

Стивен Гримм

Логика мистицизма

Стивен Гримм – доктор философии, профессор, декан факультета философии Фордемского университета.

Фордемский университет, факультет философии, Бронкс, Нью-Йорк, 10458, Коллинз Холл, 133;
e-mail: sgrimm@fordham.edu

Мистический опыт имеет два аспекта. Он включает в себя: 1) прямой контакт с Богом; 2) единение с Богом. Чтобы прояснить первый аспект, я буду опираться на концепцию, изложенную в основательном труде Уильяма Олстона «Восприятие Бога». Несмотря на то, что точка зрения Олстона кажется мне правильной во многих отношениях, основная ее проблема состоит в том, что представление о контакте с Богом, или о восприятии Бога, отрывается от представления о единении с Ним. На мой взгляд, в наш опыт богообщения, поскольку он является опытом взаимодействия с личностью, приносится важный элемент единения, который не учитывает Олстон.

Ключевые слова: восприятие Бога, единение с Богом, ключевые характеристики мистического опыта, мистицизм, философия религии, христианство, эпистемология религиозной веры, Уильям Олстон

Христианин будущего или предстанет как мистик, или же он перестанет вообще быть чем-то определенным [Rahner, 1971, p. 15].

Карл Ранер

Учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной «мере» каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики [цит. по: Лосский, 1991, с. 10].

Владимир Лосский

Иезуиты были и остаются источником вдохновения для католицизма, не единственным, но, возможно, наиболее эффективным: для его культуры, учения, миссионерской деятельности, преданности святому престолу. Игнатий был реформатором и мистиком, что является решающим параметром для церкви, поскольку религия без мистиков представляет собой философию [Glatz, 2013].

Франциск, Папа Римский

Вступление

Я начинаю эту статью с вышеприведенных цитат, чтобы подчеркнуть противоречия в нашем понимании мистицизма.

Если Карл Ранер, Владимир Лосский и Папа Римский Франциск правы, мистический опыт представляет собой ключевой элемент христианской жизни – не только для ее «гениев», но и для рядовых христиан. Без этого опыта, по словам Франциска, христианство рискует превратиться в «философию» – всего лишь набор утверждений, или «мертвую букву».

В то же время я полагаю, что если вы спросите обычного христианина, является ли он мистиком, он, наверное, с трудом воспримет ваш вопрос всерьез. Вероятно, он ответит: «Конечно, нет». И причиной этого, по-видимому, является тот факт, что в обыденном сознании, по крайней мере на Западе, мистицизм ассоциируется с вершинами духовной жизни, сопровождающимися видениями, экстазами и глубинным опытом единения с Богом. Поскольку большинство людей никогда ничего подобного не испытывали, мистицизм кажется им слишком далеким от их реальной жизни феноменом.

В настоящей статье я попытаюсь развить такое понимание мистического опыта, которое будет учитывать обе эти позиции: с одной стороны, позицию рядового христианина, согласно которой мистический опыт – достаточно редкое и абстрактное явление, и, с другой стороны, позицию теологов, высказанную Ранером, Лосским и, возможно, Папой Франциском и предполагающую, что мистический опыт – довольно распространенный феномен, поскольку для многих верующих вера не является «мертвой буквой».

С моей точки зрения, ключ к примирению этих позиций кроется в признании того факта, что мистический опыт по своей сути включает в себя два аспекта: (1) прямой контакт с Богом и (2) единение с Богом.

Чтобы прояснить первый аспект, т. е. разобраться в том, что означает прямой контакт с Богом, я буду опираться на концепцию, изложенную главным образом в основательном труде Уильяма Олстона «Восприятие Бога» (*Perceiving God*). Несмотря на то, что точка зрения Олстона кажется мне правильной во многих отношениях, основная ее проблема, на мой взгляд, состоит в том, что она отрывает представление о контакте с Богом, или о восприятии Бога, от представления о единении с Ним. Я же, напротив, утверждаю, что, поскольку в нашем опыте богообщения мы вступаем во взаимоотношения с личностью, данный опыт также содержит в себе важный элемент единения, который Олстон упускает из виду.

Понятие единения, однако, это дело степени: если такие известные мистики, как Тереза Авильская или Иоанн Креста, наслаждались более полноценным, совершенным и длительным общением с Богом, то у простых христиан опыт богообщения обычно носит неполный, неравномерный или несовершенный характер, нередко прерываясь приступами эгоизма и повседневной суетой.

Итак, то, что я намереваюсь здесь подробно рассмотреть, отчасти сводится к следующей догадке Эдуара Ресежака¹:

Мистический опыт завершается словами «Я жив, но не Я, а Бог во мне». Подобное ощущение тождественности, естественное завершение мистической активности, имеет очень важное значение. На ранних стадиях мистическое сознание ощущает Абсолют в противопоставлении Я... По мере того как деятельность мистика продолжается, оно [сознание] стремится отбросить это противопоставление... В конце концов мистическое сознание становится обладателем ощущения Сущности одновременно большей, чем Я, и тождественной с ним – достаточно великой для того, чтобы быть Богом, и достаточно личной для того, чтобы быть мною [цит. по: Андерхилл, 2000, с. 92].

