

*Только статьи
и обзоры*

ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

8

1985

положительных, взаимосвязанных, интеллектуальные сумерки имеют структуру...»⁵³. Ж. Жорлан поясняет подробно: «Александр Койре воспримет эту концепцию ошибки как симптом того, что находится в работе... Ошибка не есть неудача, недостаток, лагуна, она не бессмысленно вкрадывается в изложение... она, напротив, есть избыток, безмерность, она есть попытка преодолеть пределы того, что аксиоматизованная онтология разрешает мыслить, и она ее, следовательно, обнаруживает... Ошибка настойчива как симптом сопротивления отказу от старой манеры мыслить и принятия новой или как симптом теоретической поспешности»⁵⁴.

Возвращаясь к общей схеме историко-научного процесса, как его представлял А. Койре, нужно отметить, что попытка интерпретировать историю в терминах философии объективного идеализма сталкивалась с обычными для этой ситуации препятствиями. Этот факт не раз подчеркивался как зарубежными, так и советскими учеными. И. Белаваль писал: «Существенное (у Койре.— В. К.) находится, следовательно, всегда в теории; т. е. в духе. Философия истории должна быть, по Александру Койре, идеалистической. Как всякая идеалистическая философия она встречается с трудностями. Возникновение и прогресс современной науки обязаны математизации физики, в конечном счете пространства у⁵⁵. Но именно в р е м я, конкретное время делает историю. Как совместить одно с другим?»⁵⁶. Ограниченность интерналистской позиции Койре в решении проблемы развития научного знания отмечает и В. С. Черняк: «...среди массы интересных рассуждений французского историка мы не находим убедительных аргументов относительно причин, которые привели к замене античного понятия Космоса понятием гомогенного, изотропного и бесконечного пространства. Несмотря на то, что Койре удалось глубоко проанализировать содержание этого понятия применительно к физике, он

⁵³ В. Barret-Kriegel. Op. cit., p. 1126.

⁵⁴ G. Jorland. Op. cit., pp. 94—95.

⁵⁵ Речь идет о том, что классическая физика строит свои теории в геометрическом евклидовом пространстве.

⁵⁶ Y. Belaval. Les recherches philosophiques d'Alexandre Koyré, pp. 703—704.

нигде не говорит о связи аристотелевской космофизики с греческим социумом, о социальной детерминированности данной философской концепции»⁵⁷.

В заключение нашего обзора приведем еще выдержку из вышеупомянутого доклада Г. Герлака, слова, правда, как нам представляется, относящиеся к позиции А. Койре (да и ко всему направлению интернализма в целом): «...Я бы поспешил согласиться, что история науки есть прежде всего (но не исключительно) история мысли о природе. Но каково место идей в истории? Никто, кажется, не дал на этот вопрос удовлетворительного ответа. Не претендую сделать это и я. Но я только хочу настоять на одной истине или на том, что представляется мне истиной: неверно проводить произвольное разделение между идеями и опытом, между мыслью и действием и трактовать идеи, как если бы они имели полностью независимую собственную жизнь, отделенную от материальной реальности... Интимная связь между мыслью и действием есть специфическая черта науки, поистине секрет — в случае современной науки — ее движения вперед и ее огромной мощи воздействовать на наши жизни. Я нахожу, что методологическое различие между «чистой» и «прикладной» наукой, между наукой как мыслью и наукой как действием на материальные вещи в основании обманчиво. Оно принуждает выбирать между взглядом на науку или как на вид философии, или просто как на технический прогресс. Наука не есть ни то, ни другое, хотя причастна и к тому и к другому»⁵⁸.

А. Койре, как мы видели, занимал принципиально противоположную позицию. Несмотря на его почти общепризнанный авторитет как крупного историка науки XX века, многие положения его обширного научного наследия оказываются довольно спорными. Неоднозначность оценки его выводов в западной историко-научной и философской литературе прямо связана с односторонностью и необязательностью исходной философско-методологической позиции Александра Койре.

⁵⁷ В. С. Черняк. Концепция истории науки А. Койре. В кн. «В поисках теории развития науки». М., 1982, стр. 118—149.

⁵⁸ H. Gerlac. Op. cit., pp. 811—812.

Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии

Ю. А. КИМЕЛЕВ

Возрастающая актуальность критики буржуазного мировоззрения ставит перед советскими философами-религиоведами целый ряд важных задач. Одной из них является научно-критический анализ новых

явлений в современной буржуазной философии религии. В последние десятилетия представители этой разновидности буржуазной философии уделяют все большее внимание изучению мистицизма, как специфи-

ческой по содержанию и переживательной интенсивности формы религиозности. Исследование мистицизма образует самостоятельное направление в западной философии религии¹.

Мистицизм можно понимать в широком смысле как любой «экстатический» или «погружающийся» «опыт высшей реальности». Соответственно он включал бы в таком случае различные варианты оккультизма. Но исследователи мистицизма в подавляющем большинстве ограничиваются рассмотрением канонических мистических произведений, созданных в рамках наиболее крупных религиозных традиций. В связи с этим в академической философии религии практически не затрагиваются многообразные и пестрые явления «неомистицизма» в религиозной и повседневной жизни современных обществ, в частности современного буржуазного общества².

Кроме того, вне ее рассмотрения и соответственно вне рамок статьи остается мистицизм как «специфический способ самого философствования», «мистическое видение, мышление и высказывание как постоянный модус самого философствования»³.

