

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК МЕТОД РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Y. Bondareva

Moscow State Regional University

THE METHOD OF MYSTICAL EXPERIENCE IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Аннотация. Русская религиозная философия, трактуя мистический опыт как переживание трансцендентного, как метод познания истины, не противопоставляет его интеллектуальному познанию, но объединяет их в некую целостность. Вл. Соловьёв, П. Флоренский, С. Булгаков и Н. Лосский обосновывали недостаточность рационального и эмпирического знания и, основываясь на принципе всеединства, предлагали достигать чистого, недифференцированного и экзистенциально достоверного знания на путях религиозного опыта.

Ключевые слова: метод, мистическое познание, откровение, вера, религиозный опыт.

Abstract. Russian religious philosophy does not oppose mystical experience which is treated as a contact with transcendent reality to intellectual cognition, but unites them in a single whole. V. Solovyov, P. Florenskiy, S. Bulgakov and N. Losskiy substantiated insufficiency of rational and empirical knowledge and suggested reaching authentic cognition by means of religious experience.

Key words: method, mystical cognition, faith, revelation, religious experience.

Феноменологический и экзистенциальный методы русской философии, о которых мы писали ранее [1], оказываются тесно связанными с мистическим опытом, признаваемым религиозными мыслителями основой истинного познания. Мистический опыт определяется в русской философии как переживание трансцендентного, не сводящееся только к субъективным чувствам: священный трепет, радость, откровение безусловной истины нацелены здесь на нечто кардинально отличное от душевной жизни субъекта и от всего эмпирического мира. Содержание мистического опыта заключается в тяготении человеческого духа к непосредственному общению с Божеством как абсолютной основой всего сущего, причём прямым путём к этой цели все мистики (независимо от характера религии) считают преодоление «феноменальной» стороны своего бытия. Христианский

мистицизм, характеризуясь той же тенденцией, отличается от нехристианского, во-первых, тесной связью мистического опыта с христианским вероучением; во-вторых, персоналистическим воззрением на Божество; в-третьих, пониманием обожения, т. е. преображения человеческой природы, как уподобления своей личности Божественной Ипостаси; в-четвёртых, приданием катарсису характера не столько метафизического отрешения от материального бытия, сколько этического преображения пристрастия к нему; в-пятых, достижением единения с Богом не столько непосредственно, сколько при посредстве Христа-Логоса.

Отечественные религиозные философы отмечали ещё одну черту опытно-мистического познания – его не только объективный, но и всеобщий характер, ибо не только великие мистики, но и обычные люди, стремящиеся к абсолютным ценностям, испытывают его хотя бы единожды в жизни, хотя бы в малой степени. Такое приобщение к Сверхмировому началу обычно свободно от умозаключений, логически доказывающих бытие Бога, так как это бытие становится самоочевидным [6, с. 262].

Необходимо отметить, что опытно-мистическое познание как метод богопознания, познания природы, человека и смысла истории, является традиционным для отечественной философско-богословской культуры и обнаруживает себя на самых ранних её этапах. Так, русская средневековая философия представляет собой внутреннее, интуитивное, мистическое познание сущего, его скрытых глубин, и выражается не в понятиях и определениях, а только «в символе, в образе, посредством воображения и внутренней жизненной подвижности» [5, с. 71].

Особенно традиция опытно-мистического познания укрепилась со времени распространения идей исихазма на Руси и воплотилась в особой форме познания –

«философии сердца». «Видения» Сергия Радонежского – первого отечественного мистика, теоретическое развитие исихазма в сочинениях Нила Сорского, Артемия Троицкого, Максима Грека, Паисия Величковского, утверждение в русском богословии направления, названного «сердечным богословием» (Кирилл Богословский-Платонов, Моисей Антипов-Платонов, Макарий Глухарев, Феофан Говоров-Затворник), способствовали утверждению метода познания, в котором напряжение внутренней жизни создаёт условия, необходимые для постижения божественной реальности.