Хотя Ресежак ставит здесь акцент на предельном или завершающем состоянии, в котором Бог полностью наполняет нашу жизнь, мне кажется, что в данном фрагменте особого внимания заслуживает скорее описание начального этапа – того, что Ресежак называет «ранними стадиями» мистического сознания. На мой взгляд, именно такие ранние стадии мистического сознания, или мистического опыта, переживают рядовые христиане, для которых христианство не является мертвой буквой. И мы не должны допустить, чтобы наша высокая оценка предельного состояния препятствовала нашему осмыслению ранних стадий мистического опыта или довела над ним.

Прежде чем интерпретировать указанные аспекты мистического опыта в рамках концепции, предложенной Олстоном, я подробно остановлюсь на более общих положениях его теории. В разделах II и III будут рассмотрены разработанные им онтология чувственного восприятия и эпистемология ос-

¹ Ресежак Эдуард (Récéjac Edouard, род. 1853) – французский религиовед, получивший известность благодаря своей книге «Эссе об основаниях мистического сознания» [Récéjac, 1897]. Через два года после публикации французского текста вышел английский перевод: Récéjac, 1899). – *Примеч. пер.*

нованных на чувственном восприятии верований. Затем, в разделах IV и V, я изложу свои дополнения концепции Олстона, которые позволят включить в нее элемент единения.

Олстон об ощущении и восприятии Бога

Олстон отстаивает версию прямого реализма в природе восприятия. Согласно его теории представления, мы воспринимаем вещи этого мира, когда они выглядят или являются нам определенным образом. Например, я воспринимаю помидор в моем салате потому, что он выглядит или являет себя мне определенным образом. Он являет себя красным в ряду других ингредиентов.

Согласно Олстону, восприятие от других форм сознания отличается то, что вещи выглядят или являют себя мне определенным образом. Восприятие красноты помидора отличается от размышления или воспоминания о красноте помидора потому, что в восприятии объект «показывает себя» мне или непосредственно представлен мне. В соответствии с этой точкой зрения, если бы объект не был представлен непосредственно, различить эти формы сознания было бы сложно².

Олстон, следовательно, отвергает теории воспринимающего сознания, по которым объекты восприятия являются, в некотором смысле, моими собственными идеями или конструкциями. По Олстону, в восприятии наш разум, в буквальном смысле, обращается к миру, чтобы включить в себя вещи мира – или как минимум вещи, внешние нам, – в качестве его объектов.

Олстон также подчеркивает, что восприятие вещей таким путем независимо от концепций, суждений или убеждений. Одно дело для объекта являть себя определенным образом кому-либо, другое – для кого-либо воспринять, или рассудить, что вещь проявляет себя таким образом. Например, игрушка может представляться или казаться ребенку бордовой, даже если ребенок не имеет понятия «бордовости» и не может вынести суждение, что игрушка является бордовой. Конечно, Олстон не отрицает, что в нормальном взрослом восприятии явление и суждение – или применение понятий – обычно тесно связаны. Он также не отвергает того, что различные концептуальные схемы могут повлиять на то, как вещи в мире являют себя кому-либо. Олстон утверждает лишь, что концептуальный аппарат не является необходимым для восприятия. Необходимо для восприятия только то, что объект выглядит определенным образом для кого-то или что объект представляет себя таким-то образом.

Если этот анализ природы восприятия верен, рассуждает Олстон, то можно предположить, что нормальный человек способен воспринять Бога различными путями. Не в том смысле, что мы увидим Бога (визуально) наряду с другими вещами в мире или услышим Бога так, как мы можем слышать другие объекты. Скорее, в том смысле, что Бог может быть напрямую представлен в нашем восприятии различными способами – что мы можем непосредственно иметь опыт о Боге, как, например, любящем, или всемогущем, или всепрощающем.

² На наш взгляд, при подобной трактовке различения восприятия, размышления и воспоминания остается непроясненным вопрос о том, как все-таки различить размышление об объекте, воспринятом в прошлом, и просто воспоминание о нем. – *Примеч. пер.*

Внимательный взгляд на труды различных мистиков подтверждает, согласно Олстону, эту точку зрения. Рассмотрим следующие три цитаты, которые он приводит:

Как вдруг я... ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. ...Но чем более стараюсь я найти слова, чтобы выразить это внутреннее общение, тем более я чувствую невозможность воспроизвести это впечатление с помощью обычных образов. Лучше всего было выразить пережитое мною такими словами: Бог был со мною, и хотя оставался невидимым и недоступным ни одному из моих чувств, сознание мое постигло Его [цит. по: Джеймс, 1993, с. 60–61]. (Анонимный протокол)

Он являет себя душе знанием, которое ярче солнца. Я не имею в виду солнце видимое или какую-либо яркость, но есть свет, который невидимо освещает разум [цит. по: Alston, 1991, p. 13]. (Тереза Авильская)

