

Российская Академия Наук
Институт философии

МИСТИЦИЗМ: ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ

Москва
2008

УДК 248.2
ББК 86.391
М 62

Ответственные редакторы

доктор филос. наук *Е.Г. Балагушкин*
кандидат филос. наук *А.Р. Фокин*

Рецензенты

кандидат филос. наук *Н.А. Канаева*
кандидат филос. наук *А.М. Шишков*

М 65 **Мистицизм: теория и история [Текст]** / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. — М.: ИФРАН, 2008. — 203 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0127-3.

Наблюдаемое расширение и усиление влияния мистицизма придает его исследованию несомненную актуальность и значимость. Авторы сборника статей раскрывают ряд сложных и неразработанных проблем теории мистицизма и анализируют малоизученные религиозно-мистические направления — западные (христианские) и восточные (суфизм и тибетская ваджраяна), изучают сегодняшние тенденции распространения мистицизма в Интернете.

Издание рассчитано как на специалистов — философов, культурологов и религиоведов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблематикой мистицизма, его проявлениями в религиозных традициях Востока и Запада.

ISBN 978-5-9540-0127-3

©ИФ РАН, 2008

Предисловие

Устремленность к духовному возрождению России, набирающая силу в постсоветский период, с самого начала столкнулась с тенденцией иного рода, вносящей дисгармонию в этот сложный и трудно идущий процесс. Получили широкое распространение нетрадиционные религии, возникшие на гребне мистической волны 1960-х гг. прошлого века в западном мире. Было замечено, что «благодаря обновлению вероучения и обрядности современные нетрадиционные религиозно-мистические культы и организации проявляют активный, деятельный характер»¹. Мистические настроения начали играть доминирующую роль в молодежной контркультуре.

Всё это привело к тому, что мистицизм стал предметом вдумчивого исследования большой группы отечественных ученых, обратившихся к изучению его природы и многообразных проявлений в современных условиях и на различных ступенях культурно-исторического развития человечества. Был издан сборник под общим названием «Мистицизм: проблемы анализа и критика»², содержащий полтора десятка статей, среди которых наиболее актуально прозвучали исследования особенно-стей мистицизма как культурно-исторического феномена (П.Н.Митрохин³), его соотношение с наукой (П.С.Гуревич⁴) и связь с проблемами идеологической борьбы (А.А.Ротовский⁵). Привлекли к себе внимание книги о мистицизме, написанные И.Р.Григулевичем⁶, Е.И.Парновым⁷, М.И.Шахновичем⁸.

Вообще-то активизация религиозно-мистических настроений, распространение ересей и новых религиозных объединений — давно замеченная закономерность всплеска мистицизма в переломные периоды культурно-исторического развития человечества и даже концептуально осмысленная в особой культурологической теории «кризисных культов». Тем не менее ещё два десятилетия тому назад мы характеризовали мистицизм как временное явление в нашей стране, поскольку считали: «есть все основания полагать, что начавшееся обновление страны в ходе перестройки приведет к рассеиванию тумана мистических настроений, появившихся в минувшие годы застоя»⁹. П.С.Гуревич провел обстоятельное критическое исследование, озаглавив его всё же риторическим вопросом: «Возрожден ли мистицизм?»¹⁰.

Ныне этот вопрос снят, мистицизм не только возродился, но стал модой, влиятельным и широко распространенным увлечением, наблюдается его экспансия на новые, давно секуляризованные сферы человеческой деятельности, сознания и чувства. Это уже давно не секрет, а неоспоримый факт, признаваемый исследователями, стоящими на разных мировоззренческих позициях. Православный священник Владимир Елисеев пишет: «Ныне все мы — свидетели бурного распространения оккультных и восточных мистических идей среди людей, полностью невежественных в духовном отношении»¹¹. Ему вторит Пауль Моммерс, опубликовавший свое обстоятельное исследование в Германии: «Мистика очевидно стала модой. По этому поводу можно радоваться или печалиться, но едва ли можно отрицать тот факт, что в настоящий момент существует большой интерес к загадочному миру мистики»¹².

Таким образом, в настоящее время уже не осталось сомнений в том, что почти повсеместно происходит расширение и усиление влияния этого во многом загадочного явления, неизменно вызывающего острый, хотя весьма неоднозначный интерес и обладающего чрезвычайно притягательной силой и неоспоримым значением для людей, так или иначе приобщившихся к «мистическому опыту». С одной стороны, вновь, как и в мятежные предреволюционные десятилетия, разгорелись ожесточенные споры противников «суеверий, мистики и оккультизма» с их защитниками и популяризаторами, а с другой стороны, ширятся заинтересованные дискуссии и обсуждения предметного поля «мистического ренессанса». И это не случайно, поскольку, к удивлению, обнаруживается все возрастающее влияние мистицизма в областях, казалось бы, давно ставших несомненной принадлежностью современного «расколдованного мира». Вопреки секуляризации, давно объявленной определяющей тенденцией развития современной цивилизации, мистицизм стал популярной темой в сферах развлечений, шоу-бизнеса и рекламы. Обращение к мистицизму стимулируют также глубокие изменения в хозяйственно-экономической и политической жизни современной России, под воздействием которых человек часто оказывается в неопределенной ситуации, требующей от него быстрых решений и рискованного выбора.

Тенденция той же направленности связана с высокими уровнем бедности в стране, с трудностями получения квалифицированной медицинской помощи, особенно для пенсионеров, с трудом сводящих концы с концами. Эти трудно переносимые для социально незащищенного человека реалии нашего повседневного существования провоцируют деформацию его сознания в форме апелляции к оккультизму и мистике, вопреки тому обстоятельству, что наука определяет стиль повседневного мышления в современной культуре.

Спрос рождает предложение. У нас появилась многочисленная армия профессиональных магов и колдунов, знахарей и прорицателей, которые пользуются услугами периодической печати, чтобы навязчиво рекламировать свое «целительное искусство». Оккультные науки уверенно присваивают себе академический статус и ссылаются на государственное лицензирование своей деятельности¹³.

Нельзя не согласиться с Л.П.Буевой, что «эзотерические знания, своеобразная “мода” на эзотеризм имеют свои причины, более глубокие, чем просто “мода”. Возросший интерес к ним — растущая неудовлетворенность современным состоянием проблем о смыслах бытия человека, как индивида, так и общества в целом, опасность нарастающего катастрофизма человеческих действий, казалось бы, напрямую руководимых разумом и часто не совместимых с результатом. Наконец, немалую роль играет усиливающийся кризис цивилизационных и культурных ценностей и идеалов, неудовлетворенность процессами целеполагания и самим ходом человеческой цивилизованной жизни, которые при росте потребительства и комфорта часто теряют свои человеческие черты»¹⁴.

Можно с уверенностью говорить о формировании в глобальном масштабе новой ситуации в области человеческого сознания и поведения, отмеченной появлением стойких мистических настроений, концептуальных идей и социально-утопических проектов. Мистицизм стал знаковой особенностью современной эпохи, отмеченной не только колоссальным научно-техническим прогрессом, но и глубочайшими противоречиями кризисного характера, явившись специфическим общим знаменателем того и другого под воздействием креатив-

ной активности религиозного сознания. И в самом деле, именно мистицизм дает наиболее легкую, но при том только *виртуальную* возможность достичь желательного примирения означенных противоположностей, все сильнее выступающих в ходе развития современной цивилизации.

Убедительнейшим показателем огромного воздействия магии и мистицизма на сознание современного западного мира явился астрономический тираж книг о Гарри Поттере, который не смог превзойти лишь рекорд Библии. Притягательный мистический ореол литературных героев вызывает подражание, стремление воплотить стереотипы мистицизма в собственном поведении, примером чему явились более ранние увлечения произведениями Толкиена, Лавкрафта и Кастанеды, породившие соответствующие движения в молодежной среде. Со временем к ним добавились мистически окрашенные молодежные группы *готов, растоманов* и ряд других.

Особое внимание привлекает к себе малообъяснимый на первый взгляд «порыв» некоторых представителей академической науки и философии к религиозно-мистическому умонастроению и миропониманию вслед за энтузиастами «новой физики», вызвавшими бурные дискуссии в недавнем прошлом (Ф.Капра, Д.Бом). В последние годы ряд отечественных физиков предложили теорию физического вакуума и торсионных полей в качестве новой парадигмы современного естествознания и при этом не нашли ничего лучшего, как позаимствовать дискурс оккультизма — мистического учения о существовании скрытых сил в человеке и космосе¹⁵. «Наука отстала от “ненаучных” форм мировоззрения», — заявляет А.Е.Акимов — один из главных отечественных пропагандистов «новой физики»¹⁶.

Не меньшее удивление вызывает недавнее обращение философов, специалистов по методологии науки, к традиционной мистике иудаизма — каббале. Они полагают, что «свойственный каббале некий синтетический взгляд на мир в целом сближает её как с постнеклассической наукой, ориентированной на междисциплинарные исследования, так и с самыми современными философскими направлениями...»¹⁷. Примечательно, что плод своих коллективных размышлений они характеризуют не в качестве научно-теоретического и философского исследова-

ния, а как «духовный поиск, поиск истины, смысла и ценностей»¹⁸. Сразу приходит на память давно вышедший из употребления (по-видимому, напрасно) термин «богоискательство», обозначавший поиски новой религиозно-мистической духовности — то, что теперь принято называть новыми (нетрадиционными) религиозными движениями. Кстати сказать, их лидеры нередко прибегают к заимствованию представлений современной науки и заявляют о превосходстве своих вероучений над традиционными религиями и научным сознанием, т.е. предлагают тот или иной вариант синтеза религии и науки. В парадоксально названной книге «Сфирот познания» речь идет по существу о том же самом. «Именно каббалистическая традиция, — заявляют авторы книги (два философа и известный современный каббалист), — представляется нам наиболее перспективной для разрешения тех онтологических и эпистемологических трудностей, которые встают перед современным познанием»¹⁹. Фактически же имеется в виду не научное познание, а прагматическое «освоение мира»²⁰ на основе синкретически «онаученной» религиозно-мистической (каббалистической) парадигмы.

Возрождение интереса к мистицизму затронуло в первую очередь, конечно, конфессиональные объединения и внеконфессиональные движения (нетрадиционные религии). В православии, беспрецедентно для нескольких последних столетий (не считая злополучной борьбы с имяславцами в начале прошлого века), пробудился неожиданно большой интерес к исихазму — мистическому опыту священнобезмолвия, обретаемому благодаря Иисусовой молитве — «умному деланию». Этот интерес стимулируется и мотивируется произошедшей переоценкой и переосмыслением значения мистицизма монахов-отшельников с Афона — многовекового центра исихазма. И если «ещё относительно недавно многие — отнюдь не только на Западе, но и в Православии — считали исихастскую традицию неким маргинальным явлением, узкой и странной школой», то теперь «православная мысль пришла к прочному выводу о том, что именно исихастское подвижничество есть истинное ядро и стержень православной духовности»²¹, а вместе с тем — основа особого антропологического учения и философии в целом.

Знаменательным событием стала защита на философском факультете Санкт-Петербургского университета кандидатской диссертации священника О.С.Климкова «Опыт безмолвия»²², в которой ставилась задача осмыслить глубинную сущность православной духовности, ярко выраженную в мистико-психологическом явлении, известном под названием «исихазма». Автор считает, что «изучение исихазма имеет большое значение и в сфере философской антропологии, психологии религии в частности, и в области современной гуманитарной культуры в целом».

Полагаю, что значение и масштабы влияния мистицизма (в том числе в его исихастском проявлении) здесь сильно преувеличены, и именно благодаря этому его роль простирается весьма далеко за рамки собственно религиозного сознания и мыслится в качестве некоей универсалии человеческого сознания и культуры в целом.

Еще дальше в этом направлении идут рассуждения С.С.Хоружия. Понимание исихастской практики («умного делания») в качестве антропологической стратегии «ставит принципиальные проблемы для каждой из наук о человеке, и её изучение в работах Хоружия приняло форму междисциплинарной программы, включающей богословские, психологические, лингвистические темы, однако ядром своим имеющей философию. Исихастский опыт толкает строить философию как “дискурс энергий”, в которой энергия, или “бытие-действие” – ведущий, производящий принцип для всей системы понятий»²³. Здесь мистицизм трактуется в качестве несущей конструкции синкретического единства философской антропологии, персонализма и экзистенциализма.

Мистицизм доминирует в новых религиозных движениях, главным образом в форме пантеистически обоснованной стратегии «духовного пробуждения» человека и решения благодаря этому всех его экзистенциальных проблем. Показательна в этом отношении деятельность американца Н.Д.Уолша, автора переведенной на 26 языков книги «Единение с Богом» и основателя фонда ReCreation («Воссоздание», имеется в виду – совершенного человека). Этот фонд функционирует в качестве «некоммерческой организации для личного роста и духовного пони-

мания». Предлагаемая панацея духовного возрождения индивида и общества в целом звучит так: «Всё, что вы должны сделать, когда что-то становится непонятным, когда жизнь приводит вас в замешательство, — смело встретитесь то, что вы видите, и сказать: “Я Есть Это” [то есть опереться на древний пантеистический принцип индуизма]. Увидьте Бога в каждом и помогите каждому увидеть в себе Бога»²⁴. Согласно этой концепции, развивая мистическое самосознание, человек сможет реализовать своими собственными внутренними силами антропологическую утопию, устраняющую все его жизненные проблемы и гарантирующую ему душевное умиротворение. «Стоит вам избрать это ощущение единения с Богом, — уверяет Уолш, — и вы наконец узнаете покой, радость без границ, любовь в полном ее выражении и полную свободу»²⁵. Аналогичные призывы к духовному совершенствованию человека на религиозно-мистической основе постоянно звучат из уст лидеров многочисленных новых религиозных движений.

Всё это заставляет представителей общественных и гуманитарных наук — философов, культурологов, историков и социологов, психологов и психиатров, не говоря уже о собственно религиоведах, — тщательнее и более строго исследовать мистицизм — это древнейшее в человеческой культуре явление, которое ныне уже не утаивает от постороннего взгляда разнообразную и многоцветную палитру своих проявлений, а, напротив, разворачивает её во всей полноте. Мистические психосоматические практики, традиционно именовавшиеся «тайными», утратили свой эзотеризм и превратились в ширпотреб на рынке «спиритуальных товаров» (Э.Тоффлер). Из заповедного учения, предназначенного только для посвященных, мистицизм стал общедоступным, о чем свидетельствует растущий в западном мире интерес к учениям и практикам средневековых школ тибетского буддизма и к религии бон. Более того, его рекламируют как панацею разрешения всех, в том числе самых острых проблем и противоречий современности. Причем самым «радикальным» способом — посредством их нивелировки, игнорирования самого их существования. Как заявляет уже упоминавшийся мистик-пантеист Н.Д.Уолш, «следует осознать, что проблем не существует»²⁶.

Поскольку мистицизм утратил свой маргинальный характер, перестав быть предметом интереса только эзотерических объединений и узкого круга специалистов, постольку ощущается необходимость поставить мистицизм в центр религиозно-философских и религиоведческих исследований, сделать этот интереснейший социокультурный феномен предметом изучения как в отдельных религиозных традициях, так и в целом, выясняя общие особенности его многообразных проявлений. По праву можно считать, что изучение мистицизма – это социальный заказ современности.

Однако пока у нас чаще возникает множество вопросов по поводу этого удивительного и загадочного явления, чем находится ответов и удовлетворительных объяснений. Констатируя факт возрождения, усиления и расширения влияния мистических настроений, мы всё же не уверены в устойчивости этой тенденции нашего времени. Есть ли в ней что-то новое или перед нами лишь всплеск полузабытых умонастроений и только оживление рудиментов древних архетипов сознания и поведения?

У нас давно выработалась привычка относиться к мистицизму настороженно, с опаской, а то и резко отрицательно, враждебно. Однако сегодня не без основания многие считают, что какие-то тенденции мистицизма оправданы существующей социокультурной ситуацией, поисками духовного обновления. Со всей серьезностью звучат декларации о том, что мистическое мировидение и осмысление феномена человека, техники продуцирования «мистического опыта» могут быть полезными для разработки новой научной парадигмы, правильной экологической политики, стратегии сохранения человеческого рода на земле, для развития и совершенствования современной цивилизации. Может ли мистицизм стать фактором сближения и взаимопонимания между различными конфессиями и стоит ли надеяться на достижение с его помощью толерантных и доверительных взаимоотношений между старыми религиозными традициями, расхождение которых между собой грозит превратиться в столкновение обособившихся цивилизаций, раскалывающее современное человечество на непримиримо враждебные лагеря? Или же мистицизм способен только провоциро-

вать размежевание и раскол между разными религиозными культурами, особенно когда в них доминирует национально-этническая составляющая?

От этого сакраментального феномена нельзя отмахнуться, списать на ограниченность и заблуждения «превратного сознания». Важно выяснить его место в ведущих культурно-религиозных традициях и проанализировать сам мистицизм – в его специфике, смыслах и значениях, в его многообразных функциях и роли в жизни человека и общества. Перед исследованием мистицизма с объективно научных позиций стоит целый ряд познавательных-аналитических задач. Необходимо проводить различие между мистикой и другими элементарными типами веры, ориентированными на сакральное начало, такими как магия, мантика, религия в собственном смысле слова (как богопоклонение), несмотря на их системную взаимосвязь и объединение между собой в развитых религиозных традициях. Необходимо критика односторонних, редукционистских трактовок этого сложного, системно организованного явления. Целесообразно рассмотреть разновидности мистики в соответствии с её историческим генезисом, формы её опредмечивания и овеществления, проанализировать типовые схемы имманентной и трансцендентной направленности путей мистического совершенствования. Большой интерес представляет изучение смыслов и значений мистицизма, которые выявляются в его трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и аксиологическом, а также в целостной индивидуально-личностной форме мистической любви к Богу, в форме «духонности» (С.Булгаков). Следует рассмотреть мистическое содержание основных религиозно-философских традиций: античной, святоотеческой, суфийской, католической, тибето-буддийской; показать, что мистицизм придает целевую значимость трансформации и совершенствованию личности, знаменует собой конечное назначение религии – приобщение к сакральному началу, осмысливаемому в качестве обретения индуистского освобождения, буддийского просветления или христианского спасения.

Актуальной задачей является анализ современной ситуации в Интернете, сложившейся благодаря циркуляции в Сети гигантского объема информации по мистицизму и широкомас-

штабному обмену мнениями по поводу соответствующих представлений, практик, рекомендуемой литературы и наставников. Мистицизм выплеснулся в Интернет из-за того, что этой актуальной проблематике не уделяется необходимого внимания в церковных и светских публикациях, в научных изданиях, а новые религиозные объединения в разноречиво пропагандируют самые разнообразные мистические концепции и практики.

В представленном читателю сборнике статей философов и религиоведов рассмотрена основная тематика научно-аналитического изучения мистицизма, показана его специфика в отличие от остальных типов веры, ориентированных на приоритет сакрального начала, дана характеристика нескольких направлений мистицизма, вызывающих к себе растущий интерес и усиливающих свое влияние в современных условиях; обрисована картина мистической активности в Интернете.

Примечания

- ¹ Балагушкин Е.Г. Социально-политическая активность современных религиозно-мистических культов и организаций // Вопр. научн. атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика. М., 1989. С. 269.
- ² Вопр. научн. атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика, 1989.
- ³ Митрохин Л.Н. Мистицизм как историко-культурный феномен // Вопр. научн. атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика. М., 1989.
- ⁴ Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Крит. очерки. М., 1984.
- ⁵ Ротовский А.А. Неомистицизм и проблемы идеологической борьбы // Вопр. научн. атеизма. Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критика. М., 1989.
- ⁶ Григулевич И.Р. Пророки «новой истины». М., 1983.
- ⁷ Парнов Е.И. Боги лотоса: критические заметки о мифах, верованиях и мистике Востока. М., 1980.
- ⁸ Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. М., 1965.
- ⁹ Балагушкин Е.Г. Религия в новых масках // Воспитать атеиста / Под общ. ред. Д.М.Угриновича. М., 1988. С. 369.
- ¹⁰ Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Крит. очерки.
- ¹¹ Елисеев В. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М., 1995. С. 2.
- ¹² Mommaers P. Was ist Mystik? Übersetzt von Franz Theunis. Frankfurt a/M., 1996. С. 11.

- ¹³ Эта болезненная проблема была, в частности, затронута на недавнем общем собрании Российской академии наук, состоявшемся 29 мая 2008 г. В.В.Путин отметил правильность содержащегося в постановлении, принятом на данном заседании, призыва к ученым бороться с лженаучными представлениями, с мракобесием. Эдуард Круglyakov, председатель комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований при Президиуме РАН, прокомментировал это заявление нашего премьера следующим образом: «Власть почувствовала, что с экстрасенсами уже перебор» (Владимир Путин на заседании Российской академии наук: Борьба с мракобесием? Очень правильно! // Комс. правда. 30 мая 2008. С. 2).
- ¹⁴ *Бувва Л.П.* Предисловие // *Лайтман М., Розин М.* Каббала в контексте истории и современности. М., 2005. С. 4.
- ¹⁵ См.: *Тихоплав В.Ю.* Физика веры. М., 2005.
- ¹⁶ *Акимов А.Е.* Торсионные поля тонкого Мира // Терминатор. 1996. № 1–2. С. 13.
- ¹⁷ *Аришинов В., Лайтман М., Свирский Я.* Сфирот познания. М., 2007. С. 91.
- ¹⁸ Там же. С. 21.
- ¹⁹ Там же. С. 30.
- ²⁰ По тексту книги: «освоение природы и внутреннего мира человека». Там же.
- ²¹ *Хоружий С.С.* Исихазм: Аннот. библиогр. / Ред. С.С.Хоружий. М., 2004. С. 15.
- ²² *Климков О.С.* Опыт безмолвия: Человек в миросозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 15.
- ²³ *Хоружий С.С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сб. ст. М., 2000.
- ²⁴ *Уолш Н.Д.* Единение с Богом. Киев–М.–СПб., 2003. С. 242, 236.
- ²⁵ Там же. С. 252.
- ²⁶ Там же. С. 242.

Аналитическая теория мистики и мистицизма

Представления о мистике и мистицизме довольно неопределенны и во многом противоречивы, и не только в обыденном сознании, но даже в религиоведении, претендующем на высокий статус «науки о религии», ко многому обязывающий, в том числе к точности используемых понятий. На это досадное обстоятельство указывал почти столетие тому назад Уильям Джеймс, автор знаменитого произведения «Многообразие религиозного опыта». Он подчеркивал необходимость сузить объем понятия «мистика» и попытался выделить четыре главных характерных признака, которые могут послужить критерием для различения мистических переживаний (неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли)¹. Однако философия прагматизма вынудила Джеймса ограничиться эмпирическим подходом к изучению мистики, которую он понимал лишь как специфические «состояния сознания». В результате он стал одним из крупнейших представителей *психологизма* в понимании религии и мистицизма, чреватого редукционизмом² — игнорированием сложного, многоуровневого строения этих социокультурных феноменов и непониманием стадияльно-типологических изменений, свойственных их историческому генезису. Джеймс даже причислял религию «к числу важнейших биологических функций человечества»³.

Прагматически-эмпирический подход Джеймса к изучению мистических состояний сознания является по существу описательным и поэтому не в состоянии выявить сущность и типологические особенности мистицизма. Отмеченные им «четыре главных характерных признака» мистики не обладают необходимой всеобщностью и поэтому не дают полного представления об особенностях этого феномена. Подробное воссоздание когнитивного содержания религиозного опыта в самом деле чрезвычайно затруднительно, поскольку с трудом поддается или вообще не поддается словесному выражению — оно не вербализуемо. Тем не менее в литературе накоплены описания, позволяющие вполне определенно судить о его характере и содержании, чтобы отличать от обычных религиозных чувств и настроений. Интуитивность также не является определяющим признаком мистики, во-первых, потому, что область её распространения значительно шире (достаточно сослаться на существование научной интуиции), а во-вторых, ввиду разработки рационалистических концепций мистицизма (исследуемых ныне, например, по произведениям Николая Кузанского и Ибн Араби⁴). Известно также, что мистические состояния далеко не всегда кратковременны, порой весьма длительны. Мухаммад на протяжении долгих ночных часов получал от архангела Джабраила содержание предвечного Корана, а Чайтанья — «золотой аватара» Кришны — перед кончиной три месяца подряд находился в состоянии мистического экстаза. Ощущение бездеятельности воли во время мистических переживаний также не может служить четким критерием мистики, имеющей деятельную природу и обычно реализующейся в ходе особых целенаправленных практик (даосских, йогических и тантрических, суфийских, а также исихастского «умного делания»).

Таким образом, эмпирический, описательный подход не дает возможности понять существенные особенности мистики, хотя и позволяет собирать богатый иллюстративный материал. Deskриптивные представления об этом сложном и разнообразном в своих проявлениях феномене довольно неопределенны, во многом противоречивы и не позволяют получить достаточно целостного концептуального знания.

Научно-теоретическое осмысление мистики, рассматриваемой в объективно-историческом и субъективно-личностном ракурсах, возможно только благодаря системно-аналитическому подходу, который позволяет понять как природу мистики, выясняя её место и значение в сфере культуры, её взаимосвязь с системой социальных отношений, так и ее типологию, сопоставляя мистику с другими формами сознания и сравнивая между собой её различные исторические и социокультурные проявления.

Мистика и мистицизм принадлежат к проблемному полю сакральной веры⁵, которая в плане культуры и социума выступает в качестве способа духовно-практического освоения человеком существующей действительности посредством сознания и деятельности, обладающей особой «категоричной» модальностью. Эта экстраординарная (даже для религиозной веры) значимость мистики объясняется тем, что в отличие, например, от магии, мантики или религии в ней реализована непосредственная связь с сакральным началом⁶. Мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, её осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме.

Мистическая вера обладает специфическим смыслом и значением, а следовательно, и неповторимой ролью в жизни мистически настроенных индивидов, отдельных групп и общественных движений, а при определенных условиях даже целых народов и особых исторических эпох.

Ложные и неадекватные интерпретации специфики мистики

Благодаря значительности и разнообразию своих когнитивных потенциалов мистика вполне оправданно попадает в предметное поле различных культурных традиций, правда, не всегда заинтересованных в её адекватном восприятии, усвоении или, по крайней мере, примирении с ней. Результатом является отторжение мистики и её дискредитация с тех или иных доктринальных и идеологических позиций, не говоря уже о том, что её фактическое содержание и объективное значение в этих случаях сильно искажаются или же просто игнорируются.

Можно проследить четыре основных позиции, с которых мистическое сознание получает в разной форме искаженное понимание и необъективную оценку. Во-первых, это позиция так называемого «здорового смысла», имеющая просветительские и грубо атеистические конотации. Представители этой традиции считают мистику продуктом больной фантазии, фидеистических иллюзий, заведомым обманом и трюкачеством. Тем самым игнорируется не вызывающее сомнений в научном религиоведении представление о мистике как реальном культурно-историческом явлении, которое возникает и развивается под воздействием определенных объективных факторов общественного бытия и типологических особенностей личности.

Крайне негативистский подход к мистике свойственен, во-вторых, узко рационалистическим представлениям сциентизма, с позиций которого утверждается её несостоятельность в познавательном отношении и на этом основании также отвергается её социокультурное значение. Между тем мистика не исключает элементов рационализма и к тому же часто трактуется, как уже отмечалось выше, рационалистически в рамках мистического богословия и философии.

Весьма предвзятый взгляд на мистику характерен для православного богословия, которое отвергает как внеконфессиональную мистику, подрывающую авторитет церкви, так и иноверческую. Так, например, о. Сергей Булгаков и А.Ф.Лосев резко противопоставляли православную мистику католической⁷. С конфессиональных позиций мистика всегда трактуется на основе определенной вероучительской парадигмы, не вполне высвечивающей в силу своих религиозных приоритетов её место и значение в координатах объективной социокультурной и личностной действительности.

Наконец, несомненную аберрацию в понимание мистики вносят сами носители этого специфического сознания, его теоретики и идеологи. Им свойственно апологетическое отношение к мистическому опыту, который расценивается как высшее проявление духовности. В конечном счете познавательные ресурсы мистики ставятся выше возможностей обычного религиозного сознания и науки.

Для правильного понимания специфики мистики необходимо выяснить, что она представляет собой в собственном смысле слова. Эта задача продиктована тем обстоятельством, что мистика часто отождествляется с феноменами иного рода, хотя и тесно с ней связанными, а именно, с интуицией, с сакральностью определенных вещей и явлений, с паранормальными феноменами, возникающими в процессе мистических переживаний. Подобные заблуждения провоцируются тем обстоятельством, что мистические переживания и действия имеют системное строение, состоят из ряда структурных составляющих, которые сами по себе, взятые отдельно, не являются мистическими, хотя подчас ошибочно считаются таковыми.

Сакральные феномены обладают своим собственным значением и в обычном религиозном сознании (в обрядности жертвоприношения и богопоклонения) не осмысливаются мистически. И только при возникновении представления о непосредственной связи верующего с сакральным началом можно судить о появлении феномена мистики — мистического переживания, восприятия «встречи» с божеством в том или ином образе.

В такой же степени интуиция не является мистичной сама по себе, поскольку не имеет в себе самой интенции, или устремленности к сакральному. Поэтому далеко не всякая интуиция мистична, а только в случае попыток использования её для непосредственной когнитивной связи с сакральным.

То же самое следует сказать о других составляющих мистического опыта. Переживание экстаза и другие измененные состояния сознания или иные паранормальные явления сами по себе не имеют мистического смысла и значения, но только при функционировании их в качестве субстрата *непосредственной связи* с сакральным началом. Это вполне реальные, объективно фиксируемые особенности сознания и психосоматических структур мистика, которые выступают в качестве своеобразного носителя мистической связи. Функционируя в религиозном сознании сами по себе, а не в качестве субстрата мистического опыта, эти феномены ничего еще не говорят нам о сущности мистики как специфической формы идентификации верующего с сакральным началом или с особой сакрализованной смысловой системой, на основе которой разворачивается жизнедеятельность мистика.

Один из важнейших и, несомненно, труднейших путей уточнения и углубления понимания мистики заключается в выяснении её отличия от других типов веры, в которых также фигурирует категория сакрального, но в иной связи и в других значениях. Именно из-за недостаточного внимания к этому весьма существенному, типологическому различию и происходит весьма частое отождествление с мистикой магии, мантики, религиозно-жреческих практик. Правда, для подобных казусов есть два смягчающих обстоятельства. Первое заключается в том, что на эмпирическом уровне типологически разные практики обычно объединяются в единый комплекс. Так, например, шаман, являясь классической фигурой языческого мистицизма, в то же время осуществляет и магические действия, и производит обряды религиозного поклонения, и обладает даром ясновидения. Это, конечно, затрудняет аналитическое различение в его действиях сакральных практик разных типов.

Вторая причина этих затруднений объясняется системным строением сложных феноменов веры, в которых типологически разные сакрализованные действия часто дополняют и взаимно обуславливают друг друга. Так, например, сакральное совершенствование часто является средством достижения мистического состояния. Или наоборот, мистическое состояние пророка является условием получения откровения свыше как особого сакрального знания, типологически отличающегося от мистики как таковой. Итак, чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо рассмотреть типологию сакральной веры и выяснить, чем отличается мистика от других типов веры. Прежде всего следует обратиться к типам веры, наиболее часто отождествляемым с мистикой.

Типологические разновидности сакральной веры

Хотя существование разных типов, или модусов, сакральной веры не вызывает сомнения (достаточно указать на широко распространенное противопоставление религии и магии), вопрос о критерии их различения нуждается в обсуждении. Поскольку мы рассматриваем веру в качестве особого вида дея-

тельности, то и критерий её типологической специфики приходится выбирать из числа основных элементов такой деятельности. Это – средства, целевая мотивация, способ деятельности.

Компаративистские исследования показывают, что в разных типах веры часто используются весьма схожие, одно порядковые обрядовые действия. Таковы, например, аскетические и очистительные практики, широко применяемые в том числе просто в оздоровительных целях, а также разнообразные средства вхождения в экстатическое состояние, применяемые магами, прорицателями, мистиками. Даже медитация, которую принято считать обычным средством погружения в мистическое состояние, сама по себе способна вызвать только релаксацию. Именно на этом основании получила известность «медитация Бенсона» и была, как и трансцендентальная медитация, рекомендована для снятия стрессовых напряжений у служащих супермаркетов. Так что обрядовые действия не позволяют рассматривать их в качестве критерия типа веры.

Сакральная вера мотивируется в первую очередь реализацией эксплицитно выраженной метафизической цели доктринального вероучения, например, достижением просветления или обретением спасения, и только во вторую очередь более или менее явно подразумеваемой экзистенциальной целью. Последняя порождается условиями существования субъектов веры и стремлениями к разрешению противоречий и кризисных ситуаций общественной жизни, конкретных прагматических задач повседневного существования. Однако экзистенциальная цель не является однозначным признаком определенного типа веры, служащей для её достижения. Это видно на примере врачевания, эффект которого могут объяснять манипуляциями знахаря, мага либо результатом молитвы и иных религиозных обрядов, т.е. следствием разных типов сакральной деятельности.

Этот пример показывает, что практический результат считается достижимым (пусть с разной степенью эффективности) благодаря типологически разным *способам* сакральной деятельности. Знахарь врачует с помощью заповедного знания, маг обращается к сакральным средствам натуралистической, оккультной или спиритической магии, мистик уповает на возможность своего сакрального совершенствования посредством раз-

нообразных психосоматических техник, наиболее известных на примере йогических практик, мирянин полагается на эффективность религиозных действий. Таким образом, критерием типа веры является *способ* сакральной деятельности. Для мистической веры он знаменуется убежденностью адепта в непосредственной связи с сакральным началом.

Специфика мистицизма не исчезает при использовании его для построения концепций иных типов веры, в частности для обоснования возможного существования феноменов *сакрального знания*. Приведем два примера — из истории ислама и синтоизма.

На протяжении всей истории мусульманских обществ происходило соперничество двух типов знания и двух типов учения: знатоков (*улама*) и святых (*авлия*). Сила святого заключается в том, что его ученость вызывает больше доверия, чем ученость «знатока», в принципе потому, что его знание — от Бога; на практике потому, что сверхъестественные способности (*карамаат*), которыми он наделен, подтверждают его непосредственную связь с небом⁸. Таким образом, официальное богословие противопоставляется более совершенному знанию святых, мистически связанному с высшей сакральной инстанцией.

Показательно также обращение к мистицизму идеологов синтоизма с целью обоснования собственных концепций его понимания и для опровержения иных учений. Хонда Тикаацу (1822—1889) был глубоко убежден, что правильное истолкование священной книги синтоизма «Кодзики» возможно только теми, кто лично практикует древние техники вхождения в мистический контакт с *ками*. Он писал: «Поскольку, начиная с Мотоори и Хирата, все знаменитые сэнсэи не смогли уразуметь, что значит “одержимость ками”, все толкования и “Кодзикидэн”, и “Косидэн” сплошь ошибочны». Все эти академические синтоведы, по мнению Хонда, извратили дух синто. Сам же Хонда, практикуя «восстановленные» им методы, неоднократно погружался в «сокрытый мир» и, получая там информацию, как говорится, из первых рук, написал свой комментарий на «Кодзики», назвав его «Раскрытием божественных принципов “Кодзики”»⁹.

При рассмотрении проблемы взаимодействия мистицизма с концепциями сакрального знания следует еще разъяснить вопрос о различии гносеологического аспекта мистицизма и са-

крального знания как такового, в качестве самостоятельного типа веры. Различие состоит в том, что феномены сакрального знания (ведовство, прорицание, гадание) не связаны сами по себе с мистицизмом, могут быть самодостаточными и функционировать вполне самостоятельно, тогда как откровение свыше обретается в силу благодати божьей, т.е. в русле мистической связи с высшим сакральным началом. Этот феномен расценивается в качестве гносеологического аспекта мистицизма и функционирует в качестве сакрально-эпистемологического параметра мистики (наряду с другими её параметрами — аксиологическим и онтологическим).

Приписывание мистике роли средства познания является её собственной самоидентификацией, самоосмыслением, трактовкой в рамках собственной смысловой системы при обращении к своему гносеологическому аспекту. Причина не только в том, что познание играет роль одного из возможных способов непосредственной связи с сакральным, но и в том, что отдан приоритет познанию высшего, определяющего жизнь человека и мира в целом. Это позволяет объяснить наличие неизбежного здесь парадокса: Бог непознаваем, но надо стремиться к его познанию.

При функциональной связи с другими модусами веры мистика берет на себя две роли: служить *средством* реализации их собственных целевых установок и самой иметь *целевое* назначение, особенно в процессах сакрального совершенствования и трансформации (духовного преображения) личности. В этих случаях конечному результату сакральной деятельности приписывается одновременно несколько значений — онтологическое, гносеологическое и мистическое, как, например, слиянию с высшим сакральным началом (по индуистско-буддийским мистическим доктринам) или единению с Богом (по христианскому учению об обожении).

Для понимания особенностей связи этих процессов с мистикой отметим существующее между ними принципиальное различие, несмотря на сходство исходных и конечных моментов — профанического и сакрального. Различие заключается в *способе* преобразования духовной и психосоматической природы человека и характеризуется двояко. С одной стороны, это

различие состоит в том, что трансформация представляет собой *однократную* смену состояний, или духовно-психологической идентификации личности, тогда как её совершенствование — это формирование нового состояния. Оно представляет собой *поэтапное*, многоступенчатое изменение, которое сопровождается наращиванием нового качества (таков «путь *парамит*» в буддизме махаяны, означающий приумножение добродетелей). В противоположность этому Хуэйцэн (638–713), шестой патриарх школы чань в Китае, учил о «внезапном просветлении» и невозможности постепенного приближения к состоянию просветленного сознания¹⁰, т.е. отстаивал представление о трансформационном изменении личности приверженцев чань-буддизма.

Рассматриваемое различие, с другой стороны, состоит в том, что трансформация представляет собой *непроизвольное* преобразование личности в результате внешнего воздействия или спонтанно возникшей внутренней убежденности, тогда как совершенствование — это *целенаправленная* практика преобразования личности, вполне осознанная и глубоко мотивированная.

Духовно-психологическая трансформация личности может произойти в результате внутреннего «озарения», как рассказывается в Библии о гонителе христиан язычнике Савле, уверовавшем благодаря божьему гласу в истинность их учения и ставшем впоследствии апостолом Павлом. Радикальное изменение личности может произойти из-за появления новой мировоззренческой доминанты, внутренней убежденности, о чем свидетельствует радикальная перестройка воззрений и поведения Сведенборга, Лойолы, Франциска Ассизского и других. Эти известные мистики испытали на себе не прямое внешнее воздействие, а косвенное, в котором решающую роль сыграла подсознательно сформировавшаяся внутренняя убежденность.

Трансформация осуществляется не обязательно мгновенно, а нередко в течение продолжительного периода, например, во время инициации, в частности, шаманской, без промежуточных ступеней. Совершенствование — поэтапное достижение конечной цели в процессе решения *промежуточных* задач. Трансформация, как результат внешнего воздействия, свойственна прежде всего магии — черной (превращение заколдован-

ного человека в волка, в камень, умерщвление) или белой (врачевание одержимости – «изгнание беса», оживление «живой водой»). Трансформация также может быть следствием божественного воздействия (воскрешение из мертвых, возвращение зрения и другие подобные чудеса).

Связь акта трансформации с мистицизмом проявляется в том, что Бог выступает в качестве определяющего фактора преобразования человека. Чётко сформулированное представление о мистической трансформации человека, подвергнутого сильнейшему внешнему воздействию – Божьей благодати, мы находим у Бонавентуры (1221–1274) – генерала ордена францисканцев, кардинала, которого католическая церковь объявила святым и считает одним из десяти величайших учителей церкви. Он считал, как отмечает А.Р.Фокин, что «только благодаря благодати Христовой человек вновь становится в правильное отношение к Богу. Благодать Бога заново творит человека, обновляет в нем образ Божий. Он обретает новую жизнь, в которой душа становится невестой Христовой, дочерью Небесного Отца, храмом Св. Духа. Следуя “Ареопагитикам”, Бонавентура отмечает, что благодать очищает, просвещает и совершенствует душу; душа оживотворяется, преобразуется, а затем возвышается к Богу, уподобляется Ему и соединяется с Ним»¹¹.

Мистическая трактовка духовного преобразования человека порой излагается в форме сюжета о драматической встрече с Богом. Трансформация – это сакральное преобразование человека, ставшего в одночасье святым и ясновидцем, как в случае с Абд ал-Азизом ад-Даббагом, получившим возможность постоянного общения с Аллахом.

Этот мусульманский святой, «хотя и был неграмотным (*умми*)», по словам его ученика, однако знал ответы на все вопросы. В 1125 г. он пережил состояние религиозного транса, которое продолжалось около часа, потом возобновлялось несколько раз и в итоге стало перманентным. В конце того же года видение Пророка стабилизировало наконец его душевное состояние. «В сердце этого молодого невежественного человека откровение (*фатх*) отверзло все двери мудрости, и он говорил отныне... обо всех вещах, доступных познанию, с уверенностью учителя»¹².

В истории религии множество подобных примеров мистического осмысления трансформации духовного мира человека. Так, превращение естествоиспытателя Сведенборга в мистика позволило ему «посещать небожителей» и общаться с ними. «Преображение» заурядного лоботряса Порфирия Иванова в неоокультиста Паршека позволило ему общаться с одухотворенной Природой и приобщиться к её сакральным силам, объявить себя «Богом Земли и Учителем народа».

Итак, трансформация — тип сакрализованной деятельности (особый модус веры), который может осмысливаться в рамках определенной мистической парадигмы, часто трансцендентальной ориентации, как воздействие Бога, в результате которого человек обретает пророческий дар и/или становится святым, либо как проделка дьявола, низвергающего человека в пучину греха.

Обратимся теперь к сакральному совершенствованию, которому в религиозно-мистических учениях уделяется еще больше внимания.

Сакральное совершенствование является специфическим проявлением важнейшего социокультурного инварианта, издавна известного в форме воспитания, культурализации и социализации индивида, гармонизации сложного и противоречивого внутреннего мира личности. Как особый тип сакральной деятельности, совершенствование адепта веры типологически отличается от религиозного воспитания, усвоения норм и идеалов религиозной морали. Вместе с тем совершенствование и трансформация, как уже говорилось, не идентичны. Различие между ними не количественное, поскольку его критериями здесь не являются мгновенность или продолжительность изменения состояния человека. Так, упоминавшийся ад-Даббаг, прежде чем стать пророком и святым, находился в состоянии религиозного транса несколько месяцев. Различие — в способе изменения, перестройки духовного мира личности: трансформация непреднамеренно осуществляется под воздействием внешней или внутренней силы (обращение Савла, Франциска Ассизского, Порфирия Иванова), тогда как совершенствование имеет преднамеренный характер, планируется, является результатом целенаправленного устремления человека. Хотя нередко сакральное совершенствование носит внезап-

ный, взрывной характер, как, например, просветление Будды под деревом *Бодхи*, переживание последователем дзэн-буддизма мгновенного мистического просветления — *сатори* — в результате продолжительных и упорных усилий (разгадывания *коана* или «сидячей медитации» *дзадзэн*). «Второе рождение» шамана также является целенаправленной деятельностью и управляемым процессом сакрального совершенствования человека, осуществляемым посредством совокупности методов магии и мистики.

Преобладает все же постепенное, часто поэтапное движение в направлении конечного идеального, сакрального состояния (буддийский восьмеричный путь совершенствования, техника *кундалини*, даосская «внутренняя» алхимия, суфийский путь). При этом заключительный этап совершенствования имеет определенно выраженный *мистический* характер. Таково достижение просветления в буддизме, слияние с космосом в даосизме, приобщение к Богу в православии (обожение).

В религиозно-мистических традициях сакральное совершенствование также часто ставится в прямую связь с мистикой. По христианскому вероучению, духовное совершенствование основано на получении божественной благодати, а завершающий результат этого процесса — обожение — носит сугубо мистический характер. Богоподобие является метафизическим идеалом совершенства и одновременно формой мистики. Различие этих двух модусов веры заключается в том, что высшее совершенство (богоподобие) является смысловым содержанием мистической связи с Богом. Таким образом, сакральное совершенство человека и его непосредственное единение с Богом оказываются сопряченными друг другу на вершине своего развития.

Подобная ситуация встречается и в языческих представлениях, считающих человека, стоящего на вершине земной иерархии и, следовательно, совершенного (царя, фараона, императора), одновременно носителем мистической связи с сакральным началом в качестве «сына» Неба, Солнца либо Бога.

Однако мистика пророческого откровения не обязательно означает совершенство своего носителя. В Ветхом Завете рассказывается о Валааме, пророке и маге из Месопотамии, который был приглашен царем моавитян помочь ему магией в борьбе с израильянами. Несмотря на предостережения и внушения свы-

ше, он согласился на это предложение. По пути ослица Валаама увидела ангела, трижды преграждавшего ей дорогу, заупрямилась, а затем заговорила человеческим голосом. Мистические видения и пророческий глас проявились чудесным образом у животного, далекого по своей природе от святости. В нарративе о чуде на пиру Валтасара мистическое знамение выступает как строгое предупреждение жестокому правителю и великому грешнику.

Мистику и святость разводил Ибн Араби (1165–1240), крупнейший мусульманский философ-мистик, известный как Великий шейх суфизма. В отличие от характерного для нефилософского суфизма представления о *вали*-чудотворце, Ибн Араби фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий¹³. По существу, *вали*-святой лишается сакрального могущества, его святость ограничивается мистикой — связью с Богом и способностью к богопознанию. Он лишен самодостаточной сакральности, что позволяет проследить различие между сакральностью и мистической связью человека, которые следует считать разными типами функциональных (деятельных) статусов человека.

Христианское учение о религиозно-нравственном совершенствовании верующего соединяет все три функционально значимых феномена, придавая конечному результату этого процесса значение сакральности и мистичности. Об этом свидетельствует Иоанн Лествичник (VII в.), один из родоначальников раннего исихазма, синаяский аскет, автор сочинения под названием «Лествица (райская)», задуманного как руководство к монашеской жизни. Богослов рассматривает 30 ступеней «лествицы» духовного самосовершенствования, соответствующие 30 годам жизни Иисуса Христа до начала его служения людям. «Отвергнув земные наслаждения и чувственность, дух проходит через этап борьбы со страстями, обращается к покаянию и печали, освобождается от себялюбия и греха, достигает состояния «молчания» и способности к общению с высшим божественным миром. Придя к высшему бесстрастию и спокойствию, подвижник уже на земле вступает в прославленное состояние и созерцает райские блага»¹⁴. Как видим, здесь сопричастны в едином комплексе типологически разные феномены: совершенствование, сакральность и мистическое единение с Богом.

Однако в основных религиозно-мистических традициях мира считается, что сакральное совершенствование не заканчивается на этапе мистического единения человека с Богом. На завершающем этапе мистик вновь обращается к профаническому миру для помощи людям в духовном росте — залоге их спасения. Эта идея получила разработку у Бернара Клервоского (1090—1153) — знаменитого католического теолога-мистика. В его сочинениях христианская вера трактуется в духе мистических представлений о божественной любви. Человек через 12 ступеней восходит до любви к Богу, открывающей путь к высшему совершенству, достижимому лишь в экстатическом состоянии «слияния души с Богом». Эта высшая ступень любви — «мистический брак». Затем душа расстается с Богом на время для мира, «где живет не для себя, а для всех»¹⁵. Аналогичная роль принадлежит суфию, который после растворения своей личности в Боге на стадии *фана* достигает затем конечной стадии пути сакрального совершенствования — *бака*. Таково же значение *цадика* — главы хасидского движения, мистической личности, обладающей особыми способностями исправления своего непосредственного окружения и всего мироздания в целом. В буддизме махаяны, хотя и в рамках типологически иной духовной традиции, сходную роль играет *бодхисаттва* — подвижник, достигший высочайшего уровня духовного совершенства, но отказавшийся раствориться в нирване ради того, чтобы привести всё живое к просветлению и освобождению от страданий сансарического мира земного существования. В буддизме ваджраяны эту роль фактически играет авторизованный наставник — *лама*. Перечисленные сакральные фигуры знаменуют мистически опосредованный конечный результат духовного совершенствования и в первую очередь декларируют его альтруистическое значение.

Разнонаправленность мистических процессов

Сакральное совершенствование и трансформация — два основных способа преобразования личности — могут иметь противоположную направленность, причем в двух разных смыс-

ловых планах. Эта вариабельность обусловлена тем, что сами по себе данные процессы морфологически изоморфны и только благодаря исходной вероучительской установке получают ту или иную ориентацию.

Противоположная направленность сакрального совершенствования отчетливо проявляется при сопоставлении мистической устремленности христианства к обожению с ориентацией дьяволомании (сатанизма), лидеры которого заявляют о воплощении в них богоборческого начала. Небезызвестный Алистер Кроули называл себя «Зверем Семиглавым», подразумевая воплощение в своем теле жуткой рогатой твари, выходящей из моря, по описанию в 13 главе Откровения Иоанна Богослова¹⁶. Этот наиболее влиятельный представитель современного сатанизма трактовал сакральное совершенствование в прямо противоположном христианству смысле: не как приближение человека к Богу, а как удаление и отречение от него и слияние с антагонистичным ему началом.