Пристальный интерес к мистицизму обусловлен прежде всего тем обстоятельством, что в условиях определенного кризиса основных религиозных традиций мистицизм становится одним из важнейших средств обоснования и защиты фундаментальных мифологических и доктринальных положений этих традиций. При известных условиях он выступал и выступает как источник их обновления. На это обратил внимание еще Ф. Энгельс, указав на роль мистицизма в формировании религиозных идеологий. Анализируя религиозно-идеологические образования эпохи Реформации, он писал: «Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт»⁴. Таким образом, мистицизм может служить целям и религиозного фундаментализма и религиозного модернизма. Фундаментализм и модернизм являются основными стратегиями спасения религиозной идеологии в современную эпоху. В ситуации, когда религиоз-

ная метафизика как основное средство доктринального творчества и апологетики уже не может эффективно выполнять свои традиционные функции, идеологи самых различных традиций и церквей связывают с мистицизмом особые надежды. Эти надежды проистекают из определенных устойчивых представлений⁵ о природе так называемых «мистических состояний».

Мистический опыт обычно воспринимается как самими мистиками, так и теми, кто судит о нем со слов мистиков, как опыт непосредственного живого «приобщения», «контакта» с так или иначе представляемой «высшей божественной реальностью». Такое приобщение предстает в религиозном сознании как «единение» с этой реальностью, «растворение», «исчезновение» в ней, «погружение» в нее, «восхождение» или «нисхождение» к ней. Такие состояния воспринимаются как уникальные «бытийные ситуации», способы отношения к реальности, которые не имеют аналогов в обычных чувственных и интеллектуальных функциях сознания.

Подобные представления о мистицизме находят отражение в определениях этого явления, предлагаемых в западной философии религии. По мнению У. Стейса, мистицизм — это «опыт единства, которое мистик считает первичным и базисным для мира»⁶. По Р. Зенеру, мистицизм — это «реализация единения или единства с чем-то, что в огромной степени, если не бесконечно, превосходит эмпирическое «я»⁷. По мнению Э. Лаута, «поиск бога, или высшего ради него самого, и нежелание удовлетвориться чем-то меньшим; поиск непосредственной близости с объектом устремления души — в этом, по-видимому, сердцевина мистицизма»⁸. По Р. С. Элвуду, «мистический опыт — это опыт в религиозном контексте, непосредственно или впоследствии интерпретируемый испытывающим как встреча с высшей божественной реальностью. При этом встреча испытывается как непосредственная, нерациональная, что порождает чувство пребывания во время опыта на ином, отличном от обычного уровня существования»⁹. По мнению У. Дж. Уэйрайта, исследователи соотносят понятие «мистический опыт» с: «1) единичными состояниями, носящими 2) нозтический характер, но 3) лишенными специфического эмпирического содержания. Это интуитивные постижения пространственно-временного мира как целого или чего-то, что трансцендирует мир»¹⁰.

¹ «Философия религии» имеет несколько значений. Она понимается, во-первых, как нечто тождественное «религиозной философии», «религиозной метафизике», «философской теологии», «естественной теологии», во-вторых, как философское исследование и осмысление религии. Мы рассматриваем второе значение: философско-религиозные концепции, анализируемые в статье, ориентированы на исследование мистицизма, а не на использование его в каких-то религиозно-конструктивных целях

² См. П. С. Гуревич. Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. М., 1984.

³ A. Diemer. Grundriss der Philosophie Meisenheim am Glan, 1964. Bd. 11, S. 803. Речь идет о европейской философии.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

⁵ Речь идет именно о современных представлениях.

⁶ W. Stace. Mysticism and Philosophy. L., 1960, p. 132.

⁷ R. C. Zaehner. Hindu and Muslim Mysticism. N. Y., 1969, p. 5.

⁸ A. Louth. The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford, 1981, p. XV.

⁹ R. S. Ellwood. Mysticism and Religion. «Englewood Cliffs». N. Y., 1980, p. 29.

¹⁰ W. I. Wainwright. Mysticism. Brighton, 1981, p. 3.

Согласно взглядам А. Амора Руибала, «мистическое состояние, по общему мнению, есть состояние интуитивного постижения духом присутствия божественного бытия. Это — сознание взаимного обладания и общения между божественным бытием и духом»¹¹. Сходные определения приводятся и в других работах, а также в целом ряде теологических и философских энциклопедий¹².

Мистицизм, воспринимаемый как опыт непосредственного приобщения к «высшей реальности», какой ее представляет та или иная религиозно-метафизическая традиция, может, по замыслу идеологов этой традиции, выступить в качестве средства «безусловного» удостоверения ее основных содержаний или средства их изменений на основе «опыта». Ведь мистический опыт, как утверждается, по самой своей природе есть нечто «самоудостоверяющееся», т. е. его содержание не нуждается в подтверждении какого-либо рода. Соответственно он будто бы обладает каким-то иммунитетом по отношению ко всяким попыткам содержательного опровержения со стороны светских идеологий, по отношению ко всем видам научно-аналитического опровержения. Иными словами, мистицизм призван выступать как «несокрушимая», а потому высшей ценности, оправдательная или обновленческая инстанция по отношению к конкретным религиозным традициям или религиозности вообще. Следует учесть, что в ряде восточных традиций мистический опыт вообще трудно и условно отделим от религиозного и метафизического опыта¹³.

Подтверждение основного содержания какой-то религиозной традиции рассматривается как утверждение единственной религиозной «истины», которую провозглашает данная традиция. В ситуации осознаваемого религиозного плюрализма, т. е. в ситуации открытого глобального соперничества множества претендентов на обладание единственной «религиозной истиной», когда теолого-доктринальный спор зачастую напоминает спор глухих, мистицизм стремятся привлечь в качестве высшего арбитра, призванного назвать владеющего «истиной».