Превыше этого душа получает дар видеть Бога. Бог говорит ей: «Видь меня!», и тогда душа постигает Его пребывающим в себе. При этом она видит Его более ясно, чем один человек видит другого. Ибо *очи души зрят изобилие, о котором я не могу говорить, поскольку это изобилие не телесное, но духовное, и больше я ничего не могу сказать*. И радуется тогда душа этому зрелищу неизреченной радостью, ибо такое изобилие есть свидетельство подлинного пребывания в ней Бога [цит. по: Андерхилл, 2000, с. 279]. (Анджела из Фолиньо³)

На взгляд Олстона, ключевые особенности восприятия фигурируют во всех приведенных случаях. Так, Бог непосредственно присутствует, или дан в опыте, описанном выше, во многом таким же образом, что и объекты, которые либо непосредственно присутствуют в окружающем мире, либо даны в нормальном чувственном восприятии. Это не те смутные религиозные чувства (возможно, как описал Шлейрмахер, постоянное чувство зависимости), которые затем интерпретируются как приходящие от Бога. Скорее, как и в обычном сенсорном восприятии, мы непосредственно сталкиваемся с «вещью-в-себе» – самим Богом – в нашем опыте.

Такого рода опыт общения с Богом Олстон называет «мистическими переживаниями», или «мистическими восприятиями» Бога. Он признает, что использование термина «мистический» в данном случае отклоняется от привычного словоупотребления, поскольку мистические опыты, осмысленные та-

³ Анджела из Фолиньо (1248–1309) – итальянская монахиня-францисканка, выдающийся мистик Средневековья. В 2013 г. причислена к лику святых. Испытанные Анджелой мистические переживания были записаны с ее слов ее духовником и послужили первой частью «Книги блаженной Анджелы из Фолиньо». Анджела описывает 26 шагов духовного путешествия-единения с Богом. Первые шесть из них посвящены очищению через страдания. Шаги с 7 по 17 – болезненные видения Распятия, далее – усиливающееся горение огня любви и, наконец, единение с Богом. Существует русскоязычный перевод этой книги, выполненный Л.П. Карсавиным в 1918 г. и переизданный дважды: *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы / Пер. и вступ. ст. Л.П. Карсавина. М.: Изд. Г.А. Лемана, 1918. 320 с.; *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы / Пер. Л.П. Карсавин, А.П. Печковский; предисл. Л.П. Карсавин. Киев, 1996. 223 с.; *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы // *Католичество; Откровения блаженной Анджелы*. Томск, 1997. 287 с. – *Примеч. пер.*

ким образом, не обязательно являются «объединяющими» или «унитарными» [ср.: Wainwright, 1981], т. е. для мистического опыта, как его понимает Олстон, единение с Богом или «потеря себя» в Боге не является существенной характеристикой. Я вернусь к этому утверждению позднее (в разделе IV) и приведу доводы в пользу того, что Олстон неоправданно преуменьшает значение элемента единения в мистическом опыте. А сейчас остановлюсь на нескольких примечательных моментах концепции Олстона.

Во-первых, мистический опыт, понятый в рамках концепции Олстона, по-видимому, не является чем-то исключительным. Он не принадлежит только духовным «гениям», позволяя христианству быть для многих верующих чем-то большим, нежели просто «философией», или «мертвой буквой». Как Олстон сам отмечает в сноске, в соответствии с опросом широкого круга христианских конфессий (1968 г.), 75 % респондентов когда-либо ощущали присутствие Бога [Alston, 1991, p. 36, fn 24]. Мне не удалось найти более современный опрос подобного рода, однако полагаю, что цифры были бы примерно теми же.

Во-вторых, возможность воспринимать Бога не означает возможности Его познания. Элементы тайны, непонимания, невозможности познания, которым христианская мистическая традиция Востока и Запада всегда придавали особое значение, остаются прежними.

Олстон отмечает, что сказать, что вы воспринимаете *X* или имеете непосредственный контакт с *X*, не означает, что вы поняли истинную природу *X*, что вы узнали его основные свойства или что вы таким образом полностью постигли их. Каждый может на собственном опыте убедиться в том, что вода мокрая, не зная при этом ее химическую формулу H_2O . Подобным образом, утверждает Олстон, можно воспринять Бога в рамках определенных образов (как любящего, или благого, или всемогущего, или просто как *присутствующего*), зная очень мало или, возможно, вообще ничего о том, каков Бог «Сам по себе» [Alston, 1991, p. 62]. Непосредственное восприятие Бога не означает, что Бог «приручен», или что Его свойства можно точно описать с помощью нашего несовершенного категориального аппарата, или что рассеялись окружающие Его «облака незнания».

В-третьих, по Олстону, возможен недискурсивный опыт восприятия Бога, поскольку существует ряд уникальных (*sui generis*) способов познания мира, и разум (или разумная интуиция) – лишь один из них⁴. Согласно Олстону, многие верующие познают Бога через восприятие Бога, а не путем рассуждения о Нем сообразно аргументам естественной теологии или рационально дедуцируя существование Бога из субъективных религиозных чувств. Вместо этого мы можем познать Бога «базовым» способом⁵.

⁴ В этом Олстон определенно следует за шотландским философом Томасом Ридом [см., в частности: Alston, 1991, ch. 4].