В совершенно другом плане мистицизм определяет стратегию совершенствования, когда направленность последнего ориентирована на трансцендентное, или имманентное начала на их совмещение. Первое означает интенциональность к запредельному, второе — направленность во внутрь человеческого существа для реализации и актуализации скрытого сакрального потенциала человеческой природы, что осмысливается посредством гнозисной парадигмы совершенствования человека.

Трансцендентальная направленность мистицизма отчетливо была выражена у Августина (354–430) — христианского теолога и философа, одного из Отцов Церкви. В «Толковании на псалом 41» он изложил свою трактовку мистического опыта, согласно которой путь к просветлению таков: от явлений природы к себе, внутрь себя и, забыв о себе, к Богу. Эта схема сакрального совершенствования восходят прямо к учению неоплатоников; таков же и его собственный практический опыт мистических переживаний¹⁷. В другом своем сочинении «О Нагорной проповеди» Августин подверг анализу семь ступеней восхождения души, т.е. поэтапное сакральное совершенствование мистически настроенного христианина.

Гнозисная направленность сакрального совершенствования личности характерна для известного своими мистическими учениями эзотерического буддизма Японии. Важнейшим положением догматики японской школы Сингон-сю является понятие *сокусин дзебуцу* – «стать буддой в этом теле». Согласно учению Кукая, основателя данной школы, в каждом человеке присутствует природа вселенского будды Махавайрочаны, являющегося субстратом всего сущего. Это и определяет возможность достичь состояния будды в этой жизни. В данном случае для трактовки сакрального совершенствования используется пантеистическая парадигма имманентизма.

Вера, как и все её модусы, носит деятельный характер, связанный с активной целеустремленностью чувства, сознания и воли человека. Мистика и здесь обладает своей спецификой. Рассмотрим подробнее эту важнейшую для нашего исследования проблему.

Мистика как деятельность, её структуры и системы

Деятельная природа мистики

Трудно найти более красочную метафору, поясняющую творческий характер мистической деятельности, чем высказывание основателя бахаизма (веры бахаи) Бахауллы. В духе традиционной персидской поэзии он писал: «О брат! Не во всяком море есть жемчуг; не всякая ветвь расцветает и не на всякой запоет соловей. Так, прежде чем соловей сокровенного рая отправится в сад Божий и лучи небесного рассвета вернуться к Солнцу Истины, потрудись, дабы в сей персти¹⁸ смертного мира ощутить благоухание присносущего сада и жить вечно под сенью обитателей сего града»¹⁹.

Владимир Соловьев определял мистику как «творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру»²⁰ и тем самым подчеркивал, что мистика имеет природу *человеческой, духовно-личностной деятельности*, прежде всего связанной с чувством. Соловьев высказал эту мысль в своем предисловии к книге Л.Гелленбаха «Индивидуализм в свете биологии и совре-

менной философии», автор которой рассматривал мистику в качестве «специфической деятельности, которая наряду с бесспорно важным для нее чувством, воображением и вдохновением обязательно включает в себя и “деятельную волю”, и “внешнюю деятельность”»²¹. Последняя, очевидно, включает в себя обряды и входящие в их состав средства и методы мистической деятельности.

Казалось бы, эта достаточно ясная характеристика деятельной природы мистики не оставляет места для каких-либо сомнений. Тем не менее данная проблема остается весьма дискуссионной по ряду причин.

Деятельная природа мистического сознания может быть не заметна из-за спонтанного, часто экстатичного проявления мистических переживаний. Мистические видения, мироощущения могут возникать *стихийно* на основе измененного состояния сознания или экзальтированной религиозно-мировоззренческой установки.

Этой проблеме касается Ева Вонг, которая пишет: «Долгое время считалось, что разница между шаманским и мистическим опытом заключается в том, что первый требует дисциплинированных тренировок и вызывается систематически совершаемыми процедурами, тогда как последний является спонтанным. Этот критерий отпал, когда стало известно, что и в суфизме, и в йоге с целью вызвать мистические переживания используются техники систематического характера. Даосизм школы Шанцин — еще одна разновидность мистицизма, в которой мистический опыт вызывается систематически совершаемыми процедурами, доступными лишь человеку, прошедшему трудный и суровый тренинг»²².

Таким образом, внезапные, неожиданные появления мистических переживаний подчас экстремального, «взрывного» характера являются, как правило, результатом основательной подготовки. Это и сформировавшаяся после упорных духовных исканий психологическая установка на обретение «мистического опыта», и продолжительные усилия, затраченные на его обретение, на что порой уходят десятилетия аскетических испытаний и иступленных ожиданий. Рассказывают, что один монах дзэнского монастыря на протяжении тридцати лет стре-

мился достичь сакрального просветления — *сатори* — и на склоне лет уже почти потерял надежду, но однажды, когда он подметал дорожку в саду, под его ногой случайно хрустнула ветка. И в то же мгновения он испытал чарующий экстаз мистического просветления. Это событие кажется совершенно непреднамеренным, но фактически японский монах упорно шел к нему все эти долгие годы.

Деятельная природа «мистического опыта» часто оказывается завуалированной из-за его трактовки только в качестве особого *психологического состояния*, которое развивается у человека в результате определенных предпосылок телесного, психического и духовного порядка. Под таким углом зрения *деятельный*, т.е. волевой и целенаправленный характер мистики бывает трудно обнаружить.

Мистическая деятельность характеризуется различными параметрами: многообразием своих проявлений, особенностями структурного строения и системной организацией. Рассмотрим по порядку эти особенности сложной морфологии мистической деятельности.

Многообразная морфология мистики

Различные проявления мистики образуют в своей совокупности морфологический ряд, в котором в иерархической последовательности нарастет их смысловая и функциональная значимость. Это — психологические проявления мистики, их опредмечивание, рационализация и овеществление, институализация специфических ролей и объединений мистиков, социализация мистики.

Исходный момент этого морфологического ряда составляют специфические чувства и настроения, достаточно четко отличающиеся от обычных религиозных не только по глубине и остроте переживания, но, главное, по своему содержанию. Оно определяется парадигмой архетипических смыслов, касающихся непосредственной связи субъекта веры с высшим сакральным началом. В *психологии мистики* особенно значимы экстазы, радения, оккультные оргиастические состояния, представляющие собой в функциональном отношении мистический

транс — глубокое изменение самосознания и ощущения личностью своей идентичности. Личностный мистический опыт имеет не только индивидуальные, но и коллективные и даже массовые проявления. В этом случае мы имеем дело с мистически окрашенной социальной психологией, весьма колоритной в широкомасштабных религиозно-мистических движениях пророческого, мессианского и эсхатологического характера. Примеров тому множество на протяжении истории, начиная с глубокой древности и вплоть до современности (самые последние — общины затворников в деревне Погановка и в г. Казани, ожидающие скорого конца света).

Значение и функциональная роль мистической психологии сильно возрастает благодаря её *опредмечиванию* в образно-символической и вербальной формах, т.е. когда её содержание становится предметом художественно-изобразительной, музыкальной, танцевальной, мистериально-драматической деятельности либо разнообразных священных текстов. Опредмечивание религиозно-мистических переживаний, надежд и чаяний является актуальной задачей любого нового религиозного движения в период его становления. Эта закономерность прослеживается и в современную эпоху, когда все «религии Нового Века» выступили со своими собственными священными книгами. Лидерам американской психоделии, иначе известной под названием «наркотической революции», пришлось написать свою собственную «библию», в которой разработана система символов и образов для опредмечивания и смысловой идентификации галлюцинаций, возникающих под воздействием приема сильных наркотиков у адептов этого движения. Для решения этой задачи Ричард Олперт использовал индуистско-буддийскую символику и даже посетил Индию, где получил ритуальное имя и поэтому смог выступить перед своими американскими коллегами в качестве новоявленного гуру.

Овеществление мистики производится в форме различных мистических действий и обрядов. Наиболее примечательными из них являются декламации священных мантр, медитационные практики, жесты и телодвижения, исполненные религиозно-мистического смысла, затем участие в таких священных действиях, как церковные таинства, суфийские зикры, постанов-

ка развернутых сценических композиций в форме древних мистерий, тибетского *цама*, литургии христианской церкви. Мистика также овеществляется посредством объектов и субъектов, фигурирующих в практиках соответствующего содержания и значения. Так, например, храмы, различные священные предметы обладают, помимо своего прямого религиозного значения, еще и сугубо мистическим, особенно когда речь идет о намоленном храме, о чудотворной или мироточивой иконе.

Большой вклад в усиление и расширение влияния мистицизма внесла *рационализация* мистических воззрений и практик в форме теоретически разработанных концептуальных трактовок и учений. Эта тенденция получила значительное развитие во всех крупных религиозно-мистических традициях. До некоторой степени исключением явилось западное христианство, которое в современную эпоху практически утратило детально разработанные еще в Средние века методики формирования мистического сознания (наибольшую известность получили «упражнения», введенные основателем ордена иезуитов Лойолой). На это обстоятельство жаловались в начале 70-х гг. прошлого века католические идеологи, сожалея, что им нечего противопоставить начавшейся бурной экспансии восточного мистицизма в западные страны.

Следующая ступень в усилении функциональной значимости мистики связана с *институализацией ключевых ролей* мистических действий. Их субъектами являются шаманы-медиаторы и медиумы спиритических сеансов, даосские, индуистские и буддийские гуру-наставники, пророки божественного откровения, церковные священнослужители и монахи.

Кульминацией функционирования мистики является *институализация объединений*, которым приписывается определяющая роль в сохранении соответствующих теоретико-методических учений и эффективной реализации практик, обеспечивающих продвижение по мистическому пути.

Важнейшее общественное проявление мистики связано с её *социализацией* — функционированием в общественно-политической сфере. Особое значение всегда приписывалось мистифицированным формам власти, законодательства, общественного уклада жизни, государственно-политического устройства обще-

ства. Примеры тому – священные носители высшей власти (фараоны, цари, императоры), а также определенные общественные структуры и системы: законодательство (мусульманская законодательно-правовая система Шариат), жизненный уклад страны (например, в известной доктрине Карташова «Воссоздание Святой Руси»), государственно-политическое устройство общества (идеология «Священной Римской империи», церковно-политическая стратегия русского Средневековья «Москва – Третий Рим», нацистская геополитика «Третьего Рейха»).

Здесь ещё раз следует напомнить, что не все сакральное мистично. Поэтому существенно различие между священными объектами, считающимися таковыми благодаря их мистической связи с высшим сакральным началом (таковы крест и икона для христианской церкви), и сакральными фигурами, декларирующими свою самодостаточность в этом отношении. Последнее относится к большинству лидеров современных новых религиозных объединений, которые считают себя вполне состоявшимися в роли «живых богов» и поэтому не нуждаются в санкционировании своего священного религиозного статуса указанием на мистическую связь с высшим сакральным началом. Такими были кумир американских битников Мехер Баба – «Сострадательный отец» – ритуальное имя Мервана С.Ирани (Merwan Sheheriariji Irani) и наш «божественный Паршек» (Порфирий Иванов). На роль высшей священной инстанции претендуют С.М.Мун, основатель «Церкви объединения», а также лидер скандально известного на Украине и в России Великого Белого Братства ЮСМАЛОС так называемая Господь Мария ДЭВИ Христос (Марина Цвигун).

Полагаясь на свой божественный статус, эти лица поворачивают вектор мистических ориентаций в обратном направлении (конечно, только у своих фанатичных приверженцев) и, таким образом, реализуют мистику в новом качестве – «*метафизическом*», демонстрируя на своем примере чудо появления трансцендентного в нашем земном мире. Тем самым новых богоискателей уверяют в возможности реализовать мистическое единение с божеством прямо и непосредственно, здесь и сейчас, буквально воочию. Подобные декларации новых религиозно-мистических движений, несомненно, побуждают мисти-

чески настроенных людей обратить свои взоры на их «божественных» лидеров. В этом и состоит главная особенность современного *неомистицизма*.

Различие значений мистики и мистицизма

Понятия мистики и мистицизма обычно отождествляются, тогда как при структурно-аналитическом подходе их различия выявляются вполне определенно, что, безусловно, способствует уточнению и углублению понимания этих тесно связанных между собой феноменов.

Для определения этих понятий следует указать на структурно-функциональные, т.е. морфологические различия между соответствующими феноменами. Мистицизм — это представления, подчас системно выстраиваемые в форме рационалистических учений теологического и мировоззренческого характера о непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами. Мистика — опирающаяся на эти представления духовно-практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом. В концепциях трансцендентального мистицизма решающее значение отводится активности божественного (либо сатанинского) начала для результативности мистических действий. Рассмотрим данную проблему на конкретном материале.

В своем анализе синтоистского материала, связанного с мистикой и мистицизмом, А.А.Накорческий различает смысл действия и конкретную технику его исполнения²³, что позволяет соотнести смысл действия с мистицизмом, дающим ему парадигмальную трактовку, а мистику — с методической и технической реализацией этого действия, т.е. с морфологическим воплощением определяющих его смыслов.

Однако в этой системе присутствует еще один очень важный компонент — *вероучительский дискурс*, позволяющий в смысловом и функциональном планах идентифицировать деятельность мистика с определенной вероучительской традицией — буддийской, даосской или с собственно синтоистской, которая оказывается, по словам А.А.Накорчевского, шаманист-

ской. Дело в том, что в средневековой Японии «мистические техники заимствовались из буддизма, даосизма и прочих иноземных учений. Для Хонда и ему подобных было важно обнаружить исконно японские методы, воссозданию которых он и посвятил свою жизнь. Созданная им «наука о духах»... может быть названа систематизированным шаманизмом»²⁴.

Итак, в мистическом действе мы выделяем три аспекта: смысл, задаваемый особой парадигмой (мистицизмом), морфологию (структурно-функциональные особенности этого действия), т.е. собственно мистику и вероучительский дискурс — осмысление и описание данного действия в рамках определенного религиозного учения. Таким образом, различие между мистикой и мистицизмом определяется их ролью как особых компонентов общей системы специфической сакральной деятельности.

Наше заключение по существу совпадает с категорическим высказыванием Владимира Соловьева по этому вопросу, писавшему: «Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии... *Мистика* и *мистицизм* также относятся друг к другу, как, например, *эмпирия* и *эмпиризм*»²⁵.

Формы мистики

Результативное мистическое действие всегда строится на основе определенного *гештальта* — функциональной структуры в виде опредмеченного или овеществленного представления, которое осмысливается как проявление непосредственной связи с сакральным началом. Этот морфологический аспект мистики раскрывается через ряд её форм. В качестве таковых выступают определенные образы (божественные либо демонические) и особые психосоматические состояния человека (такие как озарение, просветление, обретение благодати и т.п.). Принципиальная особенность данных феноменов состоит в их бинарной природе, сочетающей нейтральный субстрат и приписываемое ему мистическое значение. Это видно на примере

часто фигурирующих в мистической практике таких психосоматических явлений, как экстаз, галлюцинация, предчувствие, которые сами по себе этим значением не обладают.

Итак, формы мистики – это её морфологические различия в структурно-функциональном отношении. Они не одинаково осмысливаются и оцениваются в разных религиозных традициях и конфессиях, подчас прямо противоположно.

Наиболее значимы *типологические разновидности* мистики, соответствующие этапам исторического генезиса религиозного сознания и основным его проявлениям в виде язычества, религий освобождения и религий спасения.

В отличие от разновидностей мистики, или типологических особенностей этого явления взятого в целом, формы мистики – это её особые проявления в переживаниях и действиях человека. Причем формы мистики изоморфны её генетическим разновидностям, поскольку одинаковые формы встречаются и в язычестве, и в трансцендентальных религиях (например, видения – и в шаманизме, и в буддизме, и в христианстве).

Рассмотрим ряд форм мистики, начав с простейшей и, по-видимому, древнейшей – с представления об **органической связи** адепта с сакральным началом. Эта форма мистики впервые возникает в первобытной культуре при осмыслении *тотемизма* – мистической связи родоплеменных объединений с определенными видами растений или животных, а также в мистической интерпретации родословной шаманов. Согласно традиционным представлениям, могучий шаман ведет свое происхождение от албысты (ведьм), что символизирует его мистическую связь с могущественным оккультно-сакральным началом. Это связь по происхождению, другой разновидностью этой формы мистики является связь с сакральным началом в силу преемственности.

В индуизме и буддизме большое значение придается наставнической преемственности по линии мистической связи с Буддой, Вишну или Шивой. Аналогичная каноническая преемственность существует в джайнизме и сикхизме. В суфийских орденах сохраняется преемственность от шейхов-основателей, имена которых присвоены названиям этих мистических объединений.

Рассматриваемая форма мистики проявляется также в заявлениях о богоизбранности того или иного народа, страны или её государственно-политического устройства. В индивидуально-личностном плане — в представлениях об особых избранных божьих — пророках и мессиях.

Одна из древнейших форм мистики основана на вере в возможность **воплощения** в человеке сверхъестественной силы, энергии или духа. В архаическом язычестве колдун рассматривался как воплощение зловредных для всего живого сил, а шаман — духов-помощников. В средневековом христианстве колдуны и ведьмы обвинялись на том основании, что им приписывалось воплощение в них дьявола. Смысл этого представления — *мистический*, однако изгнание дьявола из одержимых было особой *магической* практикой (экзорцизмом), включавшей в себя в качестве необходимого элемента мистический диалог с духом зла.

Сакрализованность — другая форма мистики, возникающая в результате получения человеком, представителем живой или неживой природы, а также культовыми вещами и сооружениями сакрального статуса благодаря их непосредственной связи с божественным началом.

Сакрализованность как продукт мистической связи отличается от сакральности, имеющей самодостаточный характер в фетишистских представлениях о священных горах и реках, деревьях и рощах, в солярных культах. Воззрения этого типа существуют поныне, например, в поверьях о самодостаточной сакральности драгоценных *кладов*, способных прятаться и обнаруживаться по собственному усмотрению, в рассуждениях о духовной активности *колоколов*. «Ведь хорошие колокола — это больше, чем только звучащие тела, — уверяет нас известный бельгийский профессор. — Это облагоустроенные существа, выросшие из возвышенных мыслей и гармоничных чувств и открывающие нам путь к тайнам Создателя, к познанию человека и природы»²⁶.

Смысл и значение сакрализованности как особой формы мистики хорошо видны из рассуждений о. Сергия (Булгакова) о природе христианской духоносности. «Основной целью христианина является стяжание Святого Духа, — пишет священник-

философ. — И этой печати Духа Божьего, этой духоносности более всего ищет и жаждет, ей более всего поклоняется православная душа... Эта духоносность совершенно не связана с иерархическим саном, хотя фактически может соединяться и с ним»²⁷.

Рассматриваемая форма мистики имеет несколько разновидностей, в одном случае может быть символом связи того или иного предмета с божественным началом (бетилы, иконы, кресты). В другом случае сакрализованность может рассматриваться в качестве знаковой реализации непроявленной совершенной природы человека в рамках пантеистической гностической парадигмы либо его возвращения из падшего состояния к сакральному началу в рамках трансцендентальной неоплатонической парадигмы. Наконец, сакрализованность может рассматриваться в качестве завершения трансформации или процесса совершенствования человеческой природы благодаря мистической связи индивида с высшим началом, играющей роль необходимого условия результативности этих структурных изменений. Таково шаманское «второе рождение», священство в качестве сакрального статуса в церковной иерархии, мистическое совершенствование в развитом суфизме, христианская «лествица» на её верхних ступенях приближения к Богу с помощью благодати.

Наиболее известной формой мистики является **визуализация** — различного рода ощущения и образы, возникающие в ходе мистических практик или же проявляющиеся спонтанно. По своей психологической природе видения представляют собой галлюцинации — световые (причем различной цветовой гаммы), звуковые (даймонион, гений Сократа, феноменологически выступал в форме «вещего голоса»), тактильные, одорические (благоухания небожителей либо серный запах исчадий ада) и даже вкусовые.

Как сообщила газета «Тайная власть», опрос в интернете более 2000 человек, показал, что свыше 96% из них как минимум однажды сталкивались со сверхъестественным. Описывая обстоятельства своего мистического опыта, подавляющее большинство участников опроса говорят, что слышали, видели или испытывали прикосновение некоего существа, которого на самом деле не было, то есть столкнулись с приведением, духом или ангелом²⁸.

Ощущения этого типа могут быть чрезвычайно интенсивными. В Библии написано, что на пути в Дамаск будущего апостола Павла озарил Свет, «превосходящий сияние солнечное», — это было откровение свыше, повлекшее за собой его духовное перерождение (Деян. 26, 13). Терезе Авильской в мистическом видении являлся «блеск ослепляющий, белизна сладчайшая. Вовсе не похож этот божественный Свет на солнечный; естественным кажется только он один, а солнечный — искусственным... Так внезапно являет его Господь...»²⁹. Хорошо знающий экстатические переживания суфиев ал-Газали писал об ослепляющей яркости мистического света, который ярче блеска кинжала или сверкания молнии. Часто подобные видения имеют необыкновенно красочный колорит, о чем свидетельствует, например, живопись Уильяма Блейка, выдающегося английского поэта и художника-визионера.

Мистическое ощущение может стать предметом особого культа, о чем свидетельствует практика *туммо* — йога огненного тепла, разработанная в XII в. тибетским буддистом Наропой. Адепты этого культа сосредотачиваются на огне и отождествляют себя с ним, а в результате обретают паранормальные способности высушивать теплом своего тела на лютom морозе мокрые простыни и растапливать снег, на котором они сидят во время таких испытаний. Это изумительное зрелище запечатлел Николай Рерих на одной из своих картин.

Наибольшим значением обладают видения в форме определенных образов, поскольку в отличие от ощущений имеют опредмеченный смысл и благодаря этому функционируют не только в мистике, но также в мантике и религии в качестве пророческих знамений, в магических обрядах вызывания или изгнания духов.

Наиболее простое проявление мистического опыта, точнее, переживания непосредственной связи с сакральным феноменом представляет собой ощущение «встречи» человека с чем-то сверхъестественным либо его «присутствия» около себя. По мере нарастания интенсивности мистических переживаний (это принято называть «углублением» мистического опыта) у человека возникают активно-динамические образы, появляется представление об их объективации и даже

овеществлении (манифестации в псевдореалистической форме). Подобные феномены принято называть появлением призраков. Это типичное развитие мистического опыта сопровождается усилением его воздействия на человека, что подчас приводит к радикальному изменению всей его жизни. Яркая картина духовной трансформации противника христианства в его активного поборника под воздействием внезапно возникшего мистического переживания вырисовывается из автобиографического рассказа митрополита Суражского Антония (1914–2003). В юности он был убежденным атеистом и, желая «покончить, наконец, с мыслями о христианстве», однажды решил прочесть Евангелие от Марка. «Я читал медленно, — впоследствии вспоминал владыка о своем мистическом озарении, случившемся с ним в начале 30-х гг., — потому что евангельский язык был слишком непривычным, но между началом первой и третьей глав внезапно почувствовал, что по ту сторону стола, *прямо здесь*, в этой комнате стоит Христос. И это было настолько поразительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть в ту сторону. Смотрел я долго, но ничего не видел, не слышал, не ощущал. Однако когда я смотрел на то место, где вроде бы *никого не было*, у меня возникло яркое и несомненное осознание того, что здесь стоит Христос. Помню, я тогда подумал: если живой Христос стоит тут — значит, это воскресший Христос, значит в пределах моего личного, собственного опыта я достоверно знаю, что Христос воскрес, что значит, всё, что о Нем говорят, — правда»³⁰.

Приведенный пример свидетельствует о том, что мистики не ограничиваются и не удовлетворяются одним признанием справедливости идей мистицизма, а стремятся лично, в собственном переживании *опредметить* их, *объективировать*, т.е. придать им живую образность, «узреть» их. «Это видение, — писал Павел Флоренский, — объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно — точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, *сообразно* ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира»³¹.

Мистические видения всегда имеют чрезвычайно напряженную тональность. Как писал Рудольф Отто в своей книге «Святое», переживание «встречи с Иным» (*ganz Andere*) сопровождается чувствами как восхищения, так и благоговейного страха. Мистические настроения проявляются не только в экстатической форме, но и могут быть тоскливо-меланхолическими, иначе говоря, «тёмными», готическими и даже вызывать панический страх. Это настроение стало устойчивым клише в жанре ужасов (*Horror*), занявшем одно их доминирующих мест в современной массовой культуре.

Мистические образы часто имеют причудливо-фантастический характер, что, вероятно, и породило причудливых химер античных мифов, перекочевавших впоследствии в обширный средневековый *бестиарий*, таких как единороги, грифоны и множество других. В произведениях современного весьма популярного мистика Кастанеды описываются психоделические видения, наполненные устрашающими картинами гигантских по своим размерам насекомых и других причудливых фантомов.

Немаловажное значение имеет вопрос об источниках мистических видений, поставленный в монотеистических верованиях на принципиальную высоту из-за свойственных им представлений об определяющем значении божественного воздействия на человека и противодействия ему со стороны дьявола. Видения позитивного характера считаются либо плодом собственных усилий мистика, либо божьим даром, либо общим результатом объединенного воздействия того и другого факторов, когда устремления мистика получают поддержку Бога.

Появление у мистика видений в результате его собственных напряженных усилий на основании специально разработанных психосоматических методик характерно для йоги, в особенности для тибето-буддийской тантры. Эта техника именуется *дубтхаб* (тибет., «метод успеха») и служит возникновению визуализации сверхъестественных существ, чаще всего *идамов* (будд или бодхисаттв поклонения), появляющихся в центре созерцаемого мандала. Назначение ритуала состоит в получении от этих существ *ванга* (сакральной силы-энергии), необходимого для исполнения желаний или приобретения сверхъес-

тественных способностей. «Образ божества, визуализируемого ламой, может быть настолько стойким и осязаемым, что непосвященный сочтет его за реальное божество и будет смертельно напуган и даже убит последним»³².

Как отмечает В.К. Шохин, «подобная работа с воображением, чувственное представление духовных реалий осмысливается в христианской сотериологии и аскетике как “прелесть”»³³. Это вытекает из принципиальной особенности православной мистики, которая, по словам С.Булгакова, «чужда чувственности и отличается трезвенностью... Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная *exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике)»³⁴.

Очень показательны рассуждения по данному вопросу епископа Игнатия (Брянчанинова), широко известного в прошлом религиозного писателя, который подчеркивал принципиальное различие между духовными видениями и чувственными видениями, указывая на противоположность их смыслов и значений. Свои суждения он обосновывает ссылкой на авторитетную фигуру Иоанна Лествичника. По словам последнего, «свойство всех видений, посылаемых Богом, заключается в том, что они приносят душе смирение и умиление, исполняют её страха Божия, сознания своей греховности и ничтожества. Напротив того, видения, в которые мы вторгаемся произвольно, в противность воле Божией, вводят нас в высокоумие, в самомнение, доставляют радость, которая не что иное, как не понимаемое нами удовлетворение наших тщеславия и самомнения»³⁵.

Итак, значение видений весьма велико, но трактуются и расцениваются они неоднозначно. Согласно буддизму ваджраяны, полученные в результате настойчивой практики мистические видения считаются незаменимым и очень важным средством обретения оккультной энергии. По Флоренскому, видения служат сакральной вехой в земной жизнедеятельности человека («точкой опоры земному творчеству»³⁶). Плотин подчеркивал трансцендентный источник мистического опыта: «Нищий бродяга ждет, подобравшись близко к две-

рям богача; быть может, богач откроет дверь и подаст ему, может, один раз, может, дважды; это счастливая судьба, а не заслуга бродяги»³⁷. В кришнаизме и в католицизме божественные видения считаются величайшей божественной милостью. По словам С.Булгакова, «небесных видений исполнена вся жизнь Православия, и это в нем есть самое существенное... Мистика есть воздух Православия... Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует»³⁸.

Следует заметить, что возникновение у человека видений и коммуникации с сакральными агентами не свидетельствует однозначно о его собственной сакральности. Иначе говоря, наличие этой формы мистики не обязательно означает наличие другой – сакрального статуса или состояния. Это различие с христианской точки зрения имеет принципиальное значение. Концентрируя на нем внимание, епископ Игнатий (Брянчанинов) писал: «Да не мнят о себе что-либо увидевшие чувственно духов, даже святых ангелов: это видение одно, само по себе, нисколько не служит свидетельством о достоинстве видевших: к нему способны не только порочные люди, но даже самые бессловесные животные. Идолопоклонник остался идолопоклонником, несмотря на то, что видел Бога лицом к лицу и беседовал с Ним... Увидев истинного Бога, идолопоклонник не перестает признавать богами идолов своих»³⁹.

Мистические видения часто переходят в активную фазу **общения** (диалога) с сакральными феноменами и в таком случае принадлежат уже к следующей форме мистики, оказывающей значительно более сильное и глубокое влияние на человека по сравнению с ранее рассмотренными её формами.

Исключительное значение мистическому диалогу придавал Мартин Бубер, считавший его критерием для понимания специфики хасидизма и необходимым для деятельного и творческого контакта между человеком и мирозданием. «Духовное новаторство хасидизма реализовалось, по его мнению, в хасидских учителях – цадиках, каждый из которых воплощал уникальный духовный опыт, приобретенный в ходе непосредственного диалога с творцом»⁴⁰.

Мистика общения с духами зародилась в глубокой древности, но сохраняется и в современную эпоху. Любопытные факты этого рода встречаются у среде неоязычников. Приведу высказывания приверженцев культа *дольменов*, ведущих мистические диалоги с духами, обитающими в этих древнейших мегалитических сооружениях. В специальном издании пропагандируется практика подобных мистических диалогов с невидимыми призраками древней расы, обитающими в дольменах. Мистик полагает, что есть «проблема, которая очень беспокоит дольмены, — это то, что люди... их не слышат. А люди-то на самом деле очень хотят знать, что же такое дольмены, научиться общаться с ними. Спрашивая дольмены и отвечая им, фразы надо выстраивать очень четко... Они часто спрашивают: “Что ты хочешь?” Попробуйте ответить четко и красиво. Общение с дольменами приносит столько радости, порождает в душе такие прекрасные чувства и ощущения, что можно только пожелать всем испытать такое же»⁴¹.

Примечательно, что предметом мистического общения у неоязычника являются не ландшафтные духи, такие как лешие, русалки или водяные, которые давно числятся по разряду суеверий и мало привлекательны для современных «богоискателей». Современные мистики осваивают новые территории, и совсем забытые, но несокрушимые временем дольмены оказались удобной привязкой для формирования мистического опыта.

Водораздел между христианством и язычеством со всей резкостью обнаруживается в вопросе о допустимости коммуникации с низшими духами. Уже знакомый нам епископ Игнатий (Брянчанинов) со всей категоричностью заявляет: «Общее правило для всех людей состоит в том, чтобы никак не вверяться духам, когда они явятся чувственным образом, не входить в беседу с ними, не обращать на них никакого внимания, признавать явление их величайшим и опаснейшим искушением»⁴².

В христианской мистике коммуникация с божественными инстанциями чаще всего проявляется в виде диалога. Сошлемся лишь на примечательные беседы Владимира Соловьева с Софией, Премудростью Божьей, ставшие заметным явлением его духовной жизни и предметом философско-поэтического творчества.

У некоторых мистиков подобная коммуникация сопровождается сильнейшими экстатическими переживаниями и носит характер любовного исступления. Об этом говорил великий византийский мистик Симеон Новый Богослов (949–1022)⁴³ и знаменитая католическая святая Тереза Авильская.

«Часто Он (Христос) мне говорит: “Отныне Я – твой, и ты – Моя! Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение”. Для св. Терезы, – писал Дмитрий Мережковский в своем исследовании испанского мистицизма, – слаще всех нег эти ласки – раны, лобзания – терзания небесной любви; лучше с Ним страдать и умереть, чем без Него блаженствовать... Тереза падает в изнеможении, под этими ласками, закатывает глаза, дышит всё чаще, и по всему телу её пробегает содрогание... “В этом (несказанно-блаженном соединении души с Богом) и *тело немного участвует*” признается Тереза, и тотчас прибавляет, чтобы не солгать себе и другим: “*Нет, тело в этом очень много участвует*”»⁴⁴.

Несмотря на типологическую специфику этого переживания в христианстве, обусловленную трансцендентностью предмета мистической коммуникации, оно обладает несомненным изоморфизмом и поэтому с внешней стороны обнаруживает сходство с эротическими фантазиями язычников. Поэтому не случайно Мережковский замечает, что нечестивый взгляд мог бы усмотреть в описанной сцене «тот нечистый дух, которого колдуны и ведьмы называют ‘Инкубом’»⁴⁵.

Различные оценки мистического опыта – далеко не единственная причина многообразия придаваемых ему значений. Часто особенности мистических видений и коммуникаций связаны с тем, что им приписываются иные значения в дополнение к их собственному – непосредственной «встречи» с сакральным феноменом. Это происходит при условии их функционирования в рамках иных смысловых систем, например, магической или религиозной. При этом мистические переживания выполняют не основную, а служебную роль, выступают в качестве средства реализации главной, целевой задачи этих типов веры.

Мистические видения занимают важное место в *мифологическом* сознании, благодаря чему повседневная жизнь человека представляется полной всевозможных «встреч» с фигурами различного сакрального статуса, начиная от безымянных духов до могущественных богов и богинь.

Мистические видения и активный диалог со сверхъестественными фантомами — неперенное условие завершающей стадии **магической** обрядности вызывания и заклинания духов. Практика изгнания злого духа сохранилась до сего времени, причем не только в среде оккультистов, но и у католиков и у православных (так называемые «отчитки»). Элементы экзорцизма присутствуют и в таинстве крещения.

Общение с высшими сакральными инстанциями играет большую роль в **мантических** действиях прорицательного и пророческого характера. Шаманы и гадатели архаических культур черпали свою информацию из контактов с духами и божествами, античные прорицатели будущего вещали от лица могущественных богов — Зевса (в Додонском оракуле) и Аполлона (в Дельфийском оракуле), медиумы и участники спиритических сеансов беседовали с душами умерших с целью получения интересующих их сведений о прошлом и будущем. Во всех этих случаях мистика использовалась только для того, чтобы открыть доступ к недоступному обычным путем знанию.

Мистическая коммуникация использовалась шаманами и спиритами также в **религиозно-нормативных** целях — для контроля и управления поведением людей, чувствующих свою зависимость от потустороннего субъекта. Примеры подобного рода приводит Леви-Брюль в своей книге «Мистический опыт и символы первобытных людей» (1938 г.) при обсуждении вопроса об их «общении с существами невидимого мира». Обычно медиум обращается к духу умершего главы семьи, чтобы выяснить, за что наказан сын или его близкие. Тот, со своей стороны, пользуется беседой, чтобы дать узнать о своей воле и о том, в чем живущие проявили непокорность⁴⁶.

Приведенные материалы полевых этнологических исследований свидетельствуют о том, что *спиритическое общение* как разновидность коммуникативной мистики является одним из механизмов обычного права в первобытной культуре, регулирующего повседневную жизнь людей, в том числе и поминание умерших.

Рассмотренное нами ролевое многообразие мистических коммуникаций, несомненно, упрочивает их место и значение в духовной жизни верующих и превращает их в некую универсалию человеческой культуры на довольно длительном отрезке истории.

Широко используемой формой мистики является **упование на Бога**, причем этому феномену приписывается существенно иной смысл, чем обычной религиозной установке, отразившейся в пословице: «На Бога надейся, но сам не плошай!». Обычный верующий просто «полагается на Бога», а мистик говорит об ощущении им реальной поддержки со стороны Бога, именуемой благодатью. Для рядового верующего упование на Бога не мистично, а прозаично.

Данное различие особенно заметно в исламе, поскольку суфии используют особый термин для обозначения мистического упования на Бога — *таваккул*. Имеется в виду отказ от повседневных забот и заработков, предание себя воле Аллаха. Это специфическое настроение является широко распространенным элементом религиозной практики аскетов, посвятивших свою жизнь служению Богу и размышлениям о Нем. В более узком смысле термин *таваккул* используется как наименование одной из начальных «стоянок» (*макам*) мистического пути суфия. Смысл этой ступени мистического совершенствования заключается в полном отрешении от собственной воли и обращении к Богу как единственному источнику человеческого бытия.

В этой форме мистики суфий убежден, что его продвижение по пути совершенствования гарантируется только непосредственной поддержкой Бога, а вовсе не является результатом собственных усилий (представление, свойственное ранним суфиям и характерное для индуистских и буддийских практик, особенно для йоги и тантры).

Упование на Бога в специфическом, мистическом проявлении хорошо известно и христианству. Рассказывают, что однажды знаменитая католическая святая Тереза Лизьеская, или «Маленькая Тереза» (ум. в 1897 г.), объяснила свою духовную программу следующим образом: «Оставаться детьми перед Богом — значит признать свое собственное ничтожество, ожидать всего от благого Бога, как ребенок ожидает всего от отца»⁴⁷.

Среди различных форм мистики особое значение приписывается **синергии** — взаимодействию субъекта веры с сакральными феноменами, причем самым важным считается «сорботничество» с Богом в деле спасения человечества и мира в целом. Предпосылки мистической синергии сложились еще в

глубокой древности, когда маги и колдуны практиковали воздействие на духов и демонов, с тем чтобы использовать их могущество в своих утилитарных целях, причем высшая магия была в состоянии заставить повиноваться даже богов. Шаманизм же всецело был основан на взаимодействии с духами и богами в решении неотложных земных задач. Однако здесь еще не было подлинной синергии — гармоничного соединения двух устремлений в одном общем усилии для реализации сверхземной, сотериологической задачи.

Синергийные представления сформировались в рамках мистических направлений развитых религий: в каббале, исихазме, в мусульманской и католической мистике.

Так называемая практическая каббала, основанная на вере в то, что при помощи особых ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (например, приближать пришествие мессии), поскольку каждому «возбуждению вниз» (от человека) не может не ответить «возбуждение сверху» (от Бога). Идея синергии свойственна воззрениям хасидизма; Мартин Бубер, уделявший много внимания этому мистическому направлению в иудаизме, говорил, что Бог нуждается в поддержке и даже утешении со стороны человека.

Синергийные воззрения были выражены немецкими мистиками, особенно ярко Ангелусом Силезским (Иоганном Шефлером, 1624—1677), который выводил идею взаимодействия с Богом из представления о неразрывном единении с ним. Он писал: «Есть только Я и Ты; не будь обоих нас, Бог был бы уже не Бог и рухнуло бы небо». — «Не может без меня Бог ничего создать: не поддержу и я с ним — тотчас рухнет всё». — «Я знаю: без меня не может жить и Бог; коль превращусь в ничто, испустит дух и Он». — «Коль волей мёртв я стал, то *должен* Бог творить то, чего я хочу: я сам ему указ»⁴⁸.

В православной мистике идея синергии заняла центральное место в исихазме, придавшем ей целевое, сотериологическое значение. Исихастская практика считается направленной на «преобразование человеческого существа синергийным действием его свободного произволения и Божественной энергии — благодати»⁴⁹. Та же трактовка исихазма звучит в другом бого-

словеском исследовании: «Задача православной логос-медитации, умного делания, как раз и состоит в том, чтобы при помощи Божией благодати (в синергии с Творцом) воссоздать первозданного человека, каким он был до падения»⁵⁰.

Синергичная мистика получила развернутую интерпретацию у пакистанского поэта и философа Мухаммада Икбала (1873–1938), одного из крупных деятелей мусульманской реформации. Центральной фигурой в его философско-поэтическом творчестве выступает человек, «соучастник Бога» в процессе созидания и преобразования мира⁵¹. При этом пакистанский философ исходил из идеи «совершенного человека», свойственной воззрениям суфиев с самого зарождения мусульманского мистицизма. Концептуально её оформил Ибн Араби (1165–1240), он же впервые ввел соответствующий термин – «*инсан-камил*». Икбал воспринял эту концепцию от одного из самых выдающихся поэтов-суфиев – Джалала ад-Дина Руми (1207–1273), которого считал своим учителем и наставником⁵², однако во многом её переосмыслил. Икбал «ратовал за пробуждение творческой активности человека и её религиозное обоснование. Утверждая идею различных уровней субстанции, он отводил человеку особое место, поднимая его до положения соучастника творения»⁵³. По его словам, «человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»⁵⁴.

Идеи мистической синергии получили широкое признание среди верующих самых различных категорий и даже используются неоязычниками, несмотря на свою несовместимость со старым, традиционным язычеством, которому чуждо доверительное отношение к божествам (а тем более к духам и демонам) по принципу «Я – Ты». В современную эпоху люди подчас склонны достаточно уверенно полагаться на свои духовные силы. Это дает им возможность стать вровень с фигурами своего мистического воображения, предлагать им свою собственную помощь и поддержку, мечтая о совместной активности с ними и о достижении благодаря этому более впечатляющих результатов, об осуществлении заветных надежд, а не пребывать в пассивной зависимости от далекого и чуждого их инте-

ресам Бога. Эта активная мистическая позиция свойственна не отдельным харизматическим личностям, а достаточно широкому кругу людей и поэтому стала характерной чертой социальной психологии нашего времени, что объясняется во многом социальной активностью современного человека, воспринимаемой в данном случае через призму религиозного мировоззрения.

Именно с этой точки зрения становится понятно весьма удивительное и вроде даже абсурдное синергичное мышление наших неоязычников, стремящихся «активировать» обитателей дольменов и объединиться с ними в совместном разрешении экзистенциальных проблем.

Эти причудливые мистики утверждают, что обитатели дольменов — люди, лишённые тела, которые «без нашей помощи воплотиться не смогут», но «хотят быть рядом с нами, помочь, участвовать в нашем деле». Неоязычники помогли «восстановиться» дольмену в долине реки Жане под Геленджиком, хотя первоначально он этого не хотел. «В конце концов удалось помочь дольмену восстановиться. Зато потом нас всем наградой было ощущение радости, тепла, счастья от ожившего дольмена. Он оказался еще и очень красивым молодым мужчиной — темноглазым и темноволосым. Как сказал его отец: “Похож на мать...” Вероятно, энергоструктура дольменной группы теперь восстановится»⁵⁵.

Важнейшей формой мистики является **единение** с верховным сакральным началом, трактуемое по-разному, но неизменно в качестве идеала устремлений мистика и успешно реализованной цели мистического совершенствования, достижения его высшего уровня посредством кульминации упорных и продолжительных усилий на этом пути.

Древнейшей разновидностью этой формы мистики является **слияние** адепта с высшим сакральным началом (божеством или абсолютom), иногда понимаемое как растворение первого во втором. С этой целью используются различные психосоматические практики (главным образом медитационные), детально разработанные в индуизме, буддизме, даосизме и призванные ввести адепта в измененное состояние сознания, переживаемое в форме мистического экстаза, транса. При этом

ощущению слияния с божеством обычно предшествует его визуализация в качестве начальной формы мистического единения, которая служит предпосылкой, вспомогательным средством реализации заключительной формы единения с божеством.

Вот как описывает этот процесс Калика-пурана: «Сначала адепт медитирует на Брахмана, а затем всеми силами своей души представляет божество, избранное для поклонения. Непрерывно отождествляя себя с ним, адепт сам становится божеством»⁵⁶.

Приведу примеры некоторых психосоматических техник, специально предназначенных для достижения мистического слияния адепта с высшим сакральным началом. Такова *лайя-йога* (от санскр. *лайя* – «поглощение») – одна из разновидностей тантрической йоги, использующей медитацию на Абсолют, сияющий в тысячелепестковом лотосе сахасрара-чакры. Мистики-тантрики полагают, что посредством этой процедуры можно достичь растворения в Абсолюте или полного погружение в Высшую Реальность⁵⁷.

Наибольшей известностью пользуется *кундалини-йога* – использование энергии жизненной силы (кундалини букв. означает «змеиная сила»), «свернутой кольцом» и дремлющей в муладхара-чакре (в основании позвоночника). Это изначальная энергия самой богини Шакти, сотворившая космос. Под воздействием йогических упражнений энергия кундалини поднимается по *сушумне*, называемой тантристами *мокшамаргой* («дорогой к освобождению»), в *сахасрара-чакру*, благодаря чему йог соединяется с божественной парой Шива – Шакти и вырывается из круга перерождений, достигая тем самым заветной цели своей мистической практики⁵⁸.

В знаменитой *раджа-йоге* Патанджали мистика слияния с высшим сакральным началом выражена в понятии *самадхи* (санскр. «погружение»), обозначающем состояние непосредственного восприятия Божества и слияния с ним. Самадхи считается конечной целью раджа-йоги и, как правило, достигается с помощью длительных психофизических упражнений.

Мистике слияния с первоначалом всего сущего отведено важное место в философии неоплатонизма, поскольку она является завершением процесса возвращения души в сферу истинного бытия, протекающего по типичной схеме сакрального

совершенствования адепта. Согласно Плотину, на конечном этапе этого процесса мистик-визионер «совершенно изменяется, перестает быть самим собой, ничего не сохраняет от своего «я»... Поглощенный Богом, он составляет одно целое с Ним, подобно центру круга, совпавшего с центром другого круга»⁵⁹.

Итак, кардинальная идея йоги, буддизма, индуистской адвайты (Шанкара), неоплатонизма утверждает возможность приобщения человека к высшим сакральным приоритетам, вплоть до отождествления с ними. При этом идентичность, суверенность и самодостаточность личности приносятся в жертву ее сакральному совершенству.

Важно отметить, что представление о возможности слияния мистика с верховной сакральной инстанцией, столь характерное для индуистско-буддийской, даосской традиций, а также для неоплатонизма, принципиально неприемлемо для христианства. Выдающийся русский религиозный философ Николай Бердяев в остро полемической форме отстаивал тезис о неприемлемости для христианства отождествления или слияние человека с божественной субстанцией в акте мистического переживания. Он писал: «Растворение личности, неповторимой индивидуальности в безликой божественности, в отвлеченном божественном единстве противоположно христианской идее о человеке и о его богочеловечности. Это всегда означает победу космоцентризма над антропоцентризмом. Для меня, — подчеркивал философ, — нет более антипатичной идеи, чем идея растворения человека в космической жизни, признанной божественной. Тайна христианства есть тайна Богочеловечности, тайна встречи двух природ, соединяющихся, но не смешивающихся. Человек не исчезает, он обожещается, но наследует свою человечность в вечной жизни»⁶⁰.

Специфический вариант мистики единения сформировался в суфизме на основе разработанных понятий *фана* (растворение в Боге) и *бака* (длительное пребывание в Боге). Первенство в осмыслении этих представлений отдают Абу Саиду ал-Харразу, который считал, что мистик, переживая состояние единения, может перестать воспринимать себя как нечто отдельное от Бога. В этом случае он покидает ряды простых смертных и полностью отождествляет себя с Божественной сущностью, ат-

рибуты которой заменяют его собственные качества⁶¹. Считается, что мусульманские святые, именуемые «избранниками Божьими» (*авлийа*), полностью погружены в мистическое единение с Богом в акте постоянного созерцания.

Что же в конечном счете мотивирует духовный подвиг мистика? Если отвлечься от конфессиональных объяснений, указывающих на неопределимое значение буддийско-даосского просветления или христианского обожения соответственно в качестве освобождения или спасения, то и тогда обнаруживается, что в социокультурном плане «игра стоит свеч». Мистический опыт на высшей стадии совершенства обещает разрешение по существу всех экзистенциальных проблем. В самом деле, мистика единения осмысливается как выход духовно совершенной личности за рамки профанической индивидуальности, скованной условностями земного существования. Высшее мистическое достижение обеспечивает освобождение от множественности как модуса повседневного раздробленного существования человека и дарует ощущение цельности благодаря приобщению к Единому. Обретается прочная субстанциональность личности в результате исчезновения эфемерной феноменальности её профанического существования. Наступает абсолютное самоутверждение личности, поскольку мистический опыт обеспечивает ей утверждение в Боге, в Абсолюте. Такова социокультурная рационализация интуиций и мифологем мистического опыта.

Три уровня функционирования мистицизма

Широко распространено мнение, что мистика ограничивается рамками индивидуального жизненного опыта человека, проявляясь в его настроениях и чувствах, воззрениях и поведении, которые складываются в определенное мировоззрение и образ жизни.

Мистицизм часто является не плодом отвлеченных размышлений человека об источнике религиозной веры и возможных формах связи с Богом, а представляет собой концептуальное осмысление конкретных проявлений мистики – своего собственного мистического опыта и интерпретацией его в более или ме-

нее системной форме, выстраивающейся порой в довольно сложные богословские и философские учения. Так, например, выдающимися мистиками и одновременно создателями и разработчиками мистических учений были знаменитые индийские и тибетские *махасиддхи* – великие святые и чудотворцы. Достаточно назвать имена Миларепы (1052–1135) и его ученика Гампопы (1079–1153), чтобы привести пример вырастающей из индивидуального мистического опыта влиятельной тибето-буддийской религиозно-мистической традиции, приверженцы которой появились, начиная со второй половины XX в., во многих западных странах, в том числе и в России (наибольшую известность получил так называемый «современный буддизм», пропагандируемый датчанином Оле Нидалом, ставшим ламой-наставником школы *карма кагью*, возникшей еще в средневековом Тибете).