В религиозной среде широко распространено представление о том, что мистицизм может решить спор претендентов на рели-

гиозную истину иным путем — он может, как утверждается, продемонстрировать наличие какой-то «единой высшей реальности», которую каждая отдельная традиция «отражает» в своем особом опыте. Другими словами, есть якобы какое-то глубинное единство всех религий, и все они носители «частичных истин». С подобными представлениями некоторые идеологи религии связывают экуменические и вообще глобальные религиозно-интеграционные надежды.

В философско-религиозной литературе мистицизм изображается иногда как источник происхождения религии вообще. С этой целью исходной формой религии объявляется шаманизм, рассматриваемый, в свою очередь, как первоначальная форма мистицизма. При этом не ставится вопрос о причинах происхождения самого шаманизма. Мистицизм нередко используют и для объяснения генезиса той или иной религиозной традиции. Утверждается, что мистический «прорыв» к подлинной «высшей реальности» послужил некогда конституирующим импульсом для данной традиции.

Подобное рассуждение используется в основном применительно к восточным традициям. Мистицизм не привлекается для объяснения генезиса иудаизма, христианства, ислама. Преобладает мнение о том, что в рамках этих религий мистицизм возникает как раз как средство преодоления той непроходимой «пропасти», которую они вырывают между трансцендентным богом и человеком. Мистический опыт предстает как восстановление какого-то единства между «основой», «глубиной» души и богом Такого мнения придерживаются, к примеру, Л. Рихтер, автор раздела о понятии и сущности мистицизма в немецкой протестантской энциклопедии¹⁴, и исследователь иудаистского мистицизма Г. Шолем¹⁵.

Указанные представления о мистическом опыте и связанные с ними религиозно-функциональные возможности мистицизма и определяют то значительное внимание, которое уделяет ему современная буржуазная философия религии.

На наш взгляд, при анализе результатов изучения мистицизма в современной буржуазной философии религии особое внимание следует уделить, во-первых, проверке того, удалось ли ей представить и постичь мистический опыт как какое-то своеобразное явление, отличное от «обычных» видов религиозного опыта; во-вторых, выяснению того, решают ли ее представители «проблему истинности» высказываний, которые делаются на основании мистического опыта, и в-третьих, необходимо проанализировать, как, по представлениям философии религии, мистицизм может влиять на оформление религиозной идеологии.

Постановка первой задачи обусловлена следующими обстоятельствами. Западные

¹¹ A. Amor Ruibal. Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma. Madrid, 1974, t. 2, p. 155.

¹² «Lexicon für Theologie und Kirche». Freiburg, 1962, Bd. 7, S. 732; «Die Religion in Geschichte und Gegenwart». Bd. 4. Tübingen, 1960, S. 1238; «Enciclopedia filosofica». Firenze, 1967, t. 4, p. 665, «Encyclopedia of Philosophy», 1972, v. 5, G. N. Y., pp. 429, 433.

¹³ Сказанное не означает, что всякое содержание опыта какого-то конкретного мистика воспринимается как нечто безусловное. Признается возможность и правомерность проверки и корректировки (существуют и соответствующие процедуры), но только в контексте мистического же опыта или с позиции фундаментальных положений определенной традиции.

¹⁴ «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», S. 1238.

¹⁵ G. Scholem. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957, SS 8—11.

философы религии стремятся представить мистицизм как совершенно специфическое явление, совершенно особый «опытный подход» к действительности. Если удастся представить мистический опыт как особый, не сводимый к другим видам опыта, в том числе «обычным видам» религиозного опыта, т. е. как «самоуверяющийся» непосредственный опыт божественной реальности, то это послужит якобы философским подтверждением, по крайней мере косвенным, правомерности притязаний мистиков и соответственно тех надежд, которые возлагают на мистицизм идеологи различных религиозных традиций. В связи с этим западные философы религии прилагают огромные усилия к тому, чтобы «уникальная специфика» мистического опыта воспринималась как итог «непредвзятого» феноменологического описания.

Основным исследовательским методом при изучении мистицизма является феноменология мистического опыта. Преимущественная ориентация на изучение религиозного опыта вообще характерна для современной западной философии религии¹⁶. Именно в анализе этого опыта, разнообразных средств его выражения — доктринальных, культовых, институциональных и т. д. — ищут ключ к пониманию религии.

Утверждается, что при изучении мистицизма наряду с феноменологическим следует широко использовать исторический, социологический, психологический и некоторые другие подходы. Один из видных современных исследователей, П. Мур, пишет, что в идеале изучение мистицизма должно носить форму «детальной феноменологии, истории и социологии разновидностей мистического языка и сообщения»¹⁷. На деле западные исследователи мистицизма ограничиваются в основном феноменологически-описательным подходом.

Отличие мистического опыта от других видов религиозного и нерелигиозного опыта должно, по мнению западных исследователей, прежде всего явствовать из его «конститутивных» характеристик, устанавливаемых феноменологически-описательным методом.

Первую попытку установления подобных характеристик предпринял У. Джемс, которого считают зачинателем философско-аналитического изучения мистицизма. Джемс характеризует мистический опыт как: 1)

невыразимый; 2) ноэтичный; 3) преходящий; 4) пассивный. Невыразимость Джемс понимает как опыт, сопрягающийся адекватному вербальному выражению. Характеристика «ноэтичный» применительно к мистическому опыту призвана подчеркнуть, что для мистиков их опыт есть и «состояния знания». Две другие характеристики указывают на чрезвычайную кратковременность и спонтанность мистических состояний.