Мистическое познание понимается не как интеллектуальная процедура, а как скачок в иной порядок, совершающийся в сердце, что вовсе не противопоставляет «сердечное» и интеллектуальное знание, но объединяет их в некую целостность. Эта мысль оказалась близкой русской религиозной философии конца XIX – I половины XX вв.: в сердце человек соприкасается с тем, что недоступно его чувственному и интеллектуальному знанию, но происходит это лишь в единстве ума и сердца. «Сердце», – пишет С.Л. Франк, – не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, противоположная «разуму»; оно есть именно сердцевина целостного всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум». Лишь отрешённому, оторвавшемуся от сердцевины «чистому» разуму противостоит «сердце» в качестве всеединства. Для «чистого», т. е. естественно замкнутого в самом себе разума реальность Божества остаётся недоступной. Поскольку же «разум» черпает свои силы и свой свет из потенции «сердца» и тем обретает возможность трансцендировать за пределы самого себя, – ... он может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нём и тем придавать ему ещё большую ясность» [9, с. 460]. П.А. Флоренский, цитируя Евангелие от Матфея:

«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5; 8), был также убеждён, что сердце является органом для восприятия высшего мира, посредством него созерцается «первозданный корень личности» – София, а через неё – Бог-Любовь.

Несколько ранее необходимость опытно-мистического познания как основы истинной философии доказывал и Вл.С. Соловьёв, обосновывая недостаточность рационального и эмпирического знания. Мышление, по его мнению, должно наполнять своё содержание посредством веры и идеального созерцания, т. е. посредством мистического опыта, ибо для того чтобы наши «природное» (эмпирическое) познание и умозрение имели истинное, объективное значение, «они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое даёт нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами» [7, с. 737]. Однако Вл. Соловьёв не рассматривал мистический опыт в отрыве от эмпирического и рационального методов, так как, взятый сам по себе, он не образует системы истинной или синтетической философии – того, что философ называет цельным знанием. Мистический опыт, имеющий форму внутренней безусловной уверенности, для наибольшей полноты должен, с одной стороны, подвергаться рефлексии разума, т. е. получить «оправдание логического мышления», а с другой – получить подтверждение со стороны эмпирических фактов.

Истинное знание, таким образом, достигается в синтезе трёх методологических направлений философии – мистицизма, рационализма и эмпиризма. И тем не менее, исходя из основной цели человеческого существования – достижения абсолютной вечной жизни, где философия играет лишь роль средства, – только в истинной религии, в мистическом опыте Вл.С. Соловьёв усматривал возможность соединения человека с Абсолютом посредством осво-

бождения от «внешности», заключая в себе всё и ничего не имея вне себя.

В философии Вл. Соловьёва важно различать мистический и религиозный опыт, где первый означает не связанность интерпретации мистических переживаний рамками конфессионального и богословского порядка. Религиозный опыт, напротив, предполагает интерпретацию переживаний в русле принятой догматической системы, в данном случае – православия. В русской религиозной философии эти два уровня опыта зачастую образуют неразрывное единство, отличаясь большей или меньшей акцентированностью, как это происходит, например, в гносеологических построениях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова.

Так, П.А. Флоренский переносит акцент на личный религиозный опыт, стараясь извлечь из него всё, что необходимо для его философско-богословской системы. В поиске всецелой вечной Истины философ, как и Вл.С. Соловьёв, ставит вопрос об адекватном методе и приходит к выводу, что к истине можно приблизиться только на пути сближения «разумной интуиции» и созерцания единства бытия сердцем, ибо «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте» [8, с. 144]. Но, в отличие от Вл.С. Соловьёва и философов-интуитивистов, П.А. Флоренский не осуществлял тщательного анализа содержания «личного религиозного опыта», его суждения о нём расплывчаты и, по его собственному признанию, представляют лишь «наброски» мыслей о переживаемых чувствах.

