

© 2010 г. И.Е. Кривых

**МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ:
ЕДИНСТВО В МНОГОМЕРНОСТИ**

Мистицизм как религиозно-философское мировоззрение исторически формировался в диалоге рационалистической и иррационалистической традиций. Неповторимый сплав элементов различных культур философствования, сосуществование различных тенденций породили ряд особенностей, характерных для мистического дискурса. Прежде всего такой особенностью является персоналистичность мистического опыта, его рационалистический и нарративистский характер, что манифестируется в формально-логической артикуляции спонтанных актов духовности. Мистицизм содержит два измерения духовности, рациональное и иррациональное, которые разнонаправлены и очевидным образом противоречат друг другу. Но они же и связаны между собой как эмпирическая конечность бытия и его бесконечный смысл. Понять мистицизм можно только учитывая его многомерность и в более широком аспекте: наличие в нем социального, культурного и антропологического измерений. Мистицизм требует своего дальнейшего исследования в аспекте социокультурной детерминации этого духовного феномена.

Ключевые слова: духовный опыт, мистицизм, сознание, культура, личность, общество, свобода, творчество, интуиция.

Для философии культуры и истории философии, в особенности в России, феномен мистического опыта продолжает оставаться в значительной степени terra incognita, так же, впрочем, как и вся мистическая традиция, в русле которой он сформировался. Философская малоизученность данного феномена связана не только со слабой разработанностью методологии его анализа, но и с до сих пор не получившей окончательного разрешения проблемой перехода из рационалистической парадигмы мышления, сформированной определенным историко-культурным контекстом, в другую, мистическую, также обусловленную собственным контекстом. Последний плохо поддается истолко-

ванию в абстрактно-логических терминах, потому что между категориальным аппаратом рационалистической и мистической традиций нет точного совпадения. Это долгое время мешало исследователям вообще признать наличие концептуализированных схем у мыслителей-мистиков, поскольку доминирующими чертами их теорий считались оккультизм, догматизм, спиритуализм, а единственной целью философствования – поиски духовного освобождения за пределами мыслимой реальности. С точки зрения европейской философии рационализма, характер которой определило движение от мифа к логике, наметившееся уже в период ее становления, сама возможность теоретической разработки рациональных методов у мистиков-визионеров выглядит достаточной парадоксальной.

Данная статья представляет собой попытку открыть новую парадигму в понимании мистицизма как культурного феномена. Для того чтобы ее сформулировать, необходима самая «малость» – отказаться от интеллектуальной презумпции принципиальной иррационалистичности и персоналистичности мистического опыта и признать его безусловную интерсубъективность и нарративность. Эта позиция находится вне области науки, она проходит по ряду так называемой дотеоретической аксиоматики. Собственно в научном плане статья не предполагает создание особой теории мистицизма, а использует уже имеющийся теоретический потенциал. Единственное важное концептуальное добавление касается не сущности мистицизма как таковой, а феномена мистического опыта, который трактуется в последовательно нарратологическом ключе. Характеризуя культурно-историческую ситуацию, в которой возник и долгое время развивался и развивается мистицизм, сразу же фиксируем одно принципиальное положение. Для классической традиции исследования мистицизма характерно выделение момента особого духовного опыта в качестве конституирующего элемента мистики. Данная точка зрения, в зависимости от философской позиции исследователя и его отношения к мистицизму обычно артикулируется либо в терминах постижения «потустороннего», открытия сокровенных глубин связи человека с Абсолютом, либо в терминах галлюцинаций, вызванных сумеречным состоянием сознания или экстатическим возбуждением. Отвлекаясь от оценки, знак которой может меняться на противоположный, следует отметить, что неизменным остается

мотив обретения специфического духовного опыта, на который, как предполагается, претендует мистика.