Указанные Джемсом характеристики мистического опыта не позволяют установить его отличия от других видов опыта. Кратковременность и в известной мере пассивность являются признаками всякого человеческого опыта. «Ноэтичность» также характеризует большинство видов опыта, в том числе и «обычные» виды религиозного опыта, поскольку в таком опыте всегда так или иначе осознается объект поклонения, молитвенного обращения, источник благоговейного страха и т. п. Остается ничего не характеризующая характеристика невыразимости.

У. Стейс, разрабатывая межкультурную типологию мистического опыта, о которой будет сказано ниже, установил набор характеристик, общих для всех типов мистицизма. Мистическому опыту присущи: 1) чувство объективности, или реальности (того, что дано в опыте.— Ю. К.); 2) чувства блаженства, радости, счастья, удовлетворения и т. д.; 3) осознание того, что воспринимаемое свято, священно, божественно; 4) он парадоксален, пронизан противоречиями; 5) он невыразим. Таковы, по мнению Стейса, «универсальные общие характеристики мистицизма во всех культурах, эпохах, религиях и цивилизациях мира»¹⁸.

Характеристики, предлагаемые Стейсом, также не позволяют определить уникальность мистического опыта. Чувство объективности того, что дано в опыте, вообще является сущностным признаком опыта. Аффективные характеристики, указываемые Стейсом, могут сопровождать самые различные виды опыта. Третья характеристика применима ко многим формам религиозного сознания. Четвертая и пятая характеристики, по сути дела, оставляют мистический опыт неохарактеризованным.

Усилия указать всеобщие признаки мистицизма становятся все более редкими. Вероятно, западные философы полагают, что исследовательские возможности в этом направлении исчерпаны. Из еще встречающихся попыток подобного рода наиболее показательной, на наш взгляд, представляется попытка Фр. Стренга. По его мнению, во всяком мистическом опыте присутствуют следующие элементы, являющиеся «первичным фокусом для спецификации природы мистического сознания»¹⁹: 1) постижение

¹⁸ W. T. Stace. *Mysticism and Philosophy*, p. 132.

¹⁹ Fr. J. Streng. *Language and Mystical Awareness*. In «*Mysticism and Philosophical Analysis*». L., 1978, p. 142.

¹⁶ Подобная концентрация внимания на опыте является в своей основе отражением кризиса религиозного отношения к действительности. В эпохи «тотального господства» религиозного мировоззрения опыт, как правило, понимается просто как религиозная практика. Современное словоупотребление, напротив, подчеркивает «факт данности» религиозного отношения к миру, противопоставляемого альтернативным мировоззренческим установкам, а также подчеркивает арационально-интуитивистский характер этого отношения.

¹⁷ P. G. Moore. *Recent Studies of Mysticism*. «Religion». L., 1973, vol. 3, № 2, p. 152.

высшей реальности; 2) достижение совершенства посредством духовного, эмоционального и волевого очищения; 3) установка спокойствия и тотального (трансцендентного) сознания; 4) чувство свободы от пространственно-временных условий; 5) экстазия сознания и спонтанности через самодисциплину. С этими элементами могут сочетаться: специфическая техника созерцания; чувства радости и блаженства; определенные идеи о природе «я», мира и высшей реальности.

Как видно, в сопоставлении с классификациями Джемса и Стейса новым является указание на ощущаемую мистиками свободу от пространственно-временных условий. Но Стренг никак не развертывает этой характеристики и тем более не дает ни генетического, ни функционального объяснения.

Сосредоточив основное внимание на феноменологическом описании «языка мистических сообщений», философы религии не сумели показать, в чем же заключается «уникальная специфика» мистического опыта, в чем его отличие от интенсивных «обычных» религиозных переживаний. А ведь именно с уникальностью мистического опыта и будто бы определяемой ею способностью мистиков к «безусловному удостоверению» фундаментальных религиозных представлений о так или иначе понимаемом божестве и связано всевозрастающее внимание к мистицизму в самых различных религиозных традициях.

Целям выявления специфики мистического опыта, определяемой как его «субъектными» характеристиками, так и представляющей в нем «реальностью», служат также предлагаемые западной философией религии типологии этого опыта.

Такие типологии создаются на основе феноменологического описания общих моментов в подготовительных процедурах, в аскетической, медитативной, созерцательной «практике», в самой динамике «мистического пути» и в мистически постигаемой «высшей реальности». Это делается даже невзирая на то, что в высказываниях о такой «реальности» преимущественно воспроизводятся доктринальные утверждения той или иной религиозной традиции. По-видимому, это возможно потому, что в описаниях мистически постигаемой реальности наряду с доктринальными высказываниями присутствует сходная метафорика «высоты», «глубины», «центра», «ночи», «мрака», «слепящего» или «невыносимого» света, «тишины», «молчания» и т. п. Кроме того, и в высказываниях, в общем вписывающихся в доктринально-ортодоксальный контур какой-то традиции, есть содержания, которые позволяют говорить об известном зазоре между устоявшимся каноном этой традиции и конкретным опытом того или иного мистика. Все это и наталкивает западных философов на мысль о возможном совпадении представлений о мистически постигаемой реальности у представителей различных традиций.

