, средств и форм проповеди учения. – *Примеч. пер.*

Завершая это открытое письмо, я позволю себе еще раз обратиться Ваше внимание, уважаемый коллега, на то уже ранее порицавшееся мною несчастное заблуждение, которое, особенно со времени так называемой Реформации, все еще держит в своем плену значительную часть как католиков, так и протестантов. Я подразумеваю именно то заблуждение, согласно которому болезненное состояние (отпадения религиозной веры и знания друг от друга) считают нормальным состоянием, причем от взгляда наблюдателя не может ускользнуть то обстоятельство, что всякая попытка исцеления необходимо должна терпеть неудачу, если к преодолению несчастья приступают только односторонне, а не в двойном его местопребывании.

Список литературы

Декарт, 1950 – *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Избр. произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.

Мальбранш, 1999 – *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999. 651 с.

Платон, 1990 – *Платон.* Алкивиад I, 133b // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.

Флоренский, 1989 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А.* Собр. соч. Т. IV. Paris: YMCA-Press, 1989. 814 с.

Baader, 1851 – *Baader F. von.* Sämtliche Werke. Bd. 1: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logik. Lpz.: Bethmann, 1851. 488 S.

РЕЦЕНЗИИ

Т.С. Самарина

Первая репрезентация концепций мистического опыта в отечественной историографии*

Татьяна Сергеевна Самарина – кандидат философских наук, научный сотрудник.
Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: t_s_samarina@bk.ru

В статье проводится анализ вышедшей в 2014 г. монографии Т.В. Малевич «Теории мистического опыта: Историография и перспективы», фокус исследования которой направлен на XX – начало XXI в. Дается краткая предыстория исследования мистического опыта в российском религиоведении, описываются основные подходы западной философии религии к изучению мистического опыта, выделенные в монографии, такие как эссенциалистский, конструктивистский, подход психологического перенниализма, нейротеология, когнитивистика, теория атрибуции. В заключении автор статьи останавливается на некоторых лакунах рецензируемой монографии и предлагает более экономную классификацию этих подходов.

Ключевые слова: философия религии, мистический опыт, когнитивное религиоведение, эссенциализм, конструктивизм, нейротеология, перенниализм, У. Джеймс, Ф. Шлейермахер

1. Термины «мистика», «мистицизм», «мистический опыт» и «мистические переживания» часто ассоциируются в сознании неспециалиста с чем-то загадочным, сказочным, тайным, с тем, что позволяет испытать какие-то особые, незабываемые переживания. Прилагательное «мистический», используемое для обозначения жанра книги или фильма, во многом обеспечивает ему зрительский и читательский спрос. Параллельно с массовым увлечением абстрактной мистикой, существует и научный интерес в изучении феномена мистицизма. Свое начало научное исследование мистицизма берет в XIX в., в то время у людей появляется потребность в поиске личных глубоких переживаний, не связанных с институциональной религиозностью, такую религиозность начинают называть мистической, даже в дореволюционной российской науке было принято делить секты на два типа, именуя их «мистические» и «рационалистические». В то же время на Западе распространяются данные о восточных религиях, в первую очередь о буддизме и индуизме, сильно отличающихся от авраамических религий, при этом не уступающих им ни в догматике, ни в аскетике. Чтобы мирно сосуществовать с

* Рецензия на книгу: Малевич Т.В. Теории мистического опыта: Историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. 175 с.

такими отличными формами культуры и религии, нужно было найти в них что-то близкое, этим общим становится представление о мистицизме, феномене, якобы роднящем всех «виртуозов» религиозной жизни человечества, по выражению Ф. Шлейермахера¹. С середины XIX в. идея единства мистических традиций становится постоянной темой в трудах религиоведов, философов и теологов.

Если обратиться к ситуации с исследованием мистицизма в современной России, то можно выделить несколько типов литературы по этой теме. Первый тип – писания самих мистиков, это могут быть труды известных восточных или западных подвижников (например, Терезы Авильской или Ефрема Сирина), а могут быть и работы современных «учителей», претендующих на обладание неким мистическим опытом. Второй тип – труды исследователей-классиков XIX–XX вв., таких как У. Джеймс, Э. Андерхилл, Р. Отто и т. д., посвятивших значительную часть своих работ феномену мистицизма. Третий тип – исследования российских ученых, в которых предпринимаются самостоятельные попытки осмыслить феномен мистицизма, в их работах почти всегда мистика представляет собой аморфный феномен, часто связанный с современными НРД, ассоциирующийся с суеверием и иррационализмом. В методологическом плане такие исследования восходят к традиции изучения мистицизма первой половины XX в., в первую очередь к У. Джеймсу. Правда, исследователи-классики начала века были настроены по отношению к мистицизму положительно, современные русскоязычные исследователи, напротив, склонны уравнивать мистицизм и суеверия. Здесь очевидной является генетическая связь современных российских исследований с советской традицией борьбы с суевериями 60–80-х гг. XX в.². Если следовать логике современных русскоязычных исследователей темы, то можно прийти к выводу, что со времен Джеймса исследования мистицизма не претерпели каких-либо существенных изменений, расширился лишь изучаемый материал, сменились идеологические установки, но методология и направление исследований остались прежними. Но это не соответствует действительности, поскольку начиная с 1960-х за рубежом появилось много исследователей, предложивших новые подходы к изучению этого феномена.

И только в 2014 г. в России вышла работа Т.В. Малевич «Теории мистического опыта: Историография и перспективы», в которой автор руководствуется совсем иной, нетрадиционной для российского научного сообщества, методикой исследования. Работа Т.В. Малевич не ставит своей целью предложить еще один оригинальный анализ феномена мистицизма, ее автор не обращается лишь к классикам дисциплины, а предлагает читателю панораму научных споров о проблеме феномена мистицизма. Можно сказать, что труд Т.В. Малевич открывает для русскоязычных читателей новый научный мир, при этом автор составляет его карту, предлагая свою оригинальную систематизацию подходов к исследованию мистицизма, вписывающуюся в богатую западную традицию изучения данного феномена. Стоит отметить, что эта тема настолько обширна, что в одной работе вряд ли можно было обозреть все ее аспекты, поэтому Малевич сфокусировалась преимущественно на описании психологического аспекта исследований, лишь слегка затронув фило-

¹ Шлейермахер, 1994, с. 210, 248.

² Подробнее об этом см. [Малевич, 2015].

софский³ и совсем не успев разобрать культурологический, представленный сегодня преимущественно гендерной перспективой рассмотрения мистицизма⁴, но учитывая отсутствие русскоязычных трудов, написанных с учетом современной проблематики, такое ограничение представляется оправданным.

