

Анна Пархоменко

Донецький національний технічний університет, Україна

МІСТИЧНЕ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: ВІД «ПОНЯТТЯ» ДО «ЗНАЧЕННЯ»

У статті наведений глибокий аналіз семантичного спектра термінів «містика» і «містицизм». Представлені існуючі позиції та підходи щодо інтерпретації містичного. Автор доходить висновку, що семантичні спектри термінів містики і містицизму принципово відмінні, і на певному етапі дослідження абстрагування від подібної семантичної розбіжності стає неможливим, оскільки відбувається викривлення семантичного спектра «містики», а ангажованість наведених позицій (просвітницької, сциєнтичної, ортодоксально-релігійної й апологетичної) та існуючих підходів до інтерпретації містики і містицизму спонукає до напрацювання нових методологій дослідження «містичного».

Кожне наукове вчення, за влучним порівнянням К. Леві-Строса, «нагадує дослідження матерії під мікроскопом... за якого не можна спостерігати її межову структуру, а лише обрати ступінь збільшення... який виявляє певний рівень організації і має лише відносну істинність, виключаючи... сприйняття інших рівнів» [1, с. 13]. Порівнюючи галузь творчих прозрінь, духовних досягнень, практик і міжособистісних відносин з «мікросвітом», російська дослідниця І.А. Бескова вважає, що те абстрагування від певних важливих аспектів об'єктивної дійсності, яке ми зазвичай припускаємо у взаємодії зі світом «середніх розмірів» та поточних процесів, починає зазнавати викривлення там, де мова заходить про тонкі аспекти спонтанного, неповторного та не-всезагального, і, таким чином, «мезокосмічні пізнавальні засоби» та категорії не можуть бути адекватними та ефективними в духовній, душевній та ментальній сферах спонтанності, які вимагають філігранного і точного аналізу спільно з іншими засобами дослідження [2, с. 163-164].

Саме таким «мікросвітом» можна вважати світ містики, який часто намагаються побачити у світлі подібного «мезокосму». Наслідком подібних розвідок стають інтерпретації, які не торкаються сутності питання, підпорядковуючи заздалегідь все «містичне» певній моделі релігійного, психічного чи соціального порядку. Останні 150 – 200 років феномен «містичного» викликає стільки нерелевантних асоціацій (навіть таких, які є чужими його семантичному полю), що можна констатувати наявність культурологічної, релігієзнавчої, і, врешті-решт, філософської проблеми інтерпретації містики та містицизму, які мають закріплене стереотипне значення чогось незрозумілого та невизначеного. Певним підтвердженням цієї думки може слугувати впевненість російського дослідника Є.Г. Балагушкіна в тому, що вивчення містицизму є соціальним замовленням сучасності [3, с. 10]. **Метою даної статті** є уточнення семантичного спектра термінів «містика» і «містицизм», а також розгляд існуючих позицій і підходів до інтерпретації містичного.

За своєю сутністю, «генетично», містика належить до релігійного спектра «несекулярних» ідей (Дж. Саттон), проте якісно нова метаморфоза Нового часу, яка відбулася в релігійних структурах з часів Середньовіччя як сплавлення соціального, політичного та релігійного руху, яке не прагне «до реформи церкви як церкви» і повернення церкви «до її релігійних витоків» (У. Матц), істотно змінила статус містики як «частини» тіла релігії. Певним підтвердженням наведеної думки можуть слугувати висновки О. Койре про те, що в епоху зародження Реформації всі, хто у цілісності зберіг полум'я пориву до духовного оновлення, який підготовлював і живив Реформацію, і хто продовжував рух ідей, які походили з середньовічної містики, повинні були залишитися в опозиції до швидконароджуваних протестантських церков [4].

Пізніше, у XIX ст. стало вживатися поняття «містицизм», яке, з одного боку, поступово увібрало до себе всі апеляції до містичного, а з іншого – стало певним теоретичним конструктом гуманітарної науки XIX – XX ст., і, таким чином, набуло секуляризованого наповнення: «містицизм» став нести в собі інтуїції ідеологій Нового часу, поставши певним чином ерзац-релігією, яка має релігійний характер [5]. Тому, на думку автора статті, необхідно враховувати відбиток такого «секулярного повороту» на інтерпретацію «містицизму», розмежовуючи поняття «містика» і «містицизм» або закріплюючи за кожним терміном окремих спектр значень, оскільки усталеного конвенційного трактування вказаних понять не існує.

Не всі дослідники «містичного ренесансу» вважають ці категорії принципово відмінними, і часто «містика» і «містицизм» використовуються як синоніми. Яскравим прикладом такого зближення можна вважати одне з визначень містицизму М. Бубером: «Віра і містицизм – це не два світи, хоча тенденція перетворення їх на два самостійні світи часом бере гору. Містицизм – це галузь на межі віри, сфера, у якій душа переводить дихання, перш ніж знову звернутися до слова» [6, с. 297]. Спираючись на наведений вище вислів і контекст філософа, можна стверджувати, що М. Бубер вживає поняття «містицизм» у значенні «містика».

