

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 «энтузиастическим») 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 рефлексию 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. T. 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