2. Работа Т.В. Малевич состоит из семи глав. Введение и Заключение к книге лаконичны и носят общий характер. Роль настоящего введения в тему взяла на себя первая глава «Определение “мистического опыта” как методологическая проблема», в которой предлагается краткая история термина «мистика» и описываются основные типы его определения. С самого начала автор дает понять, что исторические реалии формирования мистических учений ее не интересуют, фокус исследования направлен на XX – начало XXI в., время, в которое была поставлена проблема научного описания мистического опыта. Автор анализирует отношение к феномену мистицизма в среде психологов и психиатров, кратко рассматривает проблемы внерелигиозного мистицизма и мистицизма как синонима НРД. Мистицизм в этих двух значениях чрезмерно расширяет сферу исследований, поэтому с точки зрения методологической корректности такие расширительные трактовки устраняются автором из сферы ее анализа. Обобщая опыт определения мистицизма, Т.В. Малевич предлагает четыре типа определений: 1) сущностные, описывающие мистицизм как феномен, содержащий в своей основе некое ядро (например, набор стабильных характеристик – как у Джеймса, или представление о встрече с Абсолютом – как в различных теологических трактовках); 2) конструктивистские – определяющие мистицизм пустой категорией или особым жанром текстов, не несущим в себе никакой реальной основы; 3) определения, использующие идею Витгенштейна о языковых играх, в которых мистицизм понимается лишь как этический термин, введенный учеными для каталогизации набора феноменов; 4) определения, рассматривающие мистицизм как эвристический конструкт. В конце раздела Т.В. Малевич предлагает свое определение мистицизма, сформулированное по принципам последнего типа, приведем его полностью, поскольку важно понимать, как представляет себе автор исследуемую проблему: «Опыты, считающиеся “мистическими”, в совокупности представляют собой сложные когнитивные феномены, содержание которых кажется субъекту непосредственным переживанием предельной реальности, т. е. отличной от повседневной и обладающей наивысшим онтологическим статусом, реальности, понимаемой религиозно, при этом именно в данной реальности субъект видит конечную причину своего опыта» (с. 23).

Вторая глава «Единство и чистота мистических опытов: эссенциалистский подход» описывает самый известный подход к пониманию мистического опыта, заданный еще исследованием У. Джеймса. В этом подходе в основе мистического опыта лежит некая реальность, с которой вступает в контакт мистик. Малевич выделяет четыре разновидности эссенциалистского подхода. Традиционализм (или *philosophia perennis*), представленный работами З.Х. Насра, Р. Генона, О. Хаксли и многих других, базируется на идее глубинного единства всех религиозных традиций, коренящихся в «Предельной Реальности» (с. 37), к которой призван прорваться мистик. Вторая разновидность – феноменологический эссен-

³ Так лишь частично была рассмотрена проблематика эпистемологии религиозного опыта, вокруг которой идут неутраченные философские дискуссии. См., например: [Alston, 1991; Gellman, 2001].

⁴ См., например: [Jantzen, 1995; Raphael, 1994].

циализм – не идет по пути отождествления традиций, а рассматривает сами опыты как феноменологически тождественные процессы, выдвигая представление о единстве мистического опыта, эта разновидность эссенциализма, пожалуй, самая авторитетная, нашла свое полное выражение в трудах У. Джеймса, Э. Андерхилл, Р. Отто, Ф. Хайлера и многих других. Третий тип – типологический эссенциализм – отвергает идею феноменологического единства всех опытов, предлагает набор различных его типов (интровертный/экстравертный; монистический/теистический и т. п.), существующих независимо друг от друга и несводимых друг ко другу. Последний тип – психологический эссенциализм – выдвигает идею общего положительного влияния мистического опыта на человека, приводящего к расширению его когнитивных способностей и духовной трансформации.

Третья глава «Мистический опыт как интерпретация: конструктивистский подход» рассматривает первую альтернативную эссенциализму систему анализа мистического опыта, возникшую после вышедшего в 1978 году труда под редакцией С. Каца «Мистицизм и философский анализ». Конструктивизм изначально отказался от возможности усмотрения в опытах какой-либо положительной основы, весь мистицизм явился неосознанным конструктом человеческого сознания. Т.В. Малевич выделяет два типа конструктивизма: сильный и слабый. В слабом типе предполагается, что в основе конструирования мистического опыта лежит изначальный стимул, чаще всего вызванное обстоятельствами физиологическое возбуждение, которое, совпав с благоприятной оценкой ситуации при соединении с определенным культурным контекстом (обычно с традицией интерпретации действий как мистических переживаний), и дает мистический опыт. Сильный тип конструктивизма отказывает мистическому опыту даже в изначальном стимуле. Для него весь опыт заключается в повествовании о нем. Мы знаем о мистических переживаниях лишь из устных или письменных сообщений, эти повествования всегда имеют заданную структуру и жанровую специфику, специфика в свою очередь задается общими паттернами, культивируемыми внутри религиозных традиций (например, «Песнь песней»), и поддерживается в обществе компетентных толкователей (например, монашеских общин). Таким образом, поучается, что оторванного от традиции интерпретации знания о мистическом опыте быть не может, а сами системы трансляции полностью оформляют его стиль и определяют содержание.

Четвертая глава «Понятие “чистого сознания”: психологический перенниализм и нейротеология религиозного опыта» рассматривает ответную реакцию на идеи конструктивизма в кругах эссенциалистски настроенных исследователей. Начало такой реакции положила проходившая в 1990-е гг. дискуссия Каца-Формана. Роберт Форман счел неправомерным тезис конструктивистов о единстве мистических и любых других человеческих переживаний. Для Формана основу мистических опытов составляют «акты чистого сознания» (АЧС), это лишенные содержания переживания особого рода, которые отличаются от всех прочих переживаний человека. По мнению Формана, предположение конструктивистов о том, что опыты заданы и формируемы культурными традициями, – в корне ошибочно, т. к. внутри разных традиций (например, в буддизме и рейнской мистике) мы находим сходные по структуре и форме опыты, единство которых может быть объяснено лишь единым типом переживания АЧС, лежащим в их основе. Критическую по отношению к конструктивизму позицию занимает и

нейротеология, представленная трудами Р. Ньюберга и М. Пресингера. Этот тип исследований мистицизма стал возможным лишь с появлением новых технологий (МРТ – магнитно-резонансная томография, ЭЭГ – электроэнцефалография, КТ – компьютерная томография), давших ученым возможность фиксировать вызванные религиозными действиями (молитвой, медитацией, ритуалом) изменения в активности мозговых долей. Э. Ньюберг стал одним из самых известных исследователей такого плана, предложив теорию «мистического мозга». Согласно ей, мистические переживания вызываются особым типом функционирования мозговых систем, приводящем к состоянию «абсолютно единого бытия», многообразие же опытов зависит от культурных условий их последующей интерпретации. Хотя Ньюберг воздерживается от суждений относительно онтологической природы мистических опытов, для него их эпистемологическая ценность не вызывает сомнения. М. Пресингер, также работающий с современными методами исследования, выдвинул гипотезу, согласно которой организованный тип функционирования височных долей является источником мистического опыта, или «опыта Бога». Примечательной в этой главе выглядит авторская позиция, сближающая идеи Ньюберга с психологическим перенниализмом, предполагающая в его теории скрытые посылки эссенциалистского плана. Такую оценку нельзя назвать стандартной, напротив, некоторые исследователи видят в работах Ньюберга еще один аргумент в пользу того, что весь религиозный опыт редуцируется к процессам мозговой деятельности⁵.