Зовсім інший підхід до зазначеного питання можна простежити у сучасного фахівця середньовічної «рейнської» (німецької) містики М.Л. Хорькова, який категорично диференціює «містику» та «містицизм», заздалегідь застерігаючи від можливих непорозумінь. М.Л. Хорьков слушно зауважує, що у випадку «рейнської» містики йдеться не про горезвісний «містицизм» як конструкт ідеологічно заангажованої гуманітарної науки XIX – XX ст., який за своєю сутністю, як і більшість «-ізмів», є витвором, який не має жодного відношення до середньовічних реалій, а про німецьку середньовічну містику як конкретний історичний феномен [7, с. 101].

Провідний фахівець Інституту філософії РАН А.В. Смирнов спільно з А.А. Накорчевським зазначають, що поняття «містицизм» «часто використовується у ролі певного родового поняття, під яке потрапляють всі його різновиди; засадою для такого погляду зазвичай слугує збіг висловлювань (часом практично дослівний) представників містицизму, які належать до різних культур та епох» [8]. Смирнов навіть наводить «формулу» містицизму: якщо «світ не є Богом, але і не є чимось від нього відмінним» (тобто коли божественна сутність осмислюється одночасно як трансцендентна та іманентна світові, як відмінна та водночас невідмінна від нього), то це «містицизм» [9]. Згідно з цим визначенням, коли мова йде про «містицизм», що осмислюється здебільшого теоретично, цей термін постає як абстрактне поняття, і в його визначенні, звичайно, не може бути однозначності.

Здається, що вивчення окресленого терміна полегшується, коли йдеться про конкретний містичний феномен. Проте не можна знайти бажану однозначність та довершеність навіть в окремо взятому вияві містицизму. Так, скажімо, аналізуючи один із містичних напрямків у православній традиції, І. Меєндорф у статті «Що таке ісихазм?» виокремлює чотири загальні значення сучасного використання поняття «ісихазм»: 1) найдавніше та первинне значення ісихазму як споглядальницької, анахоретської форми життя християнського чернецтва, що виникла в Єгипті, Палестині та Малій Азії наприкінці III – початку IV ст.; 2) ісихазм як психосоматичний метод створення «Ісусової молитви», засвідчений у середовищі візантійського чернецтва у XIII та XIV ст.; 3) ісихазм як синонім «паламізму», тобто системи богословських понять, випрацьованої Григорієм Паламою у його полеміці з Варлаамом, Акіндіним та ін.; 4) «політичний ісихазм» як соціальна, культурна та політична програма, яка проводилася відомими візантійськими діячами XIV ст. (Іоанн Кантакузін, Філофей Коккін, Кипріян Цамблак). Надані чотири смисли ісихазму («анакоретський» ісихазм, метод створення «Ісусової молитви», «паламізм» і «політичний ісихазм»), звісно,

не є протилежними; безсумнівним також є зв'язок між «політичним ісихазмом» і перемогою концепції Григорія Палами (собори 1341, 1347 та 1351 рр.). Але оскільки діяльність зазначених осіб не зводилася до «ісихії» («священної німоти») та практики «постійної молитви», перше значення «ісихазму» не прикладається до інших повною мірою, і тому навіть вживання терміна «ісихазм» вимагає певних уточнень і термінологічних застережень [10, с. 562-565]. Універсальне значення поняття «ісихазм» знаходиться лише у вимірі релігійно-богословського дискурсу через глибинне розуміння людини та її кінцевого призначення.