Эти чувства философ описывал как «прозрения, миги и точки духовной полноты – зарницы полного ведения» [8, с. 131], в которых, тем не менее, отчётливо звучит идея Соловьёва об Истине как единстве, достоверном начале, скрывающимся за раздробленным миром. Для постижения этого единства одного разума оказалось недостаточно, так как он, разлагаясь в фор-

ме рассудка в антиномиях, умирает в своём рассудочном бытии, но оживает, освобождаясь от рассудочных преград и раздробленности, обретая способность созерцать укоренённость мира в Боге» [8, с. 323]. Мистический опыт как вершина религиозного опыта понимался П.А. Флоренским, особенно на раннем этапе его творчества, антиномически, в резком противопоставлении рассудку, подчинённому формальной логике: либо узкий «логицизм», либо чистая мистика, полярно противоположные и даже враждебные друг другу. Такой резкий антиномизм, по замечанию С.С. Хоружего, игнорирует «гибкость и многомерность ума, способность его к множеству норм и форм, для которых религия к тому же является не враждебной, а гармонизирующей и преобразующей силой» [10, XV].

Из антиномичности мышления исходил в обосновании мистического опыта и С.Н. Булгаков в «свободном искании истины», которая может быть открыта только в откровении и уже потом получить «философскую обработку». Мистический опыт для философа – не что иное, как «непосредственное переживание Истины» [3, с. 103], при котором преодолевается разделение реального и идеального, субъекта и объекта, и переживание приобретает «субъективно-объективные» черты. Углубляясь в анализ данного переживания, С.Н. Булгаков подчёркивал его индивидуальный характер, данность чувства Бога «не вообще», а именно для конкретного человека. Эта индивидуальность и обеспечивает то многообразие мистического опыта, которое стало предметом специального исследования У. Джемса [4] и которому С.Н. Булгаков посвятил многие страницы в «Свете невечернем».

Анализируя содержание мистического опыта, С.Н. Булгаков был против того, чтобы такой способ богопознания называть «методом», так как, по его убеждению, именно трансцендентность божества, де-

лающая Его бесконечно далёким и чуждым миру, отсекает возможность каких-либо методических путей к Нему: «нет и не может быть никакого «духовного знания», опирающегося на метод, для познания Бога... Ибо перед абсолютным расстоянием, перед бесконечностью, изничтожается всякая конечная величина и всякий путь» [2, с. 25]. Бог есть Чудо и Свобода, всякое же знание есть метод, необходимость, утверждал философ. Поэтому «снисхождение» Бога к человеку, что, собственно, и становится существом мистического опыта, о. Сергей называл «свободным и чудесным актом», что, правда, с его точки зрения, вовсе не отменяет необходимости усилий со стороны человека в «исканиях» Бога.

Мистический опыт как осознание Бога и живой связи с Ним, по мнению философа, становится возможным благодаря «религиозной одарённости» человека, а также существованию «религиозного органа», воспринимающего божество. Основную функцию этого «органа» С.Н. Булгаков видел в способности к молитве, которую он определял как основную форму религиозного достижения единения с божеством. Исходя, с одной стороны, из трансцендентности Бога (Бог вне нас), а с другой – его имманентности миру (Бог в нас), С.Н. Булгаков трактовал призыв к Богу, именование Бога (имяславие) как пересечение двух миров, как трансцендентальное условие молитвы.

По убеждению С.Н. Булгакова, факт молитвы как непрестанного устремления к трансцендентному божеству имманентного сознания должен быть понят и оценен в философском значении. В то же время философ предостерегал от смешения молитвы с её «теософскими суррогатами», такими, как концентрация, медитация, интуиция, имеющими дело «не с Богом, но с миром». И это существенно отличает представления Булгакова о мистическом опыте

от представлений философов-интуитивистов, видевших в мистической интуиции не просто «метод», но некое высшее знание – «метазнание».

Так, из религиозно-философского мирозерцания Н.О. Лосского следует допущение, что в мистическом опыте может содержаться знание как откровение, что ставит обыкновенное чувственное восприятие на один уровень с ясновидением. Основой такого уравнивания, как и у Вл.С. Соловьёва, стал принцип всеединства, исходящий из всеобщей имманентности: знание достигается в равной степени как чувственным восприятием, так и интеллектом, и мистическим, медитативным озарением. Следовательно, любые типы мистического опыта, как, например, ясновидение, становятся такими же источниками информации, как и естествознание.