В пятой главе «Когнитивные подходы к изучению мистического опыта: “мистический плюрализм” и теория атрибуции» анализируются две теории, рассматривающие мистический опыт с точки зрения его эвристической значимости. Теория Р. Стадстилла, в философском плане опирающаяся на плюрализм Дж. Хика, предлагает рассматривать не опыт сам по себе, а то, что он дает людям, его переживающим, т. е. мистикам. В такой постановке вопроса все суждения, касающиеся истинной природы опыта и его источника, отходят на второй план, уступая место переживаниям личности. Согласно Стадстилли, мы вправе говорить о плюралистичном единстве мистического опыта, поскольку для любого мистика, вне зависимости от его религиозной традиции, переживание этого опыта всегда приводит к уничтожению опыта повседневной жизни, реорганизуя его когнитивные процессы. Для мистиков опыт всегда обладает ценностью как на когнитивном, так и на сотериологическом уровне, а в его основе лежит наличествующее у всех мистиков представление о встрече с «Реальным». Другая когнитивная теория носит название атрибуционной. Она предлагает рассматривать мистический опыт с точки зрения представления о религии как смысловой системе, интерпретирующей все сферы жизненных событий. В таком контексте основной для исследователей становится задача «предоставить удовлетворительное объяснение, почему субъекты чувствуют, как будто они воспринимают [Абсолют] непосредственно» (с. 111). Для ее решения исследователи вводят систему критериев, по которым можно понять, как возникает религиозный опыт. Этими критериями являются: свойства атрибутора (верующий или неверующий человек), контекст атрибутора (в каких условиях он находится), контекст события (место и время), качества события (соответствие какой-либо модели развития действий). Именно совпадение всех четырех факторов определенным образом

⁵ См., например: [Gellman, 2014].

и может привести к тому, что то или иное переживание будет восприниматься человеком как мистический опыт. К сожалению, Т.В. Малевич не остановилась подробнее на истории развития атрибуционного подхода, а сразу обратилась к специфике его практического применения, продемонстрированной в седьмой главе книги, поэтому русскоязычный читатель не смог подробно познакомиться с концепцией «структурных элементов» (block-building approach) ведущего атрибуциониста Энн Тейвз⁶, одновременно противостоящей как конструктивистам, так и эссенциалистам⁷. Кроме того, любопытно было бы описать важную для понимания эвристической значимости подхода дискуссию о «феноменологической данности опыта Бога» между Уильямом Форджи⁸ и Нельсоном Пайком⁹.

Шестая и седьмая главы стоят особняком от основного текста, поскольку в них автор отходит от анализа направлений исследования мистицизма и обращается к конкретным вопросам этих исследований. В главе «Проблема вербализации и концептуализации мистического опыта» рассматривается история анализа самой известной из предложенных У. Джеймсом характеристик мистического опыта – неизреченности. Т.В. Малевич приводит пять аргументов за то, что неизреченность является неотъемлемой и самой удачной характеристикой такого опыта, а затем подробно разбирает аргументы против этой идеи. В заключительной главе «Атрибуционная теория, метафоры и “Облако незнания”» автор детально анализирует оригинальный текст анонимного английского трактата XIV в. «Облако незнания», с целью проверки модели «забвения» Р. Формана, согласно которой апофатичность языка мистических текстов выводит их за рамки конкретных исторических и культурных контекстов, делая формами фиксации актов чистого сознания. Т.В. Малевич убедительно опровергает модель Формана, демонстрируя не только обусловленность текста «Облака незнания» культурными реалиями, но и его содержательную наполненность и конкретность. Можно заметить, что эта глава отличается от всей книги глубоким погружением в материал конкретного источника.

Завершить анализ содержания книги можно выводом, что автор проделала кропотливую работу по анализу огромного количества трудов иностранных авторов (в библиографии книги приводится более 300 наименований), систематизировав и обобщив их теории.

3. Теперь хотелось бы остановиться на некоторых недостатках рецензируемой монографии. Прежде всего бросается в глаза дисбаланс содержания книги. Некоторые теории освящены подробно, тогда как другим уделяется либо абзац, либо пара страниц, порой целые темы, выделенные в содержании книги, рассматриваются лишь на одной-двух страницах¹⁰, но предпочтение одних теорий другим никак не поясняется. Всё это приводит к тому, что некоторые теории излагаются очень сжато, так что сложно понять их логику, специфику и вычленив аргументацию. К проблеме дисбаланса можно отнес-

⁶ Подробнее см. [Taves, 2009].

⁷ Это упущение отчасти восполняется переводом статьи Тэйвз «Религиозный опыт», выполненным той же Т.В. Малевич для портала «Религиозная жизнь», правда, в этой статье лишь в малой степени раскрыта специфика подхода самой Тейвз. См. [Тэйвз, 2012].

⁸ Forgie, 1984; Forgie, 1994.

⁹ Pike, 1992, p. 154–176.

¹⁰ Так, например, в главе об эссенциалистском подходе традиционалистский и психологический типы занимают по одной странице, типологический – две, в то время как феноменологическому типу отведено девять страниц (38–46), аналогичная ситуация и в других главах.

ти и пространные критические размышления автора об отдельных теориях, приводящие к тому, что критики часто бывает больше, чем критикуемого материала, или даже материал фактически не изложен, зато дана его развернутая критика. Хорошо это видно на примере главы о вербализации мистического опыта, в раздел «Принципиальная невыразимость мистического опыта: Pro», который, судя по названию, должен быть посвящен аргументам сторонников невыразимости, включен краткий, без пояснений, перечень аргументов сторонников теории, занимающий всего полстраницы, а затем на трех страницах разбирается несостоятельность этих аргументов, при этом в следующем разделе «Contra» этот разбор продолжается с привлечением новых доводов. Сходная ситуация наблюдается и в других разделах книги, например, теория Р. Формана излагается на двух страницах, а критикуется на пяти.