Що ж таке містицизм? До сфери яких значень він належить? Відомо, що «значення» як особлива семантична галузь логіки народжується актом інтерпретації, яка відбувається на засадах певної позиції, внаслідок чого, на що звертає увагу І.А. Бескова, значення надаємо саме «ми» [2, с. 163]. В інтерпретаціях специфіки містики Є.Г. Балагушкін виокремлює чотири хибні та неадекватні позиції, під які можна підвести більшість тлумачень цього феномену. По-перше, це позиція так званого «здорового глузду», яка має просвітницькі та атеїстичні конотації, представники якої вважають містику витвором хворої фантазії та фідеїстичних ілюзій. По-друге, вкрай негативний підхід до містики характерний вузько-раціоналістичному сцієнтизмові, з позицій якого стверджується неспроможність містики в пізнавальному аспекті, і, таким чином, відкидається будь-яке її соціокультурне значення. По-третє, неадекватний погляд на містику притаманний традиційним ортодоксальним релігійним системам: конфесійно, на засадах певної віронавчальної парадигми, містика завжди інтерпретується з урахуванням релігійних пріоритетів. І, нарешті, «безсумнівну аберацію до розуміння містики вносять самі носії цієї специфічної свідомості, її теоретики й ідеологи», які, апологетично ставлячись до містичного досвіду (цього «супертерміна» сучасного релігієзнавства, в якому вбачається вищий вияв духовності), зрештою ставлять пізнавальні ресурси містики понад можливості звичайної релігійної свідомості та науки. Особливу увагу російський дослідник приділяє психологічному підходу (deskриптивному за своєю суттю) до містики В. Джеймса, важливими рисами якого є ігнорування складної, багаторівневої структури релігії і містицизму та нівелювання стадіально-типологічних змін, притаманних їх історичній генезі [11, с. 14-17]. Сам Є.Г. Балагушкін, досліджуючи містику та містицизм, дотримувався структурно-аналітичного підходу, намагаючись завдати параметри для визначення специфіки досліджуваного предмета, яка полягає у структурі, смислі та значенні. Проте цікаво, що Є.Г. Балагушкін за класифікацією позицій до інтерпретації містицизму, які він наводить, належить до апологетичної позиції [12, с. 103, 107].

Яскравим прикладом інтерпретації містики з погляду «здорового глузду» можна вважати інтерпретацію німецького філософа І. Канта, який у листі до Фрейлейн Ш. фон Кноблох від 10 серпня 1763 р. зауважував, що усупереч усім розповідям про видіння і про дії світу духів він завжди намагався слідувати перш за все вказівкам здорового глузду, схильючись до заперечення [13, с. 356]. У 1763 р. філософ розпочав письмову полеміку проти шведського вченого-візіонера Сведенборга серією статей «Про містицизм», які завершилися його «Мареннями духовидця...» (1766). Цікаво, що цей твір окреслив сутнісну межу у філософії німецького мислителя, після якої відбулася критична «революція» Канта. «Містицизм Сведенборга», згідно з Кантом, є зрадою відчуттів, розладом розуму, божевіллям, грою уяви, збудженням, маренням хворого, вимислом тощо, притаманним грубим розумам, прикутим до зовнішніх відчуттів та призвичаєних до вищих відсторонених понять [13, с. 350-355].

Ілюстрацією до вузького раціонально-сцієнтичного бачення є твір засновника австрійського наукового способу мислення, філософа та психолога Ф. Brentano «Чотири фази філософії та її сучасний стан» (1895), в якому автор дійшов висновку про існування уні-

версального закону історичного розвитку філософії, який виявляється на шаблі розквіту теоретичної думки та трьох періодах її занепаду, останнім з яких є містицизм як занепад найбільш глибокий. Brentano інтерпретує «містичну фазу» в історії філософії як реакцію на скептицизм: реагуючи на античний скептицизм, єврейські платоніки, неопіфагорейці та неоплатоніки, не посилаючись на джерела (в яких наука звикла діставати своє знання, а отже, і досвід), аксіоми та логічні висновки, будували досить сміливі системи, засновуючи свої твердження на інтуїції та «знанні», отриманому у стані екстазу. В епоху Середньовіччя, згідно з Brentano, настала реакція теологічного містицизму (Іоганн Таулер, Майстер Екхарт, Іоанн Герсон, Жан Рюїсброк) та філософських спекуляцій (Раймунд Луллій, Микола з Кузи). У Новий час шотландська школа філософів, рятуючись від скептицизму, звернулася до «здорового глузду» (*common sense*), який постав новим джерелом здобуття знання, новою аксіоматичною основою, з якої виводилася певна кількість «істинних» речень. Цікаво, що з погляду Ф. Brentano І. Кант належить до містичної фази історії філософії, новим джерелом пізнання якої є відчуття («практичний розум»), яке примушує нас, на відміну від розуму «чистого», вірити в Бога, безсмертя душі, свободу волі. Згідно з Кантом, це відчуття є безпомилковим і повинно слугувати основою пізнання та знання [14].