⁵ Хотя используемая лексика в этом случае немного иная, подобную точку зрения, по-видимому, также выразил великий русский философ и мистик Владимир Соловьев, как пишет об этом П.Л. Гаврилюк: «Соловьев подверг критике развитие современной западноевропейской философии за ее акцент на “абстрактных принципах” – рационализме, эмпиризме, позитивизме, – исключая мистическое измерение человеческого опыта. По Соловьеву, мистический опыт не был своеобразной формой религиозного опыта, которому требуется внешнее оправдание путем обращения к другим формам опыта для защиты от скептицизма. Напротив, мистическая интуиция, проникающая в основу единства всего сущего, то что Соловьев называл “всеединством”, была основой всех знаний и нравственности» [Gavrilyuk, 2013, p. 495].

Хотя в мистической традиции иногда утверждается, что наше переживание Бога происходит «над» или «за пределами» разума, для Олстона более точное описание этого процесса состоит в том, что наш опыт Бога происходит «вместе с» разумом – в том смысле, что он является лишь одним из нескольких способов, посредством которых мы познаем мир, наряду с разумной интуицией, обычным чувственным восприятием и самоанализом. В то же время следует подчеркнуть, что, с этой точки зрения, вера в Бога не является *иррациональной* в смысле «неподотчетной разуму», потому что различные источники знаний сдерживают и уравнивают друг друга. Результаты, полученные одним способом, как мы увидим в следующем разделе, могут быть дополнены или полностью опровергнуты результатами, полученными другим способом.

Отметив несколько положений, в которых точка зрения Олстона совпадает с ключевыми моментами христианской мистической традиции, я завершу этот раздел рассмотрением одного утверждения, в котором Олстон отходит от традиции. Это проблема невыразимости мистического опыта или невозможности описать Бога. Вопреки таким теоретикам, как Уильям Джеймс, Олстон не считает невыразимость существенной характеристикой мистического опыта. Рассмотрим пример, цитируемый Джеймсом и обсуждаемый Олстоном в «Восприятии Бога»:

И хотя у меня не было ни малейшего представления о том, что это может случиться, никакого воспоминания о подобном случае, происшедшем с кем бы то ни было, Дух Святой снизошел на меня и овладел моей душой и телом. У меня было ясное ощущение как бы электрической волны, пробежавшей по всему моему существу. Волны любви затопляли меня одна за другой, – не умею иначе выразить того чувства [цит. по: Джеймс, 1993, с. 200].

Согласно Олстону, из того, что здесь автор должен обратиться к метафоре или аналогии («волны растекающейся любви»), чтобы описывать свой опыт, не следует, что опыт этот совершенно невыразим или находится за пределами возможностей словесного выражения. Как он отмечает, мы часто сталкиваемся с пределами (буквального) языка в нашей жизни – не только в религии, но и в науке, и в философии, и в межличностных отношениях – и в этих случаях метафоры и аналогии помогают передать реальное познавательное содержание [Alston, 1991, p. 32].

Хотя язык часто дает сбой, когда мы говорим о Боге и в особенности когда мистики пытаются сформулировать подробности их встречи с Богом, язык, согласно Олстону, в то же время может дать достаточно точное представление об этих встречах.

Эпистемология религиозных верований

Выше я пытался показать, как теория Олстона о мистическом опыте вписывается в его концепцию восприятия и как многие положения его теории согласуются (а иногда и не согласуются) с общими темами, разрабатываемыми в восточной и западной мистических традициях. В данном разделе я вкратце рассмотрю некоторые важные следствия этой концепции для эпистемологии религиозных верований.

Ключевым для Олстона является различие между обоснованием веры и демонстрацией этого обоснования. Обоснование веры на основании определенных положений – это одно, а то, что мы можем показать или доказать – на уровне второго порядка, – что вера обоснована на основании этих положений, – совсем другое. То есть, по мнению Олстона, вера, чтобы быть обоснованной, должна зиждиться на надежном фундаменте – в том смысле, что убеждения, сформированные на этих основаниях, должны быть истинными. Чтобы показать или доказать, что верование обосновано, необходимо показать, что надежно его основание.

Теперь предположим, будто кто-то пытается стереть это различие и утверждает, что вера оправдана, только если вы можете показать или доказать, что основания чьего-либо убеждения являются надежными. Здесь, по мнению Олстона, возникает проблема, состоящая в том, что мы никогда не сможем показать – без ошибок круга в доказательстве и предвосхищения оснований, – что основания нашей веры являются надежными. Например, чтобы продемонстрировать, что чувственное восприятие надежно, мы должны полагаться на результаты чувственного восприятия – нам нужно принять как должное, что восприятия X, Y и Z были надежно сформированы для того, чтобы выстроить шаги доказательства, обосновывающего достоверность чувственного восприятия. Подобным образом дело обстоит со всеми нашими убеждениями, независимо от их источника. Олстон утверждает, что даже убеждения, сформированные на основе рациональной интуиции, всегда полагаются на результаты рациональной интуиции и что всегда можно предложить доказать ее надежность.