Широкий резонанс получило в свое время стремление Р. Отто установить сходство и различия между воззрениями Мейстера

Экхарта и Шанкары. Аналогичную попытку в отношении представлений Мейстера Экхарта и буддизма предпринял известный японский философ Д. Т. Судзуки. Он пишет в книге «Мистицизм христианский и буддийский»: «Каким бы влиянием ни подвергся Экхарт со стороны иудейских (Маймонид), арабских (Авиценна) и неоплатонических источников, нет сомнения в том, что его самобытные воззрения основывались на его собственном опыте, теологическом и прочем, и что они были необычайно махаянистскими по характеру»²⁰.

Следует отметить, что вообще исследование мистицизма осуществляется преимущественно на компаративистской основе. При этом наиболее интенсивно используются свидетельства из индуистской, буддийской, иудейской, христианской и исламской традиций.

Западная религиозоведческая компаративистика, в том числе сравнительное изучение мистицизма, опирается на целый ряд культурологических, антропологических, философских посылок. К числу важнейших относятся: идея о принципиальном сходстве человеческого опыта, религиозного в том числе, обусловленном в конечном счете одинаковостью бытийной ситуации человека; идея о том, что один и тот же опыт может получать исключительное разнообразие в выражении, не меняя при этом своей природы; определенные герменевтические представления относительно возможности межкультурного понимания смыслов и способов отношения к миру в различных культурах, включая соответствующие религиозные традиции. Эти и некоторые другие посылки не подвергаются, по крайней мере при изучении мистицизма, серьезной методологической рефлексии.

Первой наиболее крупной попыткой разработки типологии мистицизма на компаративистской основе можно считать работу Р. Отто «Западный и восточный мистицизм»²¹. Эта работа, как и вся философско-религиозная концепция Отто в целом, оказала заметное влияние на западных исследователей мистицизма. Отто различает «два мистических пути»: мистицизм «внутреннего видения», «погружения в себя» и мистицизм «видения единства». Первый путь характеризуется так: «Отвращение от всего внешнего, уход в собственную душу, в ее глубину, знание о таинственной глубине и знание о возможности вернуться в эту глубину, войти в нее. Мистике этого первого типа присуще погружение, а именно погружение в себя с тем, чтобы во внутреннем прийти к прозрению, найти здесь или бесконечное, или бога, или брахман»²².

Второй путь Отто называет «видением единства». Вещи и процессы мира здесь уже не многое, разделенное, разорванное, но каким-то образом все, целое, единое. Каж-

²⁰ D. T. Suzuki. *Mysticism Christian and Buddhist*. L., 1957, p. 12.

²¹ R. Otto. *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha, 1926

²² *Ibidem*, SS. 53—54.

дое с каждым, и все со всем тождественно. При этом вещи претерпевают преобразование, они становятся прозрачными, светящимися и «визионерскими» Происходит отождествление не только вещей, но и созерцающего с созерцаемым. Но это отождествление отлично от отождествления при первом пути, поскольку еще не идет речь о «душе» и ее единении с высшей реальностью. При характеристике второго пути ключевым словом является «единство»: «Не душа, не внутренний человек, не атман, брахман или божество и не сат или бытие, но единство»²³.

Стейс, по сути дела, воспроизводит типологию Отто. Он различает две категории мистицизма: «экстровертивный» и «интровертисный». Примечательно использование терминов, обычно ассоциируемых с психологией К. Юнга. Первый тип обозначает мистическое слияние с природным миром, а второй — достижение мистиком какого-то бессодержательного, недифференцированного состояния как опыта «единого». Второй тип мистицизма Стейс оценивает выше.

По Стейсу, экстровертисный мистицизм характеризуется следующими моментами: 1) Все феноменальные объекты воспринимаются как нечто единое. Они сохраняют какие-то феноменальные признаки, но при этом воспринимаются как тождественные или как укорененные в лежащем в их основе единстве. 2) Воспринимаемый мир предстает как живой, сознательный или как укорененный во всеобъемлющей жизни.

Интровертисный мистицизм — это сознание единства, но сознание, совершенно лишённое обычных содержаний. Испытываемое единство — это единение с нирваной, богом, всеобъемлющим «я» Интровертисный мистик не ощущает пространства и времени²⁴.

Вычленив два основных типа мистического опыта, Отто, Стейс и их последователи оказываются не в состоянии убедительно их охарактеризовать. В частности, выделяя в самостоятельную категорию «экстровертисный» мистический опыт, западные исследователи не могут указать, каким образом в этом виде опыта внешние объекты сохраняют предметные контуры, если они, как утверждается, утрачивают четкую феноменальную определенность. Далее, при характеристике «интровертисного мистического опыта» остается совершенно неясным, что тут бессодержательно, недифференцировано — само сознание или вторгающаяся в него «реальность» и есть ли тут вообще какое-либо «содержание».

Наряду с работами Отто и Стейса наибольшую известность в области изучения мистицизма получили работы Р. Ч. Зенера. Зенер выделяет следующие радикально различные типы мистицизма: пангенитический, изоляционистский, монистический и теистический. Новым было вычленение в самостоятельный тип теистического мистицизма. Пангенитический (все во всем) мисти-

цизм — это опыт мистического единства с природой, космосом. В этом виде опыта мистик осознает всю природу как нечто, содержащееся в его душе, или, наоборот, осознает себя как растворенного в природе.

Далее Зенер указывает на «чистую изоляцию» души ото всего, что отлично от нее самой. Душа самоизолируется не только от содержаний мира, но и от «смертной части» человека, его телесной и психической жизни. В качестве примеров приводятся опыт самого Будды, раннего буддизма. Зенер ссылается также на санхью, джайнизм и др.

Монистический мистицизм — это опыт «недифференцированного единства», в котором преодолевается пространство и время. Зенер упоминает в этой связи Шанкару, Экхарта, дает примеры из Мандукьяопанишад.