Аналогично этому христианский мистицизм в своем становлении и развитии во многом опирался на мистические переживания выдающихся представителей этой религиозной традиции, а также на мистические интуиции, заложенные еще в Ветхом Завете, переосмысленные отцами церкви и перекодированные христианским мистическим дискурсом у Филона Александрийского, Оригена и Григория Нисского. Последний явился одним из родоначальников христианского мистицизма, разработанного им посредством аллегорической интерпретации библейских нарративов о жизни Моисея и «Песни песней» Соломона.

Как видим, мистицизм, вытекающий из индивидуального опыта или из основанных на нем трансперсональных мистических интуиций, получает возможность стать признанной вероучительской традицией, получить ортодоксальный статус и институциональный уровень функционирования. Таким образом, мистика по характеру своего зарождения и по своей изначальной природе индивидуальна, тогда как мистицизм, получая более или менее широкое распространение, утрачивает характер индивидуальной веры и переходит на уровень общезначимых феноменов, благодаря чему ему придается особое сакральное значение.

Это – закономерный процесс, и, чтобы охарактеризовать его в целом, необходимо отметить, что многоуровневое функционирование свойственно всем феноменам сакральной веры.

Достаточно четко прослеживаются три функциональных уровня религии. Первичный уровень представлен так называемой личной верой, субъективным миром религиозных чувств и представлений человека (назовем его религиозной *микросистемой*). Второй – специфическими объединениями, обладающими сакральным смыслом и значением, т.е. религиозными институтами (церковными, сектантскими и др.). Это уровень религиозной *макросистемы*. Третий уровень функционирования религии (*мегасистему*) составляют общественно-политические программы и их реализация в определенных мегапроектах культурно-образовательного, партийно-политического и даже государственного содержания и масштаба. Это так называемый клерикализм и теократические формы государственно-властных структур.

Помимо этого для понимания функционирования религии и её роли в обществе важно учитывать уровень *протосистемы*, который идентичен в целом культуре и обществу. Здесь религия в форме определенных объединений, движений и течений, конфессионально окрашенной политической идеологии выступает в качестве определенного элемента, особой функциональной составляющей или фактора социокультурного воздействия.

Общественные акции, в которых задействованы представители разных вероисповеданий, – экологические, правозащитные, миротворческие, благотворительные, просветительские (в этой связи напомним, что Кирилл и Мефодий были миссионерами, но их главная заслуга – просветительская, создание и распространение славянской письменности) – это общественно-культурная и общественно-политическая сфера, *протосистема*. Аналогичным образом действовали из религиозно-гуманистических побуждений Альберт Швейцер в колониальной Африке, Мать Тереза (Калькутская) в Индии, тогда как значение их деятельности общечеловеческое. Суть в том, что такие акции по своей целенаправленности и значению выходят за рамки религиозной деятельности и отвечают необходимости общества в целом, человеческой культуре как таковой, а не только и не столько её религиозному мотиву.

Таким образом, религиозная деятельность значима в рамках двух смысловых, парадигмальных систем — собственно религиозной или даже узко конфессиональной и общественной (т.е. в рамках внутренней, своей собственной системы) и в рамках внешней, социокультурной системы.

Следует отметить, что *микро-, макро- и мегасистемы* не рядоположены друг другу (за исключением не таких уж редких случаев разобщенности и оппозиции во взаимодействии между собой различных религиозных течений), а последовательно и интегрально-иерархически включены одна в другую. Вместе с тем каждая из них в отдельности и все они в совокупности включены в социокультурную *протосистему*, возникают и развиваются в ней, взаимодействуют с ней, хотя вероучительно и психологически часто стремятся противопоставить себя ей или даже провозгласить свой отказ от неё, что вполне типично для новых религиозных движений.

Далеко не всегда религия существует в полноте всех своих трех уровней, нередкий случай, когда религиозность отдельных лиц или даже широких слоев общества носит формальный, конформистский характер, т.е. лишена «личной веры» — религиозных убеждений — и поэтому ограничивается соблюдением требований определенной религиозной организации и участием в инициированных ею общественных акциях. В этих случаях религиозная активность ограничивается двумя верхними уровнями, в других — только исходным уровнем «личной веры».

Последнее ярко выразил знаменитый тибето-буддийский мистик Джецун Миларепа, отстаивая свою личную убежденность по вопросам веры в противовес институализированному учению. Он говорил:

Привыкнув с давних пор приобретать все
новый и новый опыт на пути духовного совершенствования,
Я забыл все верования и догмы⁶².

Ограничение одним лишь первичным уровнем веры свойственно *квекерам* — религиозно-мистическому движению, возникшему в Англии в середине XVII в. и сохранившему по сей день неинституциональный характер, отрицающему все общехристианские догматы, таинства, церковные установления и

ритуалы. На убежденности в самодостаточности «личной веры» основывался *пиетизм* — мистическое течение XVII—XVIII вв. Его основатель Ф.Я.Шпенер ставил религиозные чувства выше религиозных догматов, отвергал церковную обрядность. Пиетисты стремились к оживлению религиозной жизни через развитие внутреннего мира верующих и аскезы, подчеркивали необходимость для верующих личного переживания Бога, которое позволяет утвердить высоконравственные принципы жизни и обрести Божественную благодать⁶³. Важно отметить, что ограниченность только уровнем «личной веры» свойственна большинству *новых религиозных движений* в начальной стадии их развития, поэтому не случайно в литературе 70-х гг. прошлого века они получили название «безхрамовых религий» (Religionen ohne Kirche). Широкою известность в западном мире получило возникшее в январе 1970 г. в США так называемое «Движение Иисуса» (Jesus-Bewegung, или Jesus-People-Movement). Его инициаторами стали в Калифорнии пять рок-музыкантов и хиппи вместе с пастором Чаком Смитом. Провозгласив незримое присутствие в среде хиппи Иисуса, это движение сразу приобрело ярко выраженный мистический характер. Его аморфность исключала наличие религиозно-институализированных структур, к тому же оно было аполитичным, т.е. не функционировало на уровне мегасистемы, хотя в американских СМИ получило скандальную известность в качестве «Революции Иисуса».

Мистика и мистицизм, как и другие типы сакральной веры (религия, магия, мантика), функционируют на нескольких уровнях, вопреки распространенному мнению, что «мистический опыт», т.е. первичный уровень проявления мистики является единственно возможным. Поэтому вопрос о существовании институтов мистицизма и мистических практик стоит довольно остро, несмотря на все их многообразие и широкое распространение. Институализированный мистицизм по своему смыслу и назначению типологически отличается от других сакрализованных институтов, скажем, от запретительного (табу), магического, богослужебного (жреческого) или от оракула, хотя на практике последние очень часто оказываются синкретически или служебно дополнительно связанными с мистическими представлениями.

Специфика институтов мистики не сводится к простой формализации определенных ритуалов и практик, к требованию соблюдать предписанные формы поведения и взаимоотношений ученика со своим наставником. Это лишь следствия, вытекающие из определяющего смысла мистического института — наличия у него сакральности, обеспечивающей непосредственное приобщение к божественному началу. В этом представлении снимается часто декларируемая оппозиция мистицизма религиозному институту, рассматриваемому в качестве посредника между верующим и Богом. Такой медиатор, хотя и связывает их друг с другом, но одновременно является преградой для непосредственного их общения. Это умонастроение отчетливее всего прозвучало из уст Мартина Лютера, заявившего о необходимости обращения к Богу «только верой» (*sola fide!*), а не через посредничество католической церкви.

Показательна позиция Вл. Соловьева в этом вопросе, который не только серьезно занимался историей мистицизма, но и сам на протяжении своей жизни часто испытывал глубочайшие мистические переживания разного типа, первоначально спиритического, а затем и теофанического — коммуникации с Софией, Премудростью Божией. «Для Соловьева же, как для мистика, была нестерпима даже мысль о том, что может возникнуть возможность ограничения его внутренней свободы. Его религиозная вера была глубока и непоколебима, но она поверялась не каким бы то ни было земным авторитетом, а только — непосредственным мистическим чувством»⁶⁴.

Современный мистик Раджниш (Ошо) еще резче поставил этот вопрос, провозгласив: «Я не верю в Бога, я знаю Его!» — и тем самым отказался от услуг священнослужителей и церковных организаций, насаждающих религиозную веру, полагая, что человек должен самостоятельно, в мистической форме найти путь к Богу. Эта экспрессивная апология индивидуального мистицизма не помешала Раджнишу успешно пропагандировать разработанные им новые способы медитации, ритуалистику и создать один из самых популярных на Западе неоориенталистских религиозно-мистических институтов (ашрамов).

Многообразие институтов мистицизма заставляет нас заняться их типологизацией, основу которой составляют структурно-функциональные особенности этих морфологических по своей природе феноменов.

В бескрайнем разнообразии морфологических проявлений мистицизма на всем протяжении его долгой истории прослеживается несколько основных типов его институализации. Простейший, а поэтому, вероятно, древнейший и, следовательно, изначальный тип институализированного мистицизма проявляется в представлении об объективном существовании непосредственной связи с верховным сакральным началом. В первобытном *тотемизме* это было представление о мистической связи между родоплеменной группой и определенным видом животных или растений, однако тотемизм не сводился к мистицизму, а включал в себя еще и религиозное поклонение сакрализованному предку-тотему, и развитую систему табуации.

К древнейшим трактовкам данного типа институализированного мистицизма относятся представления о сакральной родословной носителей государственной власти, которых именовали «сынами» Неба, Солнца, «помазанниками Божьими». Важнейшее значение сохраняется до настоящего времени у мистического феномена сакральной реинкарнации — воплощения в земном облике ориенталистского «живого бога» — аватара. В западном мире также известны мистики, заявлявшие о приобретенном ими божественном воплощении. В среде дореволюционных сектантских общин хлыстов почитались многочисленные «христы» и «богородицы». Объективация мистической связи в иудаизме, христианстве и исламе представлена институтами пророков, святых — носителей благодати, хасидскими цадиками — мистиками и прорицателями.

Второй тип институализированного мистицизма представлен культом харизматического лидера, свойственным в первую очередь неоориентализму, в котором основатели и лидеры влиятельных объединений почитаются как воплощения и персонификации высших сакральных начал. Таковы культ всемирно известного харизматика С.М.Муна, называвшего себя то «вторым Христом», то «Вседержателем миропорядка», культ популярного у американских битников Мехер Баба, а также основателя рас-

кинувшей свои сети по всему миру секты «Путь блаженства» (Ананда Марг) индуся Анандамурти и десятков им подобных. Для культа этого типа характерен индуистский *satsang*, означающий «сидения у ног наставника». Это не столько обряд поклонения Учителю и дань уважения ему, сколько мистическое приобщение к его духовности, получение от него сакрального дара, благодати. Аналогия тому есть и у суфиев: по легенде, будущий знаменитый суфийский мистик Баязид (Йазид ал-Бистами) на протяжении 12 лет в полном молчании сидел у ног своего наставника, прежде чем достиг духовного совершенства. Отмечая типологическое сходство культов харизматического лидера, нельзя упускать из вида разительные порой различия их фигурантов. Достаточно сопоставить очаровавшего многих россиян Порфирия Иванова, мистифицировавшего методы оздоровления природными средствами, и авантюриста Грабового, создавшего в стране криминальное агентство по «воскрешению умерших».

Наиболее заметное место в типологии мистических институтов занимают *культистские объединения*, хорошо известные со времен античности, начиная с оргиастического культа древнегреческого Вакха и древнеримского Диониса. Древние мистерии также принадлежат к типично *культистскому институту* (этот термин правомерен по аналогии с определениями «церковный институт», «сектантский»). В эту же группу входят институализированные даосские, йогические, тантристские и чань(дзэн)-буддийские практики сакрального совершенствования, организатором и контролером которых выступает канонизированный согласно традиции гуру-наставник.

Следующие три типа институализированного мистицизма в отличие от рассмотренных выше характеризуют мистические феномены, уже не имеющие своего собственного целевого назначения, поскольку, будучи включены в иные морфологические системы, они выполняют служебную роль в реализации смыслов и значений этих сложносоставных систем. В эту типологию входят, во-первых, мистические секты с характерными для них — в отличие от так называемых «рационалистических сект» — экстатическими практиками (это известные «радения» оргиастического свойства). Во-вторых, мистические ритуалы, обрядность в церковном институте, прежде всего таинства и литургия.

Рассматриваемые типологические различия обусловлены системными переходами и соответствующими переосмыслениями мистических практик. Если культистские институты обслуживают различные мистические практики, придавая им институционально значимую форму, то мистические обряды в сектах и церквях подчинены задачам и целям именно этих религиозных институтов, однако сохраняют вместе с тем и собственное сакрально-институциональное значение, как, например, церковные таинства, которые представляют собой институализированные мистические практики в рамках церковного религиозного института. Суть различий морфологически сходных мистических практик заключается в смыслах и назначениях разных религиозных институтов, в рамках которых они функционируют, что получает свое адекватное выражение в соответствующих типах вероучительского дискурса (например, языческих мистерий, религиозных сект или церквей).

В рассматриваемую типологию входит, в-третьих, мистика в системе институтов сакрального совершенствования, получивших доминирующее значение в таких религиозно-мистических направлениях, как тибетская ваджраяна и японский эзотерический буддизм. Этот же тип институализированного мистицизма получил широкое развитие в трансцендентальных религиях (иудаизме, христианстве и исламе) в форме традиционных мистических направлений — каббалы и хасидизма, православного исихазма и католического мистицизма, суфизма.

Рассмотрев личностное и институциональное значения мистицизма, обратимся теперь к его функционированию на общественном уровне мегасистемы. Первым проявлением мистицизма этого типа, по-видимому, является первобытный тотемизм — вера в существование особой мистической связи между родоплеменными группами людей и определенными видами животных или растений. В ходе исторического развития тотемизма в него были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровнородственных отношений: повседневные взаимосвязи первобытных коллективов строились с учетом их принадлежности к определенным тотемам.

В глубокой древности зарождается мистическое осмысление происхождения и природы носителей государственной власти (фараона, царя, императора), которое распространяется

позднее на различные общественные структуры и образования, на традиционное законодательство (Законы Моисея, Законы Ману, Шариат и др.). Возникают мистические концепции общественного уклада жизни («Святая Русь»), государственно-политического устройства общества («Священная Римская Империя», «Третий Рим», «Третий Рейх»). До настоящего времени используется мистическая интерпретация таких идеологических клише, как «богоизбранный народ», «богохраняемая страна», «империя Зла» и т.п.

Наиболее отчетливо общественно-политическое значение мистицизма прослеживается в истории Японии благодаря определяющей роли религиозно-мистических представлений синтоизма в формировании идеологии и общественной психологии этой страны. Главной фигурой синтоистского пантеона является богиня Солнца Аматаэрасу, почитаемая в качестве прародительницы императорского дома, поскольку ее внук считается основателем династии японских императоров. Важной вехой в развитии синтоизма стало усиление в XIII в. влияния святилища Исэ, в котором почиталась Аматаэрасу, в связи с чем возникла концепция «Исэ синто», направленная на укрепление культа императора. С середины XIX в. *тенноизм* (культ императора) стал центром государственного синтоизма. Подданным императора тоже внушалась мысль об их божественном происхождении. Японские аристократы первыми заявили, что происходят от богов — *ками*, хотя и не от таких высоких, как император. Потом и весь народ стал верить, что произошел от *ками*, только занимавших еще более низкое положение в священной иерархии. Теоретическим обоснованием культа императора стала концепция *кокутай*, название которой переводится как «национальная сущность» или, буквально, «тело государства». В этой религиозно-мистической концепции провозглашалось божественное происхождение японцев и их государства, непрерывность в веках императорской династии, подчеркивалось исключительное значение национальной самобытности японцев.

Религиозно-мистическая традиция функционирует, как правило, одновременно на нескольких уровнях, о чем убедительно свидетельствуют последние исследования исихазма.

В общеисторическом плане эта мистическая традиция в православии проявляет себя на уровне микросистемы: «Традиция — не институт, — утверждает С.Н.Скоков, — а собор аскетов-исихастов всех времен... Она представляет собой «историческое, духовное, антропологическое явление»⁶⁵. В рамках развивающейся исихастской традиции возникло особое объединение Афонского монашества, которое обрело статус *института* религиозно-мистической жизни. Целью этого института стала «стратегия реализации человека в Боге», основанная на определенной школе молитвенного опыта — дисциплине непрерывного творения молитвы Иисусовой.

В поздневизантийский период, когда эта мистическая традиция достигла своей кульминации, «исихастская практика становится высокоорганизованной дисциплиной, направленной на преобразование человеческого существа синергичным действием его свободного произволения и Божественной энергии — благодати»⁶⁶. — Таков смысл и значение функционирования институализированного исихазма на уровне макросистемы.

Однако исихастская практика — не церковный институт, а мистический культ. Из-за этого типологического различия возникает проблема ослабления связи с церковью и даже отпадение от нее, что в особенно острой форме проявилось в антицерковном движении *имяславцев*. Они заявили о необходимости дополнения христианской ортодоксии новым догматом («Имя Божие есть Бог»), подняли форменный мятеж против церковных властей, оскорбляли приехавшего увещевать их архиепископа.

Некоторые исследователи считают, что исихазм — это не только мистическое течение в православии, но выполняет к тому же еще более важную и широкомасштабную роль, будучи определяющим фактором общественной системы в целом. Исходя из этих представлений, С.Н.Скоков полагает, что «в середине XIV в. исихастская мистическая традиция стала истинным стержнем существования нации, ведущим фактором не только религиозной, но и культурной, социальной, политико-государственной жизни»⁶⁷. Тем самым исихазм возводится на самый высший уровень в иерархии функциональных структур общества — на уровень *протосистемы* (в дополнение к его реальной

роли в качестве личной веры и института на уровнях микро- и макросистем), что, очевидно, свидетельствует о стремлении выдать желаемое за действительное.

Если уж говорить о функционировании мистицизма в масштабе социокультурной системы в целом, т.е. на уровне *протосистемы* общества, то это справедливо, как нам представляется, не в отношении собственно исихазма, но прежде всего в отношении восточных религиозно-мистических традиций – индуизма, буддизма и джайнизма, сикхизма, а также даосизма. Широкое культурно-историческое значение имело в прошлом и религиозно-поэтическое творчество, развивавшееся на базе суфизма.

* * *

В заключение проделанного исследования бросим общий взгляд на проблематику аналитической теории мистики и мистицизма, резюмируя прежде всего полученное представление о специфике этих не вполне однозначных феноменов.

Типологическая особенность мистики состоит в непосредственной связи носителя сакрального отношения с конечной инстанцией этого отношения, например, с Богом. Мистическая связь трактуется в широком смысле принадлежности, единения или единства (вплоть до слияния и отождествления) с сакральным началом. Возникновение этой сакраментальной связи объясняется либо как результат собственных усилий адепта мистических практик, либо под воздействием извне (особенно важно, когда это воздействие идет свыше, в качестве божьей благодати), либо как результат совместного действия обоих факторов.

Специфика мистики творяка и состоит в особой морфологии (непосредственной связи с сакральным началом), её осмыслении с позиций различных парадигм и в приписывании ей ряда функциональных значений, например, познавательного и онтологического. Лишь в единстве этих трех составляющих существует мистика, а сама по себе непосредственная связь с сакральным началом, лишенная смысла и значения, является пустой фантазией, игрой воображения.

Исходя из свойственных ей смыслов и значений, мистика обладает деятельной природой, будучи направленной на духовно-практическое освоение мира. Мистика и мистицизм не идентичны и различаются между собой в качестве двух вариантов соответствующей деятельности — практической, проективно-поведенческой и теоретико-концептуальной. К мистике относятся процедуры и практики, обеспечивающие непосредственное приобщение к сакральному началу.

Специфика мистики раскрывается при её сопоставлении с другими разновидностями сакральной веры, в частности с представлениями об онтологической трансформации и сакральном совершенствовании человека. Эти феномены могут существовать самостоятельно и обладать самостоятельным значением в качестве отдельных типов, или модусов сакральной веры. Однако часто мистика оказывается системно и функционально объединена в едином, комплексном по своему строению феномене вместе с сакральной трансформацией, например, в шаманской инициации, а ещё чаще — с сакральным совершенствованием в различных практиках: даосских, буддийских, индуистских, христианских и суфийских, известных под названиями «пути духовного возрастания», «возвращения к Богу» и т.п.

Весьма разнообразны формы мистики: ощущения, образы, паттерны взаимодействия с сакральными фигурами, опредмеченные и овеществленные представления, обладающие важными функциональными значениями.

Мистика исторически изменялась в общем процессе генезиса религиозного сознания, поэтому её типология выстраивается в русле основного метаморфоза религий с его разделением на язычество, религии освобождения и религии спасения. Причем древние и даже архаические типы мистики всё ещё востребованы, но имеют уже не всеобщее, а только маргинальное значение.

В развитых религиях важное значение имеет векторная направленность мистической связи: имманентная, трансцендентальная либо совмещающая обе эти ориентации.

Непосредственная связь с сакральным началом может трактоваться в гносеологическом, аксиологическом или онтологическом значениях, которые могут рассматриваться как различ-

ные её содержательные аспекты. В экстатическом чувстве любви они совмещаются, выражая цельность личностной вовлеченности человека в мистическое переживание.

Мистика и мистицизм функционируют на нескольких уровнях, вопреки распространенному мнению, что «мистический опыт», т.е. первичный уровень проявления мистики, является единственно возможным. Мистика обычно институализирована, поэтому в организационном, а особенно в функциональном плане важнейшая роль принадлежит институтам мистической активности — ритуальным практикам, особым объединениям и их лидерам. Мистическое сознание оказывает влияние и на общественно-политическом уровне, в виде особых идеологических построений мессианского и эсхатологического характера и возникающих на их основе объединений, нацеленных на практическое осуществление социальных утопий мистической направленности. Современный социально-политический тоталитаризм недавнего прошлого и настоящего глубоко пропитан мистическими настроениями, базируется на доктринах соответствующего содержания и вовлекает массы людей в мистическую активность.

Примечания

- ¹ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 296–297.
- ² Данная проблема подробно рассмотрена в нашей статье: Балагушкин Е.Г. «Редукционистский синдром» в понимании религий как проявление «болезней» науки // Наука и религия: Междисциплинар. и кросс-культур. подход / Ред. И.Т.Касавин. М., 2006.
- ³ Джеймс У. Указ. соч. С. 394.
- ⁴ См.: Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993; *его же*. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.
- ⁵ Использование понятия «сакральная вера» оправдано тем, что она является когнитивной установкой на сакральное начало по формуле «верую в Бога», а также тем, что ей самой приписывается сакральное значение согласно известному библейскому обетованию «спасешься верою».
- ⁶ На это важное типологическое различие указывает П.С.Гуревич: «Мистический элемент в религии — это чувство присутствия высшей реальности, а не просто вера в нее. Не всякий религиозный опыт можно оцени-

вать как мистический» (*Гуревич П.С.* Роптания души и мистический опыт (Феноменология религии У.Джеймса) // *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 422).

- 7 *Булгаков С.* Православие. М., 2001. С. 206, 212, 214. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1994. С. 885–6. Епископ Игнатий Брянчанинов, отвергая католическую мистику и виднейших её представителей, советовал заняться «чтением Нового Завета и святых отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая церковь выдает за святых)». См.: Собрание писем святителя Игнатия, епископа Казанского. СПб., 1995. С. 396. Подобная нетерпимость к католической и буддийской мистике пропагандируется и в настоящее время (см.: *Бекорюков А., дьякон.* Франциск Ассизский и католическая святость. М., 2001. С. 44 и др.
- 8 *Шодкевич М.* Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 215.
- 9 *Накорчевский А.А.* Синто. 2-е изд. СПб., 2003. С. 370–371.
- 10 См.: Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996. С.431.
- 11 *Фокин А.Р.* Синто. 2-е изд. СПб., 2003. С. 695а.
- 12 *Шодкевич М.* Указ. соч. С. 213–14.
- 13 См.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Пробл. и решения. М., 1998. С. 104. *Смирнов А.В.* Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 115.
- 14 Цит. по: Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996. С. 160.
- 15 Цит. по: Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996. С. 56.
- 16 *Мазелло Р.* История магии и колдовства. М., 1999. С. 220.
- 17 См.: Там же. С. 9.
- 18 персть – прах (*устар.*).
- 19 *Бахаулла.* Семь долин и четыре долины. СПб., 1996. С. 35.
- 20 *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. II. М., 1988. С. 152.
- 21 Цит. по: *Кравченко В.* Вестники русского мистицизма. М., 1997. С. 74.
- 22 *Вонг Е.* Даосизм / Пер. с англ. М., 2001. С. 66–7.
- 23 *Накорчевский А.А.* Указ. соч. С. 379.
- 24 Там же. С. 376.
- 25 *Соловьев В.С.* На пути к истинной философии // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 152.
- 26 *Хаазен Й.* Солнечные танцы. Интервью с *Йозефом Хаазеном*, директором Королевской школы карильона в Бельгии // Лечебные письма. 2007. № 28. С. 24.
- 27 *Булгаков С.* Указ. соч. С. 210–211.
- 28 Тайная власть. 2008. № 6. С. 2.

- ²⁹ *Мережковский Д.С.* Испанские мистики. Томск, 1997. С. 50.
- ³⁰ *Антоний, митрополит Сурожский.* Еще одна встреча со Христом. Страницка воспоминаний // Фома. Православ. журн. 2006. № 4. С. 30.
- ³¹ *Флоренский П.* Иконостас. М., 2003. С. 29.
- ³² Энциклопедия тантры. М., 1997. С. 159–60.
- ³³ *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 316.
- ³⁴ *Булгаков С.* Указ. соч. С. 206.
- ³⁵ *Брянчанинов И., епископ.* Слово о смерти. М., 1991. С. 18. Ссылка на: Лествица, Слово 3, о сновидениях.
- ³⁶ *Флоренский П.* Указ. соч. С. 29.
- ³⁷ Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996. С. 277.
- ³⁸ *Булгаков С.* Указ. соч. С. 204–5.
- ³⁹ *Брянчанинов И.* Указ. соч. С. 21.
- ⁴⁰ *Яглом М.* От редакции // *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя. М., 2006. С. 16.
- ⁴¹ *Усачева А.* Об опыте общения с дольменами // Звенящие кедры Удмуртии. № 7 (9), авг. 2002. С. 6–7.
- ⁴² *Брянчанинов И.* Указ. соч. С. 11.
- ⁴³ См.: *Василий, архиепископ.* 1980. Гл. «Божественный Эрос».
- ⁴⁴ *Мережковский Д.С.* Указ. соч. С. 53.
- ⁴⁵ См.: Там же. С. 53–54.
- ⁴⁶ См.: *Левин-Брюль Л.* Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 346–7.
- ⁴⁷ *Трохина Т.* Маленькая святая. По материалам католической печати // Тайная власть. 2008. № 6. С. 3.
- ⁴⁸ Цит. по: *Штайнер Р.* 2000. С. 428–9.
- ⁴⁹ *Скоков С.Н.* Фундаментальная библиография исихазма // Богословские труды. Сб. 39. М., 2004. С. 347.
- ⁵⁰ *Кутузов Б.П.* Знаменный распев и логос-медитация (умное делание) // Журнал историко-богословского общества. М., 1991. С. 79.
- ⁵¹ *Степаняц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М., 1982. С. 14.
- ⁵² Там же. С. 85–6.
- ⁵³ Там же. С. 51.
- ⁵⁴ *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. P. 72.
- ⁵⁵ *Усачева А.* Указ. соч. С. 7.
- ⁵⁶ Цит. по: *Малявин В.В.* Предисловие // Восхождение к Дао. М., 1997. С. 106.
- ⁵⁷ См.: Энциклопедия тантры. М., 1997. С. 267.
- ⁵⁸ См.: Там же. С. 431.

- ⁵⁹ *Plotinus*. Enn. VI, 9, 10. Цит. по: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 327.
- ⁶⁰ Бердяев Н. Самопознание: опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 168–169.
- ⁶¹ См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.—СПб., 2004. С. 68.
- ⁶² Эванс-Вентц У.И. Великий йог Тибета Миларепа. Самара, 1998. С. 368.
- ⁶³ Религиоведение: Энцикл. словарь. М., 2006. С. 762.
- ⁶⁴ Кравченко В. Указ. соч. С. 20.
- ⁶⁵ Скоков С.Н. Указ. соч. С. 346.
- ⁶⁶ Там же. С. 347.
- ⁶⁷ Там же.

Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции

Евагрий Понтийский (345–399 гг.), ученик святителей Василия Великого и Григория Богослова, а затем преподобных Макария Великого и Макария Александрийского, был первым монахом, написавшим многочисленные и всеобъемлющие труды, оказавшие огромное влияние на историю восточно-христианского аскетизма и мистицизма. Как полагают современные исследователи, он был «основоположником монашеского мистицизма и наиболее плодотворным и интересным аскетическим писателем Египетской пустыни»¹. Его огромная заслуга заключается в организации духовной жизни, ее систематизации и изложении в целом ряде сочинений². Действительно, Евагрий был одним из первых христианских писателей, кто взял на себя труд по теоретическому осмыслению и письменному изложению духовного опыта христианского аскетизма III–IV вв. **Можно сказать, что все аскетическое богословие Евагрия – это мудрость предшествующих христианских подвижников, пропущенная через его собственный монашеский опыт и ставшая авторитетным руководством на пути к духовному совершенству**³. Именно это принесло Евагрию широкую популярность и уважение множества христианских богословов, церковных писателей и подвижников не только его времени, но и всех последующих поколений вплоть до наших дней.

Сам Евагрий не изложил всего своего мистико-аскетического учения в строго рациональной форме в каком-либо одном трактате, но его элементы рассеяны по множеству различных сочинений; вместе с тем это учение можно достаточно легко реконструировать в его целостности, исходя, во-первых, из тех связей, которые Евагрий установил между своими сочинениями, и, во-вторых, на основании определенного числа фундаментальных принципов, к которым он постоянно обращается.

1. *Делание и созерцание. Три этапа духовной жизни.* Прежде всего одним из основных принципов аскетического богословия Евагрия, восходящих к Оригену⁴, является представление о том, что христианская духовная жизнь состоит из двух необходимых и взаимообусловленных этапов:

жизни деятельной и жизни созерцательной
(βίος πρακτικός — βίος γνωστικός)⁵,
или
делания и созерцания
(πράξις, πρακτική — θεωρία, θεωρητική)⁶.

Как полагает Евагрий, подобно тому, как физическому человеку для того, чтобы хорошо видеть, необходимы два глаза, так и духовному человеку для того, чтобы достичь совершенства, необходимо одновременно и делание, и созерцание⁷. По его мнению, «достоин похвалы тот человек, который сочетает делание с умозрением, чтобы из двух источников орошать поле души для [произращения] добродетели, ибо умозрение окрыляет духовную сущность [человека] созерцанием высшего, а делание умерщвляет *земные члены: блуд, нечистоту, страсть, порок, злую похоть*; поэтому те, кто оградил себя всеоружием из этих двух [начал], с легкостью смогут преодолеть лукавство демонов»⁸. Евагрий указывает, что подлинная христианская добродетель — это «делание, соединенное с созерцанием (πράξις θεωρίας ἐφαπτομένη) и освещенное *Солнцем правды*»⁹ (т.е. Христом).

Вместе с тем между деланием и созерцанием существует определенное соподчинение: делание — это средство или условие для достижения созерцания, а созерцание — цель для делания. Подобно тому, как жатва — это плод посеянных семян,

так и духовное познание — добродетелей; и как посеву семян сопутствуют слезы, так и жатве — радость¹⁰. Или подобно тому, как библейский патриарх Иаков за службу Лавану сначала получил в жены нелюбимую Лию (которая есть символ делания), а только затем — возлюбленную Рахиль (которая есть символ созерцания), так и христианин должен сначала пройти трудное поприще делания, чтобы потом насладиться желанным созерцанием¹¹. Для совершенства души недостаточно одного лишь исполнения заповедей, если ум не достигнет и соответствующих созерцаний; и тем, кто еще не достиг ведения Бога, следует со всем рвением осуществлять делание, поскольку целью наших деяний является ведение Бога (γνώσις Θεοῦ)¹². Однако Евагрий полагает, что человеку в земной жизни невозможно полностью выйти за пределы делания, прекратив стремление к добродетели и борьбу со страстями, и предаться одному лишь созерцанию; делание в той или иной степени должно продолжаться до самого конца жизни, и духовное совершенствование предполагает постоянный переход от делания к созерцанию таким образом, чтобы постоянное внимание к изменяющимся требованиям делания приносило еще большее обновление созерцания¹³.

Далее в связи с тем, что созерцание (γνωστική), как это будет показано ниже, разделяется, с одной стороны, на опосредованное познание Бога через мир тварный, а с другой стороны, на непосредственное мистическое богопознание, изначальная двухчастная схема: *‘делание — созерцание’* у Евагрия так же, как у Климента¹⁴, Оригена¹⁵, Дидима¹⁶ и свт. Василия Великого¹⁷, разворачивается в трехчастную схему:

делание — естественное созерцание — богословское ведение
(πρακτική (ἠθική) — φυσική (φυσική θεωρία) — θεολογική
(θεολογία))¹⁸.

Действительно, как полагает Евагрий, «христианство — это учение Спасителя нашего Христа, состоящее из делания, естественного [созерцания] и богословия»¹⁹. «Целью делания является очищение ума и приведение его в состояние бесстрастия; целью естественного созерцания — раскрытие истины, сокрытой во всех сущих; но отвлечение ума от ма-

териальных вещей и обращение его к первой Причине является даром богословия»²⁰. Такая трехчастная схема находит свое подтверждение не только во «внешней философии», которая разделяется на этику, физику и логику, но и в Свящ. Писании, в котором каждое выражение может относиться к нравственному, естественному или богословскому учению²¹. Но особенно эта трехчастная схема отражается в трех «книгах премудрости»: Притчах, Екклесиасте и Песне песней, к которым Евагрий вслед за Оригеном написал соответствующие толкования: «Всякое исследование Свящ. Писания разделяется трояко на нравственное, естественное и богословское. И первому соответствуют Притчи, второму — Екклесиаст, а третьему — Песнь песней»²². Рассмотрим подробнее эти три этапа духовной жизни.

2. *Аскетическое делание*. По определению Евагрия, «делание (πρακτική) есть духовный метод (μέθοδος πνευματική), очищающий страстную часть души»²³. Его началом является вера (πίστις), а конечной целью — бесстрастие (ἀπάθεια), рождающее совершенную любовь (ἀγάπη)²⁴. В связи с этим аскетическое делание разделяется на две части: «отрицательную» и «положительную»; первая состоит в очищении от страстей, а вторая — в стяжании христианских добродетелей²⁵. В согласии с древней традицией, восходящей к Платону²⁶, Евагрий различает в человеческой душе три части или силы:

- (1) разумную (λογιστικόν, διανοητικόν, также λόγος, νοῦς)
- (2) яростную (θυμικόν, θυμός),
- (3) вожделеющую (ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμία)²⁷.

Вторая и третья силы находятся в подчинении у первой и помогают ей в борьбе с пороками и в приобретении добродетелей²⁸. Хотя в собственном смысле «страстной» (παθητικόν) частью души являются ее низшие части — яростная и вожделеющая, каждая из трех частей имеет свои страсти (πάθη), или пороки (κακία). По определению Евагрия, греховная страсть (πάθος, ἁμαρτία) — это «некое наслаждение (ἡδονή), рождающееся по свободной воле (ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου) и вынуждающее ум дурно пользоваться творениями Божиими»²⁹. Все греховные страсти и пороки возбуждаются в душе дурными или нечисты-

ми помыслами (πονηροὶ λογισμοί, κακαὶ λογισμοί, ἀκάθαρτοι λογισμοί), от которых и следует очистить ту или иную силу души для того, чтобы она исцелилась и вместо страстей приобрела соответствующие ей добродетели³⁰. Заслуга Евагрия заключается в том, что он впервые в аскетической письменности четко определил *восемь* «родовых» дурных помыслов (γενικώτατοι λογισμοί), которыми объемлются все остальные помыслы, и перечисляет их, как правило, в порядке их происхождения друг от друга и «укорененности» друг в друге:

- (1) *чревоугодие* (γαστριμαργία),
- (2) *блуд* (πορνεία),
- (3) *сребролюбие* (φιλαργυρία),
- (4) *печаль* (λύπη),
- (5) *гнев* (ὀργή),
- (6) *уныние* (ἀκηδία),
- (7) *тщеславие* (κενοδοξία),
- (8) *гордыня* (ὑπερηφάνια)³¹.

Действительно, низшую, вождеющую часть души прежде всего следует освободить от помысла чревоугодия и рождающихся от него помыслов блуда и сребролюбия; затем яростную — от помыслов печали, гнева и уныния (ἀκηδία); наконец, разумную — от помыслов тщеславия и гордыни³². Евагрий рассматривает это очищение от страстей и помыслов как «духовную брань» (ἀγών, πόλεμος, πάλη, μάχη) с «противными силами» (ἀντικείμεναι δυνάμεις) — бесами, внушающими человеку эти дурные помыслы и всячески старающимися увлечь его ко греху³³. Он отмечает, что если «с мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, то с монахами — преимущественно посредством помыслов, ибо в пустыне те лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько же тяжелее мысленная брань той брани, которая происходит посредством вещей»³⁴. В связи с этим понятие ‘делание’ (πρακτική) у Евагрия означает не столько физические действия (σωματικὴ γυμνασία) человека по деятельному исполнению заповедей Божиих³⁵, сколько внутреннюю, духовную работу по наблюдению за своими помыслами, определению их происхождения, анализу их особенностей и взаимосвязей и, наконец, борьбе с дурными помыслами, исходящими

ми от демонов, и по приобретению добрых помыслов, исходящих от ангелов или людей³⁶. Тем самым понимание Евагрием делания как борьбы с помыслами, являющейся прерогативой монахов-анакоретов, отличается не только от его философского понимания как ручного труда, физической или социальной активности, но и от его понимания у многих предшествующих христианских богословов, ассоциировавших это понятие или с простым исполнением заповедей, или с активной церковной деятельностью и противопоставлявших его уединенной монашеской жизни³⁷.

Далее, согласно Евагрию, одновременно с «отрицательной» работой по очищению души от помыслов и порождаемых ими страстей должна начинаться и «положительная» работа по замене их противоположными им добродетелями, которые будут соответствовать правильному, «естественному» использованию трех главных сил души³⁸. Действительно, как замечает Евагрий, «страсти можно сложить с себя с помощью добродетелей (διὰ τῶν ἀρετῶν), а простые помыслы — с помощью духовного созерцания»³⁹. Так, блуждающий ум останавливают чтение Свящ. Писания, бдение и молитва; воспламенившееся вожделеющее начало души гасят голод, труд и отшельничество; возмущенное яростное начало успокаивают псалмопение, долготерпение и милосердие⁴⁰. Важную помощь в этом может оказать Свящ. Писание, в котором есть много того, что относится к области аскетического делания⁴¹. По определению Евагрия, «добродетель (ἀρετή) — это наилучший навык (ἔξις ἀρίστη) разумной души, благодаря которому она становится несклонной к пороку»⁴².

Ссылаясь на авторитет свт. Григория Назианзина, Евагрий перечисляет девять главных добродетелей, соответствующих трехчастному устройству души: для разумной части души — (1) благоразумие, (2) разумение и (3) мудрость, для яростной — (4) мужество и (5) терпение, для вожделеющей — (6) целомудрие, (7) любовь и (8) воздержание, для души в целом — (9) *справедливость*⁴³.

Дело благоразумия — вести борьбу с противными силами, защищать добродетели, противостоять порокам и распорядиться нравственно безразличными вещами, сообразуясь с обстоятельствами; дело разумения — надлежащим обра-

зом управлять всем тем, что способствует нам в достижении высшей цели; дело мудрости — созерцать логосы телесного и бестелесного; дело целомудрия — бесстрастно созерцать вещи, возбуждающие в нас неразумные мечтания; дело любви — предоставлять себя каждому человеку, носящему образ Божий, почти так же, как и его Первообразу — Богу; дело воздержания — с радостью отвергать всякое наслаждение, приносимое вкушением пищи; дело мужества и терпения — не бояться врагов и ревностно и стойко противостоять опасностям; наконец, дело справедливости — добиваться созвучия и гармонии всех частей души⁴⁴. Однако большинство этих добродетелей, известных еще со времен Платона и стоиков, лишь частично соответствуют учению Евагрия о восьми дурных помыслах. Гораздо чаще Евагрий опирается на более точный и выведенный опытным аскетическим путем перечень добродетелей, рождающихся друг от друга и являющихся средством последовательного искоренения соответствующих пороков:

- (1) *воздержание* (ἐγκράτεια) помогает победить чревоугодие,
- (2) *целомудрие* (σωφροσύνη) — блудную страсть,
- (3) *нестязательство* (ἀκτημοσύνη) — сребролюбие,
- (4) *радость* (χαρά) — печаль,
- (5) *долготерпение* (μακροθυμία) — гнев,
- (6) *терпение* (ὑπομονή) — уныние,
- (7) *нетщеславность* (ἀκενοδοξία) — тщеславие,
- (8) *смирение* (ταπείνωσις, ταπεινοφροσύνη) — гордыню⁴⁵.

Эти восемь добродетелей Евагрий нередко сводит к пяти основным, тесно взаимосвязанным между собой:

«*Веру* укрепляет *страх* Божий, а его в свою очередь [укрепляет] *воздержание*; воздержание же делают неколебимым *терпение* и *надежда*»⁴⁶.

Среди них вера (πίστις), являющаяся «внутренним благом» (ἐνδιάθετον ἀγαθόν), совпадает с началом аскетического делания⁴⁷. Тот, кто приобретает эти «деятельные добродетели» (πρακτικά ἄρεταί), по мере очищения от страстей достигает желанной конечной цели аскетического делания — состояния *бесстрастия*⁴⁸

Понятие ‘бесстрастие’ (ἀπάθεια), восходящее к этике стоиков и уже использовавшееся христианами богословами⁴⁹, является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, который впервые ввел его в монашескую письменность⁵⁰. Евагрий дает несколько определений бесстрастию:

это «цветок деятельной жизни»⁵¹,
«духовное обрезание» и «духовная стена»⁵²,
«воскресение души»⁵³,
«мирное / спокойное состояние разумной души»⁵⁴,
наконец, «здравие души»⁵⁵.

В известной степени бесстрастие — это «то же самое, что и добродетельное состояние, поскольку добродетель также может быть названа здравием души»⁵⁶. Действительно, согласно Евагрию, бесстрастие достигается лишь тогда, когда все три составные части души исцеляются от страстей и начинают действовать согласно природе, приобретая свойственные им добродетели: «Разумная душа действует в согласии с природой (κατὰ φύσιν), когда ее вожделеющая часть устремляется к добродетели, яростная — сражается за добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей»⁵⁷. Поэтому у Евагрия, в отличие от Филона и Климента Александрийского, бесстрастие предполагает не подавление или отсечение низших частей души, но, наоборот, установление гармонии между всеми ее тремя частями, когда каждая из них начинает действовать согласно своей природе⁵⁸. Евагрий учит, что бесстрастие достигается постепенно и имеет свои степени и признаки: есть несовершенное бесстрастие (ἀτελής ἀπάθεια), соизмеряемое силой того или иного страстного помысла или возбуждающего его демона, когда борьба с ним производится посредством размышления над противоположным ему помыслом; есть более глубокое бесстрастие (βαθυτάτη ἀπάθεια), когда порочный помысел побеждается соответствующим добродетельным помыслом; наконец, есть совершенное бесстрастие (τελεία ἀπάθεια), которое возникает в душе после победы над всеми демонами, противоборствующими аскетическому деланию⁵⁹. Главными признаками совершенного бесстрастия являются способность не только

не испытывать никакой страсти по отношению к вещам, но и оставаться невозмутимым даже по отношению к воспоминаниям о них; полностью контролировать свои помыслы и даже сны; пребывать в собранности и нерассеянности; невозмутимо и спокойно взирать на все вещи; пребывая в молитве, не представлять в воображении ничего из этого мира; видеть сияние своего ума⁶⁰. В целом главный признак «первого и величайшего бесстрастия» — это способность «не согрешать ни делом, ни помышлением»⁶¹. Когда совершенное бесстрастие достигнуто, оно порождает *совершенную любовь* (ἀγάπη), являющуюся, с одной стороны, «пределом делания», а с другой — «дверью в естественное ведение (θύρα γνώσεως φυσικῆς), наследниками которого являются богословие (θεολογία) и конечное блаженство (ἡ ἐσχάτη μακαριότης)»⁶². Между бесстрастием и любовью существует тесная взаимосвязь и взаимозависимость, поэтому через них обоих совершается переход ко второму этапу духовной жизни⁶³.

3. *Естественное созерцание*. Согласно Евагрию, второй этап духовной жизни — это:

естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία)⁶⁴

или

естественное ведение (γνώσις φυσικῆ)⁶⁵.

Евагрий дает такое определение созерцанию: «Созерцание (θεωρία) есть духовное ведение (γνώσις πνευματικῆ) всего, что было и что будет, которое возвышает ум и приближает его к совершенству его собственного образа, каким он был сотворен»⁶⁶. Поэтому, хотя «естественное созерцание» буквально означает созерцание природы, т.е. «созерцание сотворенного» (θεωρία τῶν γεγονότων)⁶⁷, или «истинное познание сущего» (γνώσις τῶν ὄντων ἀληθῆς)⁶⁸, а его цель — это «раскрытие истины, сокрытой во всех сущих»⁶⁹, под ним Евагрий понимает главным образом *естественное богопознание*, т.е. познание Бога из Его творений, которое предваряет собой Его непосредственное мистическое познание; ведь, согласно Евагрию, «познание Бога» (γνώσις τοῦ θεοῦ) составляет характерную особенность разумной природы⁷⁰. Поскольку тварные существа делятся на телесные и бестелесные, то и «естественное созерцание» Евагрий разделяет на два вида:

созерцание телесного и бестелесного
(ἡ περὶ σωμάτων καὶ ἄσωμάτων θεωρία,
γνώσις σωμάτων καὶ ἄσωμάτων)⁷¹.

Поскольку же вначале были сотворены бестелесные существа, а затем — телесные, то Евагрий называет эти два вида созерцания «первым естественным созерцанием» (т.е. «созерцание бестелесного») и «вторым естественным созерцанием» (т.е. «созерцание телесного») ⁷². Как разъясняет Евагрий, все тварные сущие являются «зеркалом» (ἔσοπτρον) благодати Божией, Его силы и премудрости ⁷³; поэтому созерцание телесного и бестелесного есть своего рода «книга Божия (βιβλίον Θεοῦ), в которой чистый ум имеет обыкновение записываться [и читать] посредством познания. А в книге этой написаны логосы промысла и суда (οἱ περὶ προνοίας λόγοι καὶ κρίσεως); посредством этой книги Бог познается как Творец, Премудрый, Промыслитель и Судия. Действительно, [Он познается как] Творец благодаря тому, что было сотворено из не сущего в бытие; как Премудрый — благодаря сокрытым логосам Премудрости; как Промыслитель — благодаря тому, что способствует нашей добродетели и познанию; наконец, как Судия — благодаря различным телам разумных существ и разнообразным мирам, содержащим века» ⁷⁴. Бог по Своей любви предоставил человеку творение в качестве посредника, наподобие букв: «Как тот, кто читает буквы, по их красоте может судить о силе и способности руки и пальцев, написавших их, равно как и о замысле автора, так и тот, кто созерцает творение с пониманием, постигает “Руку” и “Перст” его Творца, равно как и Его замысел, т.е. любовь» ⁷⁵. Таким образом, для Евагрия даже «второе естественное созерцание», или «созерцание телесного», есть не простое научное познание мира, но духовное познание, поскольку уже здесь человеческий ум, очистившись (καθαρθείς), переходит от познания чувственных вещей к познанию их «логосов» (λόγοι), или «божественных замыслов» о них, открывая ту *многообразную премудрость*, которую Творец в них вложил ⁷⁶. Среди всех логосов Евагрий особенно выделяет «логосы промысла и суда» (οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι): первые открывают Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их

разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению; вторые — как Судию, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим телом, миром и веком⁷⁷. Для Евагрия «созерцать логосы природного порядка означает созерцать его таким, каков он есть, и быть свободным от частных предубеждений, которые укоренены в беспорядке, возникшем в наших сердцах по причине страстей. Это также означает понимать промысл и суд Божий, т.е. понимать, как Бог создал миры в качестве своего рода арены, на которой падшие души учатся тому, как им обратить свое внимание назад к Богу»⁷⁸. Вероятно, «второе естественное созерцание» начинается уже на этапе аскетического делания, когда человек еще не достиг «совершенного бесстрастия»⁷⁹. Евагрий полагает, что необходимым основанием «естественного созерцания» является Свящ. Писание, которое следует использовать как «отправную точку для размышления о значении явлений природы и человеческой истории, а также различных чинов разумных существ»⁸⁰. Поэтому надо внимательно исследовать те места Свящ. Писания, которые относятся к естественному созерцанию, и определить, «позволяют ли они познать какое-либо из учений, касающихся природы, и какое именно»⁸¹.