Но как тогда должны мы относиться к своим убеждениям первого порядка, если у нас нет возможности доказать или показать, что они надежно сформированы (без ошибки круга в доказательстве)? Согласно Олстону, и он следует в этом за шотландским философом Томасом Ридом, единственный в сущности рациональный выход из этой ситуации состоит в том, чтобы принять в качестве методологического основания постулат «презумпции невиновности»⁶. То есть, в первом приближении, единственный рациональный выход – предположить, что наши убеждения являются *prima facie* обоснованными до тех пор, пока не будет доказано обратное, или до тех пор, пока они не будут дополнены или отвергнуты посредством других наших убеждений.

Я говорю «в первом приближении», потому что Олстон добавляет социальный (то, что он называет «витгенштейновский») поворот к этому подходу, утверждая, что для того, чтобы вера имела статус исходной «невиновности» или чтобы она была обоснована *prima facie*, она должна быть частью того,

⁶ Действительно, мысли Олстона и Рида здесь идут в одном направлении. Чтобы избежать сведения к скептицизму, Олстон, как и глава школы «здорового смысла», апеллирует к единственному возможному рациональному выходу (основанному на доверии некой интуитивно очевидной истине). Но если для Рида таковой истиной является существование у каждого человека «здорового смысла», то для Олстона это уверенность в обоснованности наших убеждений в том случае, если нет оснований не доверять им. На наш взгляд, ход, который делает Олстон, закономерен и оправдан. Конечно, теорема Гёделя о неполноте относится к формальным системам, однако здесь, как и в случае Рида, возникает в определенном смысле похожая ситуация: существуют положения, которые нельзя доказать или вывести в рамках определенной системы мысли. В случае Олстона таковой является надежность оснований веры. – *Примеч. пер.*

что он называет социально созданной практикой формирования убеждений (*doxastic practice*), т. е. социально укоренившимся способом формирования и оценки верования.

Из-за его глубокой укорененности в человеческой природе чувственное восприятие поэтому считается социально укоренившимся способом формирования убеждения, наряду с памятью, разумной интуицией и самоанализом. Один из основных аргументов Олстона в «Восприятии Бога» состоит в том, что мистическое восприятие тоже следует рассматривать как социально укоренившийся способ формирования убеждения – с долгой историей и развитой «системой замещения»⁷.

Оценка

В III и IV разделах данной статьи я представил концепцию Олстона о природе мистического опыта, ее применимости в качестве базиса для обоснования или рационализации убеждений о существовании Бога. А теперь я перехожу к оценке концепции Олстона. Несомненно, концепция эта достойна внимания. Принятие Олстоном принципа Томаса Рида («презумпция невиновности») кажется мне одновременно прозорливым и правильным. Требовать, чтобы обоснованность оснований веры была доказана без привлечения тех же оснований как части доказательства – это невыполнимая задача, которая неумолимо приводит нас к скептицизму.

Концепция природы мистического опыта, предложенная Олстоном, интересна во многих отношениях. Мне кажется правильной идея о том, что мы можем встретить Бога непосредственно в нашем опыте, а не просто на основе умозаключений из предпосылок, основанных на вещах, которые «ближе» к нам, – например, на том, как вещи представлены в мире, или на наших собственных религиозных чувствах. Если Бог существует, то я считаю, что мы должны доверять утверждениям бесчисленного множества верующих, что они имели опыт общения с Богом, т. е. встретили Бога непосредственно, в своей собственной жизни. Для подавляющего большинства христиан, в частности, представляется благодатным предположение, что их вера – это не просто «мертвая буква», что она основана на живых отношениях с Богом.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы тем не менее остаемся с нашей исходной проблемой, а именно, что подавляющее большинство христиан (по крайней мере, на Западе или, по крайней мере, в Соединенных Штатах) решительно отрицают, что они мистики. Для них мистик – тот, кто испытывает бурные переживания или иногда оказывается погруженным в жизнь самого Бога, подобно капле воды, растворенной в океане. Иначе говоря, подавляющее большинство христиан полагают, что мистик состоит в некоем союзе с Богом, и – возможно, вследствие острого чувства собственной греховности – они считают, что союз с Богом – скорее идеал, чем реальность.

⁷ Этот способ формирования убеждений имеет систему замещения в том смысле, что внутри мистической традиции существуют критерии для оценки подлинности мистического опыта. Мистическое восприятие также, согласно Олстону, пользуется значительной степенью независимости, поскольку оно предполагает, что люди, которые, кажется, действительно восприняли Бога, будут вести более чистую, благочестивую и самоотверженную жизнь, как это часто происходило.