Теистический мистицизм означает погружение души в «сущность бога», в котором полностью исчезают, как мистику кажется, индивидуальная личность и весь объективный мир. Таков по преимуществу христианский и исламский мистицизм, а также мистицизм Бхагавад-гиты. Происходящее или происшедшее с ним в опыте воспринимается теистическим мистиком как следствия действия бога, особо благосклонного к нему. Кроме того, в теистическом мистицизме важную роль играет мотив любви к богу²⁵.

Выделение теистического мистицизма в самостоятельный тип вызвало широкий резонанс. Как известно, отношение к мистицизму в монотеистических традициях всегда было настроенным. Мистицизм представлялся несущим угрозу религиозного «анархизма», несовместимого с известной регламентацией религиозного переживания, которая обусловлена тем, что это «религии откровения». Мистицизм в общем и целом отождествлялся с пантеизмом, самообожествлением. Идеологи христианских церквей опасались, кроме того, что мистицизм имеет антиринитарные тенденции или же, наоборот, может подорвать догматические христологические представления. Поэтому провозглашение теистического мистицизма каким-то автономным типом мистицизма приветствовалось как своеобразная реабилитация мистицизма в монотеистических религиях. Но при всем внимании, уделяемом сейчас «теистическому мистицизму», западные философы религии даже не предпринимают попытки объяснить, как в опыте, а не только на словах личностная определенность божественной реальности может совмещаться с ее бесконечностью, как теистический мистицизм согласуется с тринитарными представлениями в христианстве.

Указанные классификации мистического опыта определили характер исследовательской работы в данной области. Все дальнейшие усилия свелись лишь к защите, уточнению и критике указанных классификаций.

Так, Ф. Олмонд отмечает, что выражение «мистический опыт» охватывает два класса

²³ Ibidem, SS 56—57

²⁴ W. Stace. *Mysticism and Philosophy*, p. 79

²⁵ R. C. Zaehner *Mysticism, Sacred and Profane*. N. Y., 1961, p. 192.

опыта. Во-первых, мы можем обладать опытом, в котором мир постигается как всеохватывающее единство, связанность, единность. То, что раньше казалось расчлененным, множественным и бесвязным, предстает реально как объединенное целое. «Этот вид опыта — различно называемый паненгеническим, экстрровертивным, путем Единства — представляет специфическую версию того более общего способа религиозного восприятия, в котором «божественное», «трансцендентное», «реальное» воспринимается посредством преобразования повседневного мира нормального сознания»²⁶.

Во-вторых, мы обладаем опытом, который совсем не включает «публичных явлений», мир выносится за скобки, и это происходит «внутри» индивида. Существуют значительные разногласия относительно этого внутреннего, интровертивного опыта. Такой опыт, как правило, является результатом созерцательного пути. Он дает знание о реальности «за», «вне», «внутри» публичных явлений.

У. Уэйрайт признает правомерность деления на экстрровертивный и интровертивный мистицизм, но при этом считает, что «любая адекватная типология должна признавать существование нескольких типов экстрровертивного мистического сознания и отличать монистический мистический опыт от теистического мистического опыта»²⁷.

Буржуазная философия религии претендует на философско-теоретическое осмысление проблем религии. Это предполагает прежде всего постановку проблемы «истинности религии», т. е. проверку истинности религиозных предвещаний о божественной реальности. Действительно, классическая буржуазная философия религии занимала отчетливые идеалистические, агностицистские или даже материалистические позиции в этом вопросе, являющиеся ключевым в философском объяснении религии и ее оценке. Современные буржуазные философы всячески пытаются уклониться от решения проблемы истинности религии. «Современная буржуазная философия, — пишет Д. М. Угринович, — избегает гносеологического анализа религиозного сознания»²⁸.

Постановка проблемы истинности, проблемы эпистемологического статуса тем более необходима при философском изучении феномена мистицизма. Мистический опыт в том смысле, в каком его понимают сами мистики, — явление чрезвычайно редкое даже среди религиозных людей. Мистические состояния в изображении самих мистиков предстают как в высшей степени быстротечные парадоксальные состояния, никак не согласующиеся с какими-либо другими формами человеческого опыта, в том числе «обычного» религиозного. Более того, отсутствие отчетливой предметности в мистическом опыте, а также провозглашаемая

самими мистиками невозможность его адекватного вербального выражения, естественно, ведут к предположениям об иллюзорности и даже патологичности мистических состояний. Это обстоятельство диктует западным исследователям религии необходимость философской проверки религиозно-метафизических утверждений, основывающихся на столь необычном опыте.

Кроме того, без постановки и решения проблемы истинности практически исчезает различие между философским и психологически-феноменологическим изучением мистицизма.

В современной философии религии проблема истинности утверждений о божестве, мире и человеке, основывающихся на мистическом опыте, не получает должного внимания, попытки ее решения довольно малочисленны и не отличаются последовательностью. Вероятно, объяснение состоит в том, что разработка этой проблемы предполагает постановку вопроса об иллюзорности «объекта» мистического опыта.

Можно выделить несколько подходов в усилиях западных философов осуществить проверку когнитивного статуса утверждений мистиков. Некоторые философы применяют к мистицизму ту же аргументацию, что обычно используется для подтверждения или опровержения когнитивных утверждений на основе «обычного» религиозного опыта. Но такой подход противоречит представлениям тех же философов о радикальном отличии опыта мистиков от других видов религиозного опыта.