Возникающая проблема истинности знания не могла не волновать Н.О. Лосского как мыслителя, у которого преобладают рационально-логические методы проверки знания, и заставила его с некоторой осторожностью относиться к трансрациональному познанию. Мистические видения экзальтированных личностей (галлюцинации, духовидение и т. д.), их спонтанность ставят под сомнение достоверность иррационального мистического опыта. Выход философу виделся в исключении иррациональной составляющей опыта и привнесении в него рационального, упорядочивающего элемента: «Великие мистики-философы, – по мнению Н.О. Лосского, – наоборот, обладают повышенной чуткостью к рациональному аспекту бытия. Они выходят в область сверхрационального не только на основании мистической интуиции, но ещё и потому, что строгая последовательность рационального мышления обязывает их восходить в более высокую сферу» [6, с. 281].

Из сочинений этих мистиков (Н.О. Лосский имеет в виду Плотина, Прокла, Ан-

сельма Кентерберийского, Николая Кузанского, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьёва, П.А. Флоренского и др.), связывающих сверхрациональное с рациональным, с необходимостью следует, что философские системы, в основе которых лежит мистический опыт, есть не собрание бессвязных туманных вещей, но, напротив, эти системы достигают наибольшей степени последовательности в познании мира, так как, согласно Н.О. Лосскому, устраняют бессвязность и пробелы одностороннего рационализма. В данном суждении философ опирался на Гегеля, уравнивавшего мистическое и спекулятивное познание: «мистическое, правда, есть таинственное, однако только для рассудка и притом просто потому, что принцип рассудка есть абстрактное тождество, а мистическое (как равнозначное со спекулятивным) есть конкретное единство тех определений, которые рассудок считает истинными только в их разделении и противоположении... Таким образом, всё разумное следует обозначить вместе с тем как мистическое, чем, однако, сказано лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще как недоступное мышлению и непонятое» [6, с. 281].

Опираясь на «Ареопагитики», в которых сформулированы основные стадии мистического познания, Н.О. Лосский философски обосновывал последовательность этих стадий с позиции интуитивизма. Первая ступень (подготовительная, очищающая), состоящая в нравственных и аскетических упражнениях, обуздывающих чувственность и порочные страсти, интерпретировалась философом как феноменологическая редукция в её чистом виде, т. е. как снятие «естественной установки» повседневной реальности; вторая ступень (просветление) – молитва и медитация, сосредоточение мысли и воображения на потустороннем Боге – трактовалась как избавление от субъективности, когда

медитирующий воздерживается от всяких суждений о реальности; третья ступень (единение) – как цель предыдущих упражнений, состоит в переживании единства с Богом и обосновывалась Н.О. Лосским как трансцендентально-феноменологическая редукция, очищение «Я», лишение его «мирового» характера и устремление к «чистому потоку сознания», в котором усматривается свёрнутая информация о сущем.

Таким образом, для Н.О. Лосского мистическое познание или мистическая интуиция представляют собой способ переживания божественного, «металогического» бытия в его апофатическом аспекте, т. е. недосказанности, невербализуемости, и «без модусов», без каких бы то ни было определённости и образов. Этим методом, по Н.О. Лосскому, достигается чистое, недифференцированное и экзистенциально достоверное знание.

Достоверность, или истинность, мистического знания обосновывалась Н.О. Лосским вступлением в сознание мистической личности самого металогического бытия либо в феноменальном образе (сенсорные видения), либо «изнутри», в воображении (имагнитивные видения), либо без чувственных образов и невоображаемо (интеллектуальное созерцание). Н.О. Лосский утверждал, что интеллектуальные созерцания как высшая ступень мистического опыта могут быть интерпретированы как прямое влияние металогического бытия на человека, побуждая его сосредоточить внимание на самом трансцендентном, имея при этом в виду его нечувственную сущность или сообщаемое из этой сферы нечувственное содержание истины. В этом влиянии трансцендентного бытия философ усматривал проявление символического реализма, ибо многие видения и созерцания содержат в себе выражение таких истин и сторон этого бытия, которые не могут быть даны в образе иначе, как символически, через опосредующие сенсорные