Порой создается впечатление, что автор не видит разницы между объектом изучения (мистиком) и исследователем мистицизма. Так, например, в разделе о традиционализме исследователями называются Р. Генон, Ф. Шуон, Т. Буркхардт, С. Радхакришнан и О. Хаксли, хотя их никак нельзя считать авторитетными учеными-исследователями (первые четверо – основатели и адепты собственных мистических учений, последний – писатель-публицист). Названный выразителем психологического эссенциализма (с. 48) Кен Уилбер – один из самых известных деятелей движения Нью Эйдж. По описаниям и характеристикам, приводимым в работе, складывается впечатление, что А. Дейкман и Р. Форман также рассматривают свои личные переживания как основу для своих исследований, что выходит за пределы строгого академизма¹¹.

В работе заметны неточности в изложении некоторых теорий, здесь остановимся на паре примеров. Авторы, объединенные в главу о традиционализме, имеют на деле мало общего: О. Хаксли и С. Радхакришнан действительно придерживались близкого к теософии взгляда о единстве всех религиозных традиций, но никогда не были традиционалистами в строгом смысле этого слова. В то время как Р. Генон, Ф. Шуон, Т. Буркхардт, З.Х. Наср – общепризнанные выразители интегрального традиционализма, одной из особенностей которого является резкое неприятие теософской идеи смешения религий. Более того, основатель традиционализма Р. Генон никогда не писал, что традиция доступна лишь в мистическом опыте, напротив, он был резким критиком подхода Джеймса и выступал против любого сентиментализма в религии, кроме того, буддизм и протестантизм для него вообще не имели связи с традицией, что автоматически исключает ключевую для раздела идею о единстве всех религий¹². По-видимому, здесь произошла терминологическая путаница. В исследованиях мистицизма действительно выделяют особый тип, именуемый «перенниализмом»¹³, утверждающий, что единый мистический опыт может быть найден «во всех культурах, религиях, периодах и социальных условиях»¹⁴, но этот тип лишь терминологи-

¹¹ Особенно показателен случай Р. Формана, который, по замечанию автора книги, убежден в том, что в основании мистического опыта лежат «акты чистого сознания» еще и потому, что «аналогичные... состояния периодически переживает он сам, практикуя неoadвайтийскую форму медитации» (с. 83).

¹² Подробнее о границах термина «традиционализм» и о взглядах его выразителей см. [Сэдзвик, 2014].

¹³ См., например: [Gellman, 2014].

¹⁴ Ibid.

чески сближается с перенниализмом интегральных традиционалистов, по сути не имея с ним ничего общего. Именно к нему принято относить труды У. Стейса, Н. Смарта и Н. Зеннера, о которых как раз и пишет в книге автор.

При описании нейротеологии Р. Ньюберга Т.В. Малевич замечает, что «его теория носит спекулятивный характер и слабо подкреплена эмпирическими данными» (с. 93). Это утверждение выглядит странным: Ньюберг проводит эмпирические исследования медитативных, ритуальных и молитвенных практик уже более 20 лет, за это время им написаны десятки статей в крупные рецензируемые журналы и выпущено восемь книг, три из которых переведены на русский язык. За последние годы только по исследованию молитвенных и медитативных практик он провел более 20 документированных экспериментов, в которых участвовало несколько сот человек, это не считая других исследований мозга, где счет идет на тысячи участников. Да, его выводы можно считать спорными, но называть слабо подкрепленной эмпирическими данными теорию, выстроенную на сотнях лабораторных экспериментов с разными группами верующих, вряд ли возможно.

Пожалуй, наибольшее сомнение вызывает сама структура типологизации подходов мистического опыта, предложенная Т.В. Малевич. Если следовать логике книги, то можно сделать вывод о существовании четырех основных подходов в исследовании мистического опыта: эссенциализма, конструктивизма, теории «чистого сознания», объединенной с нейротеологией, и когнитивистики. Такой вывод опровергается некоторыми утверждениями самого же автора. Так теория чистого сознания Формана характеризуется реакцией эссенциализма на достижения конструктивизма (с. 82), а когнитивистская теория Р. Стадстилла именуется «эпистемологическим эссенциализмом» (с. 108). В заключении работы автор замечает, что «с последней четверти XX века и по настоящее время исследования мистицизма оказываются заложниками противостояния двух эпистемологических парадигм – эссенциалистской и конструктивистской» (с. 152), на ее взгляд самой удачной альтернативой им в современности может стать атрибуционная теория, эмпирическому приложению которой на материале «Облака незнания» и посвящена последняя глава книги. В свете данных утверждений представляется, что последовательность изложения материала в хронологическом порядке, избранная автором, крайне неудачна и не позволяет составить цельного представления о специфике исследования мистицизма: смешение в одних главах эссенциалистских и конструктивистских теорий, порой очень отличных друг от друга, запутывает читателя и вычленять общий ход мысли становится очень тяжело. Если руководствоваться идеей существования двух противостоящих друг другу подходов в исследовании мистицизма, то переструктурировать содержание книги можно было бы следующим образом: отнести к одной из разновидностей эссенциализма психологический перенниализм Р. Формана, нейротеологию Р. Ньюберга и мистический плюрализм Р. Стадстилла; конструктивизм дополнить теорией М. Пресингера о височной эпилепсии, а атрибуционную теорию, как альтернативу двум первым, выделить в отдельную главу, включив в нее раздел об «Облаке незнания». В таком случае стало бы очевидно существование трех направлений в исследовании мистицизма.

Но несмотря ни на что, книга Т.В. Малевич может считаться значительным шагом, сделанным российской наукой в исследовании мистицизма за последнюю четверть века.

Список литературы

- Малевич, 2015 – *Малевич Т.В.* Исследования мистицизма и мистического опыта в советской и постсоветской России // *Философия религии: альманах 2014–2015* / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука – Вост. лит., 2015. С. 186–203.
- Сэдджвик, 2014 – *Сэдджвик М.* Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: НЛЮ, 2014. 536 с.
- Тэйвз, 2012 – *Тэйвз, Э.* Религиозный опыт // *Религиозная жизнь*. 29.11.2012. URL: <http://religious.life/2012/11/religious-experience/> (дата обращения: 15.05.2017).
- Шлейермахер, 1994 – *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презиравшим: Монологи. / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.
- Alston, 1991 – *Alston W.* Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 320 p.
- Forgie, 1984 – *Forgie W.* Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity // *International Journal of the Philosophy of Religion*. 1984. No. 15. P. 13–30.
- Forgie, 1994 – *Forgie W.* Pike's Mystic Union and the Possibility of Theistic Experience // *Religious Studies*. 1994. No. 30. P. 231–242.
- Gellman, 2001 – *Gellman J.* Mystical Experience of God, a Philosophical Enquiry. L.: Ashgate Publishers, 2001. 158 p.
- Gellman, 2014 – *Gellman J.* Mysticism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 03.03.2014. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (дата обращения: 15.05.2017).
- Jantzen, 1995 – *Jantzen G.M.* Power, Gender, and Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 404 p.
- Pike, 1992 – *Pike N.* Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca: Cornell University Press, 1992. 224 p.
- Raphael, 1994 – *Raphael M.* Feminism, Constructivism, and Numinous Experience // *Religious Studies*. 1994. No. 30, P. 511–526.
- Taves, 2009 – *Taves A.* Religious Experience Reconsidered, A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton: Princeton University Press, 2009. 232 p.