Другие стремятся подтвердить когнитивность мистического опыта посредством установления аналогии с другими видами познания. Здесь преобладают попытки провести аналогию с перцепцией, поскольку мистицизм, как считают, является какой-то разновидностью перцептуального знания. Примечательно, что при проведении подобных аналогий не предлагается развернутый философский анализ объекта мистического опыта как когнитивного опыта. Как правило, дело сводится к утверждениям о том, что если мы не требуем установления логических связей между обычным перцептуальным опытом и его объектом, то неправомерно требовать этого в отношении мистического опыта.

В то же время принятие перцепции за парадигму непосредственного познания ведет иногда к признанию того, что очевидное отклонение мистического опыта от такой парадигмы не дает оснований признать его когнитивную ценность.

Наконец, для решения проблемы пытаются использовать результаты изучения отношения между мистическим опытом и его интерпретацией. Интерпретация мистического опыта может пониматься двояко: во-первых, как интерпретация опыта, присутствующая в нем самом, «самоинтерпретация», образующая часть его содержания. Во-вторых, как исследовательская интерпретация, как определенная теория мистицизма. Многие философы считают, что данная проблема в первом смысле является ключевой в изучении мистицизма. «Если ми-

²⁶ Ph Almond *Mystical Experience and Religious Doctrine*, B. etc, 1982, p. 7.

²⁷ W. I Wainwright. *Mysticism*, p. 41.

²⁸ Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиозоведение. М., 1973, стр. 50.

стический опыт вообще доступен философскому анализу, — пишет П. Мур, — то главным методологическим требованием такого анализа является адекватное понимание различия между мистическим опытом и способами его интерпретации»²⁹.

В своей сути проблема отношения мистического опыта и его интерпретации — это проблема того, оказывает ли интерпретация какое-то формирующее воздействие на сам опыт или интерпретация является чем-то, что накладывается на опыт, высказываясь о нем задним числом. Иными словами, следует ли мистический опыт рассматривать как какое-то «чистое» событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятливость, содержание культурно-религиозной традиции изначально, «конститутивно» интегрированы в фактуру опыта.

В последние годы при изучении данной проблематики основной упор делается на то, что интерпретация — это один из основных конституирующих факторов мистического опыта. Конкретно это означает, что дело обстоит не таким образом, что мистик-индуист сначала имеет какой-то опыт, а затем описывает, интерпретирует его с помощью языка и символики индуизма. Скорее сам его опыт является, по существу, предобразованным, превосходящим индуистским опытом брахмана. Сходным образом нельзя сказать, что христианский мистик сначала испытывает какую-то неидентифицированную реальность, которую он затем именует богом согласно указаниям своей традиции. Христианские представления заранее уже отчасти сформировали мистический опыт, что и делает его специфически христианским мистическим опытом. Подобные рассуждения позволяют, к примеру, С. Кацу сделать вывод о том, что «формы сознания, которые мистик привносит в опыт, задают структурирующие и ограничивающие параметры того, каким будет опыт, и исключают то, что является «ненепытым» в данном конкретном контексте»³⁰.

Интерпретация мистического опыта, содержащаяся в нем самом, есть соответственно и тематизация «объекта» этого опыта. Интерпретация может, как надеются западные исследователи, подтвердить правомерность мистического опыта как когнитивного опыта. Само наличие в мистическом опыте интерпретации, содержание которой получает, как заявляют, подтверждение и из других источников, к примеру, из канонических религиозных текстов, доказывает будто бы когнитивность этого опыта.

На наш взгляд, однако, если доктринальные, мифологические содержания какой-то традиции содержательно же конституируют мистический опыт, то это свидетельствует только о том, что эти содержания привно-

сятся в мистический опыт извне, но не о том, что в этом опыте происходит «чистое» «непосредственно-интуитивное» постижение указанных содержаний. А это означает на деле, что с философской точки зрения неправомерно использование мистического опыта как средства апологетики.

Следует отметить, что ряд философов, изучающих мистицизм, признают невозможность обоснования когнитивных притязаний мистиков. Формулируя эту проблему как проблему верификации мистического опыта, они указывают на то, что попытки верифицировать претензии мистиков наталкиваются на целый ряд трудноразрешимых проблем, если под верификацией понимать требование указать независимые основания, подлежащие публичной демонстрации, для того события или опыта, которое, по утверждениям мистиков, имело место.

В философско-религиозной литературе встречаются и попытки обосновать неправомерность постановки проблемы истинности применительно к мистицизму. Ортиг считает, что нельзя говорить о мистическом состоянии как об опыте. Современные представления о том, что мистицизм — это прежде всего соответствующий опыт, действительно, как признает Ортиг, предполагает постановку проблемы «истинности» объекта этого опыта, его когнитивного статуса, поскольку опыт означает приобретение опытного знания. Ортиг призывает вспомнить о том, что в древних культурах мистицизм воспринимался не как опыт, а как «интуитивная или созерцательная мудрость». «А созерцание есть простая интуиция истины. Эта интуиция по определению свободна от заблуждения»³¹.

По нашему мнению, вся попытка обоснования неправомерности проблемы истины применительно к мистицизму свелась к воспроизведению представлений о том, что мистическое состояние есть нечто самоудостоверяющееся. Кроме того, сам подход Ортига означает отказ от различения мистического состояния и его религиозно-метафизического содержания, т. е. возврат к прежним позициям в философско-религиозном осмыслении мистицизма.

Мы вправе сделать вывод о том, что отказ от постановки «проблемы истинности» применительно к мистицизму, признание неразрешимости этой проблемы, отсутствие исковых результатов при немногих попытках ее разработки — все это на деле подтверждает правоту марксистско-ленинского понимания мистицизма как особой формы религиозно-превратного отражения реальности, обусловленного прежде всего определенным социальным опытом.