или имагнитивные эффекты. Н.О. Лосский сомневался в их субъективном происхождении, но оценивал их как реальные символы, символические явления металогического бытия, как индивидуальные акты коммуникации человека с трансцендентным, «опредмеченным в соматических имагинациях». В этом случае оно становится сопричастным природному миру как видимый облик мира божественного, давая мистической личности, с одной стороны, «утешение, подкрепление, поучение», а с другой – через это же лицо – и «откровение всему миру (например, через библейских пророков)» [6, с. 279].

Однако, с точки зрения Н.О. Лосского, мистическая интуиция как метод успешно реализует себя в познании не только божественного, но и человеческого начала: предметом мистического познания становится и человеческое «я», трактуемое философом, с одной стороны, как начало металогическое, а с другой – как обладающее всей полнотой всеединства. Гносеологическая задача в данном случае сводится Н.О. Лосским к проникновению в субстанциональное содержание «я», открытию его сверхкачественной креативной потенции, и решается путём выхода из феноменального бытия и приобщения к божественному началу. В результате такого приобщения восстанавливается «целостность духа», утрачиваемая в повседневном эмпирическом бытии. В результате мистическая интуиция открывает не только выразимые в понятиях и доступные интеллектуальной интуиции аспекты «я» (сверхвременность, сверхпространственность, способность обладать качествами), но также ведёт к раскрытию таких потенций, которые делают его способными к свободе и творчеству.

Здесь мистическое познание подходит к апофатическому аспекту бытия, которое не выразимо в понятиях и может быть обозначено только именем собственным, данным в символической форме мифа.

Полученное таким образом знание имеет «свёрнутый» характер, являя собой «слепок» с реальности, не подверженный словесному описанию. Однако потребность в идентификации сущности заставляет субъекта облекать свой мистический опыт в оболочку конкретной социокультурной традиции, преломляя этот опыт в символическом мифе, представляя знание в чудесном образе, нерациональном сюжете бытия. В этом, по мнению Н.О. Лосского, кроется относительность мистического познания.

Итак, исходя из недостаточности традиционного гносеологического арсенала, представленного в философии и концептуальном богословии, отечественные мыслители обратились к мистической традиции с её апофатическим познанием («учёным незнанием»), что в значительной степени приблизило их к святоотеческому пониманию православного энергетизма. Именно в учениях, обосновывающих апофатический принцип познания, что в совокупности с катафатическим познанием формирует принцип символического реализма, в русской философии наиболее отчётливо проявляются элементы энергийной методологии, и именно в области апофатического и символическо-реалистического познания отечественные мыслители наиболее всего приблизились к решению своей основной задачи – построению философского знания на основе православного опыта.

Основная задача, в свою очередь, конструирует методы своего решения, поэтому на первый план в отечественной религиозно-философской мысли выходят феноменологический, экзистенциальный и

опытно-мистический методы, посредством которых, так или иначе, осуществляется проникновение в «неизвестное запредельное», ведущее, в свою очередь, к непосредственному осознанию единства трансцендентного и имманентного бытия. И если феноменологический метод в большей степени отвечает запросам философии единства, то опытно-мистическое познание выводит русскую философию в сферу православного энергетизма, что, правда, не мешало отечественным мыслителям осуществлять синтез этих методов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В. Феноменологический и экзистенциальный методы русской религиозной философии // Электронный ж-л «Вестник МГОУ». – 2011. – № 4. – С. 123-129. – URL: http://vestnik-mgou.ru/vipuski/2011_4/stati/filosofiya/bondareva.html (дата обращения: 12.10.2012).
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 414 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Русская мысль. – М., 1910. – 960 с.
5. Лосев А.Ф. Русская философия. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. – 592 с.
6. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
7. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 896 с.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 492 с.
9. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 560 с.
10. Хоружий С.С. О философии священника П. Флоренского // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 492 с.