Данный исследовательский тренд можно проследить от У. Джеймса, в работах которого проблематика патологии экстаза достигла своего принципиального оформления, до такого современного популярного автора, пишущего на темы паранормального, как П. Куртц. За XX в. до постмодернистов включительно, в этой области не было предложено почти ничего существенно нового. «Наше нормальное или, как мы его называем, разумное состояние, – писал У. Джеймс, – представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные, формы существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой» [1, с. 376]. Американский прагматист весьма близко подошел к отчетливому утверждению примата сверхразумного, соприкасающегося с болезненным, в сфере познания. «Возможно, что паталогические условия, – писал он далее, – играют немалую роль во многих, быть может, даже во всех случаях экстаза. Но этим еще не отнимается у состояния сознания, вызванного экстазом, та ценность, какую оно может иметь для нас, как расширение границ нашего познания» [1, с. 402]. Подобной же точки зрения придерживается и П. Куртц, согласно которому «состояния, аналогичные описываемым мистиками, бывают при определенных видах психических расстройств и в некоторых случаях вызываются психотропными средствами» [2, с. 207]. Хотя для П. Куртца паталогический генезис мистического опыта есть скорее свидетельство в пользу его недостоверности, однако и он уверенно связывает мистицизм с особого рода восприятиями. Число авторов и число примеров подобного рода можно было бы увеличить без особого труда. Прежде чем перейти к существу проблемы, необходимо сделать два замечания, которые будут, с одной стороны, обобщающе-итоговыми, а с другой – предуведомительными. Во-первых, современные исследователи, методично занимающиеся изучением мистического опыта и особых состояний сознания, неоднократно отмечали: мистицизм безнадежно интроспективен и субъективен, получаемое им знание является сверхъестественным и непосредственным, не передается посредством идей и по определению противится любой независимой проверке [2, с. 206]. Данная точка зрения представляется ригористической и нереалистичной. Как совершенно справедливо отмечает М.Л. Хорьков, «любая мистика – это еще и коммуникация

по поводу мистического опыта, потому что без момента коммуникации о существовании мистического опыта ничего не было бы известно. Но коммуникация предполагает не только момент нарративного описания опыта от первого или третьего лица, но также и момент рефлексии, зарождающейся уже вследствие факта дистанцированности описания от опыта даже в ситуации первого лица. Эта феноменология реальной структуры мистического опыта легко разрушает стереотип тотального противопоставления мистики рационализму, бесцеремонно превращающий сознание человека в черно-белое поле борьбы якобы непримиримых начал знания и веры» [3, с. 100].

Во-вторых, мистицизм, как правило, противопоставляется в литературе рационализму и рационалистическим методам познания мира. Однако в действительности подобного рода противопоставление носит весьма односторонний характер и не учитывает некоторых глубинных тенденций в развитии мистики. В христианской мистике познание Бога из его творений предваряет собой непосредственное мистическое познание. Как разъясняет известный теоретик христианской мистической традиции Евагрий Понтийский, все тварные существа являются зеркалом благодати Бога, Его силы и премудрости; созерцание телесного и бестелесного есть, своего рода «книга Божия», в которой ум имеет обыкновение читать посредством познания [4, с. 81]. Во внимание, стало быть, нужно принимать самые общие принципы отношения мистика к миру и прежде всего к высшему началу, которому принадлежит власть создавать или упорядочивать этот мир. На первый план выходит проблема философской и религиозной веры, и, как следствие, – специфика рациональности, демиургии, детерминизма и всего с этим связанного. Важнейшая интуиция мистицизма – желание утвердить нерушимость каузальных отношений в космосе, сопряженное с желанием как-то «вытянуть» из них человека. Первое желание, однако, всегда оставалось более весомым, и такая ситуация создавала колоссальные трудности для анализирующего мистицизм философского разума. Следует в любом случае признать, что о решительном противопоставлении мистицизма рациональности не может быть и речи. Рационализм сложным образом «вплетен» в мистический дискурс, составляя необходимый компонент его гносеологического развития.

Как уже говорилось выше, феномен мистического опыта по целому ряду принципиальных обстоятельств является центральным пунктом изложения

сущности мистицизма как такового. Это значит, что в данном случае трудно ограничиться кратким и схематичным препаратом проблемы, лишенным всякого измерения во внутреннем времени исторической эволюции мистического дискурса. Религиозные практики, имеющие целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Абсолютом в силу своей специфичности заслуживают самого внимательного отношения как своеобразный нервный узел всей истории мистицизма. Однако недостаток места заставляет ограничиться всего лишь несколькими культурфилософскими этюдами. Коан дзэн в его художественном воплощении является, пожалуй, самой яркой сферой отражения мистического опыта в конкретной его манифестации и в целостном восприятии. В то же время коан – это не поверхностный слепок трансцендентной реальности, а нечто большее: проникновение в ее глубины, когда познание идет от эмоционального восприятия к разуму и от разума снова к чувственному освоению мира и к практике. Характеристика сути мистического опыта была бы недостаточной без обращения к практике, консолидированной в коанах дзэн. Соотношение мистического опыта и сверхъестественного в дзэн-буддизме весьма выпукло передает рассказ о встрече мастера Дао-синя с мудрецом Фа-юнем, который жил в уединенном храме на горе Ньютоу и был таким праведником, что птицы подносили ему в дар цветы. Однажды во время их разговора зарычал дикий зверь, и Дао-синь вскочил на ноги. Тогда Фа-юнь заметил: «Я вижу, это еще есть в тебе», – подразумевая, вероятно, инстинктивную «страсть» – страх. Вскоре после этого, оставшись один, Дао-синь начертил китайский иероглиф «Будда» на камне, где Фа-юнь имел обыкновение сидеть. Вернувшись, Фа-юнь захотел сесть, но увидел сакральное имя и не решился это сделать. «Я вижу, – сказал Дао-синь, – это еще есть в тебе». При этих словах Фа-юнь достиг просветления, и птицы перестали носить ему цветы [5, с. 20-21].