При анализе изучения мистицизма в западной философии религии легко заметить, что вовсе не исследуется влияние, которое мистицизм может оказывать или оказывает на базисные представления конкретных религий. Отношения между такими представ-

²⁹ P. Moore *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique*. In «*Mysticism and Philosophical Analysis*». L., 1978, p. 108

³⁰ S. T. Katz. *Language, Epistemology and Mysticism*. In: «*Mysticism and Philosophical Analysis*». L., 1978, p. 26—27.

³¹ E. Ortiqes. *Que veut dire «mystique»? «Revue de métaphysique et de morale»*. P., 1984, № 1, p. 70.

лениями и мистицизмом изучаются только в одном направлении: как эти представления и вообще религиозно-культурная среда воздействуют на опыт мистиков, живущих в этой среде. Очень показательна в этом плане типология таких отношений, предложенная П. Муром.

Мур указывает четыре возможных варианта отношения между мистическим опытом и доктринальными компонентами, понимаемыми как интерпретационные компоненты, содержащиеся в этом опыте. 1) Доктринальные интерпретации используются после завершения опыта. Это можно назвать «ретроспективной интерпретацией». 2) Интерпретация осуществляется или во время опыта или сразу же по его завершении. Это «рефлексивная интерпретация». 3) Прежние верования, ожидания и намерения мистика служат причиной или условием определенных моментов опыта. У такой «инкорпорированной интерпретации» могут быть два варианта: а) идеи и образы отражаются в опыте в форме «видений», «голосов» и т. п. («отраженная интерпретация»), б) определенные верования или учения получают в опыте какой-то «феноменологический аналог» («ассимилированная интерпретация»). 4) Прежние верования, ожидания и намерения мистика не оказывают воздействия на его опыт. В этом случае можно говорить о «сыром опыте».

Как видно, в данной типологии, получившей широкое признание в философско-религиозной литературе, рассматривается только влияние религиозных традиций на мистический опыт. Об обратном воздействии речь не идет. Но это означает на деле, что философия религии, по сути, не в состоянии аналитически представить те самые конституирующие, оформляющие, подтверждающие, модернизирующие и т. п. функции мистицизма по отношению к религии, на которые уповают идеологи различных традиций и ко-

торые, по существу, признает сама современная философия религии.

Буржуазная философия религии, как показывает анализ, в общем, не вышла за пределы описательного подхода к мистицизму. Она не ставит масштабных теоретических проблем, ориентированных на раскрытие его генезиса и сущности. По сути дела, не анализируются формы связи мистицизма с мифологическими, доктринальными, институциональными и др. компонентами религии. Рассмотрение этой связи ограничивается лишь вопросом влияния мифологических и доктринальных компонентов религиозной традиции на мистицизм. Это значит, что буржуазная философия религии не исследует характер и формы влияния мистицизма на ту или иную религиозную традицию или на религиозность вообще. Особо следует подчеркнуть, что буржуазные религиоведы не исследуют социальные предпосылки возникновения и воспроизводства мистического опыта. Социологическое изучение мистицизма ограничивается в лучшем случае описанием форм организации общин мистиков.

Отказ от постановки и решения важных теоретических проблем при изучении мистицизма в действительности является, на наш взгляд, следствием отсутствия в буржуазной философии и социологии масштабной, парадигматической теории религии, которая могла бы задать соответствующие исследовательские программы, в том числе указать направления, методы и критерии изучения мистицизма.

Такая теория, последовательно исследующая социальные, мировоззренческие, гносеологические и психологические предпосылки возникновения, эволюции и воспроизводства религиозного отношения к миру, не может возникнуть и развиваться вне научно-материалистического миропонимания.

РАДИ ЖИЗНИ НА ЗЕМЛЕ

ЛИТЕРАТУРА О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ СОВЕТСКОГО НАРОДА 1941—1945 ГГ.

Великая Отечественная война 1941—1945. Энциклопедия.— М.: Советская энциклопедия, 1985.— 832 с.— 12 р.

Величие подвига советского народа: Зарубежные отклики и высказывания 1941—1945 годов о Великой Отечественной войне.— М.: Международные отношения, 1985.— 383 с.— 1 р. 20 к.

Волков В. Ф. За кулисами второй мировой войны.— М.: Мысль, 1985.— 304 с.— 1 р. 50 к.

Источник Победы.— М.: Мысль, 1985.— 216 с.— 85 к.

Котляр Э. С. Войной опаленная смена.— М.: Высшая школа, 1985.— 207 с.— 75 к.

Льготы участникам Великой Отечественной войны.— М.: Юридическая литература, 1985.— 96 с.— 15 к.

Освободительная миссия Советских Вооруженных Сил в Европе во второй мировой войне. Документы и материалы. М.: Воениздат, 1985.— 640 с.— 1 р. 90 к.

Силой большевистского слова. Идеологическая деятельность Коммунистической партии в условиях Великой Отечественной войны (1941—1945 гг.).— М.: Мысль, 1985.— 302 с.— 1 р. 40 к.

Чадаев Я. Е. Экономика СССР в годы Великой Отечественной войны (1941—1945).— М.: Мысль, 1985.— 494 с.— 2 р. 20 к.

Уважаемый читатель!

В местных книжных магазинах можно приобрести разнообразные издания, посвященные подвигу советского народа в Великой Отечественной войне 1941 — 1945 гг.

ВГО «Союзкнига»