Так постепенно, по мере духовного совершенствования каждого, следует восходить от созерцания вещей, доступных чувствам, к реальностям, постигаемым одним лишь умом, или от телесных существ к бестелесным, которые выражают не только *многообразную премудрость Божию*, но «премудрость Божественного Единства»⁸². Это уже «первое естественное созерцание», предметом которого является, во-первых, «познание разумных существ» (γνώσις τῶν λογικῶν φύσεων) и, во-вторых, «познание Христа» как их Царя; оно служит связующим звеном между «вторым естественным созерцанием» и «познанием Св. Троицы»⁸³. В целом учеными предлагались четыре интерпретации различия между «первым» и «вторым естественным созерцанием». Во-первых, первое означает созерцание невидимых небесных сущностей — ангелов, а второе — видимых земных тел⁸⁴. Во-вторых, первое естественное созерцание относится к духовному познанию, доступному для ангелов, а второе означает то же самое познание, когда к нему приобщаются люди⁸⁵.

В-третьих, второе естественное созерцание направлено на второе творение — материальный мир, являющийся результатом грехопадения, а первое — на первое творение бестелесных разумных существ, т.е. на их первичное чисто бестелесное состояние⁸⁶. Наконец, в-четвертых, первое естественное созерцание отличается от второго тем, что направлено не на какие-либо сотворенные существа, будь то телесные или бестелесные, взятые сами по себе, но на сокрытые в них бестелесные логосы⁸⁷. Такое разнообразие интерпретаций можно объяснить тем, что «духовное учение Евагрия включает все эти четыре модели созерцательного восхождения»⁸⁸. Первое естественное созерцание не только направлено на ангельский мир, но является приобщением к ангельскому познанию Бога и Божественного Единства⁸⁹. Согласно Евагрию, «[духовное] познание — это пища для души, которая одна только соединяет нас со святыми силами»⁹⁰. Более того, сами святые ангелы наделяют людей духовным созерцанием⁹¹; им поручены логосы промысла и суда относительно людей⁹². Та же самая функция принадлежит и Христу, рождающему истинное познание в чистых душах⁹³. В результате, приобретая духовное ведение, ум очищается, и, когда он достигает относящегося к нему созерцания, все его силы исцеляются⁹⁴. В нем начинают функционировать духовные, или «божественные чувства» (θεϊαί αἰσθήσεις), которыми он воспринимает надлежащие духовные предметы: духовное зрение открывает ему чистые духовные вещи (ψιλὰ τὰ νοητὰ πράγματα), духовный слух воспринимает логосы (слова) о них, духовное обоняние вкушает благоухание, свободное от всякой лжи, духовные уста вкушают наслаждение от этих вещей, а посредством духовного осязания ум обретает их точное доказательство⁹⁵. При этом так же, как и в случае аскетического делания, Евагрий подчеркивает необходимость в Божественной помощи для достижения цели естественного созерцания: «Следует знать, что без Бога невозможно познать логосы, относящиеся к промыслу и суду; поэтому тот, кто желает постичь эти логосы, призывает на помощь Бога»⁹⁶. Наконец, следует отметить, что естественное созерцание в целом ограничено познанием существенных атрибутов Бога, а не Его природы, никаких признаков которой нет в тварном мире⁹⁷. Вместе с тем

«ведение всего сущего (γνώσις πάντων τῶν ὄντων) возводит причастную ему душу к познанию Святой Троицы»⁹⁸, а «ведение бестелесного (γνώσις ἄσωμάτων) возвышает ум и представляет его Святой Троице»⁹⁹. Человек, достигший «Царства Небесного» – «бесстрастия души и истинного ведения сущих», устремляется к «Царству Божию» – «ведению Святой Троицы, соразмерному сущности ума и превосходящему его нетлению»¹⁰⁰. Так начинается третий и последний этап духовного совершенствования – непосредственное мистическое познание Бога.

4. *Мистическое богословие*. Этот последний этап духовного совершенства Евагрий называет:

*богословским [созерцанием] (θεολογική), богословием (θεολογία)*¹⁰¹

или

*ведением / созерцанием Святой Троицы (γνώσις / θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος)*¹⁰².

Действительно, согласно Евагрию, познание Святой Троицы есть «существенное ведение» (γνώσις οὐσιώδης); это есть то совершенное познание Бога, которым разумные существа обладали вначале, после их сотворения, и та конечная цель, к которой они теперь стремятся¹⁰³. Вместе с тем, по учению Евагрия, Сам Бог Троица есть «ипостасное Ведение» (ἐνυπόστατος ἐπιστήμη), «сущностное Ведение» (γνώσις οὐσιώδης)¹⁰⁴ и «сущностная Премудрость» (οὐσιώδης σοφία)¹⁰⁵. Именно поэтому созерцание Бога Троицы существенным образом отличается от всех остальных видов созерцания и потому даже не может быть названо созерцанием в собственном смысле¹⁰⁶. Действительно, в отличие от многообразного и рассеянного характера двух видов «естественного созерцания», созерцание Св. Троицы не содержит никакого разнообразия и является «единообразным ведением» (μονοειδῆς γνώσις)¹⁰⁷; оно не только нематериально (ἄυλος), но чисто и свободно от всякой формы и образа (ἀνείδεος, ἀτύπωτος)¹⁰⁸. Кроме того, в отличие от низших видов созерцания, требующих активности и усилий ума и допускающих различные степени, созерцание Св. Троицы есть «неизреченный мир и покой» (εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἄρρητος)¹⁰⁹; оно неделимо и равно в самом себе¹¹⁰. Наконец, всякое созерцание происхо-

дит в каком-то подлежащем предмете; но не так обстоит дело в отношении Св. Троицы, ибо Она не является каким-либо внешним предметом¹¹¹.

Отличительной особенностью мистического богословия Евагрия является отождествление им «существенного ведения», или «созерцания Св. Троицы», с «чистой и духовной молитвой»¹¹². Действительно, согласно знаменитому изречению Евагрия,

«если ты богослов, ты будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, ты — богослов»¹¹³.

Это означает, что «молитва» соответствует «богословию» (θεολογία) в его мистико-аскетическом, а не рационально-догматическом смысле, т. е. опытному мистическому богопознанию¹¹⁴. Евагрий дает два знаменитых определения молитвы (προσευχή)¹¹⁵:

«Молитва — это восхождение ума к Богу» (ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν)¹¹⁶ и «беседа ума с Богом» (ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν)¹¹⁷.

Какого же состояния должен достичь ум, чтобы быть в силах «неотвратно простираться к своему Владыке и беседовать с ним без всякого посредника (μηδενὸς μεσιτεῦντος)?»¹¹⁸. Согласно Евагрию, «состояние молитвы есть бесстрастный навык (ἔξις ἀπαθής), который высочайшей любовью (ἔρωτι ἀκροτάτῳ) восхищает любомудрый и духовный ум на умопостигаемую высоту»¹¹⁹; «это состояние ума, губительное для всякой земной мысли и возникающее только от Света Святой Троицы»¹²⁰. Для достижения истинной молитвы и беседы с Богом ум должен полностью очиститься не только от страстных помыслов, но и вообще от всяких мыслей (ψιλά νοήματα, θεωρήματα) и образов (σχήματα, μορφαί), связанных с тварными вещами, причем не только телесными, но и бестелесными, и даже с их логосами¹²¹, ибо молитва есть «отсечение всех мыслей» (ἀπόθεσις νοημάτων, στέρησις πάντων τῶν νοημάτων)¹²² и «совершенное нечувствие» к ним (τελεία ἀναισθησία)¹²³: «Когда ум твой, [пламенеющий] сильной любовью к Богу, постепенно как бы отрешается от плоти и отвращается от всех помыслов, исходящих от чувства, памяти или темперамента, и в то же время преисполняется благоговения и радости, тогда считай, что ты уже приблизился к пределам молитвы»¹²⁴. Та же чистота ума требуется и для

созерцания Св. Троицы: «Чистый ум — тот, который посредством соответствующего ему созерцания соединен с ведением Св. Троицы»¹²⁵; «совершенный ум — тот, который способен легко воспринять существенное ведение»¹²⁶. Так очистившийся ум по благодати Божией обретает наконец «чистую молитву» (*καθαρὰ προσευχή*)¹²⁷. Как считается, в своем описании чистой молитвы Евагрий опирается на свой личный молитвенный опыт. В такой молитве ум освобожден от всякого чувственного и мысленного впечатления (*ἀτύπωτος, τελεία ἀμορφία*) и отрешен от всего, кроме безвидного и бестелесного Бога, Который превосходит всякое чувство, мысль, образ и форму¹²⁸: «Молясь, не облакай в самом себе Бога в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо образом (*πρὸς μορφὴν τινα*), но приступай как невещественный к Невещественному, и постигнешь [Его]»¹²⁹. Человек «становится равен ангелам посредством истинной молитвы, и, желая видеть лицо Отца Небесного, во время молитвы не взывает вообще никакого [Его] образа или вида»¹³⁰. Предавшись высшему созерцанию, ум перестает осознавать даже самого себя¹³¹. В момент «чистой молитвы» он становится «храмом Св. Троицы» (*ναὸς τῆς ἁγίας Τριάδος*)¹³² и «местом и жилищем Божиим»: «Место Божие — это разумная душа (*λογικὴ ψυχή*), а жилище Его — световидный ум (*νοῦς φωτοειδής*), отринувший мирские вожделения и научившийся наблюдать логосы души»¹³³. Евагрий переносит «место Бога», т.е. особое присутствие Бога, «внутри человеческой личности, точнее в человеческий ум, но для того, чтобы “видеть” его, требуется перейти за пределы всякого обыденного умственного акта»¹³⁴. Будучи «храмом и жилищем Божиим», сам ум во время чистой молитвы оказывается в некоем «невидимом месте» (*ἐν ἀνειδέῳ*) — «месте Божиим» (*τόπος Θεοῦ*)¹³⁵ — или в самом себе «зрит место Божие»¹³⁶. Как разъясняет Евагрий, «когда ум, совлекшись *ветхого человека*, облакается в [нового, рожденного] от благодати, тогда он во время молитвы видит свое состояние (*τὴν αὐτοῦ κατάστασιν*), подобное сапфиру или небесному цвету, которое Св. Писание называет также *местом Божиим* (ср. Исх 24:10–11, по LXX), которое видели старейшины под горой Синай» (*De malign. cogit. 39*). Для Евагрия «место Божие» — это также особое «состояние ума (*τὴν*

τοῦ νοῦ **κατάστασιν**), если кто-нибудь желает узреть его, пусть отрешится от всяких помыслов и тогда увидит себя схожим с сапфиром или небесным цветом. Это невозможно сделать без бесстрастия, ибо тут имеется нужда в Боге, содействующем и вдыхающем в него сродный Свет»¹³⁷. Таким образом, по учению Евагрия, «видение Бога совершенным умом совпадает с видением самого себя... Видя самого себя, свое собственное состояние, ум в то же время созерцает Бога»¹³⁸. Помимо данного принципа «самопознания», в учении Евагрия о мистическом богопознании проявляется и принцип познания «подобного подобным»: Бог есть сущностный Свет¹³⁹, и человеческий ум, будучи Его образом, познает свой Первообраз, если только сам становится «световидным» (φωτοειδής)¹⁴⁰ и «звездообразным» (ἀστεροειδής)¹⁴¹, тем самым привлекая к себе «сродный Свет» (τὸ συγγεν ἔς φῶς)¹⁴². Поэтому во время молитвы ум одновременно видит и «свой собственный свет» (τὸ οἰκεῖον φέγγος)¹⁴³, и сияющий в нем «Свет Святой Троицы» (τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φῶς)¹⁴⁴ — «Свет, являющийся ему во время молитвы и запечатлевающий [на нем] место Божие»¹⁴⁵. Так видение «света» в молитве становится самим «ведением Св. Троицы» (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος)¹⁴⁶ — «ведением Бога» (γνώσις τοῦ Θεοῦ)¹⁴⁷, просвещающим ум¹⁴⁸. Поэтому «место Божие» — это также «место познания Бога» (τόπος γνώσεως Θεοῦ)¹⁴⁹ и «место молитвы» (προσευχῆς τόπος)¹⁵⁰. Как полагают, «местом Божиим» Евагрий обозначает также невозможность непосредственного видения Бога в Его сущности¹⁵¹, поскольку, даже удостоившись чистой молитвы и видения Божественного Света, человеческий ум не познает Божественной сущности, которая остается для него абсолютно непостижимой (ἀκατάληπτος), но видит лишь энергичное присутствие Бога в самом себе¹⁵².

5. *Заключение.* Как мы постарались показать, Евагрий Понтийский был не только одним из ярких христианских богословов IV столетия, но и подлинным теоретиком восточно-христианской мистико-аскетической традиции. Ему удалось убедительно доказать необходимость сочетания нравственно-практической («делания») и мистико-созерцательной («созерцания») деятельности в духовной жизни христианина, которая предполагает прохождение трех взаимосвязанных последова-

тельных этапов: *аскетическое делание — естественное созерцание — таинственное богословие*. Важнейшими составляющими первого этапа являются борьба с восемью основными страстями души и замена их соответствующими добродетелями, результатом чего является достижение состояния бесстрастия и совершенной любви. Главными элементами второго этапа являются первое и второе «естественное созерцание» — созерцание мира телесного и бестелесного, в которых усматриваются бестелесные смыслы («логосы») вещей, вложенные в них Творцом. Наконец, основным содержанием третьего этапа является достижение «чистой молитвы» — непосредственной «беседы ума с Богом», в которой человеку открываются тайны «богословия» и «существенного знания» — «введение Святой Троицы», делающее его блаженным.

Несмотря на осуждение отдельных «оригенистских» богословских мнений Евагрия рядом церковных соборов VI–VIII вв., влияние его аскетического и мистического богословия на становление и развитие христианского аскетизма и мистицизма как на христианском Востоке, так и на христианском Западе было самым непосредственным и значительным¹⁵³. Можно сказать, что учение Евагрия об аскетическом делании и созерцании стало классическим¹⁵⁴. Его влияние заметно уже среди греческих аскетических писателей V в. — прп. Исидора Пелусиота, Диадоча Фотикийского, Нила Анкирского и Марка Подвижника¹⁵⁵. Не менее очевидно влияние аскетического богословия Евагрия на становление западной, южно-галльской монашеской традиции, нашедшей наиболее ясное выражение в V в. в трудах прп. Иоанна Кассиана¹⁵⁶. Влияние Евагрия на западное монашество распространялось также благодаря переводам его сочинений на латинский язык, выполненным в конце V в. Геннадием Марсельским. Есть предположения, что аскетическое богословие Евагрия оказало определенное влияние на формирование в VI в. аскетических идеалов прп. Венедикта Нурсийского¹⁵⁷. Опосредованно, через прп. Кассиана нравственно-аскетическое и мистическое богословие Евагрия отразилось и в учении одного из самых глубоких западных мистиков VI–VII вв. — свт. Григория Двоеслова¹⁵⁸. На греческом Востоке в VI в. определенное влияние Евагрия прослеживает-

ся у прп. Варсонофия Великого и аввы Дорофея, а в VII в. — у прп. Иоанна Лествичника (учение о 8-и главных грехах и добродетелях, о бесстрастии, духовном ведении) и особенно у прп. Максима Исповедника, сделавшего решительный шаг в переосмыслении и воцерковлении оригенизма¹⁵⁹. Как показали исследования, сочинения Евагрия были основным источником аскетического богословия прп. Максима, у которого развиваются практически все положения мистико-аскетического учения Евагрия¹⁶⁰. В VII—XI вв. в Византии преимущественно под влиянием сочинений Евагрия возникает особый род аскетической литературы — так называемые «центурии», или «сотницы», начиная со знаменитых «Сотниц о любви» прп. Максима Исповедника, во многом представляющих собой парафраз «сотниц» Евагрия, продолжаясь в «сотницах» прп. Фалассия, Исихия Иерусалимского (или Батского), Феодора Эдесского, Илии Экдика и кончая «Главами практическими и богословскими» и «Главами созерцательными и богословскими» прп. Симеона Нового Богослова, в которых воспроизводилась не только форма, но часто и содержание различных «глав» Евагрия¹⁶¹. Из поздневизантийских авторов XII—XIV вв., испытавших определенное влияние Евагрия, следует назвать прп. Петра Дамаскина, Никифора Влеммида, свт. Феофилта Филладельфийского, прп. Григория Синаита, свт. Григория Паламу и Николая Кавасилу¹⁶². Наконец, Евагрий пользовался большим авторитетом у сирийских нехалкидонских церковных писателей и богословов, на которых его влияние было даже «более сильным чем, на писателей византийских, и, начиная с V в., нет ни одного сирийского аскетического или мистического сочинения, которое не было бы в той или иной степени отмечено влиянием Евагрия»¹⁶³.

Библиография и список сокращений

I. Сочинения Евагрия Понтийского:

- Ad Eulog. — Tractatus ad Eulogium monachum // PG. T. 79. Col. 1093–1140.
Antirr. — Antirrheticus // *Frankenberg*. 1912. S. 472–544.
De malign. cogit. — De malignis cogitationibus // SC. N. 438. P. 148–301.
De octo spirit. — De octo spiritibus malitiae // PG. T. 79. Col. 1145–1164.
De orat. — De oratione // PG. T. 79. Col. 1165–1200.
De vitiis — De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. T. 79. Col. 1140–1144.
Ep. Fidei — Epistula fidei // *Saint Basile*. Lettres / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1. P. 22–37.
Ep. ad Melan. — Epistula ad Melaniam // *Frankenberg*. 1912. S. 610–619; *Vit-estam*. 1964.
Gnost. — Gnosticus // SC. N. 356. P. 88–193.
Keph. — Kephalaia Gnostica // *Muyldermans*. 1931¹. P. 37–68; 1932. P. 73–74, 85, 89, 93 (греч.); *Guillaumont A.* 1958. P. 15–257 (сир.).
Paraen. ad monach. — Paraenesis ad monachos // PG. T. 79. Col. 1235–1240.
Pract. — Liber practicus // SC. N. 171. P. 482–712.
Schol. Prov. — Scholia in Proverbia // SC. N. 340. P. 90–474.
Schol. Eccl. — Scholia in Ecclesiasten // SC. N. 397. P. 58–176.
Schol. in Ps. — Selecta in Psalmos // PG. T. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685; Fragmenta in Psalmos // *Pitra I. B.* Analecta Sacra. Vol. 2. 1884. P. 444–483; Vol. 3. 1883. P. 1–236, 242–245, 248–364.
Sent. ad monach. — Sententiae ad monachos // *Gressmann*. 1913. S. 152–165.
Skemm. — Capita cognoscitiva // *Muyldermans*. 1931¹. P. 37–68; 1931². P. 38–44.

II. Сочинения других древних авторов:

Платон

Resp. — Respublica // *Platonis opera*. Vol. 4. Oxford, 1902.

Phaedr. — Phaedrus // *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford, 1901.

Климент Александрийский

Strom. — Stromata // GCS. N. 15; 17.

Ориген Александрийский

Com. in Cant. — In Canticum canticorum // PG. T. 13. Col. 61–198.

Com. Jn. — Commentarii in Evangelium Joannis // SC. N. 120, 157, 222.

Fragm. in Luc. — Fragmenta in Lucam in catenis // GCS. N. 49. S. 227–336.

Hom. in Ezech. — Homiliae in Ezechielem // GCS. N. 33. S. 319–454.

Hom. in Exod. — Homiliae in Exodum // GCS. N. 29. S. 145–279.

Hom. in Num. — Homiliae in Numeros // GCS. N. 30. S. 3–285.

Дидим Александрийский

Com. in Eccl. — Commentarii in Ecclesiasten 5-6 // *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 13. Bonn, 1970. S. 2–86.

Свт. Василий Великий

Hom. 12 – Homilia 12 In principium Proverbiorum // PG. 31. Col. 385–424.

III. Патрологические серии:

PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante *J.-P. Migne*. T. 44–46. Paris, 1858.

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Berlin-Leipzig, 1897–.

SC – Sources Chrétienues. Paris, 1942–.

IV. Исследования:

Bamberger J. E. Desert calm Evagrius Ponticus: The theologian as spiritual guide // *CistSt* 27/3 (1992). P. 185–198. *Bunge G.* Briefe aus der Wüste. Trier, 1986. *Idem.* Akedia: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Köln, 1989 (рус. пер.: *Бунге Г., иером.* Акедия. Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. Рига, 2005). *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1968. *Dalmais I.-H.* L'héritage Évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur // *TU* 93 (1966). S. 356–362. *Driscoll J.* The «Ad monachos» of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary // *Studia Anselmiana* 104. Roma, 1991. *Dysinger L.* Psalmody and prayer in the writings of Evagrius Ponticus. Oxford–N.Y., 2005. *Evans G. R.* The Thought of Gregory the Great. Cambridge, 1987. *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse, n.s. 13.2. Berlin, 1912. *Guillaumont A.* Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française // *Patrologia Orientalis* 28.1. Paris, 1958. *Idem.* Un philosophe au désert: Evagre le Pontique. Paris, 2004. *Guillaumont A. et C.* Évagre le Pontique. Traité pratique, ou, le moine. Introduction // *SC.* № 170. Paris, 1971. P. 21–465. *Harmless W.* Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford–N. Y., 2004. *Hausherr I.* L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux // *Orientalia christiana* 30.3. Rome, 1933. P. 164–175. *Idem.* Contemplation. Évagre le Pontique // *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique.* Paris, 1953. Vol. 2. Col. 1775–1785. *Idem.* Les Leçons d'un Contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys. Oxford, 1981. *Idem.* Maximus the Confessor. London, 1996. *Marsili D. S.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: Dottrina sulla carita e contemplazione // *Studia Anselmiana*, 5. Roma, 1936. *Miquel P.* La vie monastique selon saint Benoit. Paris, 1979. *Muyldermans J.* Evagrana // *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 44. Paris, 1931¹. P. 37–68; note additionnelle: P. 369–383 (отдельный отиск: Evagrana. Extrait de la revue *Le Muséon* 44, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits. Paris, 1931²). *Idem.* Évagre le Pontique: Les «Capita cognoscitua» dans les versions syriaque et arménienne // *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 47. Paris, 1934. P. 73–106. *O'Laughlin M.* Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus. Harvard, 1987. *Quasten J.* Patrology. Vol. 3. Westminster, 1986.

P. 169–176. *Stewart C.* Cassian the Monk. Oxford, 1998. *Idem.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001). P. 173–204. *Viller M.* Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique // *Revue d'Ascétique et de Mystique* 11 (1930). P. 156–184; 239–268; 331–336. *Vitestam G.* Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne // *Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis* 1963–1964. Vol. 3. Lund, 1964. *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, Georgia, 1998 (рус. пер.: *Уивер Р.Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006). *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

Примечания

- 1 См.: *Quasten*. 1983. P. 169; Список сокращений приводится в конце статьи.
- 2 См.: *Hausherr*. 1953. Col. 1775.
- 3 См.: *Уивер*. 2006. С. 110.
- 4 См.: *Origen*. *Fragm.* in Luc. 171; *Com. Jn.* I.16.91; II.36.219 и др.
- 5 *Evagr. Pract.* Prol. 54.
- 6 Синонимом созерцания у Евагрия являются также такие понятия, как $\gamma\nu\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\gamma\nu\omicron\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ‘умозрение’, ‘ведение’. См. *Pract.* 32, 66, 84; *Gnost.* 1–3; *Keph. Gnost.* I.13; II.6; V.35; V.65; VI.15; *Skemm.* 32–33; *De orat. Prooem.*; *Sent. ad monach.* 118–121; *Ad Eulog.* 15, 24; *Schol. Prov.* 224; *Schol. Eccl.* 71 и др.
- 7 *Schol. Eccl.* 71.
- 8 *Ad Eulog.* 15.
- 9 *Schol. Prov.* 224.
- 10 *Pract.* 90.
- 11 См.: *De orat. Prooem.*
- 12 *Pract.* 32, 79; *Keph. Gnost.* V.35; *Sent. ad monach.* 3; *Schol. Prov.* 49; см. также *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 49.
- 13 См.: *Pract.* 36, 50, 83; см. также *Dysinger*. 2005. P. 27–28.
- 14 См.: *Clemens Alexandrinus*. *Strom.* I.28.176–179.
- 15 См.: *Origen*. *Com.* in Cant. Prol. 3.1–2 // *SC.* N 375. P. 128–130.
- 16 См.: *Didymus*. *Com.* in *Eccl.* 5.29–6.4.
- 17 См.: *Basilius Magnus*. *Hom.* 12.1 // *PG.* 31. Col. 388.
- 18 См.: *Evagr.* *Ep. fidei* 4.24–26; 12.41–48; *Pract. Prol.* 50–51; *Pract.* 1, 84; *Gnost.* 12–13, 18, 20, 49; *Keph. Gnost.* II.4; IV.40; IV.43; V.35; V.57; VI.49; *De orat. Prooem.*; *Sent. ad monach.* 118–120; *Schol. Prov.* 2, 247, 373; *Schol. Eccl.* 1 и др.
- 19 *Pract.* 1; ср. *Ep. fidei* 4.24–26.
- 20 *Gnost.* 49; ср. *Keph. Gnost.* II.4.
- 21 *Gnost.* 18–20; *Schol.* 15 in *Ps.* 76:21 // *Pitra*. Vol. 3. P. 109; *Ep. fidei* 12.41–48.
- 22 *Schol. Prov.* 247. В связи с этим Евагрий различает четыре смысла Свящ. Писания: буквально-исторический, нравственно-практический, естественно-созерцательный и богословско-мистический, см. *Guillaumont A.* 2004. P. 312.
- 23 *Pract.* 78; ср. *Gnost.* 2, 49.
- 24 *Pract.* 81, 84; *Schol. Prov.* 3.
- 25 См.: *Harmless*. 2004. P. 347.
- 26 См.: *Plato*. *Resp.* 439d4–e5; 440e3; ср. *Phaedr.* 253c–254e).
- 27 См.: *Pract.* 22, 54, 63, 86, 89; *Gnost.* 47; *Keph. Gnost.* I.53; III.59; *De malign. cogit.* 3, 16–17; *De orat.* 27, 52–53; *Schol. Prov.* 29, 60, 127; *Schol. Eccl.* 72; *Schol.* 14 in *Ps.* 72:21 // *PG.* 12. Col. 1528 и др.
- 28 *Pract.* 86, 89; *Keph. Gnost.* III.59; *De malign. cogit.* 3, 17.
- 29 *De malign. cogit.* 19.

- ³⁰ См.: Pract. 6, 49, 54, 84, 89; Gnost. 2; Keph. Gnost. I.53; De vitiis 1; De malign. cogit. 1; Skemm. 40–60.
- ³¹ Pract. 6–14, 54; Antirr. I–VIII; De vitiis 2–4; De octo spirit. 1–18; De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; Skemm. 40–60; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235AB; отдельные элементы учения о восьми основных помыслах восходят к Оригену, см. *Origen*. Hom. in Ezech. 6.11; Hom. In Exod. 8.5; Hom. in Num. 15.5; см. также *Hausherr*. 1933. P. 164–175; *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 68–73.
- ³² См.: Pract. 6–14.
- ³³ Pract. 5, 12, 24, 36, 48–50, 54, 58–60, 89; Keph. Gnost. I.53; Ad Eulog. 11, 15; De malign. cogit. 1; Antirr. Prol.; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235B; см. также *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 55–57, 94–95.
- ³⁴ Pract. 48.
- ³⁵ Pract. 81.
- ³⁶ Pract. 50, 80; Ad Eulog. 11; De malign. cogit. 7–8; Keph. Gnost. VI.83; см. также *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 55.
- ³⁷ См.: *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 39–48; *Dysinger*. 2005. P. 34.
- ³⁸ См.: Pract. 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3; 17.
- ³⁹ Skemm. 23.
- ⁴⁰ Pract. 15.
- ⁴¹ Gnost. 18.
- ⁴² Keph. Gnost. VI.21.
- ⁴³ Pract. 89; ср. Pract. 73; Gnost. 44; Keph. Gnost. VI.51.
- ⁴⁴ См.: Pract. 89.
- ⁴⁵ De vitiis 1–4; De octo spirit. 1–18; Paraen. ad monach. // PG. T. 79. Col. 1235AB.
- ⁴⁶ Pract. Prol. 47–49; ср. Pract. 81; Sent. ad monach. 3–5, 68–69; Ad Eulog. 10; ср. *Clem. Alex. Strom.* II.31.1–2; II.41.1.
- ⁴⁷ Pract. 81, 84.
- ⁴⁸ Pract. Prol. 49–51; Pract. 81, 84; Gnost. 49; Sent. ad monach. 67–68, 118; Schol. Prov. 12.
- ⁴⁹ В частности, Климентом Александрийским, см. его *Strom.* IV.22.138.
- ⁵⁰ См.: *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 98, 103.
- ⁵¹ Pract. 81; Keph. Gnost. I.81.
- ⁵² Keph. Gnost. IV.12; V.82; Schol. in Ps 30:22; Schol. Prov. 12; 343.
- ⁵³ Keph. Gnost. V.22.
- ⁵⁴ Pract. 57; Skemm. 3; De octo spirit. 2.
- ⁵⁵ Pract. 56; ср. Keph. Gnost. VI.64.
- ⁵⁶ *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 105; ср. *Evagr*. Keph. Gnost. I.41.
- ⁵⁷ Pract. 86; ср. Pract. 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3, 17.
- ⁵⁸ См.: *Guillaumont A. et C*. 1971. P. 106.
- ⁵⁹ Pract. 56–58, 60.

- 60 Pract. 54–56, 63–67; Skemm. 3; De octo spirit. 2.
- 61 De malign. cogit. 10.
- 62 Pract. Prol. 49–51; Pract. 81, 84; Sent. ad monach. 3, 67, 118; Schol. Prov. 3. Эту совершенную любовь Евагрий отличает от любви как одной из прочих добродетелей, являющейся «уздой» яростного начала души и добродетелью желательного начала, см. Pract. 35, 38, 89, 91.
- 63 Keph. Gnost. II.4; см. *Guillaumont A. et C.* 1971. P. 112.
- 64 Ep. fidei 12.45–46; Pract. 84; Keph. Gnost. II.4; IV.43; Schol. Eccl. 1.
- 65 Pract. Prol. 50; чаще просто φουσκή, Ep. fidei 4.24; Pract. 1; Gnost. 13, 18, 49; De orat. Prooem.; Schol. Prov. 2.
- 66 Keph. Gnost. III.42.
- 67 Pract. 86; Keph. Gnost. VI.30; Sent. ad monach. 119; Definit. 1, 4; Schol. in Prov. 72, 79, 200, 378; Schol. Eccl. 2, 19.
- 68 Pract. 2.
- 69 Pract. 2.
- 70 Schol. Prov. 66; Keph. Gnost. I.89.
- 71 Pract. 89; Keph. Gnost. I.27; I.74; II.80; II.88; V.52; VI.49; Schol. in Prov. 2–3, 88, 373; Schol. in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD.
- 72 Keph. Gnost. II.2–4; III.61; IV.6; IV.10–11; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96.
- 73 Keph. Gnost. II.2.
- 74 Schol. 8 in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD; ср. Keph. Gnost. I.27; Ep. 7 // *Frankenberg*. 1912. S. 571; Schol. Prov. 223; Schol. Eccl. 1.
- 75 Ep. ad Melan. 2; ср. Keph. Gnost. III.57.
- 76 Gnost. 4, 49; Keph. Gnost. I.14; II.2; II.21; III.11; IV.7; V.51–52; V.57; V.84; De orat. 56; Sent. ad monach. 116; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96; Schol. 1 in Ps. 122:1 // PG. 12. 1633C; Schol. Prov. 2–3, 88; 333; Schol. Eccl. 15, 18.
- 77 Gnost. 48; Keph. Gnost. I.27; V.4; V.7; V.16; V.23–24; Sent. ad monach. 132–136; Schol. Prov. 2–3, 88, 104, 153, 190; Schol. Eccl. 1; Ep. 1.2–4; 6.4; 7.1.
- 78 *Louth*. 1996. P. 37.
- 79 См.: Pract. 79; см. также *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1739; 1971. P. 110.
- 80 *Dysinger*. 2005. P. 40–41.
- 81 Gnost. 18, 20.
- 82 Keph. Gnost. III.11; Schol. 1 in Ps. 83:3 // *Pitra*. Vol. 3. P. 143.
- 83 Keph. Gnost. I.27; II.2; II.4; III.61; Sent. ad monach. 133–136; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96; Schol. Prov. 2; Schol. Eccl. 1.
- 84 См.: *O'Laughlin*. 1987. P. 132–152; *Guillaumont A.* 1962. P. 110.
- 85 См.: *Bamberger*. 1972. Introduction. P. lxxvii–lxxviii.
- 86 См.: *Bunge*. 1986. S. 156; 396; *Driscoll*. 1991. P. 16–17.
- 87 См.: *Louth*. 1981. 107–108.
- 88 *Dysinger*. 2005. P. 43.
- 89 Keph. Gnost. III.11; De orat. 113–114; 142.

- 90 Pract. 56.
91 Pract. 76.
92 Keph. Gnost. V.7.
93 Keph. Gnost. IV.7; Schol. Eccl. 1.
94 Keph. Gnost. II.8; II.15; III.35; V.76.
95 Keph. Gnost. II.35.
96 Schol. 2 in Ps. 100:2 // *Pitra*. Vol. 3. P. 191; cp. Gnost. 4; Keph. Gnost. IV.40.
97 Keph. Gnost. II.21; V.51.
98 Keph. Gnost. II.16.
99 Sent. ad monach. 136.
100 Pract. 2–3, 84; cp. Keph. Gnost. IV.40; Ep. fidei 12.9–15.
101 См.: Ep. fidei 4.24; Pract. Prol. 51; Pract. 1, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; De orat. Prooem.; Schol. Prov. 2, 247.
102 См.: Ep. fidei 12.46–47; Pract. 3; Keph. Gnost. I.52; II.4; II.16; III.6; III.33; V.57; VI.29; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 110; Schol. Prov. 378; Schol. Eccl. 2; только в «Умозрительных главах» встречается еще один аналог: ‘*ведение Единицы*’ γνώσις τῆς Μονάδος, см. Keph. Gnost. I.77; II.3; II.5; III.72; IV.21; IV.43.
103 См.: Keph. Gnost. I.50; I.87; I.89; II.34; II.62; III.12; III.49; V.81; Skemm. 20.
104 Keph. Gnost. I.3; I.89; II.11; II.47; IV.77; V.55–56; VI.10.
105 Keph. Gnost. V.51; Schol. in Ps. 138:7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 342; Schol. in Ps. 144:3 // *ibid.* P. 354.
106 Keph. Gnost. II.47; V.55–56.
107 Keph. Gnost. I.54; De orat. 57; Ep. 58 // *Frankenberg*. S. 607.
108 Keph. Gnost. II.63; III.15; III.19; Skemm. 22–23; De orat. 66; 85; 132; De malign. cogit. 24.
109 Keph. Gnost. I.65.
110 Keph. Gnost. V.63.
111 Keph. Gnost. IV.87; V.62.
112 *Hausherr*. 1953. Col. 1783–1784; 1960. P. 53, 86.
113 De orat. 60; cp. Keph. Gnost. IV.90; Sent. ad monach. 120; Ep. 62.
114 См.: *Hausherr*. 1960. P. 85; *Harmless*. 2004. P. 350.
115 См.: Skemm. 26–30.
116 De orat. 35.
117 De orat. 3, 34, 55; Skemm. 28; Schol. 1 in Ps. 140:2 // *Pitra*. Vol. 3. P. 348.
118 De orat. 3.
119 De orat. 52.
120 Skemm. 26.
121 De orat. 53–57, 61, 66–71, 114–120; Skemm. 22–23.
122 De orat. 71; Skemm. 2.
123 De orat. 120.
124 De orat. 61; cp. De orat. 153.
125 Keph. Gnost. III.6; cp. Keph. Gnost. III.13; III.15; III.30; V.52; V.84; Schol. Prov. 306; Ep. fidei 12.15–18.

- ¹²⁶ Keph. Gnost. III.12; cp. Keph. Gnost. III.24; III.30; III.72.
- ¹²⁷ De orat. 97; Pract. 23, 41; Ad Eulog. 30; De malign. cogit. 5, 16, 24; De octo spirit. 11; Sent. ad virg. 38; также «истинная молитва» (ἀληθής προσευχή, De orat. 64, 75, 113), «духовная молитва» (πνευματικὴ προσευχή, De orat. 28, 49, 62, 71, 101).
- ¹²⁸ De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23.
- ¹²⁹ De orat. 66.
- ¹³⁰ De orat. 113–114.
- ¹³¹ Schol. 2 in Ps. 126:2 // PG. 12. Col. 1644A.
- ¹³² Skemm. 34; cp. Keph. Gnost. V.84.
- ¹³³ Skemm. 25.
- ¹³⁴ *Stewart*. 2001. P. 197.
- ¹³⁵ Skemm. 20.
- ¹³⁶ Skemm. 23, 25; De orat. 57; De malign. cogit. 39–40.
- ¹³⁷ Skemm. 2.
- ¹³⁸ *Hausherr*. 1960. P. 146; cp. *Idem*. 1953. Col. 1781.
- ¹³⁹ Keph. Gnost. I.35.
- ¹⁴⁰ Skemm. 25.
- ¹⁴¹ De malign. cogit. 43.
- ¹⁴² Skemm. 2.
- ¹⁴³ Pract. 64; Gnost. 45; cp. τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος, Ad Eulog. 30.
- ¹⁴⁴ Skemm. 4, 26–27; De malign. cogit. 15, 42; Keph. Gnost. V.3.
- ¹⁴⁵ Skemm. 23, De malign. cogit. 40.
- ¹⁴⁶ Keph. Gnost. I.74; Ep. 27.4; 28.1; 30.1.
- ¹⁴⁷ Schol. Prov. 79; Schol. Eccl. 42.
- ¹⁴⁸ Keph. Gnost. I.81.
- ¹⁴⁹ Schol. 2 in Ps. 78:7; De malign. cogit. 29.
- ¹⁵⁰ De orat. 56, 71, 102, 152.
- ¹⁵¹ См. *Hausherr*. 1953. Col. 1781–1782; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1739.
- ¹⁵² См.: Keph. Gnost. II.11; II.21; III.13; V.51; V.62; Paraen. ad monach. // PG. T. 9. Col. 1237C. См. также *Stewart*. 2001. P. 197.
- ¹⁵³ См.: *Hausherr*. 1935. P. 123–124; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1741–1742.
- ¹⁵⁴ См.: *Bunge*. 2005. С. 12.
- ¹⁵⁵ Подробнее см.: *Судоров*. 1994. С. 55–57.
- ¹⁵⁶ Подробнее см. *Marsili*. 1936. P. 87–149; *Chadwick*. 1986. P. 82–92; *Stewart*. 1998. P. 10–11; *Yusep*. С. 106–112.
- ¹⁵⁷ См.: *Miquel*. 1979. P. 70, 84, 106.
- ¹⁵⁸ См.: *Evans*. 1987. P. 105–111.
- ¹⁵⁹ См.: *Судоров*. 1994. С. 58–63; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742.
- ¹⁶⁰ См.: *Viller*. 1930. P. 156–184; 239–268; 331–336; *Dalmais*. 1966. S. 356–362.
- ¹⁶¹ См.: *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742.
- ¹⁶² Подробнее см.: *Судоров*. 1994. С. 65–72.
- ¹⁶³ *Guillaumont A.* 1962. P. 197–198.

**Средневековая немецкая мистика как возможный объект
религиоведческих исследований: к критике
историографических стереотипов***

Исследование «мистики» или «мистического» является давней научной прерогативой религиоведения. Многие религиоведы даже склонны усматривать в мистике своего рода парадигму или квинтэссенцию религиозного опыта¹. Подобное представление обязательно требует наличия концепции, в рамках которой мистическое рассматривается если не как источник, то, по крайней мере, как универсальная эмблема религиозного, своеобразный товарный знак, придающий религиям интригующую привлекательность, и даже более того — способный превратить в религию все, что угодно.

В рамках этого подхода принципиальное разногласие заключается в том, насколько схожи или несхожи мистические состояния или мистический опыт в различных религиозных традициях. Иначе говоря, является ли решающей при формировании того или иного типа мистики культурная среда или нет? Одни исследователи склонялись в пользу фундаментального универсализма мистического (У.Джеймс, Э.Андерхил, П.Элмонд)², допускающего, правда, культурные и конфессиональные различия в формах его описания (Н.Смарт)³, тогда как другие (Р.Отто)⁴ полагают, что существуют различные типы мистических состояний,

* В основу статьи положен доклад, прочитанный 14 марта 2006 г. в Институте философии РАН в рамках теоретического семинара «Философия религии — теология — религиоведение».

не сводимые друг к другу. В последнем случае допустимо предположить, что эти различия в той или иной степени имеют культурно-конфессиональную или ментальную обусловленность. Однако даже самый радикальный культурный, культурно-конфессиональный (С.Кац)⁵ или нейро-когнитивистский и нейробиологический редукционизм (А.Харди, К.Тарт, А.Дамасио, Дж.Коллинз, Р.Фишер, Б.Лекс, Э. д'Аквилли, В.Тернер)⁶, трактующий различные формы мистики как несводимые друг к другу религиозные феномены и считающий «идею непосредственного [мистического] опыта если не противоречащей фактам, то, по меньшей мере, бессодержательной»⁷, вынужден пользоваться универсалистским языком теории, характеризующим отдельный феномен всего лишь как частный случай, требующий подтверждения какого-то общего правила даже тогда, когда рассматриваемый феномен совершенно уникален.

Центральный вопрос этой статьи заключается не в том, подтверждается ли, а если да, то в какой степени, какая-нибудь теория универсальности мистического на конкретном историческом примере, который принято классифицировать как один из ключевых для понимания того, что вообще представляет собой мистика, — на примере средневековой немецкой мистики XIV–XV вв. Как хорошо известно, отдаленная историческая эпоха сразу накладывает на исследователя известные ограничения: любой вопрос об «опыте» и о «состояниях» давно умерших людей неизбежно переводится из разряда психологического в разряд критики исторических источников. Поэтому смысл сформулированного вопроса заключается в попытке понять, что именно заставляет считать определенные тексты мистическими, а их авторов — мистиками.

Следует сразу оговориться, что речь идет о немецкой средневековой мистике прежде всего как о конкретном историческом феномене, образуемом более или менее ясно очерчиваемой совокупностью имен и текстов, а не о «мистике» вообще, а тем более не о пресловутом «мистицизме», конструкте, являющемся по сути, как и большинство других «-измов», продуктом идеологически ангажированной гуманитарной науки XIX–XX вв. и к средневековым реалиям не имеющем никакого непосредственного отношения.

Чаще всего истолкование средневековой немецкой мистики, как и средневековой мистики вообще, начинают с помещения ее в плоскость некоего религиозного опыта, в рамках которого, во-первых, исчезают или становятся минимальными различия между субъектом и объектом и происходит непосредственный контакт с Богом и, во-вторых, этот контакт описывается буквально или иносказательно, понятийно или образно, чаще всего от первого или третьего лица как «восхождение», «погружение», «единение».

Второй из названных аспектов указывает на то, что любая (не исключительно средневековая) 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. Участие в коммуникации других лиц, необходимое для того, чтобы эта коммуникация просто имела место, не только усиливает присущий мистике момент рефлексии, но и делает его совершенно естественным. 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. Средневековая мистика если и противопоставляет себя рационализму, то это всегда связано с противостоянием присущего конкретной разновидности мистики конкретного вида рациональной рефлексии другому виду рациональной рефлексии, не только не исключающему свою собственную разновидность мистического опыта, но, напротив, требующему ее.

Средневековая мистика неразрывно связана с конфессионально оформленной верой, выраженной в том или ином индивидуальном опыте. Этот опыт зафиксирован в текстах, имеющих собственную жанровую спецификацию. Таким образом, речь идет не о непосредственном изучении опыта живых людей, которых современный исследователь может наблюдать и, используя психологические и естественнонаучные методы, про-

водить соответствующие измерения состояния их психики, например, коры головного мозга или психофизической моторики. Психологический опыт переживания средневековым человеком мистической реальности не просто не дан нам непосредственно, но всегда опосредован текстами.

Сложность, однако, заключается в том, что часто в самих текстах, которые и в Средневековье, и в наше время принято считать мистическими, не описывается никакого психологически или ментально коррелируемого опыта. Они выглядят подчеркнуто апсихологично и деперсонализированно, но от этого они не становятся «менее» мистическими. Более того, обезличенность языка часто лишь подчеркивает авторитетность этих текстов. Средневековые мистические тексты — это далеко не всегда протокольная или мемуарная фиксация личного психологического или ментального опыта. Гораздо чаще они выражают важнейшие для всей церкви или для отдельной общины верующих истины, значимые именно потому, что они далеки от любого психологизма и субъективизма и даже противостоят ему. Если в данном случае и можно говорить о каком-либо опыте, то в современных философских понятиях этот опыт можно охарактеризовать как интересубъективный. В этом заключается одна из главных особенностей конфессиональной природы средневековой мистики.

В Майстере Экхарте, ключевом представителе немецкой средневековой мистики, принято видеть одного из типичных, можно даже сказать, образцовых мистиков эпохи Средневековья. Большинство исследователей творчества Экхарта, будь то авторы монографий, переводчики, авторы энциклопедических статей, некритически исходят из того ставшего общим местом утверждения, что Экхарт был мистиком. Таким образом, то, что в лучшем случае должно было бы стать выводом, результатом исследования, постулируется в отношении Экхарта *a priori*. Как правило, эта позиция обычно бывает завуалирована риторикой о «глубине и непостижимости» «мистики Экхарта», глубоком проникновении Экхарта в некую сокровенную сущность, глубоко постижении Экхартом «внутреннего человека», открытии им сокровенных глубин связи человека с Богом и т.п. За этой риторикой мистического постижения «потустороннего» у

восторгающихся Экхартом авторов чаще всего стоит непонимание подлинной религиозной психологии человека, жившего в XIV в., и нежелание ее узнавать, подмена реальности фантазиями современной теологизированной психологии. Примеры подобного подхода можно встретить даже в работах такого выдающегося исследователя, издателя и переводчика Экхарта, как Йозеф Квинт.

В результате такого отношения к Экхарту сформировалась точка зрения, согласно которой все его творчество, особенно немецкие проповеди и трактаты, является описанием аутентичного мистического опыта, мистического переживания, которое Экхарт испытал в глубине своей души. Методика исследований пошла по ложному пути реконструкции этого опыта на основании текстов Экхарта. В результате это привело к отходу от текстов, к культивированию усердных попыток читать между строк с целью понять и выразить тот сокровенный мистический опыт, который каждый автор обнаруживал в Экхарте в меру своих собственных представлений о том, каким должен быть этот опыт. Понимание мистического опыта Экхарта колебалось от непосредственного, «экспериментального» переживания им Божества и проникновения в невыразимую сущность Божества до демонстрации им истины экзистенциального существования человека. Экстраполируя такую трактовку в контекст Средневековья, исследователь мог сказать, что Экхарт невыразимо мистически почувствовал и передал то, что какой-нибудь схоласт, опираясь на тот или иной авторитет, вывел бы логическим путем и обязательно бы отчеканил в строгую понятийную форму. Однако в XIV в. такого схоласта не нашлось, и поэтому мистик Экхарт стал глубочайшим мыслителем своей эпохи, чуть ли не провидцем.

Ассоциируя мышление Экхарта с мистикой, его манеру изложения принято описывать как интуитивную, как импрессионистическое, а вовсе не логическое сцепление мыслей. Например, Йозеф Квинт, характеризуя учение Экхарта о бедности и нищете духом, склонен говорить о внезапном интуитивном прорыве Экхарта, о некоем озарении, а вовсе не о том, что учение Экхарта о нищете духом является следствием его учения о душе и интеллекте. Мистическая интуиция Экхарта рассмат-

ривается как спонтанный акт «духовности». Именно в этом интуитивном прорыве заключаются пределы «нормального» рационального сознания, в нем Экхарт «схватывает» наиболее глубокие из своих мыслей и достигает состояния, характеризуемого как единство с Богом, слияние с Божественным бытием. Таким образом, характеристика Экхарта именно в таком психологическом духе неизбежно приводит к выводу о том, что Экхарт является иррационалистом. В итоге тексты Экхарта рассматриваются как письменно фиксированный набор экстраординарных психологических состояний, описание актов внезапного озарения, спонтанных экстатических прорывов к трансцендентному, что трудно себе представить в ситуации проповеди в храме или преподавания с магистерской кафедры, а отнюдь не как система рациональных аргументов.

Это тем более парадоксально, что в сочинениях Экхарта как раз нет ни одной прямой ссылки или хотя бы намек на то, что их автор испытал какой-либо мистический опыт и что его сочинения описывают не что иное, как этот пресловутый опыт. Мистико-иррациональная трактовка совершенно противоречит реальному историческому контексту существования схоласта Экхарта. В первую очередь это относится, разумеется, к немецким текстам Экхарта: проповедям и трактатам. Штампованная характеристика Экхарта, стереотипное представление о нем просто как о мистике поощряет тенденцию отделять творчество Экхарта от его фактического исторического окружения: от ордена доминиканцев, от парижского университета, от кёльнской *Studium generale* («Высшей орденской школы»), от предшественников и учителей. На Экхарта смотрят исключительно как на уникальную личность, одинокого мыслителя, творившего из глубин собственного внутреннего мира, шедшего вразрез с методикой той школы, в рамках которой он сформировался. В результате подобный подход оказывается не имеющим ничего общего с реальным историческим Экхартом. Далее, если понимать Экхарта исключительно как мистика, то на вопрос об исторических корнях его учения ответом будет не философия Альберта Великого, Фомы Аквинского, Аверроэса и латинских аристотеликов, но сразу возникнут ассоциации, например, с Мехтхильдой Магдебургской. За бортом остается

даже мыслитель, к которому Экхарт был довольно близок и по ордену, и по настрою своей мысли, и по основным пунктам своего учения, а именно Дитрих Фрайбергский, которого можно назвать мистиком лишь с большим трудом и который являлся мистиком разве что в некоторых пассажах своего труда *De visione beatifica* («О блаженном видении») – притом, что в целом это строго схоластическое сочинение. Можно сказать, что мистика Экхарта ведет свое происхождение от неоплатонической традиции, однако неоплатоническая традиция, с которой был знаком Экхарт, реально присутствовала опять же только в схоластике. В сочинениях предшествующих Экхарту немецких мистических авторов никакого неоплатонизма не было, либо он был чересчур опосредованным, т.е. вел свое происхождение не от реальных текстов древних неоплатоников.