The First Representation of the Concepts of Mystical Experience in Russian Historiography

Tatiana S. Samarina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: t_s_samarina@bk.ru

The author reviews book by Tatyana Malevich “Theories of mystical experience: Historiography and prospects” which was published in 2014. A short prehistory of studies in mystical experience in Russia is provided, the main Western approaches to the study of mystical experience studied by Malevich (essentialism, constructivism, psychological perennialism, neurotheology, cognitive science, attribution theory) are described. In conclusion some shortcomings of the reviewed monograph are highlighted and followed by the author’s suggestions how the approaches under discussion could be classified more parsimoniously.

Keywords: philosophy of religion, mystical experience, cognitive approach to religious studies, essentialism, constructivism, neurotheology, perennialism, William James, Friedrich Schleiermacher

В.В. Слепцова

Тетраграмматон и философия XX века*

Валерия Валерьевна Слепцова – кандидат философских наук, научный сотрудник.
Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Рецензия посвящена анализу недавно вышедшей книги М.Т. Миллера «Имя Бога в еврейской мысли: философский анализ мистических традиций от пророков до каббалы». Исследуя представление о божественных именах в еврейской мистике на материале от ранней раввинистической литературы до средневековой каббалы, Миллер обращает внимание на параллели между восприятием Имени (Тетраграмматона) и идеями нескольких современных философов (в том числе, Витгенштейна, Левинаса, Крипке и др.). Рецензент, достаточно подробно останавливаясь на содержании работы, дает, далее, некоторые оценки основным идеям Миллера.

Ключевые слова: Имя Бога, Бенъямин, Витгенштейн, Гуссерль, Деррида, еврейский мистицизм, каббалистическая литература, Абулафия, Гикатила, Левинас, Тетраграмматон, философия XX века

Каббала, одна из форм еврейского мистицизма, привлекает значительное число исследователей. Изучение каббалы происходит под разными углами – от ознакомления с историей идей ранней еврейской мистики и средневековой литературы до исследования работ современных каббалистов и их учений (в том числе представленных и на территории России, таких, как каббала М. Лайтмана). Существует немало работ, посвященных влиянию каббалы на идеи того или иного философа, а также поиску пересечений между отдельными каббалистическими идеями и философскими построениями различных мыслителей¹. К таковым принадлежит и работа М. Миллера «Имя Бога в еврейской мысли: философский анализ мистических традиций от пророков до каббалы». Майкл Миллер – религиовед из Ноттингемского университета (Англия), специализирующийся по иудейской философской мысли периода от Второго храма до средневековой каббалы, а также по современной философии. Значительное количество его работ посвящено сопоставлению идей различных философов и теологов в свете иудейской традиции².

* Рец. на кн.: Miller M. T. The Name of God in Jewish Thought: A philosophical analysis of mystical traditions from apocalyptic to Kabbalah. Routledge: L.&NY, 2015. 200 p.

¹ См., например: Бурмистров, 2013; Бурмистров, 2009; Coudert, 1999.

² См., например: Miller, 2016, p. 128–141; Miller, 2015b, p. 70–83; Miller, 2015c, p. 80–94; Miller, 2013, p. 339–355; Miller, 2012, p. 36–51.

Анализируя представления о божественных именах в еврейской мистике на материале от ранней раввинистической литературы до средневековой каббалы, автор выделяет параллели между восприятием Имени (Тетраграмматона) и других имен Бога и идеями нескольких современных философов: представителей аналитической философии (Витгенштейн), логики (Крипке), феноменологии (Гуссерль, Левинас), постмодернизма (Деррида) и др.

Автор развивает свои тезисы, опираясь, как он указывает во Введении, на следующие работы: основополагающий труд Гершома Шолема «Имя Бога и лингвистические теории каббалы» (1972/73)³; «Имя Бога, имя розы и концепт языка в иудейском мистицизме» Джозефа Дэна (1996)⁴; работы «Имя Бога и ангел Господа» Ярла Фоссума (1985)⁵, «Реальность в Имени Бога» (2012) Н. Горвица⁶ и несколько других. Миллер предполагает произвести философское осмысление Тетраграмматона как личного имени Бога, а также проследить последствия существования личного имени Бога в иудаизме для метафизики именованного. В исследовании, содержащем Введение, семь глав и Заключение, представлен анализ примеров текстов (зачастую – конкретных небольших отрывков того или иного текста в английском переводе) и традиций, которым они принадлежат, через призму метафизических проблем, поднимаемых еврейскими философами в двадцатом веке. Иными словами, данное исследование представляет собой анализ отрывков текстов средневековых и ранних иудейских мистиков в свете современной философии. И является, таким образом, не только и не столько историческим обзором, сколько метафизическим изысканием.

В каждой главе тексты первоисточников представляются в нескольких аспектах: дается общий исторический контекст той или иной идеи или набора идей, затем, отдельным разделом главы, следует ее философский анализ. На наш взгляд, такая организация текста является весьма удачной, т. к. проводит четкую границу между текстом первоисточника и его интерпретацией. Подобное разделение позволяет рассматривать работу М. Миллера не только как интересное метафизико-теологическое исследование, но и как книгу, подходящую для знакомства с историей развития каббалы.

В первой главе автор проводит параллели между онтологией Ф. Розенцвейга – очень известного религиозного мыслителя начала XX в. – и раввинистической доктриной творения Именем. В качестве опорных текстов приводятся те отрывки из Берешит рабба – мидраша на книгу Бытия – и другой ранней раввинистической литературы, которые можно интерпретировать как доктрину «творения именем».

Что такое «творение» для раввинов? В отличие от греков и их бинарной оппозиции «бытие–небытие», в ранней раввинистической литературе творение не является возникновением бытия из ничто. Иудейская концепция творения не связана, таким образом, с четко определенным статусом «бытие–небытие», подчеркивает Миллер (р. 50). Это, скорее, переход потенциального в актуальное; объекты, существующие потенциально, ожидают своего именованного, акта, который приведет их в присутствии именующего, а следовательно, в реальность.