В данном коане сверхъестественные способности и мистический опыт оказываются, по меньшей мере, нейтральными, независимыми друг от друга плодами реализации религиозного познания – достигнув просветления, отшельник утрачивает особую связь с природой и животными. Скорее даже, мистический опыт, как в полносвязной системе, купирует возможность обретения сверхъестественных способностей. Возникает парадоксальная ситуация: очаг единственной степени свободы религиозного действия, открываю-

щийся в данный момент (специфический опыт духовности), тормозит сопряженный центр (причастность к реальности сверхъестественного). При этом мистический опыт отсылает к сфере профанного, а не сакрального (сакральные символы, подобные иероглифу, обозначающему Будду, подвергаются деконструкции) и носит совершенно рационалистический характер, то есть может быть вербализован в акте коммуникации. Особый интерес вызывают нарративные артикуляции мистического опыта в суфизме, последователи которого объявляют высшей целью жизни экстатическое соединение души человека с Богом. Одной из примечательных особенностей духовной культуры суфизма является тесное переплетение и взаимообогащение различных видов творчества: поэзии, фольклора, танца. Сакральные образы воплощались суфиями в литературных произведениях, а религиозные идеи своеобразно интерпретировались в фольклоре. Без большого преувеличения можно сказать, что главным связующим звеном этой синтетической культуры была притча. В связи с этим следует упомянуть историю «Султан в изгнании». Однажды султан Египта затеял спор со своими учеными мужами относительно того, возможна ли ситуация, описанная как ночное вознесение Мухаммеда. В предании говорится, что Пророк был вознесен со своего ложа прямо в небесные сферы. Он успел увидеть рай и ад, девяносто тысяч раз беседовал с Богом, пережил еще многое другое и возвратился на землю в то время, когда его постель еще не остыла, а сосуд с водой, перевернувшийся при его вознесении, даже не успел полностью опустеть. Некоторые считали это возможным, благодаря различным изменениям времени. Султан же утверждал, что это совершенно невозможно. Мудрецы уверяли, что для божественной силы все возможно. Но этот аргумент ничуть не убедил монарха. Чтобы разрешить сомнения, султан пригласил суфийского шейха Шихабеддина. «Я вижу, – сказал шейх, – что обе стороны далеки от истины. Поэтому без всяких предисловий приведу свое доказательство: предание можно объяснить фактами, поддающимися проверке, и нет нужды прибегать к голым предположениям или скучной и беспомощной логической аргументации». Далее шейх предложил султану окунуть голову в сосуд с водой. И в тот момент, как шах это сделал, он оказался в незнакомом месте на пустынном берегу.

Далее с султаном происходят всякие события: он сначала бедствует, потом женится на прекрасной и богатой женщине, живет с ней семь лет, заво-

дит семерых сыновей, затем снова попадает в сети нищеты, вынуждающей его тяжело и безуспешно трудиться. В момент отчаяния он возвращается к тому месту на берегу, где оказался после того как опустил лицо в сосуд с водой, и начинает истово молиться. Совершая омовение, он окунает голову в воду и снова оказывается в своем прежнем дворце, рядом с шейхом и придворными. Перед ним стоял сосуд с водой. «Семь лет в изгнании, о злодей!», – закричал султан, – семья, Оттуда он прислал султану письмо: «Семь лет прошло для тебя, как ты уже понял, в течение одного мига, пока твоя голова была в воде, – это всего лишь проявление определенных способностей, и твое переживание не имело особого значения – оно было иллюстрацией того, что может случиться. необходимость быть носильщиком! И как ты не побоялся Бога всемогущего!». «Но ведь это длилось только одно мгновение», – ответил шейх, и придворные подтвердили его слова, но султан не мог заставить себя поверить в это. В ярости повелитель хотел было казнить шейха, но тот, воспользовавшись тайным умением, мгновенно перенесся в другое место, на много дней пути от столицы Египта. Ты спросил о том, могла ли постель не остыть, а сосуд не опустеть, как об этом говорится в предании о Пророке. Не то важно, может что-либо произойти или не может, – все может произойти. Важно значение происходящего. Переживание Пророка имело глубокое значение, тогда как происшедшее с тобой не имело никакой ценности» [6, с. 149-152].