Мое предложение о том, как разрешить это противоречие, состоит в следующем. Мы не должны отказываться от более эгалитарной модели мистического опыта, предложенной Олстоном, – «эгалитарной» в том смысле, что она открыта для обычного христианина; вместо этого необходимо дополнить ее в двух основных направлениях. Во-первых, мы должны понимать, что восприятие Бога, или переживание Божественного присутствия, радикально отличается от других форм восприятия или опыта; оно включает в себя элементы унификации или сопричастия, которые мы не обнаруживаем в других формах восприятия. Во-вторых, как отмечалось выше, мы должны признать, что степень объединения, или общности, варьирует и, в частности, что объединяющиеся стороны могут быть соединены в большей или меньшей степени в соответствии со степенью их соучастия в намеченных целях, идеалах, желаниях. На вершине этой шкалы мы находим случаи более или менее полной идентификации, где отношение «не моя воля, но Твоя да будет» имеет место. На нижнем же конце шкалы, на котором, пожалуй, располагается большинство христиан, союз с Богом неполон, или частичен, а часто – мимолетен и прерывист.

Чтобы лучше понять, каким образом аспект единения присутствует во всех непосредственных восприятиях или явлениях Бога, пойдем сначала, почему Олстон *отвергает* эту мысль. Отвечая на утверждение Уильяма Уэйнрайта о том, что мистические переживания являются, по сути, «состояниями единения» [Wainwright, 1981, p. 1], Олстон пишет:

Таким образом, наша категория мистического опыта и «мистический опыт» (чаще всего так и называемый) не совпадают в нескольких точках... Наиболее важное различие касается абсолютного единства, которое является центральным для более общего использования термина. Как я только что показал, восприятия, принятые их субъектами в качестве непосредственного осознания Бога, как правило, не предполагают, даже феноменологически, наличие такого рода абсолютного единства; и даже там, где это имеет место, подобное единство может рассматриваться как предельный случай союза с Богом, что обычно предусматривает осознание межличностных отношений. «Мистический опыт» и «мистическое восприятие», когда мы используем эти термины, не предполагают абсолютного недифференцированного единства [Alston, 1991, p. 25].

Отметим в данном случае крайнюю степень олстоновского понимания единства: «абсолютное недифференцированное единство», в котором различия между субъектом опыта и Богом, по-видимому, полностью размыты.

Однако предположив наличие у единства различных степеней, мы можем согласиться с Олстоном в том, что большинство мистических переживаний не предполагают абсолютного единства. И все же остается возможность того, что какая-то степень единства или общности – возможно, скудная – воспринимается теми, кто непосредственно испытывает присутствие Бога именно так, как они этот опыт описывают.

Почему мы должны думать, что какая-то степень единения присутствует в мистическом опыте? Мне кажется, в силу природы того, что обозначено как восприятие или осознание Бога в нашем опыте. В конечном счете восприятие присутствия Бога не тождественно восприятию присутствия чашки на столе; оно означает восприятие личностного существа самого необычного рода. Кро-

ме того, существуют два пути для получения знания о личностных существах (или «личностях») для краткости, хотя я не имею в виду, что Бог – это личность такого же рода, как и человеческие существа). С одной стороны, мы можем иметь опыт познания личности с позиции «третьего лица», о которой нам известно, в отдаленном и отстраненном виде, через взаимодействия этого человека с миром. С другой стороны, мы можем иметь такой опыт с позиции того, что Элеонор Стамп [Stump, 2012] назвала «второй личностной перспективой», в которой мы сталкиваемся с личностью в качестве «Вы» (или, как выразился Мартин Бубер, «Ты»), то есть – непосредственно, и формируем взаимоотношения с этой личностью.

Утверждение заключается в том, что, когда Бог входит в нашу жизнь посредством мистического опыта, описанного Олстоном, это всегда происходит личностным, взаимосоотносительным способом. Следовательно, восприятие Бога или общение с Ним всегда знаменует собой опыт общности, или личной встречи, существ, вступающих во взаимоотношения; и мы не находим подобной общности в нашем восприятии кофейных чашек.

Как часто христиане имеют возможность испытывать опыт подобного общения? Несмотря на то, что мои рассуждения исключительно умозрительны, я думаю, что подобный опыт является довольно распространенным или, по крайней мере, нередким явлением. Необходимо отметить, например, что многие руководства по христианской молитве начинаются с установки на «внутреннюю концентрацию» и с осознания того, что человек находится в присутствии Бога. Таким образом, это призыв вернуться к определенному отношению с Богом или, возможно, сформировать новое взаимоотношение. Даже в этом случае мы предполагаем некоторую степень единства, некую встречу личностей; однако, разумеется, христианская молитва, как правило, идет дальше. Таким образом, поскольку молитва Господня включает в себя «Да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя», подразумевается, что верующий, повторяя молитву, пытается сообразовать свою волю с волей Божьей. А что может быть более существенной формой единства, чем союз между верующим и Богом?

Конечно, очевидно, что многие христиане временами совершают молитвы в сухой, зазубренной форме, так, что произнесенные слова, по сути, остаются мертвыми буквами. Но когда верующий сосредоточен и отвечает на приглашение установить отношения (с Богом), я не вижу причин отрицать, что эти переживания могут быть законно классифицированы в качестве переживаний единения.

Связь между переживанием Бога и единением красочно описала британская кармелитка, монахиня Рут Барроуз в своей книге «Руководство по мистической молитве»:

Когда все сказано и сделано, многие святые и духовные писатели, которые настаивают на «опыте», которые говорят о святости в условиях все более усиливающегося «опыта», которые утверждают, что за неизменением сего опыта мы духовно мертвы, абсолютно правы – при условии, что мы понимаем «опыт» в должном смысле: не в качестве временного эмоционального воздействия, но как живую мудрость, любящее соучастие [Buttows, 2007, p. 55].