³ Sholem, 1972, p. 59–80; 1973, p. 164–194.

⁴ Dan J., 1996, p. 228–248.

⁵ Fossum, 1985.

⁶ Horwitz, 2012.

Подобные идеи мы находим, утверждает автор, и у Розенцвейга, в его размытии онтологической и эпистемологической фаз бытия. Творение – это непрерывный процесс именованности. Небытие – это всегда небытие-для определенного субъекта. Таким образом, язык дает возможность манифестации в сознании объектов, трансцендентных друг другу (р. 53). И три базовых элемента философии Розенцвейга – Бог–мир–человек – возникают, следовательно, благодаря языку, который, подчеркивает Миллер, имеет способность выделять – именованностью – любой объект. Процедура именованности, каковой ее представляет Розенцвейг, двояка, полагает Миллер. С одной стороны, она позволяет манифестировать объект в сознании, а с другой, дифференцирует объект от субъекта на непреодолимое расстояние. И тогда, если рассмотреть этот процесс в отношении Бог–мир, станет очевидным, что ничто в мире не существует без его связи с Богом, но при этом вербализация мира материализует его (мир).

Во второй главе Миллер, используя теоретические построения Деррида, анализирует ранние иудео-христианские традиции, связывающие Имя Бога с Христом. Данная глава вводит развиваемую далее идею о некоей отдельной сущности, носителе Имени Бога. Идея эта появляется, как отмечает Миллер, в эпоху Второго храма, и линейно переходит в раннюю христологию. Раннее христианство предстает логическим завершением этой идеи, со временем отвергнутой раввинами. Почему же она отвергается? Ответ на этот вопрос Миллер ищет с помощью работы «Sauf le nom»⁷ Деррида. Имя не может указать на то, что неизобразимо. Оно не может быть посредником. Имя – принадлежащее миру – не может указать на трансцендентное – находящееся вне мира. Значит, имя является либо обычным ярлыком, либо чем-то абсолютно неизреченным. Между тем манифестация Имени, обнаруживаемая в Новом Завете, указывает полное слияние Бога и человека, объекта и субъекта. Действительно, рассуждает Миллер, Имя может открыть человеку неизреченное, но иным путем, чем то принимается в христианстве. Не через Христа, являющего собой, по Миллеру, как раз то Имя, которое критикует Деррида – имя-посредник, Имя, принадлежащее миру. Не через Христа, но через ангела (р. 73). Развертыванию этого положения посвящены следующие две главы. В них показывается, как Имя может указать на Бога через Метатрона и других ангелов-носителей Имени.

В третьей главе рассматривается Метатрон – ангел, которому наиболее часто приписывается роль носителя Имени Бога. Здесь анализируются наиболее стандартные отрывки Вавилонского Талмуда, упоминающие Метатрона как Ангела Имени⁸. Метатрон, по предположению Миллера, является попыткой раввинистического иудаизма персонифицировать Имя Бога. Хотя Метатрон носит Имя, Имя не есть Бог и не должно таковым признаваться. Оно не определяется полностью как сущность Бога, может быть отделено от Него в качестве независимой сущности и является, по сути своей, лишь одним из аспектов Бога – тем, который связан с человеческими существами. Метатрон, как показывает Миллер, имеет сходство с интенциональным объектом, концепцией, созданной Эдмундом Гуссерлем. Теория Гуссерля двуаспектна: с одной стороны, объект представлен в сознании, а следовательно, не отделен от него полностью, с другой – объект и интенция о нем существуют на разных

⁷ См. в русском переводе: Гурко, 2001, с. 205–250.

⁸ Sanhedrin 38b, Hagiga 15a, Avodah Zarah 3b.

онтологических уровнях. Гуссерль видит затруднение с определением статуса интенционального объекта. И это затруднение сродни тому, что испытывали раввины, а позже – каббалисты при определении статуса Метатрона по отношению к Богу (р. 87). Миллер предлагает свой вариант решения проблемы, унаследованной от Канта: проблемы невозможности выхода человеческого сознания за пределы феноменального. По мнению Миллера, эта проблема возникает в результате фундаментального искажения, вызванного формулировкой эпистемологического вопроса, подразумевающего, что вещи-в-себе не связаны необходимо с феноменальным, потому что феноменальное – это просто субъективная иллюзия. Он возражает против обеих крайностей подобного прочтения: как против того, что существует ноуменальное, а феноменальное – это всего лишь иллюзия, так и против того, что существуют только феномены, а об объектах, их порождающих, ничего сказано быть не может. Наоборот, утверждает Миллер, согласно тому, как в еврейской мистике понимается связь Имени Бога и Бога, феномен и ноумен не сводимы друг у другу, но при этом и не противоположны. Метатрон – это феноменологическое отражение Бога, Его присутствие, через которое мы можем познавать Божий промысел (р. 89).

В четвертой главе исследуется развитие традиции Ангела Имени в «Литературе Чертогов» («Хехалот») – корпусе текстов, сложившемся между IV и X вв. н. э. Многие исследователи считают данные тексты крайне сомнительными с точки зрения монотеизма. В «Литературе Чертогов» описываются путешествия, восхождения учителей-рабби по множеству небес мимо ангелов-стражей и, как завершение путешествия, – присоединение к литургии во славу Бога. В этих текстах ангелы часто описываются как носящие Имя Бога. Тетраграмматон может присоединяться к их именам в качестве суффикса, вставляться в середину имени ангела, а также перемежаться с буквами имени ангела. Иногда, по выражению Миллера, «трудно даже понять, где заканчиваются ангелы и начинается Бог», что, собственно, и дает основание к восприятию этих текстов как языческих искажений монотеизма (р. 97). Миллер же дает свою интерпретацию «Литературы Чертогов» как «утонченной ономастики». И использует он для этого знаменитую работу Сола Крипке «Именование и необходимость» (1980).