Итак, мистическое видение в данной его ипостаси толкуется столь же интеллектуалистично, как и природа познания вообще. Притча исходит из убеждения, что религиозная истина есть в первую очередь плод знания, а не в иррационалистическом прозрении в чистом виде. Разумеется, момент интуиции и персонализма нельзя сбрасывать со счетов; однако он не превалирует. В силу этого сфера мистического выглядит декларативно интересубъективной, а мистический опыт – поддающимся воспроизводству и экспериментальной проверке (шейх предлагает султану лично пережить ситуацию, подобную вознесению пророка Мухаммеда). Из всего сказанного ясно, что в рамках суфизма сакральная вера как выражение непосредственной связи человека с высшим началом бытия имеет весьма определенные, чтобы не сказать ограниченные пределы. Мистический опыт никогда полностью не отрывается от разума; в крайнем случае, ставится рядом с разумом, но никогда

явно не противопоставляется ему и тем более не притязает на господство. Тот же методологический багаж можно обнаружить и в традициях христианской мистики. Основу ее составляет формообразующая семиотическая матрица и построенные на ее основе формально-логические предписания. В самих текстах, которые и в Средневековье, и в наше время принято считать мистическими, не описывается никакого психологического опыта. Они выглядят подчеркнуто асихологично и деперсонализированно [3, с. 101]. Например, как отмечает М.Л. Хорьков, «в сочинениях Майстера Экхарта нет ни одной прямой ссылки или хотя бы намека на то, что их автор испытал какой-либо мистический опыт и что его сочинения описывают не что иное, как этот пресловутый опыт» [3, с. 103]. Бросается в глаза, что рассмотрение проблемы экстраординарных психологических состояний мало зависело от принадлежности исследователя к тому или иному направлению или школе. Их артикуляции везде рассматриваются в лучшем случае в качестве способа подачи материала, литературной стилизации, но ни в коем случае не как изложения философской сути учения.

Таким образом, мистицизм как уникальное философское мировоззрение исторически формировался в диалоге рационалистической и иррационалистической традиций. Неповторимый сплав элементов различных культур философствования, сосуществование различных тенденций породили ряд особенностей, характерных для мистического дискурса. Прежде всего такой особенностью является персоналистичность мистического опыта, более того, его рационалистический и нарративистский характер, что манифестируется в формально-логической артикуляции спонтанных актов духовности. Мистицизм содержит два измерения духовности, рациональное и иррациональное, которые разнонаправлены, очевидным образом противоречат друг другу. Но они же и связаны между собой как эмпирическая конечность бытия и его бесконечный смысл, социокультурная конкретика религиозной истины и абсолютность ее притязаний. Элиминация иррационального не вытекает с неизбежностью из подхода к мистике как к феномену, обусловленному разумом и доступному для разумного понимания. В то же время природа мистического не продуцирует сама по себе особых состояний сознания, а лишь открывает подобную возможность, формы и даже сама актуализация которой решающим образом зависят от конкретных обстоятельств окружающей визионера

социокультурной среды и его жизненного опыта. Мистицизм отличается своей персонцентричностью. Поэтому зачастую он привлекает людей лишь своим экзотерическим содержанием. В то же время отметим, что по-настоящему глубоко понять мистицизм можно, только учитывая его многомерность в более широком аспекте: наличие в нем социального, культурного и антропологического измерений. Мистицизм требует своего дальнейшего исследования в аспекте социокультурной детерминации этого духовного феномена.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.
2. *Куртц П.* Новый скептицизм: Исследование и надежное знание. М., 2005.
3. *Хорьков М.Л.* Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиозоведческих исследований: к критике историографических стереотипов. М., 2008.
4. *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции. М., 2008.
5. Золотой век дзэн. Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. СПб., 1998.
6. *Идрис Ш.* Караван сновидений. М., 2000.

*Армавирский православно-социальный
институт*

10 июня 2010 г.