Причина стереотипных представлений об Экхарте как о «мистике» в самом неопределенном, т.е. каком угодно смысле этого слова, имеет, по-видимому, несколько причин.

Во-первых, она кроется в крайней деперсонализированности экхартовского языка, вследствие которой из сочинений Экхарта невозможно узнать не только о каком-либо мистическом опыте их автора, но даже что-либо психофизически или физиогномически определенное об Экхарте как о живом человеке, о его характере, темпераменте, внешности, внутреннем мире.

Во-вторых, стереотипная интерпретация Экхарта во многом является следствием состояния и качества его сохранившихся текстов и в особенности их интерпретации на протяжении нескольких столетий. Вследствие осуждения ряда положений экхартовского учения папской буллой «*In agro dominico*» от 27 марта 1329 г. и последовавшего за ней запрета на изучение его сочинений доминиканцами корпус текстов Экхарта в XIV–XV вв. не сложился. Многие из его латинских сочинений были утрачены, а другие сохранились зачастую всего лишь в единственных копиях, недоступных широкому читателю.

В этих условиях пробудившийся в начале XIX в. интерес к Экхарту неизбежно сопровождался неполнотой или тенденциозностью интерпретаций. Первая монография об Экхарте была написана протестантским пастором из Страсбурга Карлом-Вильгельмом Шмидтом и увидела свет в 1839 году⁸. Именно К.-В.Шмидт

впервые систематически охарактеризовал учение Экхарта как смешивающий Бога и творение пантеизм, назвав Экхарта «истинным представителем средневекового пантеизма»⁹. Но что такое «средневековый пантеизм», да и что такое «пантеизм» вообще, почему именно Экхарт является его «истинным представителем» и кого еще можно к этой категории отнести, из работы К.-В.Шмидта было неясно. Строго говоря, он и не ставил перед собой научной задачи ответа на эти вопросы. Своей книгой Шмидт преследовал скорее религиозно-полемическую цель, а именно: доказать, что истинное христианство не имеет ничего общего с философской спекуляцией, что Евангелие открывает истину для всех и каждого в простых словах, а кто заменяет эти слова философскими измышлениями — тот не христианин. «Пантеизм» же, по его мнению, — наиболее безбожный вид философской спекуляции¹⁰. Главный объект критики К.-В.Шмидта — вовсе не Экхарт, а Гегель, философскую систему которого Шмидт также называет «пантеистической»; Экхарт же является для него всего лишь предшественником, прообразом Гегеля.

Несмотря на явный идеологический подтекст, а возможно и благодаря ему, концепция «пантеизма» Экхарта получила широкое распространение, став в Германии и за ее пределами как для протестантских, так и (позднее) для католических авторов основой для довольно негативных суждений об Экхарте, а для марксистской историографии, увидевшей в Экхарте идеолога «крестьянско-плебейской ереси», — для относительно позитивных. Гегельянцы, особенно правые, также с самого начала не видели в обвинении себя (и Экхарта) в пантеизме ничего отрицательного. Так, ученик Гегеля Адольф Лассон считал, что именно пантеизм позволил Экхарту подняться над современной ему Церковью¹¹. Правда, тот же А.Лассон, хорошо знавший тексты Экхарта, оговаривается, что «утонченный и благородный» пантеизм Экхарта не имеет ничего общего с «грубым» пантеизмом, усматривающим в Боге «лишь сумму природных сил» и тем самым принижающим достоинство Всевышнего¹². В целом в середине XIX в. характеристика Экхарта как «пантеиста» представлялась большинству немецких философов более интеллектуально респекта-

бельной, нежели его возможная связь со схоластикой, трактованной как пустая игра в слова и в ничего не значащие определения. Придерживаться подобного взгляда требовала и идеология немецкого национального объединения под эгидой Пруссии и последовавшего за ним культуркампа, зачисливших Экхарта в число своих духовных предтеч.

Прорывом в экхартоведении стала публикация в 1886 г. обнаруженных доминиканцем Генрихом Денифлем в библиотеках Трира и Кузы латинских сочинений Майстера Экхарта¹³. Денифль выступил против распространенного в то время в работах по средневековой философии и ставшего почти хрестоматийным представлением о том, что схоластика, крупнейшим представителем которой считался Фома Аквинский, и мистика, связанная в первую очередь с именами Майстера Экхарта и его учеников, представляют два главных и притом кардинально противоположных направления философии Высокого и позднего Средневековья. По мнению Денифля, аргументация, построенная на том, что в основе первого направления лежал разум, тогда как второе опиралось на сверхумную интуицию, противоречит фактам. Экхарт, получивший в Парижском университете степень магистра теологии, написавший, как это полагалось, комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского и дважды, как и Фома Аквинский, занимавший в Париже кафедру богословия для доминиканцев нефранцузского происхождения, был с точки зрения своей школьной принадлежности типичным схоластическим богословом — последователем Альберта Великого, сочетавшим, как и Альберт, в своем творчестве и схоластические, и мистические элементы. Благодаря этому открытию стало очевидно, что противопоставление схоластики и мистики как двух различных и противостоявших друг другу типов средневекового мышления, особенно Майстера Экхарта и Фомы Аквинского, по большому счету лишено какого бы то ни было исторического смысла. Различие состоит лишь в том, что одни доминиканцы были в своем богословии (и своей мистике!) более строгими перипатетиками (Фома Аквинский, Ульрих Страсбургский, Николай Страсбургский), тогда как другие (и здесь следовало бы назвать не столько Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта, сколько Бертольда из Моосбур-

га), будучи последовательными схоластами, использовали при решении классических схоластических проблем неоплатонические антиномии в духе Дионисия Ареопагита и Прокла.

Немецкие сочинения Экхарта сохранились более полно, но преимущественно лишь как анонимные или приписанные другим авторам тексты. Так, многие проповеди Экхарта вошли в корпус сочинений Иоганна Таулера. В таком виде они в XIV–XV вв. распространялись в виде рукописей, а с конца XV в. стали издаваться и типографским способом. Только в XIX в. была проведена критическая работа по их авторской атрибуции Экхарту. Кроме того, в позднее Средневековье Экхарту стали приписывать многие сочинения, которые он не создавал и создать не мог. Анонимность позволяла делать с сочинениями Экхарта все, что угодно. Из них извлекали эссеципы, их парафразировали по собственному вкусу, из фрагментов отдельных подлинных и неподлинных сочинений составляли мозаические трактаты и флорилегии, их объединяли с фрагментами других мистиков в духовно-поучительные сборники, широко распространившиеся в монастырях и в среде горожан. Извлечь из всего этого рукописного хаоса безупречно ядро аутентичных текстов Экхарта – задача крайне трудоемкая, если вообще выполнимая.

Впервые ее постарался решить швейцарский германист Франц Пфайфер, опубликовавший в 1857 г. во втором томе своего двухтомника «Немецкие мистики XIV века» немецкие проповеди и трактаты Майстера Экхарта¹⁴. При подготовке своего издания Пфайфер проделал огромную работу по собиранию и критическому анализу всех сохранившихся в рукописной традиции разрозненных сочинений Экхарта. И хотя он включил в свое собрание многие тексты, принадлежность которых Экхарту позднейшими исследователями была признана маловероятной, тем не менее основной массив псевдо-экхартовской литературы, которой изобилуют позднесредневековые мистические сборники, был отсеян уже им. Пфайфер опубликовал сочинения Экхарта на средневерхненемецком языке оригинала. Перевод и научный комментарий отсутствовали, что делало его издание достоянием узкого круга специалистов, способных читать на средневековом немецком языке.

И все же вопрос о подлинности того, что Пфайфер опубликовал как сочинения Экхарта, решен не был, прежде всего из-за отсутствия надежного критерия. Такой критерий появился благодаря обнаружению в библиотеке г. Сёст (Зуст) позднего списка документов процесса над Экхартом¹⁵. Значительную часть этих документов представляют ответы Майстера Экхарта на вопросы о том, принадлежат ему или нет те или иные высказывания, взятые обвинителями из его сочинений. Многие тезисы были отвергнуты Экхартом как ему не принадлежащие, другие — как неправильно записанные или некорректно парафразированные, третьи требовали уточнений как неверно истолкованные или бездумно выдернутые из контекста. Лишь небольшая часть была признана Экхартом как доподлинно взятая из его сочинений без каких-либо искажений. Таким образом, дело оставалось за малым: найти в сложном массиве экхартовского наследия те проповеди и трактаты, в которых встречаются пассажи, в принадлежности которых себе Экхарт прямо признавался на процессе. Это и проделал редактор критического издания немецких сочинений Экхарта Йозеф Квинт. Наиболее заметно это на примере первого тома изданных им немецких проповедей (первая тетрадь этого тома увидела свет в 1936 г., а весь том был опубликован только к 1958 г.)¹⁶.

Однако решив, как он считал, одну проблему, Й.Квинт усугубил сложившийся еще в XIX в. взгляд на Экхарта как на еретика и пантеиста. В самом деле, самыми достоверными оказались наиболее догматически сомнительные сочинения Экхарта. Положение усугублялось тем, что такой подход резко контрастировал с публиковавшимся параллельно латинским наследием Экхарта, а, кроме того, не давал ответа на вопрос, как следует относиться к остальным, большим по количеству немецким проповедям и трактатам Экхарта, вопрос об авторстве которых решить гораздо сложнее, но в которых нет явных догматических отступлений. Следует ли рассматривать их как второстепенные и подвергать тенденциозной интерпретации в рамках сложившихся стереотипов только лишь потому, что они «менее еретические»?

В результате исследовательский акцент был сделан на своего рода тематическом и методологическом компромиссе: внимание сконцентрировалось на тех элементах в сочинениях Май-

стера Экхарта, которые всеми или по крайней мере большинством интерпретаторов признаются несомненно мистическими. В самом деле, и в латинских, и в немецких текстах Экхарт излагается ряд концепций, которые, собственно, и принято считать мистическими независимо от того, как они оцениваются и что, говоря шире, интерпретатор понимает под «мистикой» вообще и под «мистикой Экхарта» в частности. К этим концепциям относят следующие:

1) учение о божественной и несотворенной частичке в душе человека, которую Экхарт называет также «искорка», «крепостца», «нечто» в душе и т.д.

2) Учение об онтологическом единстве основания души (*grunt*) и абсолютно трансцендентного Божества (*gottheit*).

3) Учение о приоритете «внутреннего» человека над «внешним» и об отрешенности (*gelâzenheit, abegescheidenheit*) как модели отказа от внешних сотворенных вещей и обращения к Богу.

4) Восприятие Бога в отрешенной душе и рождение Бога (или Вечного Слова) в душе человека.

Эти концепции и по отдельности, и все вместе, особенно изложенные неподражаемым по художественной выразительности и парадоксальности языком, характерным для немецких сочинений Экхарта, можно считать визитной карточкой экхартовской мистики. Однако, на наш взгляд, вопрос, по-видимому, заключается не в том, стоит ли за словами Майстера Экхарта какой-либо реальный мистический опыт или нет, но почему его словесные конструкции оказались значимыми для многих современников и потомков и стали восприниматься ими именно как мистические.

Как признается сам Экхарт в комментарии на Евангелие от Иоанна, все перечисленные концепции возникают для него не из необходимости описания некоего опыта, но в связи с задачей толкования библейского текста с позиции естественной философии (*exponere per rationes naturales philosophorum*)¹⁷, которую он ставит перед собой как профессор богословия и проповедник. Более того, как показали исследования, результат которых отчасти отражен в критическом издании сочинений Экхарта и в новейшей литературе, все перечисленные концепции в той или иной степени восходят к тем или иным фигурам

схоластической философии, причем не только собственно экхартовским, но и принадлежащим таким собратьям Экхарта по доминиканскому ордену и его предшественникам на богословской кафедре в Парижском университете, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, и уходящим своими корнями в античный, арабский и еврейский перипатетизм и неоплатонизм.

Например, сама по себе концепция Экхарта о рождении Бога в душе, несмотря на возможное мнимое или подлинное расхождение с церковной догматикой внешне похожих на нее форм народного благочестия (например, бегинов или секты Свободного Духа), не представляет собой какого-либо особого мистического пути, возможного вне церковных рамок. Анализируя изложенную в немецкой проповеди 6 доктрину Экхарта, Курт Флаш справедливо замечает: «Когда Экхарт говорит, что Бог и человек едины, то тем самым он отнюдь не хочет сказать, что человек, каков он есть, является Богом»¹⁸. Развивая свое учение о рождении Бога в душе, он лишь стремится подчеркнуть важность и кардинальную незаменимость того пути к Богу, который истинно верующий человек открывает в своем внутреннем существе. Акцент на интериоризации религиозной жизни — главный нерв метафизики рождения Бога в душе. Каждый отдельный человек в своем внутреннем существе является для Майстера Экхарта тем сущим, которое вследствие своего сущностного единства с Богом, понимаемого как единство унивокативное, не только способно, но и должно родить Бога в своей душе, потому что такое рождение наиболее соответствует природе этого существа. Можно сказать, что именно в нем человеческая природа раскрывает себя, становится актуально сущей, подобно тому, как женщина раскрывает свое существо в рождении детей. Понимаемый таким образом тезис об изначальном единстве всего сущего в Божестве демонстрирует, что это единство имеет для Экхарта гораздо более глубокое и всеобъемлющее метафизическое значение, чем это необходимо для требуемого троическим богословием обоснования единства Лиц Св. Троицы. Сущность этого единства, манифестируемая в Логосе как Вечное Слово, репрезентирует прежде всего вечную неизреченную Божественную протосубстанцию, само Божест-

во, определяемое не просто как единство Трех Божественных Лиц, но как основа их нераздельности, имеющая место даже прежде этого единства. Вечное Слово не сводится ко Второму Лицу исключительно как Лицу в его персонализированном бытии, но являет в этом бытии и через него всю полноту Божественного Единства. Само Божество — это не персональный и не персонализируемый принцип. В отношении Божественного Единства Оно выступает и как принцип неизменности, и как фундамент, на котором разворачивается вечное становление Божественного бытия, утверждаемое как неизменное единство. Именно концепт Божества позволяет понимать бытие Бога не статически, но динамически, и эта динамика не только не проблематизирует единство Бога, но утверждает его как вечное и неизменное единство в Трех Лицах. В сообщении воплощенной в Вечном Слове Божественной субстанции это единство непосредственно дает о себе знать.

Экхартовская модель единства человека и, шире, всего сотворенного с Богом, в которой чаще всего и усматривают «пантеизм», в действительности конструируется не иначе, как на основе фигуры унивокации, значение которой для подобных случаев показал еще Фома Аквинский в своем раннем сочинении «*Scripta super libros Sententiarum*» (ок. 1254 г.)¹⁹. Говоря в разделе о логике понимания о том, *как* в идее отражается предмет познания, Фома, следуя «Категориям» Аристотеля (I, 1 а, 1–15), называет три возможных варианта: эквивокацию, аналогию и унивокацию. Упомянув эти логические фигуры в одном ряду с числом, видом и родом, Фома описывает различные конструкции, служащие для характеристики единства между вещами²⁰. С его точки зрения, наиболее универсальными из этих форм являются родовая унивокальность и аналогия. В первом случае унивокальные по роду вещи (*univoci in species*) имеют одну и ту же родовую природу, которая одинаковым образом присутствует в их видовой природе, остающейся для каждой вещи своей, благодаря чему эти вещи и различаются, даже будучи едиными. В случае аналогии объединяющий две вещи элемент выступает для одной вещи предикатом по своему совершенному смыслу (*secundum perfectam rationem*) и характеризует саму ее сущность, а в отношении другой он

употребляется акцидентально и несовершенно²¹; так, по аналогии можно, например, говорить о бытии Бога и бытии творений. Для Фомы принципиально важно, что эти логические фигуры являются не только продуктами мышления, но и метафизическими реалиями. Этой онтологизации аналогии и унивокации следует и Майстер Экхарт.

Различие между Фомой и Экхартом заключается в данном случае лишь в том, что первый отдавал предпочтение фигуре аналогии, тогда как второй чаще и шире использовал в своих теоретических построениях, особенно для характеристики единства человеческой души с Богом, модель унивокации. А то, что Экхарт в проповедях, да и во многих немецких трактатах отстает от понятийной и стилистической строгости схоластического языка и прибегает для описания унивокации к ярким образам и метафорам, например, к образу огня, преобразующего сущность горящих вещей и делающего их едиными с огнем, не меняет сути дела и легко объясняется жанровой спецификой, языковой природой и адресатами этих текстов.

Так какое же тогда отношение имеет Майстер Экхарт к мистике? Само слово «мистический» (*mysticus* или чаще *mystice*) не было чуждо его лексикону, как не было оно чужим и для Фомы Аквинского. Оно являлось одним из терминов для обозначения аллегорического метода толкования Св. Писания, служащего выявлению небуквального смысла библейских слов. Слова *allegorice*, *mystice* и *spiritualiter* использовались Фомой Аквинский для характеристики литературного приема, при котором неявный смысл слов или изречений обнаруживается посредством метафор и аналогий. Впрочем, у Экхарта понятия *mystice* и *allegorice* используются довольно редко. В качестве «технических» терминов, служащих для обозначения аллегорического метода, посредством которого происходит проникновение в сокровенный смысл слов Св. Писания, он предпочитает понятия *figurare*, *in figura*, *significare*, *innui*, *parabolice*. Наиболее важен для Экхарта термин *parabolice*, используемый им для обозначения различных видов аллегорического толкования: *divina*, *naturalia* и *moralia*. В этом Экхарт отличается от Фомы, использовавшего понятие *sensus parabolicus* исключительно для обозначения буквального смысла высказывания.

Таким образом, мистический смысл полученным в ходе аллегорического толкования значениям придавало не столько само по себе техническое понятие *mystice*, сколько традиция употребления слова «мистический». В ее рамках следует выделить две важнейшие составляющие. Первая связана с сочинением Дионисия Ареопагита «О мистической теологии», или в другом переводе «О таинственном богословии», текстом, влияние которого на доминиканскую школу богословия в целом и Майстера Экхарта в частности признается всеми исследователями. В рамках такого понимания мистическим признавалось учение, лексически и концептуально лежащее в русле традиции сочинения «О мистической теологии».

Вторая традиционная составляющая связана с пониманием литургического действия и смысла церковных таинств. Конечно, греческий текст «Херувимской песни» *hoi ta cherubim mystikōs eikonizontes* (церковнослав. «Иже херувимы тайно образующе») на латинском западе известен не был. Однако греческое обозначение таинства *mysterion* перекочевало в латинский язык в форме *mysterium* и стало употребляться наряду с латинским *sacramentum*, выражая в богословском языке, в отличие от последнего термина, сущность процесса. Этому последнему аспекту исследователи уделяли почему-то мало внимания, руководствуясь, видимо, программным для XIX в. тезисом гегельянца Адольфа Лассона, утверждавшего, что мистик свободен от Церкви²². При этом почему-то забывалось, что большую часть наследия Экхарта, в которой прежде всего и усматривали его мистику, составляют проповеди. Иначе говоря, речь идет о жанре, во-первых, обязательно связанном и обусловленном литургически. Во-вторых, одной из главных интенций автора проповедей является подготовка паствы посредством интерпретации чтения из Евангелия к восприятию таинства Евхаристии — акту, который, с христианской точки зрения, а тем более с точки зрения средневековых христиан, был актом восприятия Бога и единства с Богом *par excellence*. Слова о мистическом единстве с Богом, к достижению которого Экхарт призывает слушателей своих проповедей, приобретают в этой перспективе совсем иной смысл.

Таким образом, семантические конструкции Экхарта широко воспринимались в XIV–XV вв. не потому, что описывали некий незаурядный духовный продукт выдающейся человеческой субъективности, но потому, что предоставляли возможность другим людям выражать в них свой опыт, прежде всего опыт вполне церковный, евхаристически центрированный. Во многом с этим обстоятельством связано само появление того широкого явления, которое позднейшие исследователи назвали «немецкой» или «рейнской» мистикой, в рамках которой сочинения Экхарта, несмотря на осуждение его учения, не только не были забыты, но и получили широкое хождение в качестве нормативных текстов, зачастую в анонимном виде или в форме компиляций, сборников и мозаических трактатов. Только в последнее время издатели и интерпретаторы проповедей Экхарта стали исходить из литургической привязанности его сочинений и объединять его тексты по этому принципу в отдельные тематические циклы²³.

Однако наиболее любопытной для понимания природы феномена средневековой немецкой мистики является, по-видимому, все же фигура Генриха Сузо. Для такого утверждения есть несколько оснований.

Во-первых, его сочинения сохранились в виде достаточно цельного корпуса текстов, достоверность которого не вызывает сомнений, потому что основную его часть Генрих Сузо составил и отредактировал лично еще при жизни.

Во-вторых, из трех великих немецких мистиков-доминиканцев (Майстер Экхарт, Иоганн Таулер, Генрих Сузо) только один Сузо сообщает в своих сочинениях о том, что испытал в своей жизни нечто, что в религиозно-философских терминах можно охарактеризовать как мистический опыт²⁴.

В-третьих, в своих зрелых сочинениях он использует не только семантику и концепции Майстера Экхарта, учеником которого он был, но опирается также на наследие других великих средневековых мистиков: Бонавентуры и Бернарда Клервоского. Содержательно мистика Сузо – это не просто вариант немецкой доминиканской мистики, вырастающей из философии Альберта Великого²⁵, но феномен, выходящий за рамки доминиканской школы и представляющий своеобразный синтез различных ми-

стических традиций западного христианства. В известном смысле можно говорить о том, что мистика Генриха Сузо если и не глубже, то шире мистики Майстера Экхарта.

В-четвертых, он отказывается от экхартовской дихотомии *philosophia naturalis* и *sapientia spiritualis (divina)* и склоняется в пользу единой *philosophia spiritualis*, которая в его описании фактически приравнивается к *philosophia patrum* и окрашивается в тона мистики Страстей Христовых²⁶. Целью Генриха Сузо и является изложение «истин свв. отцов» (*veritates quidem patrum*) «в соответствии со смыслом Св. Писания» (*secundum sacrae scripturae sensum*)²⁷. В другом месте Сузо также говорит, что его *philosophia spiritualis* согласуется с высказываниями свв. отцов (*dictis sanctorum patrorum*)²⁸.

В-пятых, наследие Сузо специфично и в жанровом отношении. Основную его часть составляют трактаты и диалоги; проповедей же сохранилось всего несколько. Трактаты Сузо, как на немецком, так и на латинском языках, не являются схоластическими трактатами, т.к. Сузо не учился и не преподавал в университете (за исключением короткого периода пребывания в кёльнской *Studium generale*), а большую часть жизни провел в монастырях Констанца и Ульма. В этих трактатах много пространных пассажей, внешне напоминающих автобиографическое описание собственного мистического опыта. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что взгляд на эти тексты как преимущественно автобиографические приводит к ряду фактических неувязок, среди которых центральной является проблема несовпадения событий внешней жизни Сузо с описываемым им собственным мистическим опытом. Так, например, упоминание в нескольких сочинениях о своем главном и, по словам Сузо, единственном обращении (*kêr*) в совершенно разных контекстах неизбежно вызывает вопрос: когда именно произошло это обращение — в ранней юности или в более зрелый период, было ли оно вызвано влиянием Экхарта или же случилось после его смерти? То, как рассказывает о своем обращении Сузо, не позволяет однозначно ответить на этот вопрос.

Но действительно ли тексты Сузо настолько автобиографичны и фактографически протокольны? Исследования о языке, поэтике и жанровой специфике трактатов Сузо показывают, что он

писал отнюдь не мемуары, но сочинения, в которых он не столько описывает некий мистический опыт как произошедшее лично с ним событие, сколько посредством ряда характерных литературных приемов конструирует его как церковно общезначимый, независимо от психологических или биографических содержаний, связанных с описанием конкретной субъективности.

Возможно, ярче всего специфика этих приемов проявляется в центральном сочинении Генриха Сузо — «Книге Вечной Премудрости». В этом тексте диалог между Служителем и Вечной Премудростью уже в прологе стилистически оформляется как диалог литературный. Испытывая затруднения в служении Богу, Служитель обращается к Всевышнему с просьбой открыть ему правильный путь. В результате он получает свыше наставление сто раз распростереться на земле, каждый раз созерцая особым образом страдания Иисуса Христа на Кресте²⁹. Когда в конце концов не без затруднений ему все же удается исполнить предписанное, он, осознавая всю нормативную важность данного типа служения, решает для наставления других записать то, что с ним произошло, причем по-немецки. Однако через пару страниц все в том же прологе «Книги Вечной Премудрости» он, словно спохватившись, оговаривается во второй раз. Теперь его слова полны сожаления о том, что он написал книгу на таком несовершенном языке, как немецкий. Он старается убедить нас в том, что это признак необразованности и даже греховности автора. Подлинное содержание книги, уверяет он, не способен выразить ни один человеческий язык, тем более вульгарный немецкий³⁰. Но все же, хотя высшая истина сквозь мутное стекло несовершенного языка видна плохо, ее общие контуры разглядеть тем не менее можно. Обе оговорки, одна — в начале, другая — в конце пролога, парадоксальным образом соединяют оптимизм опыта откровения и апофатизм рассказа об этом опыте, чудесную несомненность божественной реальности и грубость человеческого разумения, непроницаемого для высших смыслов, которые оно хотя и отражает, но неспособно самостоятельно ни до конца постичь, ни выразить словами. Двойная ссылка на то, что текст был записан на немецком языке, легитимирует написанное, и не только как истину, но одновременно и как литературную фикцию.

Означает ли это, что Генрих Сузо специально вводит своего читателя в обман? Нисколько. Напротив, перед читателем он предельно честен. Он сразу заявляет в прологе о том, что описываемый им диалог Служителя с Богом произошел не в форме реальной беседы, которую можно было слушать и воспринимать в действительности, но особым, чувственно не воспринимаемым образом. Это не фактографическое, протокольное описание случившегося, но и не обман, не фальсификация, не фикция, а всего лишь литературная стилизация. Не больше, но и не меньше. Именно литературность произведения и гарантирует, по мнению Сузо, его достоверность. Литературная фабула, искусственность которой автор не скрывает, объясняет читателю цель создания произведения, оправдывает замысел автора и одновременно сразу же вводит нас в область мистического и сверхъестественного. Она не искажает истину, но приводит к ней, что подчеркивается, например, частой интерполяцией в авторский текст Сузо цитат из Библии и церковных авторитетов. Вечная Премудрость говорит Служителю словами Евангелия, а семантику причитаний Девы Марии автор, как он сам признается, заимствует у Бернарда Клервоского³¹.

Постоянная рефлексия автора над собственным текстом и его стратегия саморазоблачений, в рамках которой подчеркивается известная условность написанного, помимо прочего позволяет сохранять дистанцию между текстом и читателем, которому не остается ничего другого, как принять навязанные автором правила литературной игры. Тем самым удается преодолеть неизбежное для диалогической формы включение читателя в происходящие в тексте события. Это в свою очередь позволяет избежать важных богословских ошибок. Во-первых, сохраняется дистанция между Богом, выступающим как равноправный участник диалога, и читателем. Литературно инсценированный диалог подчеркивает также и дистанцию между Служителем, который является всего лишь грешным человеком, и трансцендентным Богом. Божественные недостижимость и непостижимость инсценируются литературной фикцией диалога и именно благодаря этому становятся непреодолимо реальными. А как иначе продемонстрировать их реальность? Как по-другому выразить невыразимое?

Во-вторых, нарочитое выпячивание литературной стилизованности позволяет почувствовать едва уловимые различия между автором (Генрихом Сузо) и героем (Служителем Вечной Премудрости). При всем несомненном автобиографизме, который пронизывает это, как, впрочем, и многие другие произведения Генриха Сузо, природа этого автобиографизма, его характер, а главное, его содержание остаются неуловимыми. Автор никогда не стремится целиком идентифицировать себя с героем, но, наоборот, всячески дистанцируется от него. Дело не в том, что он не говорит о своем Я. Напротив, он говорит о сокровенных глубинах своего Я постоянно. Но всякий раз, когда он заводит о нем речь, это Я удаляется от него. Оно словно бы и не принадлежит ему. Оно словно бы и не Я вовсе.

Благодаря этим двум обстоятельствам удастся, в-третьих, избежать трансформации всего текста в нечто такое, что можно заменить или компенсировать эстетическим вживанием в литературное произведение. Сохранение дистанции между читателем и текстом, читателем и участниками литературного диалога делает совершенно необходимым, чтобы читатель, именно потому что он читатель, выполнил сам те практические действия по созерцанию Христа, которые предписывает третья часть «Книги Вечной Премудрости», стилистически и композиционно заметно отличающаяся от остальных частей произведения. Если не принимать во внимание это обстоятельство, то так и останется загадкой, почему «Сто созерцаний» Генрих Сузо помещает в конце своего сочинения, а не приводит их сразу в начале, в прологе, как это было бы логически уместно при фактографическом и автобиографическом изложении событий. Но еще большее удивление будет вызывать тот факт, что именно эта третья часть, намного уступающая своими художественными достоинствами и яркой образностью языка прологу и первым двум частям, стала в периоды позднего Средневековья и раннего Нового времени наиболее популярной и читаемой. Иначе говоря, перед нами — европейский бестселлер нескольких столетий. Вопрос о том, почему это было так, а не иначе, невозможно оставить без ответа. В противном случае мы не поймем в идейном наследии Генриха Сузо того главного, чему посвящена его «Книга Вечной Премудрости», да и не только она одна.

Подводя итог всему рассуждению, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, немецкая мистика эпохи Средневековья, равно как, по-видимому, и средневековая мистика вообще, — это не столько содержание некоего предполагаемого «мистического» опыта, сколько то, как именно организуется этот опыт. Иначе говоря, мистично не столько содержание, сколько форма — жанровая, языковая, мыслительная, поведенческая. В каждом случае эта форма конкретна, и ее автоматический перенос на другие литературные, ментальные и поведенческие феномены недопустим. Однако именно эта формальная сторона делает возможным любые сопоставления различных исторически существовавших видов мистики как в рамках одного течения или одной конфессии, так и при сопоставлении разных религий и культур, тогда как сравнение психологических или ментальных содержаний мистического опыта, по аналогии проецируемых на научно не верифицируемые свидетельства, особенно дошедшие до нас из далекого прошлого, всегда вынуждено оставаться гипотетическим.

Во-вторых, как форма организации религиозного опыта мистика отличается от других форм тем, что содержание, которое она оформляет, по своему смыслу и в своих деталях всегда — и прежде всего — конфессионально. Иные возможные содержания, например, ментальные, психологические и культурные, имеют в данном случае акцидентальный характер.

Примечания

- ¹ См.: *Кимелев Ю.А.* Философский теизм: Типология современных форм. М., 1993. С. 73–79.
- ² *James W.* The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. L., 1902, lec. 16–17; *Underhill E.* A Historical Sketch of European Mysticism From the Beginning of the Christian Era to the Death of Blake // *Idem.* Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. L., 1923. P. 541–562; *Almond P.C.* Mystical Experience und Religious Doctrine. B., 1982, ch. 3, 7.
- ³ *Smart N.* The Purification of Consciousness and the Negative Path // *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. S.T.Katz. Oxford, 1983. P. 117–129.

- ⁴ *Otto R.* West-Ostliche Mystik. Gotha, 1926. Англ. пер.: *Otto R.* Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism / Transl. by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne. N. Y., 1932.
- ⁵ *Mysticism and Religious Traditions* / ed. S.T.Katz. Oxford, 1983.
- ⁶ *Hardy A.* The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience. Oxford: Clarendon Press, 1979; *Tart C.T.* States of Consciousness. N. Y., 1975; *Damasio A.R.* Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain. N. Y., 1994; *Collins J.E.* Mysticism and New Paradigm Psychology. Savage, MD.: Rowman and Littlefield Publishers, 1991; *Fischer R.* Toward a Neuroscience of Self-Experience and States of Self-Awareness and Interpreting Interpretations // *Handbook of States of Consciousness* / Eds. B.B.Wolman and M.Ullman. N. Y., 1986. P. 3–30; *The Spectrum of Ritual* / Eds. E.G. d'Aquili et al. N. Y., 1979; *Turner V.W.* On the Edge of the Bush. Tucson, 1985.
- ⁷ *Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. S.T.Katz. L., 1978. P. 26.
- ⁸ *Schmidt, Carl Wilhelm.* Meister Eckhart // *Theologische Studien und Kritiken.* 1839. 12. S. 663–744.
- ⁹ *Ibid.* S. 689.
- ¹⁰ *Ibid.* S. 737.
- ¹¹ *Lasson, Adolf.* Meister Eckhart, der Mystiker. Berlin, 1868 (Neudruck: Wiesbaden: Fourier Verlag, 2003). S. 341–354.
- ¹² *Lasson, Adolf.* Op. cit. S. 350: «Jener grobe Pantheismus freilich, der Gott als die Summe der Kräfte des Alls fasst, bleibt dem feinen und edlen Meister fremd».
- ¹³ *Denifle, Heinrich Suso.* Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters.* 2. 1886. S. 417–615.
- ¹⁴ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* / Hrsg. von *Franz Pfeiffer.* Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig, 1857.
- ¹⁵ Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33b, f. 45ra – 58ra. Акты процесса над Майстером Экхартом опубликованы: Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest / Ed. G.Théry OP // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.* 1. 1926/27. P. 129–268; *Acta Echardiana. Secunda pars. Processus contra mag. Echardium* // *Meister Eckhart.* Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Bd. V / Hrsg. von Loris Sturlese. Stuttgart, 1988. S. 195–240 (LW V 195–240).
- ¹⁶ *Meister Eckhart.* Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke. Band. I: Meister Eckharts Predigten (1–24) / Hrsg. von Josef Quint (DW I). Stuttgart, 1958.
- ¹⁷ *Meister Eckhart.* LW III 4, 6 (n. 2).
- ¹⁸ *Flasch Kurt.* Predigt 6 «*Iusti vivent in aeternum*» // *Lectura Eckhardi II* / Hrsg. von Georg Steer und Loris Sturlese. Stuttgart, 2003. S. 47.

- ¹⁹ См. подробнее: *Mondin Battista S. X.* St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences. The Hague, 1975. P. 9–13.
- ²⁰ *Thomas Aquinas.* In III Sent. d. 1, q. 1, a. 1.
- ²¹ *Thomas Aquinas.* In II Sent. d. 42, q. 1, a. 3.
- ²² *Lasson, Adolf.* Meister Eckhart, der Mystiker. S. 351: «Не догматика ведет к блаженству и не благие дела, не церковь и ее таинства, не священник или какие-либо авторитеты».
- ²³ Этим принципом руководствуется, например, Георг Штер, под редакцией которого теперь издаются немецкие сочинения Майстера Экхарта. Такой подход он реализовал в недавно опубликованном 4-ом томе немецких проповедей Экхарта: *Meister Eckhart.* Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke. Bd. IV: Meister Eckharts Predigten (87–128) / Hrsg. von Georg Steer (DW IV). Stuttgart, 2003.
- ²⁴ *Heinrich Seuse.* Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a/M., 1966. S. 196, 327.
- ²⁵ А. де Либера определяет это течение как «рейнская мистика»: *Alain de Libera.* Introduction a la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart. P., 1984.
- ²⁶ *Künzle P.* OP. Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominicus Planzer OP (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 23). Freiburg/Schweiz, 1977. S. 356, 11; 370, 20–25 (Далее: Hor).
- ²⁷ Hor 365, 10.
- ²⁸ Hor 370, 21–24.
- ²⁹ *Heinrich Seuse.* Deutsche Schriften. S. 196, 2–12.
- ³⁰ Ibid. S. 199, 19.
- ³¹ Ibid. S. 197, 24 sq.

И.Р. Насыров

Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)

В данной статье рассматривается концепция «Пути к Богу» (*тарик*), лежащая в основании теории и духовной практики исламского мистицизма (суфизма). Суфизм, учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через моральное очищение и самосовершенствование к постижению трансцендентного Бытия, изначально развивался в рамках аскетического движения в раннем исламе. Впоследствии суфизм превратился в одно из ведущих религиозно-философских направлений в исламе. Таким образом, суфизм (араб. *ат-тасаввуф*) – это мусульманская мироотречная традиция, подвижничество и мистицизм. Суфизм является одним из пяти течений (наряду с *калам*ом (исламской теологией), *фальсафой* (арабоязычным перипатетизмом), исмаилизмом, ишракизмом («философией озарения»), представляющих классическую арабо-мусульманской философию как теоретическую рефлексию над основаниями бытия.

Проблема постижимости трансцендентного бытия возникла еще в раннем исламе в ходе рефлексии над фундаментальным догматом ислама о единобожии (*тавхид*). Утверждение о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит, во-первых, вопрос о связи абсолютного и совершенного основания бытия с самим континуумом бытия и, во-вторых, вопрос о познаваемости первоосновы бытия. Ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*зуххад*), полагали,

что возможен опыт трансцендирования в сверхэмпирический мир (*ахира*) и без актуального выхода из наличного конечного бытия (*дунья*), что человек может при определенных условиях, оставаясь в пределах эмпирического мира (то есть не меняя свою онтологическую природу), получать опыт постижения трансцендентного. В то же время логика апофатики, или «*тан-зиха*» («очищения» [Бога от черт сотворенного мира]), к которой ранние суфии прибегали для решения задач рефлексии над центральным догматом вероучения о Единобожии (*тавхид*) в ходе своей духовно-практической деятельности, предопределяла дуалистическое восприятие отношения божественного и множественного бытия и блокировала возможность обоснования тезиса об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру — главного условия суфийского мистического мирозидения.

Дальнейшее развитие суфизма, начиная с IX в., стало возможным благодаря утверждению онтологического представления, которое сводилось к видению Единого (или Бога, Первоначала) множественным, и наоборот, каждой вещи множественного мира — Единым (Первоначалом, Богом). Иначе говоря, возникновение в среде суфиев учения о мистическом познании (*ма'риффа*) могло состояться исключительно благодаря развитию ими коранических интуиций онтологического и гносеологического характера, а именно: 1) интуиции о внутренней необходимости множественного мира: божественное бытие и множественный мир не являются противоположностями, взаимоисключающими друг друга, а напротив, они представляют собой противоположности, онтологически фундирующие друг друга, и, несмотря на асимметричность отношения между ними, мир есть *неиное* Бога; 2) интуиции «ясности» истины, или «утвержденности» истины в чувственно-предметном мире «как есть», то есть предположения о необходимости пребывания истины *во* времени, а не *вне* его. Такое понимание истины (*ал-хакк*), характерное для суфийской гносеологии, восходит к Корану, согласно которому даже такая абсолютная и предельно мыслимая истина (*ал-хакк*), как Бог, является истиной ясной и очевидной (*мубин*): «Он (Бог) — ясная истина (*ал-хакк ал-мубин*)» (Коран, 24:25) [1]. Утверждение среди исламских мистиков,

критически настроенных к «отрешению от мирского» (*зухд*) как средству «сближения» с Богом, или богопознания (*ма'рифат*), уверенности в том, что отношение двух сторон бытия (божественного и тварного) есть отношение взаимной обусловленности, потребовало использования новых вербальных средств для описания опыта мистической причастности мистика к божественному бытию (Истине, Абсолюту). С этого времени начинается складываться доктринальный суфизм. Разрабатывается суфийская концепция «Пути к Богу» (*тарик*).

1. Основание суфийской теории и духовной практики

Основанием суфийской теории и практики является понятие «Путь к Богу» (*тарик*) и его ключевые концепции мистических «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Целью суфийского Пути (*тарик*) является единение или идентификация с Абсолютом (Богом) путем превращения человека в точку самооткровения Единого бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Суфийский Путь к Богу в его классическом варианте предполагает прохождение (*сулук*) трех этапов (*шари'а* – *тарика* – *хакика*) Пути к упомянутой конечной цели [2]. Начальный этап – *шари'а* (или шариат) – предполагает строгое следование новичка, вставшего на Путь, или «путника» (*салик*), всем предписаниям Закона (шариата) и поддержание религиозного благочестия. После укрепления на этом «отрезке» Пути суфий вправе начать продвижение уже непосредственно по Пути к Богу (*тарика*, или *тарик*), используя весь сложный комплекс сложившейся в течение веков суфийской практики (способы богопомяновения (*зикр*), «объездка души» (*рийада*) и пр.) для достижения состояния «общения» с Богом на третьем, заключительном этапе (*хакика*), где и происходит акт непосредственного видения «Истины» (*хакика*), или Бога, Абсолюта (*ал-хакк*) [3].

Конечно, суфий, как верующий человек, должен подчиняться Закону ислама (шариату), и в свете основ вероучения его человеческая природа всегда останется пассивной в отно-

шении божественной реальности: «Истина (Бог) есть истина (*ал-хакк* – *хакк*), а человек – ложное (*ал-‘абд* – *батил*)»¹. Но это следует понимать не как признание суфиями наличия онтологической пропасти между божественной реальностью и человеком. Конечно, во взаимоотношении Бога и человека божественная реальность проявляет себя как милость в виде сотворения человека, но поскольку в суфизме знание (имеется в виду истинное знание суфия и Бога) идентифицируется с «божественным светом» (*нур*)², то внутренняя природа суфия (*сирр*) не есть восприятие (пассивное), а является чистым актом, или активным действием: «И когда Он очищает сердце [уверовавшего] светом “уверенности” (*йакин*) <...> сердце с помощью света пронзающей уверенности (*нур ал-йакин ас-сакиб*) раскрывает в сокровенном мире Небесного Престола качества, которыми описывается [Бог], и установления Создателя, сокрытое [знание] имен Познанного и чуда знания Милостивого, Милосердного»³.

В центре суфийской концепции познания находится понятие боговдохновенного знания (*ма‘рифа*). Следовательно, суфии пытаются реализовать такой тип знания, который совпадает с божественным знанием, самосознанием Абсолюта: «Знай, что те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых состояний (*ахвал*), различаются по обстоятельствам их обретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения. То знание, которое появляется в наличии не путем приобретения (*иктисаб*) и не в результате доказательства, называется внушением (*илхам*)»⁴. Следовательно, источником богопознания является божественное откровение: *вахй* (букв. откровение) – для пророков [4] и *илхам* (внушение) – для суфиев⁵. Внушение суфиям сверхчувственных «истин» (*хака‘ик*) реализуется как момент внезапного прозрения, наития, постижения «сути вещей» (*хака‘ик ал-‘умур*). Эти моменты и являются искомой целью суфиев – моментами «общения» с Богом, видения полноты истины, то есть не просто обретения знания о бытии, а превращения суфийского знания в знание-бытие, что является достижением идеала познания – совпадения субъекта и объекта познания.

Считается, что основным орудием мистического познания в суфизме является интуиция⁶. Последнее утверждение, с нашей точки зрения, нуждается в серьезном уточнении, поскольку с помощью понятия «интуиция» можно передать лишь приблизительное представление о специфике суфийского познания. Пока ограничимся этим замечанием, чтобы вернуться к данному пункту ниже.

Итак, суфийское познание является актом прямого (непосредственного) познания, видением истины во всей ее полноте, то есть предполагающим непосредственную явленность вещей *как есть*. Суфийское познание реализуется посредством сердца (*кальб*), понимаемого как особое духовное образование, благодаря которому мистическое мировидение обеспечивает познание трансцендентного Бытия.

Хотя суфийское познание есть акт непосредственного познания, в режиме реального времени оно выражается дискурсивно, и процесс обретения суфийского знания (*ма'риффа*) может носить линейный и процессуальный характер, как прохождение от состояния незнания к состоянию обретения истины, аналогично рациональному познанию, движущемуся от частного к общему, от известного к неизвестному и т.д. Как утверждает ал-Худжвири (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.) [5], есть два вида знания о Боге – [опосредованное, умопостигаемое] знание (*'илм*) и [непосредственное] знание (*ма'риффа*). «Ученые и правоведы и некоторые другие из людей называют знанием (*ма'риффа*) правильное [умопостигаемое] знание (*'илм*) о Боге. Шейхи этой общины (*та'уфа*) [6] называют знанием (*ма'риффа*) правильное [мистическое] состояние (*хал*) посредством Бога...То есть не постигший Бога умом не является “познавшим Бога” (*'ариф*), но постигшим Бога умом может быть и тот, кто не является “познавшим Бога” (*'ариф*)»⁷. Иначе говоря, суфийская гносеология не исключает эвристические возможности рационального познания, но отводит ему служебную роль⁸. Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 234/848 или 261/875 г.), родоначальник «опьяненного» направления в суфизме, обладал знаниями обычных религиозных наук, провел долгое время среди подвижников, скрупулезно (*вара'*) соблюдавших религиозные предписания. Но «ответ» Бога на его вопрос об Истинной реальности

пришел к нему не посредством приобретенных им религиозных знаний (*'илм*) или формального благочестия, но в виде взрыва чувств и вдохновения⁹. Даже ал-Джунайд (ум. в 298/910 г.), крупнейший теоретик суфизма, знаток *калама* и других религиозных наук, утверждал превосходство чувств и интуиции над религиозной наукой, восходящей к знанию, доведенному пророками. Есть следующее высказывание ал-Джунайда: «Ищущего Бога (*мурид*) подчиняет дисциплина знания (*сийасат ал-'илм*), а искомый Богом [человек] (*мурад*) охвачен опекой Бога (Истины)»¹⁰. Абу ал-Хусайн ан-Нури (ум. в 295/907 г.) ставил суфийское знание в зависимость от благочестия и пиетизма: «Суфизм (*тасаввуф*) — не формальные действия (*русум*) и не [внешние религиозные] знания, но он весь есть нравственные качества»¹¹. Схожего мнения придерживался Сари ас-Сакати (ум. в 253/867 г.): «Четыре качества возвысят человека: знание (*'илм*), этика (*адаб*), надежность (*амана*) и целомудрие (*'иффа*)»¹². Вряд ли стоит сомневаться, что на вышеупомянутое отношение ал-Джунайда к знанию и на его предпочтение вдохновения явно повлияло мнение его дяди Сари ас-Сакати о превосходстве интуиции над рациональным мышлением. На вопрос ал-Джунайда о разуме (*'акл*), Сари ас-Сакати ответил: «Доводы касательно “одобряемого” [Законом] и “запрещаемого” не основываются на разуме»¹³.

Чтобы выйти из тупика, куда заводят человека попытки рационального познания трансцендентного, суфию следует перешагнуть границы рационального познания, чтобы попасть в область мистических «стоянок» (*макамат*) и «состояний» (*ахвал*), в которых происходит соприкосновение с трансцендентной первоосновой бытия. Суфизм не предполагает отрицания эвристических возможностей рационального познания, ни тем более противопоставления его суфийскому методу познания. За рациональным познанием признается истинность в строго определенных границах, заданных его же предпосылками. В суфийском познании рациональное познание выступает как один из моментов постижения полноты истины, что предполагает признание вещей как одновременно совпадающих и не совпадающих друг с другом — различающихся в актуальном состоянии во временном аспекте и сливающихся в одно неразличи-

мое в вечностном аспекте, благодаря чему часть выступает целым, а целое являет себя частью. Богопознание, с этой точки зрения, перестает рассматриваться как последовательное движение по пути «от» вещей «к» их Первоначалу. Напротив, каждая вещь не просто «отсылает» к скрытой за ее внешней стороной истине, а позволяет через себя свидетельствовать о ясном явлении самой истины.