Если она права, то единение, которое имеет место в личном опыте Бога, – это не союз недифференцированного растворения, но скорее единство «любящего участия» – единство, в котором нам часто удается принять на себя

проблемы и заботы другого. Но я полагаю, что это «любящее участие» может иметь различные степени. Там, где есть более убедительное и устойчивое участие, где человек все более поглощен заботами другого, имеет место более глубокое единство.

Выделим еще одну цитату из «Руководства по мистической молитве» Барроуз:

Мистическая жизнь находится вне нашей власти, мы ничего не можем сделать для того, чтобы привнести ее в свое существование, но Бог стремится открыть ее для нас – для всех нас, а не только для избранных. Он создал нас для того, чтобы поделиться своей божественностью, чтобы мы стали Его сыновьями и дочерьми по самой сути, со всеми вытекающими из этого последствиями [Wignows, 2007, p. 6].

Первый пункт, упомянутый Барроуз, показывает, что мистический опыт значительно отличается от других типов чувственного опыта. Ведь если мистический опыт зависит от Бога, достигающего нас или открывающего Себя нам, это не имеет никаких аналогий в нашем опыте восприятия повседневных объектов (чашки, таблицы, дерева и т. д.), поскольку для восприятия повседневных объектов не требуется такого рода откровения или личностного присутствия со стороны воспринимаемого объекта.

Заостряя внимание на диалоге между восточной и западной мистическими традициями, стоит особо отметить второй момент, в котором подчеркивается то, как мистический опыт приводит к приобщению к Божественной природе. То, что Барроуз описывает здесь, кажется подобным тому, что традиционно подчеркивает и православное учение об обожении (θεωσις), а именно что в мистическом опыте мы становимся, в некотором смысле, подобными Богу. Если совместить это утверждение с идеями Барроуз из первой цитаты, повествующей о «любящем участии», я думаю, мы окажемся на правильном пути к осмыслению идеи обожения. Мы приобщаемся к природе Бога в той степени, в которой мы с любовью принимаем участие в жизни Бога, точнее, в той степени, в которой мы сообразуем [свою волю] с Божьими целями и задачами, или с Его волей.

Многие случаи восприятия Бога, я думаю, включают в себя наличие зачаточных состояний любви. Или, возможно, они включают желания (второго уровня) иметь желания (первого уровня), которые согласуются с желаниями Бога. Большинство из нас слишком заняты собой, слишком поглощены собственными делами и заботами, чтобы иметь возможность для согласования своих устремлений с волей Бога. Прогресс в этом направлении в конечном счете состоит как в совершенствовании мистического опыта, так и в обожении.

Заключительные соображения

В этой статье я пытался показать, что обычные христиане могут непосредственно познать Бога и что этот опыт заслуживает названия мистического, поскольку он содержит в себе элемент личного общения с Богом, которое может совершенствоваться с течением времени. В самом деле, по моим соображениям, обычные христиане не только могут иметь подобный опыт

общения с Богом, но многие из них и осуществляют эту возможность, таким образом претворяя христианство в нечто больше, чем «мертвую букву» или просто «философию».

Впрочем, один вопрос остается нерешенным: почему обычные христиане в большинстве случаев отказываются называть себя мистиками? И если мы склонны согласиться с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, не означает ли это, что они не имеют мистического опыта?

На мой взгляд, последний вывод не следует из намеченных посылок. Другими словами, даже если мы склонны согласиться с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, это не означает, что они не имеют мистического опыта. Иначе говоря, даже если мы согласны с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, в любом случае остается возможность того, что многие из них на самом деле могут *испытывать* мистические переживания. Подобным образом, самые обычные люди не будут называть себя философами, хотя они вполне могут размышлять о жизни способом, признанным «философским». Многие простые люди не называют себя певцами, даже если поют в течение дня. Не называют себя спортсменами, даже если любят играть в спортивные игры. Не называют себя поэтами, даже если любят писать стихи. И так далее.

Приведенные аналогии показывают, что хотя и существует континуум возможных степеней превосходства во всех этих измерениях, мы, как правило, закрепляем официальное название («мистик», «философ», «певец», «спортсмен» и т. д.) для тех, кто располагается в «дальнем конце» спектра. Иными словами, для тех, кто систематически или «профессионально» вовлечен в эти занятия. Потому, хотя большинство обычных христиан и откажется от названия «мистик», мы должны быть готовы к тому, что многие действительно взаимодействуют с Богом таким образом, который заслуживает того, чтобы называться мистическим, поскольку это взаимодействие предполагает вышеописанный элемент прямого контакта и единения с Богом⁸.

Перевод с английского *Валерии Слепцовой*

Список литературы

Андерхилл, 2000 – *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София, 2000. 496 с.

Лосский, 1993 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ». 1991. 289 с.

Джеймс, 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.