В «Именованиях и необходимости» утверждается, что имя – это не дескрипция (описание), а референция (отношение). Оно определяет отношение между предметом и объектом. Имя собственное же – это «строгий указатель» (rigid designation), отсылающий только к одному определенному индивиду вне зависимости от случайных обстоятельств. Таким образом, получается, что хотя для одной и той же сущности могут быть использованы разные имена, одно имя не может относиться более чем к одной сущности. Следовательно, Тетраграмматон как имя собственное не может быть произвольным означающим. Его использование в тексте должно всегда отсылать к одной и той же сущности. Поэтому, заключает Миллер, мы ошибемся, если будем рассматривать Тетраграмматон в именах ангелов, употребляемых в «Литературе Чертогов», в качестве суффикса – наоборот, это имена ангелов являются преффиксами к Имени Бога. Сама же божественная сущность скрыта, трансцендентна. Имена ангелов выполняют функцию конкретизации тех или иных качеств Бога, через которые она может стать ведома. Через ангельские имена трансцендентная

божественная сущность являет себя людям, приспособляясь к тому образу восприятия информации, каковой присущ человеческому разуму (р. 107). Отметим, что подобная точка зрения близка к христианскому катафатическому богословию.

В пятой главе рассматривается учение одного из наиболее известных представителей средневековой каббалы – Йосефа Гикатилы (XIII–XIV вв.). Именно у него, в трактате «Шааре Ора» (Sha'are Orah, «Врата света»), обнаруживается полная и развернутая картина творения мира как эманаций из божественного Имени – Тетраграмматона. Миллер замечает несколько любопытных параллелей между идеями Йосефа Гикатилы и теми концепциями, которые разрабатывает Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате». По Витгенштейну, мир образуется из фактов, а факты соединяются из объектов, вещей. Объекты просты, как и атомарные факты. Язык состоит из имен, соединяющихся в имеющие смысл предложения. Структуры мира отображаются в структурах языка. Таким образом, существует фундаментальный изоморфизм между структурами мира и структурами языка. Просты не только объекты, но и имена. По причине простоты тех и других имена не описывают объекты, но лишь называют их⁹, означают. Именно здесь, по мысли Миллера, обнаруживается пересечение «Логико-философского трактата» с системой Гикатилы. Дело в том, что у Гикатилы Бог, развертывая – через свое Имя, Тетраграмматон, – мир в его нынешнее состояние, присутствует как наименьшая, нульмерная, точка неопределимости-невыразимости в самом ядре мира. Эта атомарная, бесконечно малая характеристика, обнаруживаемая как у Витгенштейна, так и у Гикатилы обладает свойством, возможностью, способностью творить (р. 119). **В системе Гикатилы Имя – это изначальная точка, из которой эманурует все остальное, в системе Витгенштейна имена – минимальные точки, из которых возникает язык.**

С помощью витгенштейновского подхода, полагает Миллер, мы находим также возможное решение дилеммы, появляющейся в системе Гикатилы: Имя Бога одновременно просто, и вместе с тем, делится на элементы-буквы. Та же проблема встает перед Витгенштейном: объект прост, но содержит структуру возможных связей. Решается она следующим образом: поскольку структура логична (никаких иных структур, по Витгенштейну, быть не может), конкретнее, *тавтологична*, значит, она проста, более того, она самоидентифицируема. Подобным образом, деление Имени на буквы – это не что иное, как внешняя форма Его самоидентифицируемости (р. 120, 128–130).

В шестой главе автор подробно останавливается на теологии Авраама Абулафии (XIII в.) и идеях Левинаса. Поскольку центральной концепцией в рассуждениях Абулафии о реконструкции Божественного Имени является субъективное выстраивание тождества с Богом – каковое тождество есть, по сути, слияние «Я» и «Другого», – философские построения Левинаса о роли «иноного», «другого» используются для развития этой теории. Первичными единицами языка для Абулафии являются не слова, а буквы. Для того, чтобы достичь корня, источника нашей конечной реальности, Абулафия предлагает использовать деконструкцию – расщепления объектного мира на буквы, кото-

⁹ Тогда как «положения дел», образуемые объектами, составные, напротив, могут быть описаны, но не названы.

рые его конституируют. Актором деконструкции является мистик. Через погружение в Имя, которое порождает все остальное, мистик отождествляется с Именем и его носителем Метатроном. Затем мистик может принять божественную истину и действовать как посредник для проведения ее в мир. Таким образом, экстатическая каббала Абулафии имеет своей целью привести божественное в прямой контакт с сознанием мистика. Но каковы же теологические следствия этого? Левинас утверждает, что теология (как рассуждения о Боге) ложна, поскольку пытается описать Его. Ложным будет любое описание Бога, но не Его именование. Имя не является описанием, следовательно, оно не может быть ошибочным. Имя создает портал во вне мира, дает возможность обратиться к неизъяснимому. В одной из своих работ Левинас заменяет понятие «лицо» [«другого». – В.С.] (как место этической встречи) понятием «имя». Это, по мнению Миллера, очень значимый терминологический поворот. «Имя», в отличие от «лица», наводит на мысль о присутствии «иноного» при его отсутствии. Левинас интерпретирует имя «иноного» как чисто этическую идею¹⁰. Имя не тождественно тому, на что оно указывает, однако оно создает присутствие инаковости в мире, присутствие Другого, который не имманентен миру.

В последней, седьмой главе Миллер рассматривает идеи Вальтера Беньямина (1892–1940) как логическое завершение каббалистических учений, развивавшихся в XIII в. Так, язык для Беньямина – это не просто человеческая система знаков, это сущностный компонент феноменальной реальности, который сводит вместе природу и человека, объект и субъект. Знание – это язык, в том смысле, что способность быть выраженным в словах есть способность быть познанным. Процесс именованья воспринимается как спасительный перевод в духовную реальность. Он происходит через формирование понятий: мы разрушаем феноменальное на его элементы и формируем, далее, идею, перестраивая элементы в новую форму. Создание идеи из этих элементов, ее трансформация в нечто новое, вечное и трансцендентное, спасительный перевод в интеллибельную реальность и есть процесс именованья (р. 166). В заключении автором намечаются некоторые перспективы для дальнейших исследований.

Подводя итоги, можно сказать, что данная работа представляется любопытной попыткой решения проблемы, возникающей при передаче мистического опыта, той его характеристики, которую У. Джеймс определил как «неизреченность». Миллер предлагает решать ее с помощью именованья, поскольку имена не имеют смыслового содержания и являются не описанием, а отношением, указанием.

Содержание работы позволяет, с одной стороны, проследить историческое развитие одного из наиболее значимых для еврейской мистики концептов – концепта Имени Бога, с другой стороны, дает любопытные, хотя и неоднозначные, метафизические ответы на спорные вопросы, возникающие при изучении концепта Имени Бога. Четкое отделение одного от другого является несомненным достоинством данного исследования. Заметим вместе с тем, что структура работы является и некоторым ее недостатком. Метафизическая составляющая, развернутая в тексте, сложно воспринимается именно из-за того, что изложение материала идет в порядке хронологического развития каббалистических идей. Так, глава, посвященная Гикатиле и Витгенштейну, должна была бы быть

¹⁰ Все, что не ограничено рамками этики, является, по Левинасу, злом.