2. «Стоянки» (макамат) и «состояния» (ахвал)

Продвижение по «Пути к Богу» (*тарик*), то есть суфийское постижение Истины, осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). «Состояния» (*ахвал*) служат обозначением особых духовных состояний суфия, переживаемых им в ходе интуитивного познания, когда он ощущает божественное присутствие внутри себя¹⁴, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» (*макамат*) обозначают различные стадии процесса богопознания (*ма'рифат*), достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахадат*) в суфийской практике¹⁵. Йахья ибн Му'аз (ум. в 258/872 г.) выделял семь «степеней сынов тамошнего света» (*ахира*): «покаяние» (*тавба*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «довольство Богом» (*рида*), «страх» (*хауф*), «страстное желание» (*шавк*), «любовь» (*махабба*) и «богопознание» (*ма'рифат*). Мистический путь, по классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. в 378/988 г.), которую он приводит в своем произведении «Китаб ал-лума' фи ат-тасаввуф», состоит из семи «стоянок» (*макамат*) и десяти «состояний» (*ахвал*)¹⁶. Ал-Кушайри (ум. в 465/1074 г.) в «Ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф» приводит перечень из пятидесяти «стоянок» (*макамат*). Ал-Калабази (ум. в 380/990 г.) в своем трактате «Ат-Та'арруф» насчитывает семнадцать «стоянок» (*макамат*). Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.) в «Кут ал-кулуб» перечисляет девять «стоянок» (*макамат*). Абу Хафс ас-Сухраварди (ум. в 632/1234 г.) в «'Авариф ал-ма'ариф» перечисляет десять «стоянок». 'Абдаллах ал-Ансари (ум. в 481/1089 г.), автор трактата «Маназил ас-са'ирин», перечисляет сто сту-

пеней восхождения к Богу, которые разделены на десять частей (*кисм*)¹⁷. Количество «стоянок» и «состояний» в учениях суфиев различается, во-первых, в зависимости от их представления о прохождении мистического Пути (*тарик*) и отражает личный опыт автора учения, во-вторых, свидетельствует о деятельности по согласованию концепции с возможностями ее adeptов. Этим объясняется то обстоятельство, что некоторые «стоянки» учения одного суфия могут быть «состояниями» в учении другого.

Пара понятий *хал* («состояние») и *макам* («стоянка») используется для описания реализации богопознания. «Стоянки» (*макамат*) на Пути служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих тотальному сосредоточению на объекте поиска — сверхчувственной реальности. Начальной «стоянкой», как правило, является «стоянка покаяния» (*тавба*), которая обозначает решение человека избавиться от состояния «небрежения Богом» (*гафла*), в котором пребывает большинство людей, и целиком обратиться к Богу. «Стоянки» сами по себе не служат обозначением результата познания, но являются важнейшим средством закрепления «состояний» (*ахвал*), характеризующихся мимолетностью и скоротечностью. Таким образом, «стоянки» являются подтверждением достижения определенного этапа в познании. Например, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси перечисляет следующие «стоянки» в порядке расположенности на Пути: «покаяние» (*тавба*), «скрупулезность» (*вараʿ*) [в различении “запрещенного” (*харам*) от “разрешенного” (*халал*)], “отрешение от мирского” (*зухд*), “бедность, нужда [в Боге]” (*факр*), “терпение” (*сабр*), “упование на Бога” (*таваккул*) и “довольство Богом” (*рида*)¹⁸. Непременными условиями достижения искомой цели считаются соблюдение суфием во время прохождения Пути «правдивости» (*сидк*) в мыслях, словах и поступках в свете высказываний (хадисов) [7] пророка Мухаммада: «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»¹⁹, — и «искренности» (*ихлас*), или тотальной сосредоточенности на Боге («*Ихлас* — забвение видения творений благодаря постоянной направленности взора на Творца») ²⁰. Предыдущие «стоянки» не упраздняются вновь достигнутой «стоянкой», а переходят в «собственность» суфия как «приобретенные» (*макасиб*)²¹.

Его переход от одной «стоянки» к последующей служит обозначением укрепления исламского мистика на более высокой, по сравнению с предыдущей, степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения суфием ряда духовных и психофизических практик, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и остаются в «собственности» суфия. Расположение на очередной «стоянке», таким образом, связано с необходимостью выполнения новых требований, связанных с условиями мистического познания. Например, «стоянка страха» (*хауф*) обозначает не просто страх Божий, или страх перед будущим наказанием на том свете, который разделяют простые верующие (*'авамм*), но особый страх – пребывание суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за наущений (*хаватир, васавис*) дьявола (шайтана), что грозит отступлением с Пути и впадением в прежнее состояние «небрежения» Богом (*гафла*), в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые «стоянки» Пути бывают парными – «страх»-«надежда» (*хауф-раджа*'), «радость-печаль» (*сурур-хузн*), служа средством самоконтроля суфия и твердого осознания, что Бог есть фактический действователь богопознания. Ведь «стоянки» являются средством фиксации результатов мистических «состояний общения» с Богом, которые есть дар благодати, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия: «[Они] надеются на Его милость и боятся Его наказания» (Коран, 17:57/59, К.). Тщательное соблюдение требований конкретной «стоянки» помогает укреплению суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество (*сифа*).

Нечто схожее имеет место и в отношении «состояний»: на более высоких «стоянках» «состояния» (*ахвал*) непосредственного видения сверхчувственных «истин» (*хака 'ик*) длятся гораздо продолжительнее. Ал-Кушайри поясняет, что если «состояния» быстротечны, то они являются лишь «внешними проблемами и проявлениями» (*лава 'их ва бавадих*), и их «обладатель» (*сахиб*) еще не обрел по-настоящему «состояние», и что только

тогда, когда конкретное «состояние», например, любви к Богу (*махабба*) носит продолжительный характер и превращается в определенное качество суфия, данное «состояние» может считаться подлинным «состоянием» (*хал*)²². Иначе говоря, по мере прохождения суфия по Пути к Богу «состояния» (*ахвал*) приобретают гораздо более интенсивный характер и становятся более продолжительными. В классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси насчитывается десять «состояний» (*ахвал*): «полное сознание Бога» (*муракаба*), «близость» (*курб*), «любовь» (*махабба*), «страх» (*хауф*), «надежда» (*раджа*), «страстное томление» (*шавк*), «дружба» (*унс*), «успокоение» (*итма'нийя*), «созерцание» (*мушахада*) и «достоверное знание» (*йакин*)²³. При определенных условиях «состояние» (*хал*), как и «стоянка» (*макам*), может перейти в собственность суфия. Последнее зависит от степени «приближенности» человека к Богу. Абу Йазид ал-Бистами утверждал, что «последние [“состояния”] “*сиддикун*” (суфиев высшего ранга. — *И.Н.*) являются первыми “состояниями” (*ахвал*) пророков»²⁴.

На пути к достижению конечной цели — состояния обретения «непосредственного присутствия Истины» — суфий последовательно переживает различные мистические «состояния» (*ахвал*), как, например, «близость» (*курб*), «дружба» (*унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), предваряющие «общение» с Богом, или акт обретения полноты Истины. В суфийской среде сложилась традиция различения «явного» (*захир*) и «скрытого» (*батин*) смыслов этих терминов [8]. Например, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси утверждал, что причиной любви (*махабба*) простых верующих (*'амма*) к Богу является благодарность за Его щедроты и милость. Любовь праведников проистекает из осознания самодостаточности Бога. Мистическое же состояние «любви» суфиев, «знающих Бога» (*'арифун*), является состоянием утраты себя в созерцании объекта своей любви, освобождения от всех желаний, кроме страстного желания встречи с Богом (*шавк*), и полной потери связей с мирским²⁵.

Ал-Кушайри, один из теоретиков суфизма, пишет, что благодаря увеличению продолжительности «состояний» непосредственного познания, или «поглощения» (*шурб*) божественных «истин», происходит постоянный переход суфия в «состояния»

более утонченные (*алтаф*) и возвышенные²⁶. Но поскольку суфийское познание, хотя и выражается дискурсивно, все-таки является прямым (непосредственным) видением полноты Истины (Абсолюта), сверхчувственное, боговдохновенное знание есть знание, совпадающее с бытием, а потому такое видение исключает градуированность на низкие и высокие степени. Суфийское богопознание (*ма'рифа*) – не постепенное восхождение к конечной истине, а реализация способности внезапного «прозрения», обнаружения во «внешнем» (*захир*) «сокрытого» (*батин*), «сокровенных истин» (*хака'ик*), и это может случиться с суфием независимо от степени его духовного совершенства и продвинутости. Боговдохновенный характер «состояний», их дарованность свыше объясняет отсутствие однозначной иерархической соподчиненности «состояний» и означает, что они являются результатом внезапного «столкновения» с духовным органом интуитивного познания суфия – с его сердцем (*калб*) – и обозначают различные мистические переживания, «находящие» на суфия²⁷, например, в ходе богопоминания (*зикра*), одного из основных способов суфийского познания, целью которого является сознательная «стимуляция и поддержание моноидеизма, т.е. тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания»²⁸. По крайней мере, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси прямо пишет, что «“состояние” (*хал*) – это скрытое Богопоминание (*зикр хафи*)»²⁹.

3. Богопоминание (*зикр*), «постоянное сознание» (*муракаба*) и «радение» (*сама'*)

Бытует мнение, и не только в исследовательской литературе, что мистические «состояния» непосредственного «общения» с Богом поддерживаются суфиями исключительно с помощью комплекса различных психофизических средств и вспомогательных упражнений, целью которых и является обеспечение видения полноты истины за счет аннигиляции своего «Я», избавления от расщепленности сознания, то есть обычного состояния сознания, в котором человек инстинктивно помещает

между миром и Богом свое «эго» как конституирующий принцип своего познания, вместо рассмотрения мира и своих действия «такими, каковы они есть на самом деле».

Во многих суфийских сочинениях говорится, что богопоминание (*зикр*) является одним из основных методов избавления от «небрежения Богом» (*гафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге» (*худур*), средством приведения суфия к «встрече» (*лика'*) с Богом и «исчезновения» (*фана'*) в Нем. Например, Абу Наср ас-Саррадж пишет: «Рувайм ибн Ахмад ал-Багдади сказал: “Единственность (*вахданийя*) – бесконечное пребывание Бога (*бака' ал-хакк*) благодаря ‘исчезновению’ (*фана'*) всего, кроме Бога”. То есть благодаря “исчезновению” (*фана'*) человека от поминания себя и своего сердца из-за постоянства поминания Бога (*зикр*)»³⁰.

В психологическом аспекте *зикр* представляет из себя способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* может отправляться коллективно и в одиночку, вслух (*джахри*) и молча (*хафи*). Богопоминание (*зикр*) есть процесс, протекающий на различных уровнях, в котором участвуют почти все человеческие способности, физические и психические. Внешний уровень представляет язык, и начальным, или примитивным, *зикром* считается отправление богопоминания вслух. В более сложных и высших видах *зикра* участвуют сердце (*калб*), душа (*нафс*), дух (*рух*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие комплекс под названием «царь, или повелитель богопоминания» (*султан аз-зикр*). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зикра*³¹. Исполняющий *зикр* должен был находиться в состоянии религиозной чистоты, устраиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки (*кибла*), прочесть предварительно несколько сур Корана и только затем приступить непосредственно к *зикру*. *Зикр* может отправляться коллективно, и в этом случае он представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама'*), которое представляет из себя коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.

В число «состояний» входят более частные средства, как, например, средство поддержания «постоянного осознания Бога» (*муракаба*), которое является первым «состоянием» (*хал*), по классификации Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси, и представляет на самом деле три «состояния»: 1) «хранение» своих помыслов в силу того, что Бог «ведает о всех ваших мыслях»; 2) концентрация на постоянном осознании Бога посредством Бога в состоянии «исчезновения» (*фана'*) от всего, кроме Бога; 3) постоянное осознание Бога и просьба суфия к Богу сохранить ему это состояние³².

Тем не менее в рамках суфийской традиции существует и другая позиция (Ибн 'Араби), согласно которой «подготовленность» (*исти'дад*) человека для «общения» с Богом вовсе не зависит от усилий (посредством *зикра* и других средств суфийской практики) и человек не в состоянии самостоятельно осуществить свое онтологическое переустройство для «проявления» в нем «божественных истин» (*хака'ик*). Предметное рассмотрение этой позиции требует обращения к суфийским представлениям о конечной цели Пути к Богу.

4. Конечная цель Пути к Богу (тарик) – «Самоуничтожение, исчезновение в Боге» (*фана'*), «пребывание в Боге» (*бака'*) и «нахождение Бога» (*ваджд*)

Многие специалисты по суфизму разделяют точку зрения, согласно которой достижение конечной цели суфийского познания выражается с помощью парных понятий «исчезновение в Боге» (*фана'*) и «пребывание в Боге» (*бака'*). По их мнению, данные термины относятся к числу других парных понятий, предназначенных для описания сложного процесса восприятия Бога и человека, божественного бытия и множественного мира: «опьянение» (*сукр*) и «трезвость» (*сахв*), «соединение» (*джам'*) и «разделение» (*тафрика*), «отрицание» (*нафи*) и «подтверждение» (*исбат*) и т.д.³³. Как справедливо отмечают современные исследователи³⁴, на ранних этапах доктринального суфизма, начиная с Абу Са'ида ал-Харраза и особенно с Абу Йазид ал-Бистами, основоположника «опьяненного» направления

в суфизме, конечной целью мистического Пути считалось «самоуничтожение, исчезновение в Боге» (*фана*'), которое понималось в двух смыслах: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути (*тарик*) и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Считается, что в ответ на учение об «опьяненном» суфизме, в рамках которого *фана*' рассматривался, например, Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхиййат*), ал-Джунайд выдвинул свое учение о *фана*'/*бака*', исходя из вывода, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» (*фана*') в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака*').

По мнению исследователей, понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) для суфиев также служит обозначением интуитивного способа познания, благодаря которому становится возможной непосредственная явленность познаваемого³⁵. Существует тесная связь между понятием «бытие», или «существование» (*вуджуд*) и понятием «нахождение Бога [в экстатическом состоянии]» (*ваджд*), которые являются однокоренными словами. После преодоления логического (опосредованного) пути познания для суфия открываются перспективы прямого (или интуитивного) познания (*кашф*), когда происходит непосредственная явленность бытия (*вуджуд*), или явленность, в которой «оно безусловно раскрывается именно *таким, каково оно*»³⁶.

Первым, кто попытался дать систематическое изложение суфийского понимания экстатического состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), был Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. В своей работе «Китаб ал-лума'» он приводит различные взгляды на природу *ваджд*. Например, 'Амр ибн 'Усман ал-Макки полагал, что «нахождение Бога» (*ваджд*) отделено от знания, ибо оно невыразимо, не поддается вербализации, поскольку «*ваджд* – тайна Бога для уверовавших»³⁷. Ал-Джунайд считал, что *ваджд* – из области чувств и вдохновения (грусть, радость и пр.) и является раскрытием Богом Истины [для человека]. Согласно Абу Насру ас-

Сарраджу ат-Туси, такая точка зрения на природу *ваджд* обосновывалась мнением предшествующих суфийских шейхов, которые выделяли два вида *ваджд* – «нахождение владения» (*ваджд ал-мулк*) и «нахождение, или обретение встречи [с Богом]» (*ваджд ал-лика*): «Нахождение встречи [с Богом] – [это когда] обретаешь своим сердцем нечто и оно не упрочивается»³⁸. *Ваджд* первого типа есть экстатическое состояние, внезапно нашедшее на человека и полностью овладевшее им. Второй тип *ваджда* является экстатическим состоянием, искусственно вызванным самим человеком. Видимо, это было реакцией на попытки некоторых суфиев говорить от имени «Бога», Истины путем экстатических высказываний в состоянии транса. Во всяком случае, Абу ал-Хасан ал-Хусри выделял четыре типа людей: 1) притязующий на обладание «раскрытой» [тайной Истины]; 2) тот, кому иногда раскрывается [сокровенное]; 3) «упрочившийся» [в Истине], который удовлетворен своей Истиной (*хакика*); 4) «обретающий» [Истину] (*ваджид*), который «исчез» из мира посредством наития, отчего впал в состояние *ваджд*³⁹. Сахл ибн 'Абдаллах, движимый желанием оградить суфийское познание Истины от спекуляций и злоупотребления, утверждал, что все в состоянии «нахождения Бога» (*ваджд*), что не находит обоснования в Коране и Сунне – ложь (*батил*)⁴⁰. Надо полагать, что вышеупомянутый Абу Са'ид ал-'А'раби также был озабочен злоупотреблениями посредством «речений» от имени Бога в экстатическом состоянии (*ваджд*) и поэтому предупреждал, что оно является лишь первой ступенью “избранных” и что только после «вкушения» всех ступеней погружения в сокровенное из их сердец исчезнет всякое сомнение благодаря обретению Истины⁴¹.

Суфиев волновал вопрос о природе *ваджд*: является ли это состояние целиком боговдохновенным или его можно также обрести путем искусственных усилий? Тот же Абу Са'ид ал-'А'раби положительно отвечал на этот вопрос и считал, что «обретению *ваджд* мешают следы души (*нафс*), связь с мирским, ведь душа скрыта мирским привязанностями [от Истины]. Если оборвать все связи с мирским, сделать Богопоминание (*зикр*) искренним и очистить сердце, то человек увидит то, чего не видел раньше, ибо *ваджд* – это обретение того, что было у него как “ничто” ('*адам*), “не-сущим” (*ма'дум*)»⁴².

Согласно Абу Наср ас-Сарраджу ат-Туси, есть «люди нахождения Бога» (*ваджидун*) и «люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. — *И.Н.*)» (*мутаваджидун*). В его классификации отличия трех разрядов «людей нахождения Бога» сводятся к следующему: у первых *ваджд* бывает слабым из-за непрекращающихся позывов их плотских душ, что приводит к замутнению и ослаблению их мистических состояний (*ахвал*); у вторых позывы их душ уравниваются усилиями суфийских радений (*сама*⁴), но и у них в итоге экстатическое состояние меняется в сторону ослабления; у третьих *ваджд* бывает постоянным, и этот *ваджд* приводит их к исчезновению [в Боге], «ибо каждый впавший в *ваджд* [исчезает в Боге] благодаря тому, что находит [Бога]. У них нет остатка “Находимого” ими (*мавджу-дихим*), ибо всякая вещь для них не существует во время “нахождения” ими “Находимого” ими из-за исчезновения видения ими их “нахождения”. “Люди вызывания нахождения Бога (имитации экстаза. — *И.Н.*)” (*мутаваджидун*) [также] трех разрядов: первые — это притворяющиеся, старающиеся искусственными усилиями уподобиться “людям *ваджда*”. Вторые — те, кто жаждет обрести боговдохновенные состояния (*ахвал*) после отказа от мирских привязанностей посредством искусственных усилий <...> Тот, кто порицает их, пусть вспомнит слова Посланника Аллаха, да благословит его Он и приветствует: “Когда придете к страдающим, то плачьте, а если не можете плакать естественным образом, то вызывайте плач искусственным путем”; третьи — это обладатели боговдохновенных состояний (*ахвал*), обладатели сердец, упрочившиеся (*мутахаккикун*) в воле, которые, когда не в силах контролировать свои органы и совладать с собой, впадают в экстатические состояния»⁴³. Результатом «нахождения Бога» (*ваджд*), по мнению Абу Наср ас-Сарраджа ат-Туси, является удостоверение в единственности Единого Бытия, косвенным свидетельством чему служит приведенное им высказывание ал-Халладжа, якобы сделанное последним перед казнью: «Находящему [Бога] (*ваджид*) достаточно установить единственность Единого»⁴⁴. Ал-Газали пишет: «Кто-то сказал: “*Ваджд*” — откровения от Истины, Бога (*ал-хакк*)»⁴⁵. Классификация состояния «нахождения Бога» (*ваджд*), приведенная ал-Газали в «Ихйа’ улум ад-дин» («*Ваджд* делится на открове-

ния и (мистические. — *И.Н.*) состояния, на то, что можно объяснить, и то, чего нельзя объяснить, на притворное и естественное»⁴⁶, явно восходит к классификации Абу Наср ас-Сараджа ат-Туси, изложенной в его работе «Китаб ал-лума'».

Приводя высказывания теоретиков суфизма о понятиях «исчезновения»/«пребывания» (*фана'/бака'*), «нахождения Бога» (*ваджд*), мы не ставим задачу подвергнуть сомнению сложившееся в исследовательской литературе мнение о том, что на определенном историческом этапе развития суфизма понятия *фана'*, *бака'* и *ваджд* играли ключевую роль в качестве обозначения конечной цели суфийского познания. Отметим, что такое мнение сложилось не на пустом месте. Например, Ибрахим ал-Муваллид заявлял: «Движение посредством души (рассудка. — *И.Н.*) для благонравия, внешними органами — посредством знания (*'илм*) и Закона (*шари'ат*), а движение посредством сердца ради благонравия сокрытого — посредством богоданного состояния (*хал*), “нахождения Бога” (*ваджд*) и раскрытия (*кашф*) [“сокрытого”]»⁴⁷. Абу Са'ид ал-А'раби считал, что состояние «нахождения Бога» (*ваджд*) отделено от знания: «*Ваджд* — это снятие завесы, созерцание Наблюдающего (*ар-ракиб*), приход понимания, наблюдение сокрытого мира (*ал-гайб*), беседа с сокровенным, дружба с утерянным и исчезновение тебя самого»⁴⁸.

Мы не разделяем тезис о том, что *конечной целью* познания в доктринальном суфизме, особенно в философском, считается достижение состояния *фана'/бака'* и *ваджда*, или «растворения» сущности суфия в божественной субстанции, пусть и в духовном смысле, а не в буквальном, и что обрушение на суфия мистических «состояний» (*ахвал*) и последующее впадение в экстатическое состояние «*ваджд*» идентифицируется в доктринальном суфизме с обнаружением Истины во всей полноте.

Например, А.Д.Кныш полагает, что введение концепции «пребывания в Боге» (*бака'*) было вызвано желанием умеренных теоретиков суфизма показать, что экстатическое слияние (*фана'*) двух существ — человека и Бога — есть не что иное, «как кратковременное психическое состояние, на смену которому должно прийти состояние более совершенное и “устойчивое”»⁴⁹, или «длительное пребывание в Боге» (*бака'*), соглас-

но терминологии ал-Джунайда. А.Д.Кныш подчеркивает, что *фана'* не следует понимать как погружение в абсолютную недифференцированную реальность по аналогии с *нирваной*, в ходе которой происходит полная приостановка всех чувств, ощущений и мыслей, и также указывает, что суфийские теоретики настаивали на том, что *фана'* никоим образом не стоит интерпретировать как субстанциональное единение или слияние человека и Бога (*иттихад*), в котором они усматривали уступку христианской доктрине воплощения Бога в личности Христа (*хулул*)⁵⁰.

Следовательно, А.Д.Кныш разделяет общепринятый подход к интерпретации парных понятий *фана'/бака'*, согласно которому *фана'* рассматривается в целом как один из аспектов цели суфийского познания — вхождения суфия в сверхчувственный мир. *Фана'* (букв. «гибель», «исчезновение») переводится как «уход» человека в сверхчувственную реальность в духовно-спиритуалистическом смысле, в ходе которого происходит исчезновение для себя, потеря своих личностных качеств в состоянии транса («самоуничтожение»), а *бака'* (букв. «длительное пребывание») интерпретируется как прямое продолжение *фана'*, только на более высоком психофизическом уровне⁵¹. Важнейшее суфийское понятие «нахождение Бога» (*ваджд*) понимается как обозначение третьей и последней стадии в «единении с Истиной»⁵² (Богом) (первая стадия — *фана'*, когда суфий исчезает для себя, а вторая — *бака'*, или длительное пребывание суфия в Боге, после обретения знания «божественных истин» и «украшения себя» божественными качествами (*тахалук*)). Это свидетельствует о том, что исследователи, придерживающиеся психологической интерпретации конечной цели суфийского познания как трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия⁵³ путем утраты суфием своего «Я» и превращения его в рупор божественной реальности, молчаливо полагают, что онтологическое представление суфиев характеризуется дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположных друг другу. Но это утверждение суфиеведов является просто некритически принятым на веру допущением и, с нашей точки зрения, ошибочным. Если большинство исследователей склонны разделять мнение, что

суфийское познание сводится к гносеологическому поиску истины, то мы считаем, оно (суфийское познание) есть познание, слитое с бытием, или *бытие-познание*.

До сих пор большинство суфиеведов, вслед за Л.Массиньоном и Дж.С.Тримингэмом, склонны рассматривать период (III в. по хиджре/IX в.по хр. л.), когда жили и творили Абу Йазид ал-Бистами, ал-Халладж, Абу ал-Хусайн ан-Нури и ал-Джунайд, кульминационным пунктом в суфизме, а последующую его историю — как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн ‘Араби). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн ‘Араби. — *И.Н.*) представлял исламский пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»⁵⁴. Основанием для подобных взглядов служит несомненный факт оформления в указанный период (III в. по хиджре/IX в.по хр. л.) двух основных направлений в суфизме — «опьяненного» (Абу Йазид ал-Бистами) и «трезвого» (ал-Джунайд), разработки учения о мистическом познании (*ма‘риффа*), целью которого является постижение «истин» (*хака‘ик*) сверхчувственной Реальности, или Бога (*ал-хакк*), и разработка целой системы «состояний» (*ахвал*) и «стоянок» (*макамат*) — основных концепций Пути к Богу (*тарик*), основания суфийской теории и практики. Хотя процесс и итог суфийского познания (*ма‘риффа*) выражается дискурсивным языком, поскольку требуется вербализация мистического опыта и описание прохождения по Пути (*тарик*) к Богу, реализуемого в виде переходов от одного дарованного свыше «состояния» (*хал*) близости к божественной реальности к другому и от одной «стоянки» (*макам*) к другой, тем не менее суфийское знание прямо связано с актом непосредственного познания истины, или с актом, доставляющим к истине как она есть, и предполагает непосредственное общение с Богом. В исследовательской литературе господствует мнение, что хотя непосредственное познание истины, доставляющее к истине как она есть, именуется суфиями по-разному («созерцание» (*мушахада*), «богопознание» (*ма‘риффа*), «достижение

истинности» (*тахжик*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*кашф*)), тем не менее все эти термины совпадают по содержанию (А.Д.Кныш)⁵⁵. Отечественный исламовед А.К.Аликберов пишет: «Мистическое созерцание, или свидетельство (*ал-мушахада*), в отличие от зрительского восприятия, позволяет мистику проникнуть в суть предмета или явления, одновременно наблюдая все его внешние проявления (в состоянии *ал-бака*) или предав их забвению (в состоянии *ал-фана*)»⁵⁶.

Исследователи, придерживающиеся такого мнения, ошибочно считают, что суфийское понимание истины сводится к представлению о ней (истине) как фиксированной в скрытой стороне вещей, или в «скрытом» (*батин*), тогда как «явное» (*захир*) есть обманчивая видимость, хотя и служит «намеком» о «скрытой» истине, обнаружение которой (то есть истины) реализуется в мистическом созерцании (*мушахада*). Подобное допущение исходит из отождествления суфизма с *мистическим пантеизмом*, для которого характерно рассмотрение истины согласно логике соотношения *явленности* (вещи) и внутренней сути (Бога)⁵⁷. Но с точки зрения суфийской концепции познания для истины характерен взаимный переход между «явным» (*захир*) и «скрытым» (*батин*), а не локализация ее в «скрытом». Правда, такое понимание истины и истинности сложилось в суфизме не сразу. Это можно показать как раз на примере понятия «созерцания» (*мушахада*). Достаточно рассмотреть эволюцию данного понятия («созерцания» (*мушахада*)), часто ошибочно употребляемого исследователями как синоним понятия «достижение истинности» (*тахжик*), хотя, с нашей точки зрения, данные понятия обозначают два типа суфийского познания, интуитивно-созерцательное и мистическое, разница между которыми зависит, как мы покажем ниже, от причин онтологического характера.

5. «Созерцание» (*мушахада*)

В рамках доктринального суфизма сложились два подхода к истолкованию содержания понятия «созерцания» (*мушахада*). Первый подход, который можно условно назвать «гносео-

логическим», восходящий к взглядам представителей «опьяненного» направления в суфизме, хорошо изложен ал-Худжвири в его произведении «Кашф ал-махджуб» (Раскрытие сокрытого). В самом названии его книги содержится указание на понимание им суфийского познания как гносеологического поиска как в рациональных, так и в интуитивных формах истинных сущностей, пребывающих *за пределами* чувственной реальности. С его точки зрения, понятие «созерцание» (*мушахада*) совпадает по значению с понятиями «постижение Истины» (*идрак ал-хакк*) и «прибытие к Истине» (*вусул ила ал-хакк*). Следовательно, «постижение истины» или «прибытие к истине» есть созерцание воочию (*'ийан*) «истин» (*хака 'ик*) сверхчувственной реальности (Бога, Истины). Трактовка «состояния непосредственного созерцания» божественной реальности как завершающего этапа гносеологического поиска подразумевает предварительное движение в сфере менее совершенного (опосредованного) знания, или градуированность этого знания на низшие и высшие степени. Различие между опосредованным и непосредственным знанием ал-Худжвири проводит с помощью терминов «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*), «око достоверного знания, или сущностная достоверность» (*'айн аль-йакин*) и «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*). Он разъясняет, что, с точки зрения суфиев, «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) представляет знание о действиях в эмпирическом мире. Под «оком достоверного знания, или сущностной достоверностью» (*'айн аль-йакин*), как он пишет, имеется в виду знание умирающего о разрыве с земным миром. И, наконец, «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) представляет знание, которое будет получено благодаря «раскрытию» видения воочию божественной реальности в раю. Таким образом, есть три степени «достоверного знания» (*йакин*): 1) «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) — «степень религиозных ученых в неукоснительном следовании религиозным установлениям», или степень «публики» (*'амма*); 2) «око достоверного знания, или сущностная достоверность» (*'айн аль-йакин*) — «стоянка (*макам*) “знающих Бога” (*'арифун*) посредством их приуроченности к смерти», или степень «особых» (*хасса*); 3) «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) — «место “уничтожения, растворе-

ния [в Боге Его] любимцев благодаря их отказу от всего сущего», или степень «особо избранных» (*хассат ал-хасса*). Таким образом, «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*) обретается благодаря усилиям суфия или его «усердию» (*муджахада*), «око достоверного знания, или сущностная достоверность» (*'айн аль-йакин*) достигается благодаря «тайной беседе с Богом» (*му'анаса*), а «истина достоверного знания» (*хакк аль-йакин*) — благодаря «созерцанию Бога» (*мушахада*)⁵⁸. Нетрудно заметить некоторые параллели между представлениями ал-Худжвири и Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 245/859 г.) о значениях понятий «*мушахада*» и «*йакин*». Последний утверждал, что Бог располагает «достоверное знание» в сердце человека, чтобы последний мог полагаться на него (на сердце) с целью «созерцания Его» (*мушахада*) на том свете⁵⁹.

Согласно подходу ал-Кушайри (ум. в 465/1074 г.), «созерцание» (*мушахада*) представляет собой «присутствие Бога» (*ал-хакк*). Средством поддержания этого состояния являются вспомогательные средства: 1) «присутствие» (*мухадара*), или поддержание состояния «присутствия сердца [при Боге]» и 2) «раскрытие» (*мукашафа*), или «присутствие сердца [при Боге] посредством ясного доказательства» (*байан*). В первом случае суфий постигает «божественные истины» посредством наблюдения «божественных знамений» (*айат*) в мире. Во втором случае в процессе богопознания логические доводы заменяются неопровержимым и ясным доказательством (*байан*). В результате суфий обретает «состояние прямого созерцания» (*мушахада*), когда он находится в непосредственном «присутствии Бога, Истины» (*ал-хакк*)⁶⁰. Таким образом, ал-Кушайри под состоянием «созерцание» (*мушахада*) понимает не гносеологический акт, а бытийное состояние, или бытие Истины, самосознание Абсолюта через суфия, тождество знания и бытия. Об этом он пишет в своем толковании (*тафсир*) Корана под названием «Лата'иф ал-ишарат», где выделяет три стадии «продвижения» (*сулук*) к Богу (Истине): 1) «свидетельство божественных знамений» (*шухуд айат*); 2) «утверждение самости Бога» (*исбат зат*) и 3) «истинное осуществление» (*тахаккук*) посредством божественного бытия (*вуджуд*) и божественной самости (*зат*), и «это является конечной целью “путника” (*гайат ас-салик*)»⁶¹.

Налицо разное понимание значения понятия *мушахада* двумя теоретиками суфизма, жившими в одно и то же время. Это свидетельствует о том, что если ал-Худжвири истолковывал процесс богопознания в терминах гносеологического поиска, то ал-Кушайри склонялся к пониманию суфийского познания как бытийного отношения, то есть стоял за онтологизацию истины. Что же произошло за то время, которое отделяло их обоих от эпохи, когда жили и творили «люди растворения, или самоуничтожения в Боге» (Абу Йазид ал-Бистами, Абу ал-Хусайн ан-Нури, ал-Халладж)? Мы полагаем, что произошла смена в онтологических представлениях суфиев, кардинальным образом повлекшая переосмысление и суфийской гносеологии. Это привело к выделению, наряду с интуитивно-созерцательным познанием, характерным для учений «опьяненного» направления в суфизме, также мистического познания.

6. От понимания истины как предмета поиска к ее «утвержденности»

Как полагают многие специалисты по суфизму, конечной целью мистического Пути является «самоуничтожение, или растворение в Боге» (*фана'*), которое понималось в двух смыслах: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути (*тарик*) и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Считается, что в ответ на учение об «опьяненном» суфизме, в рамках которого *фана'* рассматривался (например, Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом) как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхиййат*), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) выдвинул свое учение о *фана'/бака'*, исходя из вывода, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» (*фана'*) в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака'*).

Французский исламовед Л.Массиньон (1883–1962) счел этот период (IX в.) кульминационным пунктом в истории суфизма, а последующую историю суфизма – процессом постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях крупнейшего средневекового мусульманского философа-суфия Ибн ‘Араби (ум. в 1240 г.)⁶². Действительно, есть высказывания теоретиков суфизма о терминах «самоуничтожения»/«пребывания» (*фана’/бака’*), «нахождения Бога» (*ваджд*), экстаза, а потому мы не отрицаем, что на определенном историческом этапе развития суфизма термины *фана’*, *бака’* и *ваджд* играли ключевую роль в качестве обозначения конечной цели суфийского познания.

У нас вызывает возражение тезис о том, что *конечной целью* познания в целом в доктринальном суфизме считается достижение состояния *фана’/бака’* и *ваджда*, или растворение сущности суфия в божественной субстанции (пусть и в духовном смысле, а не в буквальном), впадение в экстатическое состояние «*ваджд*» идентифицируется в доктринальном суфизме с обнаружением Истины во всей полноте⁶³.

Мы считаем, что одной из распространенных ошибок исследователей является понимание суфийских терминов «созерцание» (*мушахада*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*кашф*), «достижение истинности» (*тахкик*) как синонимов, как выражений, обозначающих одно и то же, а именно мистическое познание. На самом деле метод Богопознания (*тарики*), который мы обнаруживаем в творчестве суфиев IX в. (Абу Йазида ал-Бистами, Абу ал-Хусайна ан-Нури, ал-Халладжа), представляет собой *интуитивно-созерцательное* познание, а не *мистическое* познание в собственном смысле этого слова (*тахкик*). Разница между этими видами познания, интуитивно-созерцательным и мистическим, состоит в следующем. Есть три вида познания: *рациональный*, *интуитивно-созерцательный* и *мистический*, у которых есть общий объект – мир, человек и Бог⁶⁴. У всех этих трех видов познания есть общее основание – отношение между познающим и познаваемым. В ходе *рационального* познания имеется онтологическая и гносеологическая разделенность субъекта и объекта познания. Это характерно и для процесса экзистенциального «стяжания» божественного в духовно-практической

деятельности по «отрешению от мирского» (*зухд*) в раннем исламе, поскольку ранние суфии не могли избавиться от дуалистического восприятия отношения Бога и мира.

В *интуитивно-созерцательном* познании посредством созерцания (*мушахада* и пр.) также сохраняется онтологическая разделенность познающего и познаваемого, но отменяется гносеологическая разделенность познающего и познаваемого. Это объясняет суть учений о «растворении» или «смерти» (*фана*) познающего в Боге: объект интуиции (*мушахада*) нельзя назвать объектом, поскольку отменяется гносеологическая разделенность субъекта и объекта («Пречист Я!» (*Субхани*) Абу Йазида ал-Бистами, «Я — Бог» (*ана ал-хакк*) ал-Халладжа), но онтологическая разделенность субъекта и объекта сохраняется (по выражению самого ал-Халладжа, *Лахут* (божественное) и *Насут* (человеческое) не совпадают в онтологическом плане. Поскольку в учении о «растворении», «уходе» (*фана*) в Бога, или интуитивно-созерцательном познании, сохраняется положение о разделенности субъекта и объекта, познающего и познаваемого в онтологическом плане, то фактически имеет место воспроизводство логики платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за эмпирической реальностью. Эта онтологическая концепция предполагает понимание Абсолютного Блага (Истины) как пребывающего *вне* текучего и изменчивого потока вещей и явлений чувственного мира. Соответственно, познание однозначно рассматривается как гносеологический поиск как в рациональных, так и в интуитивных формах истинных сущностей, всегда стоящих *за* эмпирическими явлениями. Отсюда тема бесчисленных завес (*худжуб*, ед. ч. *хиджаб*), скрывающих лик Возлюбленного (Бога), тема, к которой часто обращались персидские суфийские поэты. Истина находится *вне и выше* брэнного эмпирического мира, а потому познание *вне* зависимости, рациональное оно или интуитивно-созерцательное, никогда не приводит познающего к вещам *как они есть* в силу принципиальной разницы познаваемого и познающего как принадлежащих к внеположенным и взаимоисключающим друг друга уровням в онтологическом плане.

Недостаток учения о «растворении» (*фана*) в Боге даже в глазах его последователей — невозможность средствами данной концепции непротиворечиво изложить опыт «растворения»

(*фана*) в Боге: является ли это субстанциональным единением суфия с Богом или чисто духовным, то есть трансперсональным переживанием непосредственного единения с первоосновой бытия, выражаясь современной терминологией⁶⁵. Опыт «растворения» в Боге, хотя и дает ощущение достоверности (*йакин*) в постижения божественной реальности, но это достоверность сугубо индивидуальная. Возник вопрос, а влияют ли вообще на получение полного богопознания (*ма'риффа*) сознательные усилия (*муджахада*) суфия, то есть суфийская духовная практика Богопомяинание (*зикр*), радение (*сама*), психофизический тренинг (*рийада*) и пр.)?

С точки зрения средневековой парадигмы, для решения данной проблемы требовалось принять допущения, что иное по отношению к континууму бытия Первоначало является также *неиным* по отношению к нему. Тезис о мире как *неином* Бога содержит другое предположение, согласно которому отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, онтологически фундирующих друг друга. Первоначало и вещи являются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Разработка суфийским мыслителем Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.) учения о «третьей вещи» (*шай' салис*), которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого, Бога и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволило снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма. «Третья вещь» не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. Если во всех онтологиях платоновского типа между Первоначалом и порождаемым им миром имеется, во-первых, различие сущностей, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения, то «третья вещь» сама может рассматриваться как второй Абсолют, поскольку именно благодаря ей две противоположности — божественное бытие и множественный мир — могут осуществлять «единство бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином бытии как двух аспектов одной сущности. Согласно логике этой онтологической доктрины, отношение между Бо-

гом и множественным миром следует понимать как отношение взаимообусловленности двух сторон *одной* сущности, а не как отношение взаимоисключающих друг друга сущностей. Допущение, что любая вещь тварного мира обладает, наряду с двумя состояниями (не-существования и существования), еще состоянием некоей «утвержденной воплощенности» («айн сабита»), согласуется с арабской классической философской традицией. Идея о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и не-существования позволила утверждать об имманентности Бога земному миру, наряду с Его трансцендентностью. Земной мир, обладал связью с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» (или «прекрасных имен» Бога), которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью Бога и Его имманентным присутствием во множественном мире решается путем введения опосредующего мира «барзах» (перешеек), области виртуальных различенностей, или «смыслов» вещей (ма‘ани), ждущих своей воплощенности в вещах.

В рамках философского суфизма постулат о двуединстве противоположностей (Бога и множественного мира) служит онтологическим основанием суфийского познания (*ма‘рифат*). Утверждается иное понимание истины: она не пребывает высоко над потоком чувственных и изменчивых явлений, а находится и в *самих* вещах. Речь не идет об утверждении буквального совпадения истины с вещью. В то же время истина не пребывает *за* эмпирической реальностью. Признание за вещами статуса логического условия Первоначала ведет к утверждению самодостаточности континуума бытия в том смысле, что его первооснова, или Первоначало, и есть само бытие. Суфийское постижение полноты истины, преодоление разрыва между непосредственным и дискурсивным знанием теперь достигается за счет способности усматривать в каждом различном и отдельном явлении указание не просто только на его приватный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом. Основной характеристикой метода суфийского познания становится «растерянность» (*хура*), поскольку

все-тождественность предполагает подлинно мистическое видение Единого (или Бога, Первоначала) множественным (*вахдат ал-касра*) и, наоборот, видение каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом).

Из концепции одновременной трансцендентности и имманентности божественной реальности множественному миру вытекают крайне важные следствия для понимания природы суфийского познания, или «осуществления истинности» (*тах-кик*). Теперь «познать» означает не совершить гносеологический акт, предполагающий разделенность субъекта и объекта познания, а «стать» самим познаваемым⁶⁶. Истина (*хакика*), познаваемая мистиком, выводится из сферы гносеологического поиска и онтологизируется благодаря снятию субъект-объектного отношения через утверждение отношения «явное-скрытое» (*захир-батин*), или постоянного взаимного перехода друг в друга Единого и множественного, человека и Бога, когда познающий и познаваемый трансформируются в универсальное Нечто, о котором говорится: «Все – Он». Подлинный агент-действователь, Бог, или «Истина» (*ал-хакк*), осуществляет (*тах-кик*) истинность как реализацию своих бытийных потенций через человека, путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. В этом состоит коренное отличие суфийского мистического познания от мистики западного типа: оно не является восстановлением платонизма на исламской почве.

Процесс *мистического*, или подлинно суфийского, познания отличается отсутствием в нем и онтологической, и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Познание Бога не ставится в зависимость от подготовленности (*исти'дад*) суфия. В праве вхождения в сферу «осуществления Истины» было отказано не только «людям отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), но и тем суфиям, кто полагает, что исключительно усердие на мистическом Пути (*тарик*) может привести к полному богопознанию. «Человек онтологически способен достичь познания истины, но реализация этой способности от него не зависит. Такое абсолют-

ное познание может быть ему даровано, даровано как откровение, в акте мистического откровения человек видит ту виртуальную различенность Бога, которая правит миром, но получение этого откровенного дара не зависит от человека»⁶⁷.

В рамках философского суфизма учение о богопознании как способ сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение Пути (*тарик*) было дополнено учением о «избранничестве» (*вилайа*). Способностью единения с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди — пророки и «избранники Божьи» (*авлия*). В рамках своего учения Ибн ‘Араби переосмысляет традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания — через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилайа*). Ибн ‘Араби, формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством» (*вилайа*), утверждает о превосходстве «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно, через ангелов, а «избранный Богом» (*вали*) черпает свое знание непосредственно прямо от Бога⁶⁸.

Это положение философского суфизма ведет к отрицанию исключительной роли суфийской практики в обеспечении полного познания. Представители практического, или «народного», суфизма не восприняли идеи философского суфизма, ибо в свете учения Ибн ‘Араби и его последователей, во-первых, подвергалась сомнению «избранность» многочисленных суфийских шейхов, руководителей братств, во-вторых, фактически отрицалась исключительная роль суфийской духовной практики в богопознании (*ма’рифа*), ибо приуготовленность (*исти’дад*) к постижению трансцендентного Бытия гарантировалась онтологическим устройством человека, которое не могло быть изменено его сознательными усилиями. Только немногие входят в число «избранников Божьих» (*авлия*), осененных божественной благодатью в виде прямого (непосредственного) познания «истин сокрытого мира» (*хака’ик ал-гайб*).

В заключение хотелось бы отметить, что метод мистического познания в философском суфизме понимается не как гносеологический поиск, а как бытийный акт. Такое понимание мистического познания в суфизме сложилось в решающей степени

под влиянием исламской онтологии, основанной на модели взаимного фундирования двух аспектов реальности (божественного и множественного бытия), а не их противопоставления (как в онтологиях платоновского типа). Это служит дополнительным аргументом в пользу утверждения, что идейные поиски суфиев следует рассматривать как частный случай опыта рефлексии исламской религиозно-философской мысли над собственными основаниями. С этой точки зрения, развитие суфизма предстает как последовательная смена способов решения главной проблемы исламских мистиков (проблемы познания трансцендентного бытия), в ходе которой методы познания ранних исламских мистиков не отбрасывались, а включались как дополнение в метод мистического познания философского суфизма.

Комментарии

[1] Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод Г.Саблукова (С.) или И.Ю.Крачковского (К.), перевод выполнен нами.

[2] Известный западный специалист по суфизму Аннемари Шиммель пишет, что христианское трехчастное деление мистического опыта на *via purgativa*, *via contemplativa* и *via illuminativa* (соответственно, путь очищения, путь созерцания, путь просветления (*лат.*)) в какой-то мере совпадает с исламскими понятиями *шари'а*, *тарика* и *хакика* (см.: Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейа; Энигма, 2000. С. 83). Согласно Т.Буркхардту (Titus Burckhardt), исламский и христианский мистицизм основаны на принципиально различных доктринальных положениях (см.: *Burckhardt T. An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959. P. 16–17.*

[3] Арабское слово *хакк* (истина) с определенным артиклем «ал» также обозначает Бога (*ал-хакк*).

[4] Для мусульман смерть пророка Мухаммада означает конец цепи пророчества, прекращение прямого контакта мусульманской общины с Богом.

[5] В статье используется система двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от *хиджры* (переселения из Мекки в Медину) пророка Мухаммада), что важно для специалистов.

[6] Речь идет о суфийских шейхах.

[7] Хадис (мн. ч. ахадис; «новость», «известие», «рассказ») – *хадис*; хадисы – предание о словах и действиях пророка Мухаммада. Хадис состоит из двух частей: собственно информационной, называемой *матн*, и *иснада* – перечисления людей, передававших друг другу текст *матна* из поколения в поколение (см.: Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991. С. 262).

[8] Понятия «явное» (*захир*) и «скрытое» (*батин*) являются метакатегориями арабской культуры. Согласно А.В.Смирнову, модель «явное-скрытое» (*захир-батин*) служит общетеоретической парадигмой осмысления в различных науках. «Ни одно из них не является более «важным» (устойчивым, существенным, т.п.), как в паре «явление-сущность» сущность «важнее» и фундаментальнее явления» (Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. М., 2005. С. 73).

Примечания

- ¹ *Ибн ас-Са'и*. Ахбар ал-Халладж. С. 7. Сайт alwaraq.net.
- ² См.: Роузенталь Ф. Торжество знания / Пер. с англ. М., 1978. С. 158–192.
- ³ *Абу Талиб ал-Макки*. Кут ал-кулуб. Т. 1. Каир, 1932. С. 85.
- ⁴ *Ал-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 1169.
- ⁵ *Ал-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 3. Бейрут, б. г. С. 1376.
- ⁶ См.: Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003. С. 546.
- ⁷ *Ал-Худжвири*. Кашф ал-махджуб. Бейрут, 1980. С. 509.
- ⁸ *Ал-Калабаз*. Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф. Каир, 1934. С. 37.
- ⁹ *Ас-Сахладжи*. Нур. С. 126–127; цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания. С. 175.
- ¹⁰ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г. С. 204–205.
- ¹¹ *Ас-Сулами*. Табакаат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир: Матба'ат ал-мадани, 1986. С. 167.
- ¹² *Ас-Сулами*. Табакаат ас-суфиййа. С. 51.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ См.: Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 551.
- ¹⁵ См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала. С. 56–57.
- ¹⁶ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. С. 41–70.
- ¹⁷ См.: *Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак ал-Кашани*. Лата'иф ал-а'лам фи ишарат ахл ал-илхам. С. 44.
- ¹⁸ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. Лейден, 1914. С. 42–52.
- ¹⁹ *Муслим*. Сахих Муслим би-шарх имам Мухий ад-дин Аби Закарийа Йахйа ибн Шараф ан-Навави. Т. 1–18; Бейрут, 1996. С. 131; *ал-Худжвири*. Кашф ал-махджуб. С. 575.
- ²⁰ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа. С. 209.
- ²¹ См.: Там же. С. 57.
- ²² См.: Там же.
- ²³ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. С. 54–72.
- ²⁴ *Ал-Калабаз*. Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф. С. 42.
- ²⁵ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. С. 58–59.
- ²⁶ См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа. С. 58.
- ²⁷ *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Китаб ал-лума'. С. 42.
- ²⁸ *Къшиш А.Д.* Мусульманский мистицизм: Краткая история. М.–СПб., 2004. С. 373.

- 29 *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Книга ал-лума'. С. 42.
- 30 Там же. С. 32.
- 31 См.: *Мухаммад 'Амин ал-Курди*. Книга ал-мавахиб ас-сармадийа. Каир, 1912. С. 304–320.
- 32 См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Книга ал-лума'. С. 55.
- 33 См.: *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М., 1999. С. 107; *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 359.
- 34 См.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 359; *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 590; *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 116.
- 35 См.: *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 145.
- 36 *Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // *Средневековая арабская философия: Пробл. и решения*. М., 1998. С. 52.
- 37 *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси*. Книга ал-лума'. С. 300.
- 38 Там же. С. 301.
- 39 См.: Там же.
- 40 См.: Там же.
- 41 См.: Там же. С. 302.
- 42 См.: Там же.
- 43 Там же. С. 303.
- 44 Там же. С. 304.
- 45 *Ал-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 1167.
- 46 *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (*Ихйа' 'улум ад-дин*). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. С. 113.
- 47 *Ас-Сулами*. Табакат ас-суфийа. С. 413.
- 48 *Ал-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 1167.
- 49 *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 359.
- 50 Там же. С. 360.
- 51 См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 591; *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 117.
- 52 *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 117.
- 53 *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 27.
- 54 *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 208.
- 55 См.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 361.
- 56 *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. С. 592.
- 57 См.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001. С. 385.
- 58 *Ал-Худжвир*. Кашф ал-махджуб. С. 626.
- 59 См.: *Ал-Байхаки*. Книга аз-зухд ал-кабир. Т. 2. С. 359. CD. Ал-Мактаба ал-алфийа ли ас-суннати ан-набавийа. 'Амман, 1999.
- 60 См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайрийа. С. 75.