⁸ Без сомнения, предложенная в статье расширительная трактовка мистического опыта обладает эвристической ценностью. При этом возникают, однако, несколько спорных моментов. Во-первых, не стоит, как нам кажется, расширять значение термина «мистик». Гораздо лучше оставить его для обозначения людей именно «дальнего конца спектра». Создается впечатление, что автор статьи немного эпатирует теологов и религиоведов. Но и само отношение «рядовых верующих» к такому его расширению также, кажется, не подтверждает «инклюдивистскую» концепцию автора. Это отношение иллюстрирует, на наш взгляд, тот самый «социально укоренившийся способ оценки верования», *doxastic practice*, о котором писал Олстон. – *Примеч. пер.*

- Alston, 1989 – *Alston W.* Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 288 p.
- Alston, 1991 – *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 336 p.
- Alston, 1996a – *Alston W.* Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 368 p.
- Alston, 1997 – *Alston W.* A Realist Conception of Truth. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 288 p.
- Alston, 2005 – *Alston W.* Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca: Cornell University Press, 2005. 274 p.
- Burrows, 2007 – *Burrows R.* Guidelines for Mystical Prayer. N. Y.: Bloomsbury, 2007. 160 p.
- Gavrilyuk, 2013 – *Gavrilyuk P.* Nineteenth to Twentieth Century Russian Mysticism // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism / Ed. by J. Lamm. N. Y.: Wiley-Blackwell, 2013. P. 489–501.
- Glatz, 2013 – *Glatz C.* Pope Talks About His Favorite Saints // Catholic News Service, October 2nd. 2013. URL: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/holy-holy-holy-pope-talks-about-his-favorite-saints.cfm> (дата обращения: 19.02.2018).
- Lossky, 1997 – *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press. 1997. 252 p.
- Rahner, 1971 – *Rahner K.* Christian Living Formerly and Today // *Rahner K.* Theological Investigations VII / Trans. by D. Bourke. N. Y.: Herder and Herder, 1971. P. 3–24.
- Récéjac, 1897 – *Récéjac E.* Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique. Paris, 1897.
- Récéjac, 1899 – *Récéjac E.* Essay on the Bases of the Mystic Knowledge. N. Y., 1899.
- Stump, 2012 – *Stump E.* Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering. N. Y.: Oxford University Press, 2012. 688 p.
- Underhill 1961 – *Underhill E.* Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness. N. Y.: E. P. Dutton. 1961. 519 p.
- Wainwright, 1981 – *Wainwright W.* Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications. Brighton, UK: Harvester, 1981. 200 p.

The Logic of Mysticism

Stephen Grimm

Fordham University, Department of Philosophy, Bronx, New York 10458, Collins Hall, Rm. 133; e-mail: sgrimm@fordham.edu

I argue that mystical experience essentially involves two aspects: (a) an element of direct encounter with God, and (b) an element of union with God. The framework I use to make sense of (a) is taken largely from William Alston’s magisterial book *Perceiving God*. While I believe Alston’s view is correct in many essentials, the main problem with the account is that it divorces the idea of encountering or perceiving God from the idea of being united with God. What I argue, on the contrary, is that because our experience of God is an experience of a relationship-seeking, personal being, it brings with it an important element of union that Alston overlooks.

Keywords: Christianity, epistemology of religious belief, features of mystical experience, mysticism, perceiving God, philosophy of religion, union with God, William Alston.

References

- Alston, W. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 288 pp.
- Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 336 pp.
- Alston, W. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 368 pp.
- Alston, W. *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 288 pp.
- Alston, W. *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005. 274 pp.
- Anderhill, E. *Misticizm. Opyt issledovanija prirody i zakonov razvitija duhovnogo soznaniya cheloveka* [Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness]. Kiev: Sofija, 2000. 496 pp. (In Russian)
- Burrows, R. *Guidelines for Mystical Prayer*. New York: Bloomsbury, 2007. 160 pp.
- Dzhejms, U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. M.: Nauka, 1993. 432 pp. (In Russian)
- Gavrilyuk, P. Nineteenth to Twentieth Century Russian Mysticism, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. by J. Lamm. Wiley-Blackwell, 2013, pp. 489–501.
- Glatz, C. *Pope Talks About His Favorite Saints Catholic News Service*. 2013 (October). Available at: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/holy-holy-holy-pope-talks-about-his-favorite-saints.cfm> (accessed 19.02.2018)
- Losskij, V. N. *Ocherk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi* [The Mystical Theology of the Eastern Church] M.: Centr «SjeI». 1991. 289 pp. (In Russian)
- Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1997. 252 pp.
- Rahner, K. Christian Living Formerly and Today, in: *Theological Investigations VII*. Trans. by D. Bourke. New York: Herder and Herder, 1971. pp. 3–24.
- Récéjac, E. *Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique*. Paris, 1897. 306 pp.
- Récéjac, E. *Essay on the Bases of the Mystic Knowledge*. New York: Scribner's, 1899. 316 pp.
- Stump, E. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press, 2012. 688 pp.
- Underhill, E. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton. 1961. 519 pp.
- Wainwright, W. *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Brighton: Harvester, 1981. 200 pp.