в начале: именно из нее можно имплицитно вывести факт согласия автора с Витгенштейном в том, что «имя не может быть расчленено никакой дефиницией: оно – некий Протознак»¹¹, поэтому нигде в работе не дается определения термина «имя». Заметим при этом, что Миллер приводит не только идеи Витгенштейна, но и Крипке, критиковавшего Витгенштейна. Таким образом, автор проводит мысль об особом метафизическом статусе имени, однако определять данный термин не стал.

Далее, непроясненным остается вопрос об отношении имени к объекту. Миллер утверждает, что Имя Бога указывает на Него, но не описывает. В этом он видит различие между христианским апофатическим богословием и иудейской традицией: апофатика отрицает именование Бога именно потому, что понимает именование как один из способов описания, тогда как в иудейской же традиции Бог может и должен быть поименован, поскольку это указывает на невозможность описания. Тут, однако, стоит задаться вопросом, как соотносятся другие имена с иными объектами. Ведь если проводить данную идею последовательно и считать, что таково любое отношение имя-объект, шире – феномен-ноумен, то оказывается, что мы приходим именно к той точке зрения, которую автор отрицает в третьей главе, а именно что феномены (имена) существуют, а о ноуменах мы сказать ничего не можем, поскольку они трансцендентны.

На наш взгляд, свою главную задачу автор видит в наглядной демонстрации непрерывности еврейской мысли, основных ее лейтмотивов, в истории идей. В связи с этим встает вопрос о том, насколько оправданы проведенные автором параллели. Допустимо ли, например, применять идеи Гуссерля по отношению к таким объектам как Бог и Имя, если феноменология Гуссерля фактически изгоняет метафизику¹²? Является ли достаточным для понимания теории имени Крипке приведенное Миллером положение о том, что имя является строгим указателем? Однозначна ли параллель между идеей развертывания мира из нульмерной точки (Гикатила) и развертывания языка из атомарных имен (Витгенштейн) или могут быть найдены и иные параллели первому¹³? Более оправданными кажутся обнаруживаемые автором параллели с идеями Розенцвейга, Деррида, Левинаса и Бенямина, поскольку Розенцвейг и Левинас мыслят в русле иудаизма и иудео-христианства; концепции Деррида широко открыты возможности интерпретаций, а теория языка Бенямина, его стремление к *lingua adamica*, спасение вещей из небытия посредством их именованья действительно напоминает каббалистическое отношение к языку в целом и именам в частности.

¹¹ Витгенштейн, 2005.

¹² См., например: Финк, 2016, с. 47–62.

¹³ Системы античных атомистов, например, могут интерпретироваться столь же близкими Гикатиле, если, как делает Миллер, ставить акцент именно на атомарности основных элементов объекта (вне зависимости от того, мир это или язык).

Список литературы

- Бурмистров, 2009 – Бурмистров К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФ РАН, 2009. 294 с.
- Бурмистров, 2013 – Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013. 265 с.
- Витгенштейн, 2005 – Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, 3.26 // Витгенштейн Л. Избр. работы. М., 2005. 440 с.
- Гурко, 2001 – Гурко Е.Н. Оставь это имя (Постскрипtum) // Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс, 2001. С. 205–250.
- Финк, 2016 – Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016. № 1 (110). С. 47–62.
- Coudert, 1999 – Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the 17th Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont, 1614–1698. Leiden; Boston: Brill, 1999. 418 p.
- Dan, 1996 – Dan J. The Name of God, the Name of the Rose, and the Concept of Language in Jewish Mysticism // Medieval Encounters. 1996. Vol. 2. No. 3. P. 228–248.
- Fossum, 1985 – Fossum J.E. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Tubingen, 1985. 378 p.
- Horwitz, 2012 – Horwitz N. Reality in the Name of God, or, Divine Insistence: An Essay on Creation, Infinity, and the Ontological Implications of Kabbalah. Brooklyn, 2012. 356 p.
- Miller, 2012 – Miller M.T. Chaos and Identity: Onomatology in the Hekhalot Literature // Journal for Jewish Thought and Philosophy. 2012. Vol. 3. P. 36–51.
- Miller, 2013 – Miller M.T. Folk-Etymology, and its Influence on Metatron Tradition // Journal for the Study of Judaism 2013. Vol. 44. P. 339–355.
- Miller, 2015a – Miller M.T. The Name of God in Jewish Thought: A philosophical analysis of mystical traditions from apocalyptic to Kabbalah. Routledge: L., N. Y., 2015. 200 p.
- Miller, 2015b – Miller M.T. Kaplan and Wittgenstein: Atheism, Phenomenology, and the use of language // Melila. 2015. Vol. 12. P. 70–83.
- Miller, 2015c – Miller M.T. Abraham Abulafia's Mystical Theology of the Divine Name and its Philosophical Revision in Walter Benjamin // Medieval Mystical Theology. 2015. Vol. 24. Iss. 1. P. 80–94.
- Miller, 2016 – Miller M.T. The Evolution of the Patriarch Enoch in Jewish Tradition // Distant World's Journal. 2016. Vol. 1. P. 128–141.
- Sholem, 1973 – Sholem G. The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah // Diogenes. 1972. Vol. 79; p. 59–80; 1973. Vol. 80. P. 164–194.

The Tetragrammaton and 20-th Century Philosophers

Valeriya V. Sleptsova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

The review is devoted to recently published M.T. Miller's book "The Name of God in Jewish Thought: A philosophical analysis of mystical traditions from apocalyptic to Kabbalah". By analysing the ideas about God's Name in the kabbalistic literature, Miller finds some parallels between these ideas and thoughts of known modern philosophers. The reviewer detailed considers all chapters of Miller's book and then estimates some theses of it.

Keywords: Derrida, Jewish Mysticism, Husserl, kabbalistic literature, Lévinas, modern philosophy, the Name of God, Abulafia, Gikatilla, Tetragrammaton, Wittgenstein

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2017. Том 1. Номер 1**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.*

Главный редактор *В.К. Шохин*
Научный редактор *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь *Т.С. Самарина*
Заведующая редакцией *Т.Н. Высоцкая*
Редактор *А.М. Гагинский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректоры: *А.А. Гусева, И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 19.12.17.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 9,75. Уч.-изд. л. 12,06. Тираж 1 000 экз. Заказ № 27.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<http://iphras.ru/almanac.htm>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т. д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phrelig@gmail.com

Оптимальный объем статьи – 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а.л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (от 100 до 200 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках]
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: https://iphras.ru/pr_info.htm

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697-62-90; e-mail: phrelig@gmail.com; сайт: <http://iphras.ru/almanac.htm>