- ⁶¹ *Ал-Кушайри*. Лата'иф ал-ишарат. Тафсир суфи камил ли-л-Куран ал-Карим. Каир, б. г. С. 181.
- ⁶² См.: *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам: Историогр. очерки. М., 1991. С. 144.
- ⁶³ «Конечной целью мистика, к которой иногда удается приблизиться путем постоянной медитации, является *фана'*, самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом “экстаз”, буквально означает “обретение”, “нахождение” – обретение Бога, и тем самым покоя» (*Шimmel А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 144).
- ⁶⁴ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 49.
- ⁶⁵ *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. С. 26.
- ⁶⁶ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. С. 118.
- ⁶⁷ *Смирнов А.В.* Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 170.
- ⁶⁸ *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1. Бейрут, 1998. С. 203.

Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны

В связи с возросшим в последнее время интересом людей как в странах Запада, так и в России к разного рода мистическим и эзотерическим традициям Востока, прежде всего к учениям и духовным практикам тибетского буддизма (Ваджраяны), особую актуальность приобретает задача глубокого и всестороннего изучения доктринальной и психотехнической специфики этих традиций и учений.

Кроме того, в отечественной буддологической и особенно религиоведческой науке довольно мало работ, посвященных систематическому изложению мистической практики тибетской Ваджраяны, а также анализу основных характеристик и особенностей тибето-буддийского мистицизма. Данная статья вносит посильный вклад в решение этой задачи.

Термин «*Ваджраяна*» происходит от соединения двух санскритских слов — «*ваджра*» (*vajra*), означающего «алмаз», или «царь камней», и «*яна*» (*yana*) — «колесница», «повозка», «средство передвижения», «путь». Поэтому данный термин обычно переводится как «Алмазная (Несокрушимая) Колесница», что отражает базовое представление о «несокрушимой» (т.е. неразрушимой, вечной) природе «пробужденного сознания Будды», потенциально присущей каждому живому существу, полнота реализации которой в течение одной жизни («в этом теле») является высшей целью данного направления буддизма.

Ваджраяна (по-тибетски – rdo-rje theg-pa; *дордже тег-па*), называемая также *тантрическим буддизмом*, *Тантраяной* (Колесницей, или Путем, Тантры) и *Мантраяной* (Колесницей [Тайной] Мантры), является третьей по счету и более поздней по времени возникновения «колесницей» наряду с Хинаяной – Малой Колесницей и Махаяной – Великой Колесницей, т.е. путем, ведущим к достижению состояния духовной реализации, или Просветления.

Согласно традиции, Ваджраяна, или *Путь Тантры*, является составной частью Махаяны (Великой Колесницы) и обычно противопоставляется не ей, а Парамитае (Колеснице Парамит, или нравственного совершенствования [от санскр. *парамита* – «то, что перевозит на другой берег», т.е. «добродетель», «совершенство»]), называемой также *Путем Сутры* Махаяны.

Алмазная Колесница традиционно считается наиболее высоким и эффективным путем психофизического преобразования (трансформации) всех аспектов личности и сознания человека, обеспечивающим ее adeptам возможность достижения состояния духовной реализации, или Просветления, в течение одной или нескольких жизней, а не трех «неизмеримых» мировых периодов, как в двух других Колесницах.

1. *Гуру, йидам и дакини* – «Три Корня» тантрической практики. Кроме общих для всех направлений буддизма Трех Прибежищ («в Будде, Дхарме и Сангхе»), в Ваджраяне практикующие принимают еще три Прибежища, называемые в данной традиции «тремя корнями» практики. К «трем корням» относятся *Гуру, Йидам и Дакини*.

Рассмотрим более подробно каждый из «трех корней» тантрической практики.

1. Прежде всего необходимо подчеркнуть, что в Ваджраяне (Тантраяне) чрезвычайно велика роль *духовного учителя (Гуру)*, который наряду с Буддой, Дхармой и Сангхой в данной традиции считается четвертым Прибежищем.

Как отмечает современный духовный лидер буддистов Тибета, глава тибетского правительства в изгнании, Далай-лама XIV (Тензин Гьяцо), «подход Ваджраяны... предполагает необходимость получения наставлений от опытного учителя. Поэтому... наравне с Буддой, Дхармой и Сангхой принимается

прибежище в Гуру. В некотором смысле недостаточно принять прибежище в первых трех, потому что источником их всех является учитель»¹.

Идеал духовного учителя (Гуру) в Ваджраяне — это прежде всего квалифицированный мастер Тантры, достигший высокой степени духовной реализации, т.е. практически воплотивший в своей жизни высшую цель учения и потому обладающий всеми необходимыми качествами, чтобы быть реальным «проводником» на пути к духовному «пробуждению», а также источником «просветленной мудрости» и вдохновения для своих учеников.

Согласно традиции, истинный духовный наставник (Гуру) должен принадлежать к непрерывной линии учительской преемственности, а также обладать высоким уровнем мастерства и компетентности, чтобы быть способным раскрыть своим ученикам сущностный смысл учений Ваджраяны и, кроме того, суметь передать глубинную суть и психотехнические нюансы различных методов тантрической практики.

Кроме того, духовный учитель должен глубоко разбираться в тонкостях человеческой природы, чтобы точно распознать психологические особенности личности, задатки, способности, скрытые (кармические) тенденции и склонности, а также основные психоэмоциональные и ментальные проблемы своих учеников.

Поэтому Гуру в Ваджраяне — больше, чем просто наставник, он является по сути «духовным отцом» для своих учеников, поскольку способствует их «духовному рождению», стимулирует их личностное и сущностное развитие, а также содействует глубинному преобразованию их сознания на пути к высшей цели — достижению состояния духовной реализации, или Просветления.

Выдающийся индийский йог-чудотворец (махасиддха) и мастер буддийской тантры VIII–IX вв., один из основоположников тибетской Ваджраяны, а также «древней» традиции тибетского буддизма (Ньингма) — Падмасамбхава — в своих наставлениях тибетской царевне Еше Цогьял перечисляет наиболее важные качества духовного наставника (Гуру): «Качества учителя таковы: он должен завершить все упражнения ума, он должен обладать многими устными наставлениями, он должен

обладать обширными знаниями и опытом в практике и медитации. Он должен обладать устойчивым умом и умением изменять умы других. Он должен обладать высокими умственными способностями и с великим состраданием заботиться о других. Он должен обладать великой верой и преданностью Дхарме»².

Согласно требованиям, существующим в Ваджраяне, ученик не имеет права приступить к выполнению какой-либо тантрической практики (садханы), предварительно не получив посвящения (посвятительной передачи учения и метода практики), устных наставлений и благословения от своего Гуру или опытного тантрического мастера.

Обеты, принимаемые учеником на определенных ступенях Пути Тантры, как подчеркивает Далай-лама XIV, «могут быть получены только от живого человека, от Гуру. Более того, Гуру, от которого мы получаем вдохновение и благословения, должен принадлежать к непрерывной линии передачи, восходящей к самому Будде Ваджрадхаре [*санскр.* — «*держащий ваджру*»; *в Ваджраяне — одно из проявлений Изначального Будды*]. Это необходимо для того, чтобы проводимая гуру церемония посвящения пробудила скрытые возможности нашей психики и дала возможность реализовать в конце концов состояние Будды»³.

Из вышесказанного следует, что одной из наиболее важных предварительных (подготовительных) практик в Ваджраяне является Гуру-йога — практика установления, а также поддержания и углубления духовной связи со своим наставником.

2. Кроме Гуру, чрезвычайно важную роль в тантрической практике играет т.н. «*избранное божество*» (другие варианты: «излюбленное божество», «личное божество»; тиб. — *йидам*; санскр. — *ишта-девата*).

Йидам в Ваджраяне — это, как правило, одно из просветленных божеств тантрийского пантеона, которое избирается практикующим (йогином) в качестве духовного «покровителя» и основного объекта для созерцания (визуализации). В роли йидама могут выступать самые разные «божества» тантрийского пантеона — Будды, Бодхисаттвы, дакини, дхармапалы (защитники) и т.д.

Американский буддолог проф. А.Берзин (*Alexander Berzin*) по этому поводу пишет следующее: «Санскритский термин для обозначения медитативных образов будд — *ишта-девата*, что

означает “избранные божества”, в данном случае — божества, избранные для практики и призванные помочь практикующему стать Буддой. Они являются “божествами” в том смысле, что их способности превосходят способности обычных существ, но они не управляют человеческими жизнями и не требуют поклонения. Поэтому тибетские ученые перевели этот термин как “*лхагнэ лха*” (*lhag-pa'i lha*), *особые божества*, — чтобы отличать их от мирских божеств или Бога-Творца. Наиболее распространенный тибетский эквивалент этого термина — “*йидам*” (*yi-dam*) более четко выражает подразумеваемый здесь смысл. “Йид” — значит “ум”, “дам” — сокращение от “дамциг” (*dam-tshig*, санскр. *samaya*), что значит “тесная” [в данном случае — близкая, сакральная. — М.Г.] связь⁴.

Выбор того или иного просветленного божества в качестве йидама осуществляется йогином либо самостоятельно, либо чаще всего с помощью учителя («коренного» Гуру), с учетом индивидуальных особенностей личности ученика, его способностей, склонностей, скрытых тенденций, преобладающих «страстей», а также на основании наличия «кармической связи» с определенным божеством, сформированной в предыдущих жизнях.

В зависимости от преобладающего типа энергии, духовного состояния и выполняемой функции, образ просветленного божества (йидама) может иметь «гневную», «мирную» или «радостную» форму. Как пишет Н.Норбу, «гневная форма божества символизирует динамическую природу энергии; радостная форма — переживание блаженства, а мирная — состояние покоя ума, свободное от мыслей»⁵. Согласно традиции, для преобразования эмоции гнева рекомендуется практика созерцания «гневной» формы божества, для освобождения от привязанности, вожделения и страсти — «радостной», а для преодоления неведения (или «омраченности» ума) — «мирной», или «спокойной».

По мнению некоторых мастеров Ваджраяны, йидам — это не только и не столько какое-то внешнее по отношению к сознанию практикующего божество или просветленное существо, сколько образ «пробужденного состояния» сознания самого человека (йогина). В связи с этим Н.Норбу пишет, что «в Тантре божество — это проявление чистого измерения самого человека, а не что-то внешнее»⁶.

3. Третьим «корнем» практики в тантрическом буддизме является **дакини**.

Дакини (санскр. *dakini* – «идущая по небу»; тиб. – *mkha' 'gro ma*) – в традиции Ваджраяны – это, как правило, просветленное существо женского рода, хранительница тайных (сокровенных) тантрических учений и практик, покровительница йогов-тантриков.

В Тантре также существует представление о том, что дакини являются персонифицированными проявлениями различных видов энергии. В связи с этим Н.Норбу пишет, что «дакини – это класс существ с женским обликом, символизирующих проявления энергии»⁷.

Согласно традиции, многие тантрические учения и практики (садханы) были переданы от дакини индийским махасиддхам («великим совершенным») и выдающимся учителям тантры в местности (стране) под названием Уддияна; в соответствии с современными представлениями, это район на северо-западе Индии, где-то на границе Индии, Пакистана и Афганистана, или же долина Сват в Пакистане, которая с древности славилась своими тантрическими (йогическими) традициями и была родиной таких известных мастеров тантры, как Гараб Дордже и Падмасамбхава.

Согласно воззрениям Ваджраяны, каждый из рассмотренных выше «трех корней» является чрезвычайно важным фактором, необходимым для реализации одного из аспектов тантрической практики. В связи с этим Э.П.Кунсанг пишет, что «Гуру – [это] источник благословений, йидам – источник сиддхи, а дакини – источник деяний»⁸.

2. Особенности тантрического ритуала посвящения. Согласно требованиям, существующим в Ваджраяне, основным условием, дающем ученику право приступить к началу выполнения какой-либо тантрической практики (садханы), является получение им *посвящения* в данную практику от компетентного учителя (Гуру), устных *наставлений*, касающихся базовых основ учения и психотехнических деталей практики, а также вдохновляющего *благословения*.

Без соблюдения всех этих условий тантрическая практика считается неэффективной и даже опасной для физического и психического здоровья ученика, поскольку лишена духовной

поддержки и помощи со стороны Гуру и всей линии учительской преемственности. Получение посвящений и устных наставлений от «коренного» учителя (Гуру) является единственным условием продвижения йогина по ступеням Пути Тантры, т.е. допуска к учениям и практикам более высокого уровня.

В традиции Ваджраяны два вышеназванных процесса (условия) — *посвящение* и *устные наставления* — называются соответственно «созреванием» и «освобождением».

В связи с особой *сакральностью* и *эзотерическим содержанием* многих тантрических учений и методов практики, прежде всего относящихся к уровню Высших Тантр, в Ваджраяне основным способом их трансляции является непосредственная передача от духовного наставника (Гуру) ученику во время ритуала посвящения.

Поэтому можно говорить о том, что для Ваджраяны в целом характерен *инициационный* (посвятительный) способ передачи эзотерических учений и тайных йогических психотехник, с помощью которого в данной традиции не только обеспечивается и обеспечивалась на протяжении многих веков возможность их *сохранения* внутри узкого круга посвященных (адептов) и ограничивается и ограничивался ранее доступ к ним неготовых кандидатов и людей, не включенных в традицию, но также осуществляется и осуществлялась всегда чрезвычайно важная функция поддержания *непрерывности* процесса «живой», т.е. непосредственной, передачи тайного знания и «энергии мудрости» от реализованных мастеров истинным духовным ученикам.

Кроме выполнения функции передачи тайного знания, ритуал посвящения, проводимый опытным тантрическим наставником (так называемым «ваджрным Гуру» [санскр. — *ваджрачарья*]), является также существенным фактором, стимулирующим процесс преобразования «потока ума» (сознания) посвящаемого ученика. В связи с этим Далай-лама XIV пишет, что «поток ума [*ученика*. — *М.Г.*] созревает или развивается в ходе трехчастного ритуала с использованием символических предметов (ваджры, колокольчика, сосуда с водой), мантр и сосредоточения. Благодаря сочетанию этих составляющих поток ума преобразуется, переходя на более высокий уровень, и становится восприимчивым»⁹.

Ритуал посвящения в Ваджраяне не сводится только к выполнению предписанных текстами внешних ритуальных действий, но имеет более глубокое *онтологическое, трансформационное* и *психотехническое* значение, способствуя перестройке глубинных структур психики и сознания посвящаемого, и, кроме того, дает ученику необходимый первоначальный опыт переживания измененного состояния сознания благодаря стимулирующему воздействию медитативного состояния учителя (Гуру), проводящего данный обряд.

Кроме того, тантрический ритуал посвящения включает (вводит) ученика в некий идеальный образец, или архетипическую матрицу, «пути», т.е. систему духовного «делания», или практического преобразования структуры личности и сознания, поскольку его алгоритмически-семантическая структура изначально содержит важнейшие методологические и ритуально-психотехнические элементы тантрической практики (такие, как мандала, мантра, мудра и др.), включая определенную последовательность их выполнения.

Не менее важным является также *энергетический аспект* тантрического посвящения, заключающийся, согласно традиции, в передаче мастером («ваджрным Гуру») ученику «энергии мудрости» просветленного божества, в практику которого происходит посвящение, а также энергии благословения, или вдохновляющего импульса, что некоторыми авторами рассматривается как «дарование силы» или «наделение силой», дающей ученику возможность эффективно выполнять тантрическую практику.

Таким образом, в тантрическом ритуале посвящения, даже в его сокращенном варианте, обязательно должны присутствовать, как минимум, три важнейших аспекта (элемента) «пути», или практики Ваджраяны, а именно: *учение* (тайное знание), *энергия* («просветления» или «просветленной мудрости») и *метод*, т.е. способ глубинного преобразования различных аспектов личности и сознания ученика.

Кроме того, тантрический ритуал посвящения, согласно традиции, воспроизводит процесс первоначальной (архетипической) передачи тайных учений Ваджраяны от высших просветленных существ (Ади-Будды, Ваджрадхары, Ваджрасаттвы, Будды Шакьямуни и др.), произошедшую в сакральном времени и

пространстве, или в «чистом измерении» бытия, т.е. на уровне Самбхогакайи, первым человеческим учителям: видьядхарам, махасиддам и великим йогам — основоположникам главных тантрических традиций и линий учительской передачи.

Во время проведения ритуала посвящения тантрический мастер (Гуру) надевает особый *головной убор* (корону), готовит *мандалу*, читает специальный *текст*, произносит определенные *мантры*, сопровождая их особыми символическими *жестами* (мудра), используя при этом различные *ритуальные предметы*: колокольчик, ваджру и др. В самом конце церемонии наставник совершает ритуальное *возлияние воды* на голову ученика из специального сосуда (кувшина) и, кроме того, показывает ученику *текст* с описанием садханы (тантрической практики), при необходимости сопровождая его своими разъяснениями, а также называет всю линию учительской преемственности, связанную с передачей данного учения.

Наиболее важным моментом тантрического посвящения является передача ученику основных положений *учения* и *метода* практики, как правило, основанного на визуализации образа определенного тантрийского божества, во время которой (передачи) учитель, сам визуализируя мандалу божества, детально описывает ее ученику, более подробно останавливаясь на образе центрального божества, а также передает «естественный звук» мантры божества, символический жест (мудру) и «энергию мудрости».

«Используя этот метод, — пишет Н.Норбу, — практик Тантры старается преобразить [*свое*. — М.Г.] обычное нечистое видение в мандалу божества»¹⁰.

3. Четыре главных посвящения в Ваджраяне. Во всех школах тибетского буддизма, кроме разного рода специальных посвящений, существуют четыре главных тантрических посвящения, которые относятся к уровню Высших (Внутренних) Тантр, а именно: *посвящение сосуда*, *тайное посвящение*, *посвящение мудрости* и *посвящение [драгоценного] слова [слога]*.

В традиции Ваджраяны каждое из четырех главных посвящений соотносится с определенным уровнем пути Высших Тантр, фактически фиксируя достигнутую йогиним степень духовной реализации или степень психофизической трансфор-

мации его личности и сознания, в то же время открывая ему путь к следующему, более высокому этапу (уровню) тантрической практики и к более высокой степени реализации.

Как отмечает в связи с этим Далай-лама XIV, «каждой из ступеней пути соответствует свое посвящение, как фактор созревания на данном этапе»¹¹.

В традиции Ньингма тибетского буддизма первые три из вышеназванных посвящений довольно точно соотносятся с тремя аспектами личности человека или психофизического комплекса «тело-речь-ум», а также с Тремя Телами Будды. Четвертое же посвящение фактически интегрирует достижения трех предыдущих.

На взаимосвязь (корреляцию) главных посвящений Ваджраяны с определенными аспектами личности адепта и Телами Будды указывает также Дж. Туччи. По его мнению, каждое из четырех главных тантрических посвящений способствует «очищению», а точнее преобразованию одного из аспектов личности и сознания адепта, тем самым закладывая «семена», или «причины», будущей реализации одного из Тел Будды, а именно: *Нирманакая (Тела Проявления)*, *Самбхогакая (Тела Блаженства)*, *Дхармакая (Духовного Тела)* и *Свабхавикакая (Тела Самобытия)*¹².

Рассмотрим более подробно психотехническое содержание и трансформационную направленность каждого из четырех главных тантрических посвящений.

Первое посвящение, именуемое «*посвящением сосуда*», согласно традиции, способствует очищению личности йогина от загрязнений, связанных с аспектом «тела», и дает ему право начать практику методов «стадии зарождения» (тиб. — *кьедрим*), основанных на визуализации образа (мандалы) просветленного божества (йидама). По мнению Дж. Туччи, первое посвящение соотносится с уровнем Нирманакаи, или Тела Проявления (Будды), и дает адепту возможность в будущем «проявляться» (воплощаться) на физическом плане существования для оказания духовной помощи всем живым существам.

Второе посвящение, называемое «*тайным посвящением*», способствует очищению эмоциональной сферы йогина, или аспекта «речи» и «энергии», от разного рода «загрязнений», связанных с эмоциями. Данное посвящение дает право адепту тан-

тры практиковать методы «стадии завершения» (тиб. — *дзограм*), т.е. более сложные йогические трансформационные психотехники, связанные, в частности, с контролем и преобразованием внутренних энергий тела и т.п. По мнению Дж.Туччи, второе посвящение дает возможность адепту реализовать в будущем Самбхогакаю, или Тело Блаженства Будды.

Третье тантрическое посвящение — «*посвящение мудрости*» — способствует очищению «потока сознания» адепта от разного рода «загрязнений», связанных с мышлением, или деятельностью аспекта «ума», что дает ему право практиковать йогу Ясного Света, приводящую в конечном итоге к созерцанию просветленной природы ума, или Ясного Света. Данное посвящение, по мнению Дж.Туччи, «зароняет семена Дхармакаи», реализации которого адепт достигает на стадии Плода¹³.

Четвертое тантрическое посвящение, или «*посвящение слова*», способствует очищению (освобождению) сознания адепта от всех кармических, т.е. прежде всего «сансарических», «иллюзорных», образований, тенденций и склонностей, накопившихся (сформировавшихся) в структуре личности и сознания, т.е. в комплексе «тело-речь-ум», в течение бесчисленных существований и лежащих в основе всех видов «загрязнений». Подобное полное и глубокое очищение всей структуры личности и сознания приводит адепта к переживанию (постижению, созерцанию) в кульминационной точке «стадии завершения» нераздельности «просветленной» (светоносной) природы ума и его «пустотности» (санскр. — *шуньята*), являющейся источником бесчисленного множества объектов и явлений проявленного мира. Четвертое посвящение, согласно традиции (по Дж.Туччи), способствует реализации в будущем Свабхавикакаи — Тела Самобытия.

По мнению Тулку Ургена Ринпоче, «эти четыре посвящения — основа всех учений Ваджраяны»¹⁴.

4. Йога божества — главная трансформационная практика в Ваджраяне (Тантраяне). Как было отмечено выше, Путь Тантры (прежде всего путь Высших Тантр) — это Путь Трансформации, заключающийся, по мнению итальянского буддолога А.Клемента, «в преображении психофизических составляющих личности в чистое измерение реализации»¹⁵.

Психотехнической основой этого трансформационного процесса в Ваджраяне является *практика йидама*, или «*йога божества*», основанная на созерцании (визуализации) образа «избранного божества» (йидама).

В целом «йога божества» («йога божественных форм») представляет собой довольно сложную систему, включающую целый комплекс разнообразных психотехнических средств, и направлена на последовательное достижение следующих целей:

- 1) установление сакральной связи — психической и энергетической — с избранным божеством (йидамом);
- 2) привлечение и получение «энергии мудрости» божества;
- 3) очищение «потока ума» йогина от «загрязняющих» его элементов;
- 4) постепенное «соединение» («слияние») сознания практикующего с образом просветленного божества;
- 5) последовательное преобразование всех аспектов психофизической структуры личности йогина, или психофизического комплекса «тело-речь-ум»;
- 6) глубинная перестройка (трансформация) тонко-энергетической структуры личности адепта;
- 7) окончательное слияние (отождествление) сознания адепта с просветленной природой божества (йидама), или преобразование («превращение») в просветленное божество.

Все вышеперечисленные цели в значительной степени определяют *сотериологическую, аксиологическую и психологическую*, включая содержание трансформационного опыта, а также *психотехническую специфику* мистической практики тибетской Ваджраяны, характерную прежде всего для этапа Высших (Внутренних) Тантр.

Согласно воззрению Ваджраяны, практика йидама («йога божества») направлена прежде всего на преобразование «нечистого», «кармического», т.е. кармически обусловленного, «иллюзорного», *видения*, или восприятия действительности, в «чистое» *видение* (восприятие) реальности, свойственное просветленному божеству, в которое в конечном итоге должен преобразиться («превратиться») адепт тантры.

В связи с этим Дж. Рейнолдс пишет, что в результате практики Высших Тантр «нечистое кармическое видение (ma dag las snang) преобразуется в чистое видение (dag snang) мудрости и гнозиса просветленного существа»¹⁶.

В целом все многообразие методов, составляющих «йогу божества» (независимо от школьной традиции тибетского буддизма, уровня Пути Тантры и т.п.), по мнению мастеров Ваджраяны, можно условно свести к трем основным методам, или элементам, практики, а именно:— визуализации (созерцанию) *мандалы*, рецитации *мантр* и выполнению (практике) *мудр*.

Важнейшим базовым психотехническим элементом (методом) практики йдама, или «йоги божества», является *визуализация (созерцание)* образа просветленного божества (йидама) и его мандалы.

Проф. А. Берзин пишет по этому поводу следующее: «Практикующие тантру связывают себя с мужскими и женскими медитативными образами Будд — такими как *Авалокитешвара* или *Тара*, представляя в ходе практики, что они обладают пробужденными характеристиками телесного проявления, коммуникации, умственной деятельности, благими качествами и активностью, присущими этим образам»¹⁷.

В целом можно говорить о том, что визуализация (созерцание) образа просветленного божества является *универсальным методом* в Ваджраяне, но его психотехническая специфика может изменяться в зависимости от этапа (уровня) Пути Тантры.

Таким образом визуализация может осуществляться либо *трансцендентно*, когда йогин визуализирует образ божества (йидама) в пространстве перед собой, т.е. как внешнее по отношению к себе существо, что характерно для Низших, или Внешних, Тантр, либо *имманентно*, представляя (созерцая) собственное тело как тело божества со всеми его атрибутами, а все свои эмоциональные состояния и мысли как состояния и мысли просветленного божества, что характерно для Высших, или Внутренних, Тантр. В связи с этим Далай-лама XIV отмечает, что «глубина и уникальность Мантраяны состоит в том, что в ней... в качестве основного способа достижения... сосредоточения используется созерцание не внешнего объекта, а внутреннего: собственного тела как тела божества»¹⁸.

Кроме того, на разных этапах Пути Тантры созерцаемый (визуализируемый) образ божества может иметь различный вид. Так, в Низших (Внешних) Тантрах для целей визуализации, как правило, используются одиночные образы просветленных божеств, украшенные гирляндами цветов и другими подобными атрибутами.

В Высших (Внутренних) Тантрах для визуализации используются уже более сложные образы божеств, которые могут быть изображены не только в виде одиночных фигур, но также в состоянии любовного соединения со своими «супругами», т.е. в состоянии яб-юм (тиб. — «отец-мать»), и, кроме того, могут иметь разные формы (ипостаси): «гневную», «мирную» или «радостную».

Наиболее сложным образом, используемым в качестве объекта для визуализации в «йоге божества», является *мандала* — символическая диаграмма, изображающая «чистое измерение» бытия, а также «чистую обитель» просветленного божества, в которой, кроме йидама, расположенного в центре, присутствует также множество других объектов, символов и атрибутов, имеющих сакрально-символическое и психотехническое значение.

Как было отмечено выше, одной из основных целей практики йидама, или йоги божества, согласно традиции, является преобразование («превращение») адепта (йогина) в просветленное божество.

5. Два этапа тантрической трансформации. Трансформационный процесс, психотехнической основой которого является практика йидама, или «йога божества», состоит из двух последовательных, содержательно отличающихся друг от друга стадий (этапов), а именно: *стадии зарождения [порождения]* (санскр. — *утпаттикрама*; тиб. — *кьедрим*) и *стадии завершения* (санскр. — *сампаннакрама*; тиб. — *дзогрим*). В традиции тибетской Ваджраяны эти две стадии тантрической практики, как правило, относятся к уровню Высших (Внутренних) Тантр, поскольку содержат интроспективные методы визуализации образов божеств и их мандал, а также эзотерические (созерцательные и энергетические) психотехники, относящиеся к разделу «внутренней йоги».

«Благодаря этим двум стадиям, — пишет Н.Норбу, — нечистое кармическое видение человека преобразуется в чистое измерение, или мандалу того божества, посвящение которого ученик получил от Учителя»¹⁹.

Далай-лама XIV также подчеркивает, что практика йидама в Высших Тантрах делится «на два уровня: стадию порождения и стадию завершения. Первый уровень достигается в основном с помощью воображения, а на втором — стадии завершения — действительно происходят реальные изменения в физической структуре энергетических каналов...»²⁰.

Рассмотрим более подробно психотехнические особенности каждой из этих двух стадий тантрической практики.

1. Основной практикой на *стадии зарождения (порождения)* является рассмотренная выше *практика йидама*, или «*йога божества*», включающая визуализацию *мандалы* избранного божества, чтение *мантр*, использование символических жестов (*мудр*), а также выполнение других действий, имеющих психотехническое значение, предписанных текстом садханы.

На этой стадии практики йогин формирует на основе имеющегося живописного образца, а также описания, содержащегося в тексте садханы, четкий, ясный и устойчивый мысленный образ просветленного божества и его мандалы со множеством атрибутов, символов и деталей, уделяя этому процессу максимум своего времени, внимания и сил.

Созданный таким способом образ становится основой для дальнейшего процесса последовательного слияния и отождествления с ним посредством представления себя центральным божеством мандалы.

Кроме того, как было отмечено ранее, в ходе выполнения практики йидама йогин призывает и стремится получить «энергию мудрости» просветленного божества, чтобы, включив ее в поток своего сознания, очистить его от разного рода «загрязнений».

Практика визуализации образа божества (йидама) обычно сопровождается размышлением о его «чистых» (просветленных) качествах, что приводит йогина к переживанию т.н. «гордости божества» («божественной гордости»), являющейся одним из важных критериев успешности тантрической практики. Еще одним важным элементом йоги божества на данном этапе прак-

тики является осознание пустотно-светоносной и блаженной сущности визуализируемого сакрального образа, которая, согласно воззрениям Ваджраяны, является истинным источником всех его благих («чистых») качеств и характеристик.

Как отмечает в связи с этим Далай-лама XIV, «мудрость, постигающая особый вид пустоты — пустоту божества, служит, в конечном счете, существенной причиной рождения всеведущего сознания Будды. Собственно, в этом и состоит суть йоги божества»²¹.

Все описанные выше элементы и аспекты практики «йоги божества» на данной стадии являются важнейшими факторами, способствующими процессу глубинной психофизической перестройки (трансформации) личности и сознания йогина, приводя в конечном итоге к реализации одной из основных целей тантрической практики — преобразению («превращению») адепта в просветленное божество.

Существенным элементом практики в Ваджраяне является также то, что каждый раз при ее завершении адепт Тантры, согласно существующим требованиям, посвящает все накопленные им в процессе совершения практики духовные «заслуги» благу всех живых существ, тем самым подтверждая и поддерживая чистоту и истинность своей мотивации, что является важнейшим условием истинного духовного прогресса на Пути Тантры.

Как уже было отмечено выше, основным результатом практики йидама является преобразование адепта (йогина) в просветленное божество, то есть достижение им такого состояния, в котором он осознает свое тело как тело божества, звуки окружающего мира как мантры, возникающие мысли как проявления «просветленной мудрости» божества, а окружающий мир как мандалу божества.

Однако Тулку Урген Ринпоче подчеркивает, что «обычная стадия зарождения — это подобие реальности, подражание ей. Хотя это подражание и не является реальностью, его нельзя назвать обманом, потому что стадия зарождения — действительное упражнение, приучающее видеть вещи такими, каковы они на самом деле, а не как что-то иное»²². По мнению данного мастера, «стадия зарождения — это глубокий метод, позволяющий... с помощью божества, мантры и самадхи обрести просветление за одну жизнь и в одном теле»²³.

2. К моменту перехода на следующий этап практики Высших Тантр — *стадию завершения* — йогин, как правило, уже обладает способностью к продолжительной визуализации мандалы просветленного божества (йидама), а также способностью представлять себя в образе центрального божества этой мандалы.

Поэтому на данной стадии он приступает к освоению более сложных энергетических психотехник, относящихся к т.н. «внутренней йоге», которые направлены на преобразование тонко-энергетической системы его тела («внутренней мандалы»), состоящей из энергетических центров, каналов и «пран», чтобы довести до окончательного завершения процесс глубинной перестройки (трансформации) всех аспектов и уровней личности и сознания, включая также «тонкие» уровни сознания.

Йогические энергетические методы практики «стадии завершения», как правило, довольно сложны и требуют от адепта не только высокого уровня психофизической подготовки, но и высокой степени развития психических способностей, прежде всего способности к четкой визуализации образов, к длительному удержанию на них своего внимания, способности к продолжительной интроспекции (медитативному созерцанию), а также развитой способности к отождествлению с созерцаемыми образами.

Н.Норбу, рассматривая важнейшие психотехнические элементы, а также общую направленность тантрической практики на «стадии завершения», пишет следующее: «Вторая стадия, стадия завершения, нацелена на визуализацию внутренней мандалы, состоящей из чакр и нади, и слогов мантры, безостановочно вращающихся вокруг центрального семенного слога. В конце занятия практикой внешняя и внутренняя мандалы воссоединяются в измерении тела, речи и ума практикующего. Конечный результат этой практики заключается в том, что чистое видение проявляется независимо от визуализации, становясь частью естественной ясности человека»²⁴.

По мнению Далай-ламы XIV, «на... стадии завершения действительно происходят реальные изменения в физической структуре энергетических каналов... Когда с помощью этих методов деятельность ветра и сознания на всех грубых уровнях прекращается, проявляется ясный свет, который практикующий затем преобразует в сознание пути, постигающее пустоту.

Обретая способность использовать ясный свет в качестве сознания высшей мудрости, непосредственно постигающей пустоту от самобытия, практикующий может одновременно преодолеть и врожденные, и приобретенные омрачения и тем самым полностью уничтожить неведение...»²⁵.

Итак, на завершающем этапе практики Высших (Внутренних) Тантр происходит глубокая и сущностная перестройка (трансформация) не только психофизической и тонко-энергетической структуры тела адепта, но также всей психоментальной и когнитивной системы его личности, в значительной степени определяющей специфику восприятия и самовосприятия, сознания и самосознания, а также особенности переработки и интерпретации поступающей когнитивной информации.

6. Духовная реализация в Ваджраяне: преобразование в просветленное божество и обретение Трех Тел Будды. С точки зрения Ваджраяны, преобразование («превращение») адепта в просветленное божество, являющееся одной из основных целей тантрической практики, позволяет ему обрести все те «чистые качества» и характеристики «пробужденной природы сознания» Будды, которыми обладает божество (йидам), но также, что немаловажно, способность «проявляться» в облике просветленного божества, как при жизни, так и после завершения цикла своего физического существования.

По мнению проф. А.Берзина, подобное «превращение» в божество аналогично достижению состояния Просветления, т.е. «плода» духовной практики, в связи с чем данный автор пишет следующее: «Поскольку практика тантры подразумевает самопорождение в образе Будд, что сходно с плодом практики, то есть пробуждением, тантра называется Колесницей плода»²⁶. В тибетских жизнеописаниях приводятся примеры того, как великие йоги (махасиддхи) и мастера буддийской тантры могли по своему желанию принимать облик различных тантрийских божеств, являясь в таком виде другим людям или своим ученикам. Великим мастером подобных «превращений», согласно тибетской традиции, был Гуру Падмасамбхава.

Дж.Рейнолдс следующим образом описывает состояние адепта в момент достижения им конечного результата, или «плода» практики Высших Тантр: «Обычное восприятие мира

перестает быть обычным, теперь это чистое видение божеств и мандал. Обычные звуки мира перестают быть обычными; теперь это чистые звуки мантр. Обычные мысли и воспоминания ума практикующего перестают быть обычными; теперь это чистое созерцание, самадхи просветленного существа, или Будды»²⁷.

Однако, как пишет Н.Норбу, «чтобы вполне овладеть внутренней энергией и достичь уровня сосредоточения, необходимого для завершения такого процесса преобразования, требуются долгие годы уединенного затворничества, и добиться этого в повседневной жизни очень трудно, хотя метод Тантры быстрее, чем методы пути отречения, для завершения которого требуется много жизней»²⁸.

Кроме того, согласно традиции, высшая реализация в Ваджраяне предполагает обретение адептом *Трех Тел Будды* (Нирманакая, Самбхогакая и Дхармакая).

Рассматривая специфику и направленность методов Ваджраяны (Тантраяны) в контексте обретения (реализации) ее адептами *Трех Тел Будды*, Далай-лама XIV пишет следующее: «Тантра обладает уникальным методом обретения пробужденного Формного тела [*Тела Формы, или Рупакая, включающего два Тела Будды – Нирманакая и Самбхогакая. – М.Г.*], а в Тантрах высшей йоги описываются не только эти замечательные методы, но также и методы обретения Духовного тела [*Дхармакая – М.Г.*]. Прежде чем начинать медитации для обретения пробужденного Формного тела, тантристы должны отточить свои психические способности. Иными словами, такое достижение надо «отрепетировать». В этом-то и состоит главное значение йоги божеств, где медитирующей или медитирующая визуализирует себя в виде божества»²⁹.

По поводу обретения великими мастерами тантры способности «проявляться» на разных планах существования, используя реализацию того или иного Тела Будды, Н.Норбу, в частности, пишет следующее: «...Полностью реализовавшее[ся] существо может являться в обычном материальном теле – так поступили, например, Гараб Дордже и Будда Шакьямуни. Такое тело называется Нирманакаей... Полностью реализовавшее[ся] существо может по своему усмотрению или проявить

Тело Света, или добровольно воплотиться в обычном материальном теле в измерении грубой материи, однако это тело и производимые им феномены его уже не обуславливают»³⁰.

В связи с рассмотрением вопроса реализации Тела Самбхогакая данный автор подчеркивает, что тантрийский йогин высокого уровня «реализует Самбхогакаю, выходя за пределы земного мира грубых элементов, которые преобразуются в свою сущность. Когда же практикующий умирает, он вступает в чистое измерение света и цвета — сущности элементов — и в этом очищенном состоянии бытия сохраняет способность непрерывно приносить пользу всем живым существам»³¹. Характеризуя состояние высшей, или полной, духовной реализации, достигаемой адептами Тантры, Н.Норбу пишет следующее: «Полная реализация означает, что человек постиг собственное тождество с первоосновой бытия — Дхармакаей, “Телом Истины”, или “измерением реальности как она есть”»³².

По поводу сроков достижения высшей реализации в Ваджраяне Далай-лама XIV замечает, что «лучший практик Тантр высшей йоги способен достичь полного пробуждения в этой жизни, практик средней руки — в промежуточном состоянии, а слабый — в будущей жизни»³³.

7. Заключение. Одной из важнейших характеристик тибетской Ваджраяны, по нашему мнению, является преимущественно *психопрактическое* содержание ее учений и *трансформационная* направленность методов духовной практики, так или иначе связанных с практикой «йоги божества», дающих возможность адепту достичь состояния Просветления в максимально короткие сроки — в течение одной или нескольких жизней.

Разнообразие психотехнических средств, характерное для Ваджраяны, включающее ритуально-магические, йогические (психофизические и энергетические) и визуализационно-созерцательные методы духовной практики, в значительной степени определяет не только специфику и *многообразие типов мистического опыта* у ее адептов, но также особенности тантрического дискурса, содержащего описание различных видов *энергетического* взаимодействия с «избранным» божеством (йидамом), *визуализационно-визионерских* состояний (созерцание и видение божеств и их мандал), *коммуникации* с сакральными

объектами (божествами, дакини и др.), а также различных видов *трансформационно-иллюминационных* переживаний, т.е. слияния и отождествления сознания с просветленной природой божества и созерцания светоносно-пустотной природы истинной реальности.

Кроме того, чрезвычайно важной характеристикой тибетской Ваджраяны является наличие в ней принципа и структуры «*пути*», т.е. системы последовательных и взаимосвязанных ступеней, или стадий, преобразования (трансформации) различных аспектов личности и сознания адепта, фиксирующихся посредством серии тантрических посвящений, которые приближают и в конечном счете приводят его к достижению высшей цели – духовной реализации, или Просветлению.

Еще одной особенностью тибетской Ваджраяны является существование в ней двух различных групп методов духовной практики, а именно: Внешних (Низших) и Внутренних (Высших) Тантр, отличающихся не только разным вектором направленности сознания практикующего, но также типом энергий, задействованных в трансформационном процессе. Так, на этапе Внешних (Низших) Тантр адепт работает преимущественно с трансцендентными энергиями «внешних» божеств, а на этапе Внутренних (Высших) Тантр – с имманентными (внутренними) энергиями своего тела и системой тонко-энергетических центров и каналов.

В силу мистически-психопрактического содержания учений тибетской Ваджраяны, для нее в целом характерно преобладание визуализационно-созерцательного, трансформационно-энергетического и инсайтно-интуитивного способов постижения природы истинной реальности, в противоположность, например, философско-аналитическому или интеллектуально-логическому, что также является важной характеристикой и особенностью тантрической системы духовного преобразования личности.

Литература

1. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии: В 2 ч. Ч. 1 / Пер. с англ. М.: Открытый Мир, 2005.
2. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции / Пер с англ. М.: Цонкапа, 2003.
3. Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе / Пер. с тиб. и англ.— М.: Цасум Линг и Институт общегуманитарных исследований, 2002.
4. Далай-лама. Мир тибетского буддизма / Пер. с англ. под общ. ред. А.Терентьева.— СПб.: Нартанг, 1996.
5. Клементе А. Предисловие редактора // *Намкай Норбу Ринпоче*. Дзогчен — состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб., 2001. С. 7–13.
6. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / Пер. с англ. СПб.: Наука, 2003.
7. Кунсанг Э.П. Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы / Пер. с англ. СПб., 2003. С. 244–304.
8. Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум / Пер. с англ. М.: Беловодье, 2005.
9. Намкай Норбу, Шейн Дж. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен / Пер с англ. СПб.: Сангелинг, 1998.
10. Намкай Норбу Ринпоче. Дзогчен — состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб.: Шанг-Шунг, 2001.
11. Рейнолдс Дж. Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М., 1999. С. 147–186.
12. Тулку Урген Ринпоче. Ваджрная речь / Пер. с англ. СПб.: Рангчжунг Еше, Россия — Культурный центр «Уддияна», 2002.
13. Туччи Джузеппе. Религии Тибета / Пер. с итал. Альбедиль О.В. СПб.: Евразия, 2005.
14. Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы тибетской царевне Еше Цогял. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2000.
15. David-Neel A. With Magicians and Mystics in Tibet. Delhi, 1979.
16. Evans-Wentz W.Y. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford, 1935.
17. Tartang Tulku. Time, Space and Knowledge: a New Vision of Reality. Emeryville, 1977.
18. Tartang Tulku. Openness of Mind. Emeryville, 1978.

Примечания

- 1 *Далай-лама о Дзогчене*. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе / Пер. с тиб. и англ. М., 2002. С. 35.
- 2 Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы тибетской царевне Еше Цогял. СПб., 2000. С. 145.
- 3 *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма / Пер. с англ. под общ. ред. А. Терентьева. СПб., 1996. С. 136–137.
- 4 *Берзин А.* Избр. тр. по буддизму и тибетологии: В 2 ч. Ч. 1 / Пер. с англ. М., 2005. С. 97–98.
- 5 *Намкай Норбу Ринпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства / Пер. с англ. СПб., 2001. С. 142.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 44.
- 8 *Кунсанг Э.П.* Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы / Пер. с англ. СПб., 2003. С. 257.
- 9 *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции / Пер. с англ. М., 2003. С. 180.
- 10 *Намкай Норбу Ринпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. С. 47.
- 11 *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. С. 162.
- 12 См.: *Туччи Дж.* Религии Тибета / Пер. с итал. О.В.Альбедиль. СПб., 2005.
- 13 Там же. С. 86.
- 14 *Тулку Урген Ринпоче*. Ваджрная речь / Пер. с англ. СПб., 2002. С. 56.
- 15 *Клементе А.* Предисловие редактора // *Намкай Норбу Ринпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. С. 10.
- 16 *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с коммент. М., 1999. С. 156.
- 17 *Берзин А.* Избр. тр. по буддизму и тибетологии: В 2 ч. Ч. 1. С. 98.
- 18 *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции. С. 179.
- 19 *Намкай Норбу, Шейн Дж.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен / Пер. с англ. СПб., 1998. С. 112.
- 20 *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции. С. 181.
- 21 *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. С. 129.
- 22 *Тулку Урген Ринпоче*. Ваджрная речь. С. 89.
- 23 Там же. С. 91.
- 24 *Намкай Норбу Ринпоче*. Дзогчен – состояние самосовершенства. С. 48.
- 25 *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции. С. 181.
- 26 *Берзин А.* Избр. тр. по буддизму и тибетологии: В 2 ч. Ч. 1. С. 104.
- 27 *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена. С. 156.

- ²⁸ *Намкай Норбу, Шейн Дж.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. С. 52.
- ²⁹ *Далай-лама.* Мир тибетского буддизма. С. 126.
- ³⁰ *Намкай Норбу, Шейн Дж.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен. С. 164–165.
- ³¹ См.: Там же С. 51–52.
- ³² Там же. С. 165–166.
- ³³ *Далай-лама.* Мир тибетского буддизма. С. 174.

Мистическое пространство Интернета

Неоспоримым фактом является то, что Интернет сегодня — это самый колоссальный источник информации, который когда-либо знало человечество. Его возможности, такие, как оперативность, быстрота и доступность связи между пользователями на дальних и близких расстояниях, позволяют использовать Интернет и как инструмент познания, и как инструмент общения. Ведь развитие Интернета добавило к возможности взаимодействия «человек-компьютер» возможность коммуникации «человек-компьютер-человек». Возможно, по этой причине в последние годы Интернет приобретает всё более доминирующий характер как на количественном, так и на качественном уровнях. Сеть стала посредником с особыми свойствами, а в сетевой виртуальной реальности возникли «виртуальные сообщества» — миры, сформированные интернет-общением и обладающие специфическими психологическими свойствами. Некоторые из этих миров и их «население», а главное, их проблемные темы общения, доступные (что очень важно) не только тем, кто ведёт общение, но и тем, кто входит в данное пространство только наблюдателем, можно попытаться охарактеризовать, исходя из нашей темы.

В нашем исследовании предметом внимания является существование мистической тематики в русскоязычном сегменте Интернета, разделенном на сайты общения (чаты, конференции, форумы), порталы складирования информации (пер-

сональные веб-страницы, официальные страницы учреждений, предприятий, организаций и др.), также блоги – популярные сегодня интернет-дневники и, наконец, сайты, объединяющие в себе всё указанное.

Используя популярные поисковые системы «Google»¹ и «Яндекс» (Яндекс)², на полученный запрос по словам «мистика» и «мистицизм» мы получаем невероятно огромное количество ссылок («Google» – 10 300 000 страниц, из них 658 000 на русском языке; «Яндекс» – страниц 14 961 043, сайтов не менее 64 544). Безусловно, с учётом повторов, случайных упоминаний термина, недоступных по каким-то причинам ресурсов, выданных поисковой системой, количество доступной информации огромно и чрезвычайно разнообразно.

Наверное, важно обратить внимание, что в сети распространены «всеядные» сайты о мистике, предлагающие собственную информацию, а также перекрестные ссылки на заданную тему, внутри которой мы находим множество рубрик от продажи амулетов до поисков Атлантиды, от философии восточных единоборств до конференций и ролевых игр толкиенистов и т.п. Такие сайты весьма многочисленны, а тематика мистицизма чрезвычайно актуальна и популярна в сети. Поэтому, например, «Яндекс» информирует, что за прошедший месяц (январь 2008 г.) запрос со словом «мистика» был введен в систему почти 10 тыс. раз. Результаты запроса выводятся тоже в рейтинговом соотношении популярности. В первых рядах практически в одинаковом порядке в обеих поисковых системах перед исследователем предстают «всеядные» сайты, такие как: «Mystique.com.ru – сайт о мистике, магии, непознанном»; «Paranormal.org.ru – тайны, мистика, загадки, НЛО, последние новости науки и космоса...»; «AWorld.ru ~ Иной Мир ~ Центр общения. Магия, Мистика, Религия, Непознанное»; «ufolog.ru – всё об НЛО...»; «sunart.kiev.ua – гадания, мистика, гороскопы, талисманы», «mysticism.ru – Мистика и жизнь. Форум о поиске и реализации себя как личности». Последний портал всецело предназначен для общения и проигрывания мистических ролей – интернет-перевоплощения, другие сайты также включают в себя тематические форумы и конференции, позволяющие обсудить выложенную на сайте информа-

цию, предложить новые темы общения, но при этом не выходить за рамки мистической проблематики. Показательным в данном случае можно назвать портал, также вошедший в первую десятку предложений «Яндекса»: «HorrorWorld.ru – размещение произведений, относящихся к ужасам, мистике, готике, триллерам, фэнтези, фантастике». На главной странице портала выложено предупреждение: «Уважаемые авторы! Обратите внимание: наш сайт посвящён «тёмному» жанру. А это значит, что у нас размещают произведения, относящиеся к ужасам, мистике, готике, триллерам, фэнтези, фантастике. Произведения любых других жанров будут удаляться»³. Представленные произведения – творчество «рядовых» пользователей сети. В указанную категорию «всеядных» мы относим и различные сайты, порталы, блоги, предлагающие пользователям печатную, аудио- и видеоинформацию на тему собственных размышлений о мистике или откровений. Таковые, например, размещены на сайте с претензионным названием «Интервью с Богом»⁴ или на сайте с ничего не говорящим непосвященному названием «Сайт Тайяны Ония»⁵, где мы находим нового эзотерического наставника, готового к виртуальному общению со всеми страждущими в форме писем и рассылок книг самиздата и даже к виртуальному принятию исповеди.

Безусловно, главным «козырем» всех указанных интернет-ресурсов является создание виртуальных клубов и сообществ единомышленников: «профессионалов», «экспертов», «опытных», «новичков» и прочих, так или иначе «посвященных» в мистику. Именно здесь пользователи «живут» иной реальностью, в той самой очевидной и не требующей для них доказательств мистике, которую так неохотно и несерьёзно принимает внешний мир. Только здесь можно прочесть объявление: «Я – вампир, ищу себе подобных», – и увидеть адекватные ответы на этот «крик души».

На форуме портала «Mystique.com.ru» погружение в иную реальность производит впечатление полной искренности респондентов. Например, на вопрос: «Так что же такое магия?» – участники форума ответили: 1. «Магия – средство для движения по Пути. То, что я сейчас скажу, не является простым повторением книг, ЭТО МОЯ ПОЗИЦИЯ. ОСОЗНАННАЯ. РЕ-

АЛЬНАЯ...» 2. «Если философия – мать всех наук, то магия, наверно, отец. Магия – это наука, изучающая духовный мир. Это энергетика, астрология и т.п. Вот, я хочу докопаться в ней до самых корней, если получится. Но я постараюсь!» 3. «Магия везде. Ей пронизано все в мире. Магия есть во всех людях. И во мне тоже. Но каждый решает сам: остаться ли просто человеком или начать растить в себе мага. Познать самого себя и окружающий мир – это и значит стать магом. Как всегда, наивна и романтична... Ну, не могу я внятно излагать, ЧТО чувствую!» 4. «Магия – это жизнь. Жизнь, отличная от образа жизни большинства людей. Каждый человек хотя бы раз за свою короткую жизнь задумался, зачем он живет и откуда появилась жизнь...»⁶.

Целесообразно отметить, что реалистичность восприятия мистики или магии есть в данном случае не только прямое следствие скрытых психологических наклонностей участников интернет-форума, раскрывающихся в магическом гиперпространстве, но и результат нагруженности веб-страниц специфическими визуальными эффектами. Обращаясь к таким «мистическим клубам» Интернета, сложно вычленивать принадлежность участников форумов к каким-то конкретным мистическим практикам. Тем не менее можно констатировать, что многие участники форумов знают, как минимум, в общих чертах учения известных мистиков XX в. и с удовольствием полемизируют друг с другом, ссылаясь на труды К.Кастанеды, А.Кроули, Раджниша (Ошо), Е.Блаватской. При этом также сложно подвергнуть сомнению то, что такие участники знакомы, например, с философией и практиками восточных единоборств, спиритуализмом и, конечно, с мифологией фэнтези.

Говоря о гиперпространстве как о новой «мистической реальности», нельзя обойти тему общего социологического портрета пользователя. Такую задачу ставят перед собой модераторы многих поисковых систем. Например, компания «Google» в 2007 г. объявила, что намерена составлять психологические портреты своих пользователей⁷. Однако общие сведения о «постояльцах» «всеядных» мистических интернет-форумов немного отличны от портрета среднестатистического пользователя. Представители интересующего нас Интернет-сообщества – это молодые люди, чаще студенты и старшеклассники, реже рабо-

тающая молодежь в возрасте от 14–16 лет до 25–27 лет, редко старше⁸. По этой причине сайты и форумы о мистике вообще, а также ролевые игры на эту тему являются для этой части «населения» виртуального пространства неким продолжением детства и одновременным осознанием своей взрослости, перешедшей от сказок к абсолютной «мистической реальности».

Говоря о рейтинговом выводе результатов запроса, нельзя обойти вниманием, что в десятку наиболее популярных ссылок в обеих выбранных нами поисковых системах попадает электронная энциклопедия «Википедия». В отличие от рассмотренных выше сайтов, за исключением «Лаборатории альтернативной истории», именно в электронной энциклопедии мы находим подборку научной информации и исследовательского материала, представленного множеством перекрестных ссылок, связанных между собой общей проблематикой мистики и мистицизма.

Авторы «Википедии», учитывая многомерность указанной проблематики, предлагают на гиперстранице краткую информацию, раздел по терминологии, а также тематические ссылки, условно классифицированные следующим образом:

1) по религиозному принципу (иудаизм — гиперссылка: «каббала», «хасидизм»; христианство — «исихазм», «духовные практики ордена иезуитов»; ислам — «суфизм»; движения «new age» — «психонавтика — развитие необычных, пограничных и маргинальных состояний сознания», «передача сознания (телепатия, телекинез, магия, гипноз, суггестия)»; йога — «гуммо — йога мистического тепла», «гийю-лус — йога иллюзорного тела», «ми-лам — йога сновидений»; «бардо — йога смерти, тибетская книга мертвых», «пхо-ва — йога переноса сознания», «джонджиг — вхождение в мёртвое тело» и др.);

2) по цивилизационному принципу (античность — гиперссылка: «мистерии»; древняя Индия — «мокша», «сансара», «йога»; Тибет — «тибетский буддизм»; Китай — «буддизм», «даосизм»);

3) по авторству (Н.А.Бердяев, Б.Рассел, К.Кастанеда, Раджниш (Ошо), Е.Блаватская, св. Игнатий де Лойола и др.);

4) по научным исследованиям, публикациям в данной области.

Ввиду невозможности в рамках нашего исследования охватить все сферы мистики, выделим для рассмотрения 3 направления, воспользовавшись выборкой и классификатором «Ви-

педии», а также другими ресурсами, представленными в Интернете. В данном случае нас будет интересовать тематика православного исихазма, исламского суфизма, иудейской каббалы и представленность данных тем в сети.

ИСИХАЗМ. Результаты запроса в выбранных поисковых системах выглядят следующим образом: в «Яндексе» найдено не менее 2 656 сайтов, количество запросов за прошедший месяц – 913, в «Google» – примерно 23 800 страниц в русской версии.

Во главе рейтингов обеих поисковых систем, а также в основных ссылках электронной энциклопедии «Википедия» означен сайт «Исихазм – сердце Церкви www.hesychasm.ru». На его главной странице авторы знакомят нас с православной мистической традицией:

«Исихазм (от греч. *hesychia* – покой, безмолвие, отрешенность) – целокупное учение-действие, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Высочайшей целью исихазма является преображение и обожение всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа»⁹.

Посетители сайта могут ознакомиться или представить на суд единомышленников не только свои размышления о сути таинства священнобезмолвия (на сайте открыто виртуальное общение – форум, размещены размышления о пережитом мистическом опыте), но также, исходя из убеждения, что исихазм обладает мощным зарядом творческой созидательной силы, «виртуальные исихасты» говорят о долженствовании «исихастской инициации *истинного* творчества в различных областях искусства и деятельности»¹⁰. Такое творчество, по их мнению, несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл. В качестве примеров таковой деятельности сайт знакомит нас с творчеством молодого иконописца Ю.А.Пименова¹¹, а также с благотворительной деятельностью «Общества Святителя Иоасафа Белгородского», созданного в 2000 г. с целью социальной помощи больным и нуждающимся людям, проживающим в г. Санкт-Петербурге¹².

Кроме того, модераторы и сами посетители интернет-сайта и форумов стараются максимально развернуть исихазм во времени и пространстве, представив его богатую лицами и событиями историю, через которую просматривается уверенность

в метаисторическом происхождении процесса земного становления Церкви Христовой (причем не обязательно собственно православной).

Всё это убеждает нас, что, опираясь на священный мистический опыт, накопленный в прошлом, «виртуальные исихасты» полны уверенности и преисполнены искренним желанием убедить других, хотя бы ближний круг своих друзей, в том числе виртуальных, в том, что исихазм укоренен в настоящем и открыт грядущему в вечности, что не только позволяет, но и обязывает приобщиться таинству священнобезмолвия. В подтверждение тому нам приводят высказывание известного мистика и святого VII в. преп. Исаака Сирина, который сказал, что «*молчание — таинство будущего века*»¹³.

В качестве других важных примеров «исихастской инициации истинного творчества» модераторы сайта знакомят посетителей с литературным и научным творчеством исихастов. В научно-практической части сайта размещены статьи и тезисы выступления на Силуановских чтениях, проходивших в Москве в 2001 г. Также здесь расположена интерактивная библиотека по исихазму, позволяющая искать интересующий материал по авторам — столпам традиции исихазма, по отдельным темам, исследовательским статьям и новым поступлениям.

Важно отметить, что иногда исследования, выставленные на сайте, не касаются собственно самого исихазма, его опыта, истории, персоналий и пр., но в то же время представляют собой уникальные образцы мистического переживания и мышления, соответствующего формулированию темы и последующих рассуждений, выводов. Напомним, что творчество как таковое, по мнению модераторов сайта, несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл.

«Виртуальные исихасты» в какой-то мере стараются встать выше церковных разногласий в миру, намеренно не желая видеть принципиальной разницы между разными христианскими традициями, превознося всецело только «целокупное учение-действие, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела».

Необходимо подчеркнуть, что модераторы данного сайта, поддерживаемого также в английской и немецкой версии, не столько культивируют неприятие совсем еще недавней дейст-

вительности нашей страны, сколько задают тон весьма разнообразной и разносторонней полемике в рамках тематики мистицизма и конкретики исихазма. Это в свою очередь иногда вызывает раздражение несогласных, расположенных по разные стороны баррикады: так называемых ищущих или страждущих докопаться до истины — с одной стороны, и ощущающих себя истинными ревнителями веры и не готовых полемизировать — с другой. Например, на форуме данного сайта в конце 2005 — начале 2006 г. администратором была предложена и очень долго обсуждалась тема «Исихазм и психология Юнга», вызвавшая неприятие ряда «гостей» форума. В ответ администратор оригинально развернул тему: «Вам не нравится тематика? Находите несоответствие с умным деланием? Я уже говорил, что обсуждаться может любая тема — важна позиция: во главе должно стоять умное отношение к насущным проблемам нашего времени. Вы как-то забываете, что для современного человека психоаналитик уже заменил духовника. Православный опыт молитвенного подвизания забыт...». Кривая линия спора на этом очень надолго уводит полемизирующих от теорий Юнга, перенося их к коллективному цитированию и осмыслению высказываний свт. Григория Паламы по его произведению «Триада в защиту священно-безмолвствующих»¹⁴.

Итак, мнения, выложенные на этом форуме, весьма разнятся как по теме, так и по своей сути, и эту особенность нельзя не выделить в связи с тем, что круг собравшихся здесь людей объединен единым стремлением — достичь «обожения души и тела». Здесь нередко можно встретить мнение о неправомерной демистификации недавнего прошлого и современности: «В прошлом столетии после увлечения западным мистицизмом, как реакция, появился страх уже ко всякой мистике, даже православной»¹⁵. Авторы негодуют и в то же время принимают как наказание за отступление от истинного пути то, что из страха мистических заблуждений и «чрезмерностей», вошедших в жизнь православного человека, уже на рубеже XIX—XX вв. многие стали избегать, осмеивать и уничтожать умно-сердечную молитву, пренебрегать авторитетом столпов исихазма — Макария Египетского, Исаака Сирина и др. Далее последователи православной мистической традиции приходят к неутеши-

тельному выводу: «Сейчас интерес появился... в большей степени у неправославных (!) Остается и отрицательное отношение, а равнодушие сменяется подсознательным страхом: исихазм становится именем какого-то скрытого, подсознательного ощущения своей недостаточности, неполноты, неглубины. Вроде доказали сами себе свою вероисповедальную исключительность и стали самодостаточными, а тут скребет и скрежещет в сердце страх перед тем, что главное – смысл жизни христианской – не обретено. И начинается бегство вовне... Чтобы убедиться, достаточно пройти по (русскому) Интернету и посмотреть на обилие сайтов и материалов на йогическую и суфийскую тематику, а как мало про исихазм, и это в православной стране»¹⁶. Такой вывод, безусловно, для «виртуального исихаста» является не столько констатацией факта, сколько призывом к действию.

Справедливости ради отметим, что, невзирая на отсутствие самостоятельных сайтов по исихазму, кроме вышеназванного, тема эта является весьма актуальной (полемичной) для ряда как православных, так и неправославных форумов и порталов. К числу первых можно отнести Форум миссионерского портала диакона А. Кураева¹⁷, сайты и форумы некоторых епархий РПЦ, включая их научные библиотеки, публикующие труды С.С.Хоружего¹⁸.

Темы, предложенные на сайте А. Кураева, лишь вскользь затрагивают тему исихазма, но иногда полемика разворачивается весьма остро. Наиболее плодотворной и взаимоуважительной можно назвать дискуссию, развернувшуюся в 2006 г. между православными участниками данного форума и человеком, обозначившим себя в качестве мусульманина. Основная полемика развернулась вокруг утверждения «мусульманина» о необходимости учителя при передаче эзотерического знания: «Все святые христианские имели посвящение в исихазм. Чтобы стать святым, нужно иметь учителя-святого. Спящий спящего не разбудит»¹⁹. Православные же «постояльцы» форума утверждали о своем единственном учителе Христе и неравнозначности понятий православного Таинства и эзотерического знания, невозможного в истинном христианстве. Другие дискуссии форума данного сайта, так или иначе затрагивающие тему исихазма, уведут нас в сторону жесткого оспаривания истинности имен-

но исихазма и в целом Православия по сравнению с дальневосточной мистической практикой или практикой каббалы, а также содержат весьма негодующие комментарии по поводу поисков истины «по К.Кастанеде» и др.²⁰. Важно упомянуть, что тема православной мистики обсуждается и участниками форума «Института М.С.Норбекова»²¹ – в части многообразия и реальности мистики, и участниками форума известного публициста С.Г.Кара-Мурзы²² – в рамках философской полемики атеистов с верующими.

СУФИЗМ. Памятуя обиженный возглас последователей православной мистической традиции об обилии суфийской тематики в Интернете, обратимся к данной теме и мы. Здесь выбранные поисковые системы выдали следующие результаты запроса: в «Яндексе» найдено не менее 5 754 сайтов, количество запросов за январь 2008 г. около 2 тыс., в «Google» – примерно 84 300 страниц в русской версии²³. Указанные показатели по всем параметрам в несколько раз превышают данные аналогичного запроса по исихазму.

Принципиальным отличием от выборки, предлагаемой поисковыми системами по теме исихазма, является значительное количество книг по суфизму, предлагаемых интернет-магазинами²⁴. Помимо этого, в сети мы находим множество отдельных сайтов, поддерживающих русскую, украинскую, татарскую, польскую и английскую языковые версии, посвященных собственно теме суфизма. Здесь представлены исследования по истории и философии, в том числе в виде журналов или отдельных исследовательских порталов²⁵, поэзия, музыка и искусство суфизма, биографии и произведения великих суфиев прошлого и многое другое.

Последователи традиции суфизма всегда подчеркивали принципиальную ограниченность познавательных способностей разума и, как следствие, невозможность передачи смысла истинного знания с помощью вербальных символов или художественных изображений. Тем не менее Интернет с его главными возможностями именно вербального контакта стал необходимым местом общения и передачи самой разной информации. В то же время идея о недостижимости истины без особого Пути, а также без мудрости учителя вполне логично была при-

внесена в Интернет, став своеобразной визитной карточкой не только «суфийских сайтов», но отправной точкой в рассуждениях исследователей: «Существует много мнений о том, что такое суфизм (тарикат). Этому сокровенному учению Ислама посвящено большое количество статей, книг и специальных трактатов на многих языках. Однако большая часть этих исследований написана теми, кто не прошел этот Путь. Это то же самое, что объяснять вкусовые качества персика, не попробовав его на вкус. Подобные исследования создают у читателей ложные представления об этом Великом учении»²⁶.

В связи с желанием следовать традиции «живого общения», интернет-форумы, представленные в качестве основных носителей темы исихазма, в данном случае перемежаются интернет-публикациями лекций по суфизму учителей разных орденов²⁷ в разных странах СНГ и мира.

Можно выделить 2 основных блока, формирующих остов информационного наполнения сайтов о суфизме. Первый блок – ретроспективный, затрагивающий все вопросы истории суфизма, его философии, персоналии, исследовательские параллели суфизма и других мистических традиций²⁸. Вторым блоком можно условно назвать «современным суфизмом», в котором мы столь же условно выделим несколько «сквозных» или общих для всех сразу тем: 1) чудеса и их роль в современной жизни; 2) осмысление самого себя в современности, самоутверждение и критика оппонентов; 3) осмысление учения «четвертого пути» – наследия Г.И.Гурджиева и П.Д.Успенского. Последнее направление – наиболее яркое проявление интернет-общения – форумов и чатов, расположенных на «суфийских сайтах».

Важно отметить, что большой объем информации на сайтах²⁹ отводится теме чудес – *карамагов* (милосердия), их воспроизведения в прошлом и настоящем. Этот интерес на первый взгляд кажется весьма противоречивым, т.к. известно, что великие суфии считали претензию на чудотворство недостатком, отдаляющим человека от Бога. В то же время чудеса как явление рассматриваются чрезвычайно серьёзно, даже можно говорить о научном подходе в их инсталляции в современный ислам. Они классифицируются, подробно описываются, их

сущность подтверждают кораническими цитатами и высказываниями суфиев. Целостность триады: чудеса, деяния Аллаха и праведность суфиев – всесторонне анализируется: «Если мы видим кого-либо из людей, совершающего чудеса, то мы не можем судить о нем как о вали [подвижнике] и относить это чудо к караматам, пока мы не увидим его приверженности законам Аллаха. Некоторые люди, враждебно настроенные против суфизма, считают, что целью суфиев является достижение чудес (караматов). Но Великим караматом суфии считают твердость и прямоту в исполнении предписаний Аллаха»³⁰.

Стимулом современного интереса к сути чудесных явлений, по мнению авторов указанных «суфийских сайтов», могут быть разные причины. Во-первых, люди по-прежнему жаждут чудес и откровений, особенно происходящих прямо на их глазах. Интернет предоставляет важную возможность донести такие чудеса до взоров всех страждущих: «Многие из вас наверняка знакомы с такими Божественными знамениями, как арабская надпись “Нет божества кроме Бога и Мухаммад – Посланник Бога”, образованную сплетением ветвей деревьев, дерево, растущее в позиции поясного наклона в мусульманской молитве, надпись “Аллах” и “Мухаммад” на медовых сотах, фруктах, овощах, рыбе и т.д.»³¹ – эти слова являются своеобразным предисловием для демонстрации «фотознамения Аллаха» – чудесного изображения человека с мечом, проявившегося на одном из куполов мавзолея в г. Аджмер (Индия) в марте 2002 г.

Вторым мощным стимулом такого интереса как внутри исламской суфийской традиции, так и извне, выступает современность, которая требует не столько констатации чуда, сколько его верификации: «В последнее время задают много вопросов о чудесах (карматах). Признаются ли они Шариатом? Сказано ли о них в Коране и Сунне? И каково значение происхождения этих чудес?.. Причиной этих вопросов является само наше время, век материализма и атеизма. Эти вещи ввели в заблуждение многих людей и укрепили их позиции в отрицании чудес (карматов), что является следствием слабой веры...»³².

Таким образом, основой чуда, как некоего дара, признается трансцендентная нравственная составляющая. Все это даёт исследователям возможность выстраивать концепцию суфий-

ского «совершенного человека», который воплощает в себе всю сумму божественных атрибутов, обладает полнотой божественной природы, становится добродетельным микрокосмосом. Развивая эту мысль, профессор Дагестанского государственного университета М.И.Билалов подчеркивает важность идейного морально-этического содержания и мыслительной стратегии суфизма, против которого направлено острие борьбы экстремистских течений в исламе — ваххабизма³³. Важность суфийской традиции в сохранении национального характера населения Дагестана в советский период, ознаменованный борьбой с мракобесием, а также преданность традиции, столпам единства и миролюбия подчеркивает и другой автор — сотрудник Отдела этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН М.-Х.Дибиров³⁴. Тематика противостояния философии суфизма современному религиозному и этническому экстремизму является весьма проработанной и представлена на ряде сайтов³⁵.

Выделим еще одну очень важную тему, присутствующую в Интернете, — это критика и даже ниспровержение философии суфизма, философии и деятельности тех или иных орденов традиции как с исследовательских позиций, так и с позиций верующих мусульман. Подборка таких материалов представлена на портале «Народ.RU»³⁶. Вот некоторые темы данной подборки: «Критика суфизма», «Явные и тайные знания», «Разоблачение ордена Накшбандия» (в 2 частях), «Об отрицании суфиями страха перед Аллахом...» и др. Отмечая множество лекций по суфизму, предлагаемых в Интернете, нельзя не упомянуть и контрподборки аудиолекций с критикой суфизма³⁷. Здесь же следует отметить, что даже на самих «суфийских сайтах» выставлены темы о «неправильных» или «неистинных» суфиях. Примером такого разногласия может служить интерактивный баннер «Осторожно! Не такой суфизм!», высвечивающийся на страницах сайта «Суфизм.Ру — сокровенные знания для постижения Истины»³⁸ и предостерегающий единомышленников от обращения к виртуальному пространству ордена Ниматуллахи³⁹.

Одновременно с критикой «неисламского суфизма» модераторы вышеназванного сайта, размышляя на тему, почему у мусульман пытаются «отнять» суфизм, в качестве одной из одиозных фигур — разрушителей традиции — приводят изве-

стного на Западе политика, философа, исследователя Идриса Шаха, цитируя его книгу «Суфизм»: «Несмотря на то, что суфиев ошибочно считают мусульманской сектой, их можно встретить в любой религии, и этим они похожи на «Вольных каменщиков», которые в зависимости от конкретной ситуации могут положить перед собой в Ложе Библию, Коран или Тору. Они считают суфизм тайным учением всех религий. Суфиев нельзя назвать сектой, ибо они не связаны абсолютно никакими религиозными догматами и не используют никаких постоянных мест для поклонения. У них нет ни священного города, ни монастырей, ни религиозных принадлежностей. Суфизм приобрел восточный оттенок, т.к. он очень долгое время существовал в рамках Ислама»⁴⁰.

Это высказывание вполне согласуется с умозаключениями «новых суфиев» или последователей так называемого «четвертого пути», сформулированного Г.И. Гурджиевым и П.Д. Успенским. Концепцию этого пути развивают посетители форумов критикуемого сайта «Суфизм.Ру. Духовная традиция и современность»⁴¹. Последователи «четвертого пути» уверены, что Идрис Шах популяризировал суфизм именно в его новаторской версии, т.е. с учетом учения Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Важно отметить, что в настоящее время в интернет-пространстве происходит активный процесс формирования авторитетности «четвертого пути» за счет «привлечения» в свои ряды благодаря серьёзному «мозговому штурму» посетителей форума таких столпов мировой литературы, как Л.Н. Толстой, О.Э. Мандельштам, или, например, Нобелевских лауреатов. Так, осенью 2007 г. для форума стало событием получение Нобелевской премии по литературе английской писательницей Дорис Мей Лессинг. В её творчестве, по мнению специалистов, прослеживается суфийская тематика, причем прямым источником влияния на творчество писательницы называют Идриса Шаха, а идейными вдохновителями творчества обоих — Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Завершая наши рассуждения о суфизме в Интернете, необходимо отметить, что все противоборствующие сайты роднит интерес к тематике современных технологий, в том числе информационных. Например, на сайте «Суфизм.Ру — сокровенные

знания для постижения Истины» можно прочесть статью Ю. Петрунина «Суфийские истоки компьютерных технологий»⁴², а у оппонентов на сайте «Суфизм.Ру. Духовная традиция и современность» в рубрике «горячих» тем электронной версии журнала «Суфий» в 2001 г. несколько раз обсуждалась тема «Интернет-космизм Четвертого Пути: о компьютерах и сети».

КАББАЛА. Интенсивность общения в Интернете по данной теме значительно выше, чем по исихазму и суфизму: в «Яндексе» найдено не менее 12 279 сайтов, количество запросов за январь 2008 г. немногим более 5 тыс., в «Google» — примерно 804 000 страниц в русской версии⁴³.

Такие результаты подтверждают очевидные выводы исследователей о том, что сегодня мы стали свидетелями нового широкого интереса к каббале, прежде всего к ее «магической» и «окультурной» сторонам. Так же, как и сто лет назад, когда Россия пережила своеобразный бум интереса к магической каббале в дополнение к более ранней «масонской» (или «христианской») её версии, сейчас очень многие интересующиеся данной темой получают знания о философии каббалы из трудов Жерара Энкосса, известного под псевдонимом Папюса, а также подобных ему популяризаторов, далеких от аутентичного представления о смысле и значении исторической каббалы. Увы, именно книги и лекции Папюса и его учителя и соотечественника — известного французского мистика и оккультиста Елифаса Леви, а также наиболее яркого и последовательного сторонника учения Папюса в России, Г.О.Мёбеса, сформировали тот образ каббалы, который получил признание у петербургской богемы в начале XX столетия и который доминирует в умах многих отечественных критиков и поныне. Более того, современная популярность каббалы формирует интерес к трудам русских исследователей начала XX в., ссылающихся на названных французских магов как на основных авторитетов и «крупнейших каббалистов» современности. Прежде всего это книги и лекции уже названного Г.О.Мёбеса⁴⁴, а также других русских мыслителей; в этом ряду можно назвать известного идеолога монархизма и самодержавия, отказавшегося от своего революционного прошлого, Л.А.Тихомирова, ставшего в свою очередь авторитетным знатоком каббалы для православ-

ных критиков⁴⁵. «Страждущие» находят множество таких репринтных изданий в Интернете, что еще более усиливает неадекватную интерпретацию каббалы. Современные исследователи предупреждают нас о том, что учение о каббале конца XIX – начала XX в., сформулированное главным образом Папюсом и Леви, – это «не более чем дешевая подделка, но эта подделка создала образ, без которого невозможно понимание литературы и культурной жизни начала прошлого столетия, которая для большинства умов оказалась столь привлекательной, что вытеснила оригинал»⁴⁶.

Тем не менее именно это «учение о каббале» очень часто становится не только предметом воспроизведения и копирования, но и изучения, в том числе весьма неоднозначно ангажированными авторами. К числу таковых мы относим, например, В.Острецова, автора книги «Масонство, культура и русская история»⁴⁷. Для него каббала тождественна магии, причем негативной – черной магии. Автор утверждает, что «своей отравой мертвого символизма и примитивной чувственности Каббала вошла в сердца юношей XVIII в. и повлияла на развитие всего дальнейшего устройства России»⁴⁸. Он весьма критически характеризует поиски магических тайн «масонских писателей» Хераскова и Лопухина, которые, по его мнению, обратились к черной магии «древних сионистов», называющих себя членами великой Белой Расы, цель которой – завоевание всего мира. Социально-политическая и собственно литературная активность таковых деятелей негативно сказалась на всей русской истории, и всё это в конце концов и привело Россию «к революции, развалу и масонскому правлению Ельцина и Чубайса»⁴⁹. Развивая свои идеи, Острецов весьма разнообразно цитирует «оригинальные», по его мнению, каббалистические тексты, которые прямо говорят о превосходстве Белой Расы над всеми другими. Однако автором цитируемого им текста является не кто иной, как мистик и оккультист начала XIX в., взявший псевдоним Елифас Леви.

«Учение о каббале», созданное всё теми же французскими оккультистами и их последователями, является темой широкого обсуждения на православных форумах в Интернете. Распространенная здесь характеристика каббалы также разнородна и

неоднозначна, однако в целом мы можем свести её к фразе православного «эксперта» мистики, новых религиозных объединений, восточных религиозных учений и пр. В.Ю. Питанова: «Если кратко... то Каббала — это язычество в «библейской» упаковке. Окультизм, который пытаются обосновать Библией. Подробнее смотрите мою статью»⁵⁰. Статья данного автора «Грани оккультизма: от герметизма до магии и экстрасенсорики», на которую он и ссылается, расположена вне форума на другом сайте: «Православная апологетика» — <http://apologet.narod.ru>, где мы находим множество других работ подобного рода⁵¹.

На православных сайтах, безусловно, можно найти и очень интересные материалы, посвященные каббале, ее истории. К примерам таковых можно отнести работу протоиерея Анатолия Тригера «Каббалистическое учение (из курса лекций по библеистике)»⁵². Конечно, автор в силу своих убеждений выступает с критической позиции, и его работа не лишена весьма одиозных определений, однако краткое, но скрупулёзное и последовательное изложение истории и отдельных составляющих учения заслуживает внимания. Весьма необычными на фоне общего православного «воинственного неприятия» являются выводы автора, который считает, что сама традиция иудаизма, начиная со Средневековья, стала постепенно отказываться от «наумдрёной мудрости» каббалы. В современных условиях это учение существует, но различные толкования Писания каббалистическим способом к руководству уже не применяются. Следовательно, и «сама по себе каббала ничего особенного не представляет. В каждой религии есть нестандартные способы размышления»⁵³. Причем автор отмечает, что именно в литературе тайных обществ впервые появляются многие «каббалистические символы», которые к каббале не имеют никакого отношения и наполнены содержанием тех «тайных учений», которые ею воспользовались. Таким образом, масонство в интерпретации протоиерея Анатолия Тригера выглядит спекулятивным и опасным «продолжателем» отдельных идей каббалы, поэтому серьезный вред для общества исходит именно от тайных обществ, а не от каббалы как таковой. В качестве определенного «разоблачителя» выводов протоиерея Анатолия Тригера о «самоуничтожении» каббалы внутри еврейской традиции

выступают в первую очередь многочисленные израильские, а также российские, украинские и др. русскоязычные сайты, которые предлагают нам обучение каббале, книги о каббале и пр., включая интервью с известными практиками-каббалистами.

Таково интервью М.Лайтмана журналисту Шарону Атия (18 июля 2005 г.)⁵⁴, в котором собеседники совершенно иначе предлагают посмотреть на наиболее часто критикуемую эзотеричность каббалистической мудрости. Беседуя о духовности каббалы, главная задача которой — через молитву и праведную жизнь вернуть душу мистика в ее небесную обитель, в цельность первозданного человеческого образа, то есть собрать в душе как можно больше потерянных осколков первочеловека, хранящих Божий свет первозданного сосуда, собеседники приходят к выводу о том, что поддержка каббалистов обществом в их занятиях приведет к исправлению и само общество. Здесь же они сравнивают занятия каббалой с наукой. Плоды науки являются результатом усилий ученых и изобретателей, представляющих незначительную часть населения мира, однако пользуются ими практически все живущие на Земле. То же самое собеседники находят и в «науке Каббале», определяя ее вершиной пирамиды общественной мысли. На вершине находится меньшинство, которое обязано заниматься исследованиями и некими «высокими вещами». «А все остальные изначально не желают этого, и им это не нужно», — утверждает М.Лайтман⁵⁵.

* * *

Подводя итоги рассуждениям о мистике и её современном параллельном бытии в виртуальном пространстве, нельзя обойти вниманием обсуждаемые на сайтах и форумах Интернета причины всплеска интереса к данной теме. И здесь вполне отчетливо выкристаллизовываются риторические, но при этом весьма одиозные мнения. В первую очередь следует отметить весьма распространенное как в среде специалистов-религиоведов, так и в среде журналистов, исследующих тему мистики, мнение о «волнообразности» такого рода мистических настроений, свойственных человечеству в периоды глобальных потрясений. Не-

удивительно, что на такой благоприятной почве увеличивается, по их мнению, число людей, объявляющих себя колдунами, астрологами, предсказателями, ясновидящими, медиумами, спиритами. Одновременно расширяется круг людей, подверженных различного рода мистическим страхам и суевериям.

Кроме того, исследователями подчеркивается, что подверженность мистицизму характерна в дискомфортных личностных состояниях некоей неопределенности, например, в бизнесе или чувстве любви и привязанности. В таких ситуациях мистические настроения транслируются и самовоспроизводятся даже в стабильных в целом общественных системах.

Бесспорно, данное мнение вполне точно характеризует современный «рынок мистических услуг», весьма значительная часть которого располагается в Интернете. Однако такой подход серьезно сужает и нивелирует явление мистицизма, как бы выбрасывая за его рамки рассмотренные нами мистические традиции исихазма и суфизма.

В противовес такому «узкому» подходу мы находим другое не менее спорное, хотя и интересное мнение, сквозной нитью связующее в гиперпространстве исследователей-религиоведов и сайты исключительно религиозной тематики. Суть такой позиции весьма точно сформулировал в статье «Оккультный ренессанс: от *без*-божия к *бес*-божию» С. Дунаев: «Преодолев монотеистическую идею Бога, советский человек оказался вовсе не атеистом, а глубоко внутренне подготовленным оперативным оккультистом»⁵⁶. Тот самый «рынок мистических услуг», включая интерес к уфологии, парапсихологии и прочему, лишь дополнил или «нарастил» сформированную ранее «новую религиозность» советских граждан. В постперестроечный период такие религиозно-мистические настроения сливались с общими традиционными формами религиозности. Как оказалось, возрождение исторических внешних форм религии напрямую подразумевает возможность такой мимикрии, но по сути неомистицизм не перестает быть языческим или оккультным.

Такое мнение столь же верно по отношению к некоей безликой общей массе, сколько рассыпается при личностном подходе и попытке рассмотреть интерес к конкретной мистической традиции конкретного человека при детальном знакомст-

ве с сайтами и интернет-форумами исихастов, суфиев, каббалистов. И если вполне допустимо предположить в сегодняшней жизни существование некоего пользователя Интернета, который в разных модальностях рассуждает о типологическом сходстве (различии) традиции исихазма и трансновидений кастанедовского Дона Хуана, то совершенно невероятным кажется наделение такого пользователя одновременным неверием в Бога и желанием обладать ангелом-хранителем, неперенным интересом к опытному воспроизведению диагностики кармы, к чтению «Отче наш» перед сном и «Харе Кришна» по утрам. Столь всеядный и в то же время весьма «любопытный» носитель «мистического сознания» представляется скорее надуманной мишенью для критики, нежели реальным человеком.

Примечания

- ¹ По состоянию на 1 января 2008 г. «Google» – это самая популярная поисковая система в мире // РБК-daily. 25.01.08. // Э/п.: <http://www.rbcdaily.ru/2008/01/25/media/315996>. Здесь и далее время обращения: январь–март 2008 г.
- ² «Яндекс» (Яндекс) – самый популярный отечественный ресурс поискового рынка Интернет, вошедший в рейтинг десяти крупнейших игроков глобального поискового рынка, заняв в нем предпоследнее место. По итогам декабря 2007 г. «Яндекс» обработал 566 млн. запросов // Там же.
- ³ HorrorWorld.ru // Э/п.: <http://www.horrorworld.ru>
- ⁴ Интервью с Богом // Э/п.: <http://god.my1.ru/god.html>
- ⁵ Э/п: <http://tayana-oniya.com/>
- ⁶ Форум: Что для вас означает магия? // Э/п.: <http://www.mystique.com.ru/fortopic820.html>
- ⁷ Google составит психологические портреты пользователей // Э/п.: <http://www.seonews.ru/news/search-engine/1906/>
- ⁸ Эти данные нередко вносятся в анкету регистрации участников форума (чата), кроме того, общая информация о респонденте легко вычлняется из общего контекста его ответов, разбросанных по разным темам форума.
- ⁹ Э/п: www.hesychasm.ru.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ См. Э/п.: <http://www.hesychasm.ru/ikon/gallery.htm>
- ¹² См. Э/п.: <http://www.hesychasm.ru/society.htm>
- ¹³ Э/п.: www.hesychasm.ru.
- ¹⁴ См.: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М., 1995. С. 5–344 // Э/п.: http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html

- ¹⁵ См. Э/р.: <http://www.hesyasm.ru/forum/index.php?topic=13.0>
- ¹⁶ См.: Там же.
- ¹⁷ См. Э/р.: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63
- ¹⁸ См., например: Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской Православной Церкви. Электронная библиотека. *Хоружий С.С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека // Э/р.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horzhy/ascetic/contents.html>.
- ¹⁹ Что такое Исихазм? http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=2360.0
- ²⁰ См., например: Целители и оккультизм. http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=428.0; Йога и христианство. http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=122.0; Христианство и каббала http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=74890.0; Реинкарнация и оккультизм http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=61580.0; Медитация и оккультизм http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&board=58.0; Открытое письмо последователя учения Кастанеды http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=113207.0.
- ²¹ См. Э/р.: http://www.norbekov.com/forum_arhiv_old/viewtopic.php_t=947.htm.
- ²² См. Э/р.: Режим доступа <http://vif2ne.ru/nvz/forum/0/print/239982.htm#0003A96E>.
- ²³ Время обращения к поисковым системам: январь 2008 г.
- ²⁴ Например, подборка предложений «Яндекса»: *Линн В.* «Суфизм и психология», *Джавад Нурбахи.* «Путь. Духовная практика суфизма», Шафии Мохаммад «Свобода от себя: Суфизм, медитация и психотерапия», *Фейдимен Д.* «Религиозные теории личности. Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления», Энциклопедия суфизма; дополнительно ещё 21 предложение.
- ²⁵ Например, отдельный портал выделен в ресурсах Интернет-энциклопедии «Википедия». См. Э/р.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%80%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%A1%D1%83%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%BC>
- ²⁶ *Дибиров М-х.* Суфизм. Взгляд изнутри / Отдел этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/inside.htm>
- ²⁷ В русскоязычной версии Интернет-сайтов наиболее часто и подробно можно встретить информацию об орденах Ниматуллахи (см. например: <http://sufism.ru/orden/>); Накшбанди, адептом которого был имам Шамиль (см. например: <http://www.uztour.biz/sufism.htm>; <http://www.uksufi.co.uk/Russian/>); Бекташи, – орден янычар (см. например: <http://www.sufism.spb.ru/wiki/Sufizm/SufijskieBratstva/Bekdashijja>).
- ²⁸ См., например: *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в суфизме // Э/р.: <http://www.dgu.ru/~philosophy/stbil72.htm>

- 29 См., например, следующие сайты: «Суфизм.Ру – сокровенные знания для постижения Истины» // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>; «Суфизм: духовность, мир добра и любви» // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru>; «Суфизм. Духовная традиция и современность» // Э/р.: <http://portal.sufizm.ru/>
- 30 О чудесах // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- 31 Чудо-карамаат 2002 года // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/chudo.htm>
- 32 О чудесах // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- 33 *Билалов М.И.* Гносеологические идеи в суфизме // Э/р.: Режим доступа: <http://www.dgu.ru/~philosophy/stbil72.htm>
- 34 *Дибиров М-х.* Суфизм. Взгляд изнутри / Отдел этнографии ИИАЭ Дагестанского научного центра РАН // Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/inside.htm>
- 35 См., например: Э/р.: <http://www.mirdobra.ru/>; э/р.: <http://www.sufizm.ru/>
- 36 См. Э/р.: <http://www.sufii.narod.ru/docus.html>
- 37 См. Э/р.: <http://www.alislam.land.ru/audio1.htm>
- 38 Суфизм.Ру – сокровенные знания для постижения Истины // Э/р.: <http://www.sufizm.ru/karamat>
- 39 См., например: Э/р.: <http://sufism.ru/orden/>
- 40 Там же.
- 41 Э/р.: <http://sufism.ru/orden/>
- 42 Э/р.: <http://www.sufizm.ru/science/komp/>
- 43 Дата обращения к поисковым системам: январь 2008 г.
- 44 См., например: *Мёбес Г.О.* Курс энциклопедии оккультизма // Э/р.: <http://arganologia.ru/wiki>
- 45 См., например: Главы из книги Л.А.Тихомирова (1852–1923) «Религиозно-философские основы истории». С. 199–244. // Э/р.: http://www.hrono.info/statii/2005/tikhomirov_relig.html
- 46 *Аптекман М.* Фантастическая каббала и ее роль в истории русского оккультизма: великое тайное учение или успешное шарлатанство? // Континент. 2001. № 107 // Э/р.: http://psylib.org.ua/books/_aptek01.htm; также см. Э/р.: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/kabbala.htm>
- 47 См. например: Э/р.: <http://bookz.ru/authors/ostrecov-viktor/ostrecvikt01/1-ostrecvikt01.html>.
- 48 См.: Там же. Также см.: *Острецов В.* Масонство, культура и русская история. М., 1999. С. 201.
- 49 Там же.
- 50 Форум на тему: Каббала: предание Божественное или человеческое? // Э/р: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=389.0
- 51 См., например: *Иерей Владимир Елисеев.* Православный путь ко спасению и восточные оккультные мистические учения; *Иеромонах Анатолий (Берестов).* Число Зверя. Современные методы порабощения личности; *протоиерей Анатолий Триггер.* Каббалистическое учение (из курса лекций по библеистике) // См. Э/р: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/okkultizm.htm>.

- ⁵² *Протоиерей Анатолий Тригер*. Каббалистическое учение (из курса лекций по библеистике) // См. Э/р.: <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/okkultizm.htm>
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ В духовном нет насилия. Перевод на русск. яз. *Высоцкой Л.* // Э/р:http://files.kabbalahmedia.info/files/rus_TRANS_InterviewToSKUPNewspaper_18-07-5.htm
- ⁵⁵ См.: Там же.
- ⁵⁶ *Дунаев С.* Оккультный ренессанс: от *без-божия* к *бес-божию*. Как постре-лигиозное общество становится постатеистическим // Э/р: <http://kitezh.onego.ru>

Сведения об авторах

Балагушкин Евгений Геннадиевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, заместитель заведующего сектором философии религии Института философии РАН

Гуца Михаил Аркадиевич – аспирант сектора философии религии Института философии РАН

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН

Романова Елена Геннадиевна – кандидат философских наук, сотрудник Министерства образования и науки России

Фокин Алексей Русланович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН

Хорьков Михаил Львович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета социальных и гуманитарных наук РУДН

Содержание

Предисловие	3
<i>Е.Г. Балагушкин</i>	
Аналитическая теория мистики и мистицизма	14
<i>А.Р. Фокин</i>	
Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции	72
<i>М.Л. Хорьков</i>	
Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиоведческих исследований: к критике историографических стереотипов	98
<i>И.Р. Насыров</i>	
Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)	122
<i>М.А. Гуца</i>	
Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны	155
<i>Е.Г. Романова</i>	
Мистическое пространство Интернета	179
Сведения об авторах	202

Научное издание

Мистицизм: теория и история

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.10.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 13,00. Уч.-изд. л. 10,14. Тираж 500 экз. Заказ № 047.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru

Издания, готовящиеся к печати

1. Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г.Майленова. — М.: ИФ РАН, 2008. — 230 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0113-6.

Сборник представляет собой результаты работы сотрудников сектора, завершённой в 2007 г. В подготовленных статьях осуществлен философско-методологический анализ основных аспектов проблемы развития научных технологий модификации (исправления дефектов и совершенствования) природы человека, основанных на использовании новейших разработок в области гуманитарных наук (психологии и социологии), биомедицинских технологий и технологий, ориентированных на модификацию виртуальной реальности человека. Эти аспекты обсуждаются в плане развития принципов гуманитарной экспертизы, включающей в качестве элемента систему принципов современной биоэтики.

2. Домников, С.Д. Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста [Текст] / С.Д. Домников ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 151 с. ; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 143–149. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0110-5.

Проблематика философии хозяйства разрабатывается с использованием методов философской антропологии и феноменологии. Рассматривается соотношение феноменологического подхода к изучению традиционных культур и наиболее распространённых в социально-гуманитарной практике подходов семиотики, структурной антропологии, психоанализа и герменевтики. В качестве предмета исследования выступает социальная организация и народная культура традиционных аграрных обществ. Источниковедческую базу составляют традиционные тексты земледельческих обществ, в той или иной степени оказавших влияние на формирование культурной традиции Европы и России (преимущественно афразийско-средиземноморского, переднеазиатского и восточнославянского этнокультурного ареала).

3. Многомерность истины [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: А.А. Горелов, М.М. Новосёлов. — М.: ИФ РАН, 2008. — 215 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0115-0.

В книге представлены результаты исследований по фундаментальной проблеме эпистемологии — проблеме истины. Стандартные определения истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Вводятся новые аспекты исследования и предлагаются оригинальные определения истины. Представляет интерес освещение проблемы истины с точки зрения

эволюционного подхода. Проводится сравнительный анализ научной и вненаучных традиций познания. Значительное место заняли фоновые темы: истина и творчество, истина и интерпретация, истина и мистический опыт.

Книга предназначена для эпистемологов, методологов науки, а также всех, интересующихся проблемами истины, познания и творчества.

4. Политико-философский ежегодник. Вып. 1 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. — М. : ИФРАН, 2008. — 199 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0111-2.

Первый выпуск ежегодника знакомит читателей с состоянием исследований в области политической теории, проводимых в Отделе социальной и политической философии Института философии РАН. Центральное место занимает рубрика «Понятие политического», дополненная рубрикой «Dixi», посвященной анализу проблем современной российской политики. В разделе «Текущие исследования» представлены статьи на темы государства, толерантности, социал-либерализма, национального самосознания.

5. Понятие истины в социогуманитарном познании [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.Л. Никифоров. — М. : ИФРАН, 2008. — 212 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0114-3.

В статьях сборника рассматриваются общие проблемы современной теории истины, возникшие в ходе развития философии науки на протяжении последних десятилетий. Обоснована необходимость уточнения классической концепции истины в связи с выявлением социокультурной обусловленности знания и постмодернистским отказом от понятия истины. Рассмотрены современные походы к разработке прагматистской и когерентистской теорий истины; проанализирована связь понятий истины и знания и т.д. Исследованы возможности применения понятия истины для гносеологической оценки знания в области социологии, экономики, истории.

6. Свободное слово. Интеллектуальная хроника: Альманах 2007/2008 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Сост. и отв. ред. В.И. Толстых. — М. : ИФРАН, 2008. — 342 с. ; 20 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0130-3.

Альманах теоретического клуба Института философии РАН является одиннадцатой книгой публикаций сокращенных стенограмм клубных дискуссий, опубликованных ранее (1996–2007 гг.), в которых обсуждаются актуальные и злободневные вопросы социально – экономического и социокультурного развития современной России. Публикуются материалы, связанные с 20-летием клуба «Свободное слово».

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся проблемами развития постсоветской действительности.

7. Симуш, П.И. Поэтическая мудрость С.А.Есенина [Текст] /П.И. Симуш ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 231 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 227–228. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0116-7.

Известный философ Петр Иосифович Симуш, автор большого числа трудов по теоретическому осмыслению, предлагает новую работу, посвященную философии гениального поэта и мыслителя. Она дает необычное истолкование судьбы и поэзии С.А. Есенина с философской точки зрения, которая укоренена в глубинах религиозного сознания. Принципиально новый взгляд в Есениниане является своего рода зеркалом современной эпохи, переживаемой многострадальной Россией. Книга доставляет разнообразный и свежий материал для думающего читателя.

8. Спиридонова, В.И. Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли [Текст] / В.И. Спиридонова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 186 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 176–184. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0118-1.

В работе проводится комплексный анализ особенностей развития идеи государства в западной и российской социально-философской мысли; анализируются ведущие доминанты российской государственности; определяется российская специфика эволюции в условиях модернизации; прослеживается динамика взаимодействия глобализации и национального государства. В монографии исследуется одна из важнейших составляющих консенсусного мышления – категория общего блага; изучаются новейшие западные теории солидарности в применении к современной российской ситуации.

9. Старовойтов, В.В. Современный психоанализ: грани развития [Текст] /В.В. Старовойтов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 127 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 116–120. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0122-8.

Монография посвящена исследованию различных аспектов современного и классического психоанализа. Социальное направление в психоанализе изучено на примере творчества Эриха Фромма. Исследовано взаимоотношение психоанализа и религии, а также психоанализа и художественного творчества. Проведено сравнительное исследование проблемы Я в психоанализе и современной западной философии, показано, что позитивистский подход Фрейда ко всем этим проблемам оказался во многом неадекватным. Автор обнаруживает соответствие между школами современного психоанализа и различными философскими течениями: герменевтикой, феноменологией, философией диалога.

10. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. – М. : ИФРАН, 2008. – 263 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0117-4.

Второй выпуск сборника посвящен проблемам анализа человека в его «ближайшем рассмотрении». Методологией исследования в большинстве статей является «индивидуализация» материала, при этом степень «резкости наведения» зависит от выбранного автором аспекта исследования: социологического, исторического или собственно методологического.

11. Шкатов, Д.П. Модальная логика и модальные фрагменты классической логики [Текст] / Д.П. Петров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2008. – 135 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0128-0.

Монография посвящена исследованию взаимосвязи между пропозициональными модальными логиками и классическими логиками первого и более высоких порядков. Наряду с известными результатами, такими как разрешимость первопорядкового защищенного фрагмента и сходных фрагментов классических логик, приводятся результаты полученные автором; в частности, доказывается разрешимость модальных логик с интуиционистской основой и модальностями, возникающими при анализе логик знания с потенциально бесконечным множеством познающих субъектов.