Врешті-решт, гарячі суперечки розгортаються між «містикою» та традиційними релігіями. Варто зазначити, що ортодоксальні релігійні системи відводять містиці неоднакове місце. Як зазначає М. Еліаде: «що стосується містики та містичного досвіду... західна Церква ледь терпіла їх... тільки східне ортодоксальне християнство розробило та зберегло багаті традиції церковної служби, а також заохочувало як гностичні спекуляції, так і містичний досвід» [15, с. 106]. Зокрема Православне богослов'я відкидає як позаконфесійну містику, яка підриває авторитет Церкви, так і іновірницьку (о. С. Булгаков, О.Ф. Лосєв) [11, с. 17]. Водночас католицьке богослов'я, починаючи ще з Варлаама Калабрійського (XIV ст.), багато століть було проникнуте антипаламітськими настроями. Щодо цього цікаву деталь надає документація Замоїського синоду (1720 р.) – першого синоду Помісної Української Церкви після злуки з Римом. Для Західної України того часу це був важкий період церковної реорієнтації. Цей синод «з натиском забороняє почитати Григорія Паламу святим. Забороняє навіть згадувати про нього. За злегковаження цієї постанови Синод предбачає кару» [16, с. 58]. З іншого боку, ставлення релігійної традиції до містики, визнаної ортодоксальною, може змінюватися: «У Православ'ї безпрецедентно для декількох останніх століть... пробудився неочікувано великий інтерес до ісихазму... (що) стимулюється і мотивується переоцінкою та переосмисленням значення містицизму ченців-схимників з Афону... І якщо “ще не так давно більшість – не тільки на Заході, але й у Православ'ї, – вважала ісихастську традицію певним маргінальним явищем, вузькою та дивною школою”, то тепер “православна думка дійшла стійкого висновку про те, що ісихастське подвижництво є істинним ядром та стрижнем православної духовності”, і водночас – основою особливого антропологічного вчення та філософії загалом» [3, с. 7].

Окремим питанням постає проблема ототожнення «містики» і «пантеїзму». У західній науці склалася усталена думка про те, що Майстер Екхарт, Я. Бьоме, Б. Спіноза та інші «містики» були пантеїстами. Зокрема, засновник баденської школи неокантіанства Г. Рікерт у творі «Предмет пізнання» (1915) поєднував пантеїзм і містику в одну галузь цінностей. Пантеїзм був одним з найстрашніших вироків, ярмо якого західна церква накинула на іновірницьку, «еретичну» містику. У добу Середньовіччя звинувачення у «пантеїзмі» дорівнювалися ересі, а за часи Гегеля вважалися атеїзмом і майже стовідсотково призводили до втрати високої посади та соціального стану. Дослідження початку ХХ ст. з цього питання надають дуже несподівані відповіді. Зокрема, у творі «Містики, спіритуалісти та алхіміки Німеччини XVI сторіччя» О. Койре відстоює думку про те, що

курйозні звинувачення всіх містиків у пантеїзмі є серйозною помилкою. Аналізуючи оригінальні тексти німецьких містиків XVI ст., філософ доводить, що першим фундаментальним принципом Каспара Швенкфельда є «кожне створіння поза Богом». Бог Себастьяна Франка також не змішується зі світом, який постає природною експресією і Божественним осяянням, одкровенням, розкриваючи при цьому Творця. Підіймаючи питання онтології, О. Койре доходить висновку, що містика в жодному разі не є пантеїзмом (під яким розуміли майже кожний умогляд божества, виражений за допомогою метафізичних термінів) і ніщо так не відрізняється від пантеїзму, як містика, і що в історії важко знайти щось настільки рідкісно-раритетне, як справжній пантеїзм. На прикладі С. Франка, який отожднює Бога і природу, і так само рішуче їх розмежовує, мислитель вважав, що наразі «ми» маємо справу не з протиріччям, а з парадоксом, оскільки мова йде – у сучасних термінах – про тотожність того, що розрізнено [4]. Таким чином, інтерпретація містики з точки зору метафізичного підходу як пантеїзму також є упередженою.

«Містичні абсолютизації», які часто тяжіють до інтуїтивно-іраціонального трактування, також суперечать реальному історичному контексту містики, яка досліджується. Зокрема, М.Л. Хорьков зазначає, що некритичне ставлення до Майстра Екхарта як до містика сформувало точку зору, згідно з якою його творчість, особливо німецькі проповіді і трактати, є описами автентичного містичного досвіду, містичного переживання, яке Екхарт відчув глибиною своєї душі, і, таким чином, методика досліджень пішла помилковим шляхом реконструкції цього досвіду на засадах текстів Екхарта, що як наслідок призвело до відходу від текстів і до культивування ретельних спроб читати з-поміж строк з метою зрозуміти та виразити той потаємний містичний досвід, який кожен автор виявляв у Екхарті у міру власних уявлень про те, яким повинен бути цей досвід [17, с. 132-133]. Як правило, у таких випадках спостерігається стійка протицерковна або (та) протинаукова тенденція.

Таким чином, можна стверджувати, що при більшому «ступені збільшення» виявилося, що семантичні спектри термінів містики і містицизму принципово відмінні, і на певному етапі дослідження абстрагування від подібної семантичної розбіжності стає неможливим, оскільки відбувається викривлення семантичного спектра поняття «містики». Ангажованість вищенаведених позицій (просвітницької, сцієнтичної, ортодоксально-релігійної й апологетичної) та існуючих підходів (дескриптивного, метафізичного) до інтерпретації містики і містицизму спонукає до напрацювання нових методологій дослідження «містичного», що є подальшим завданням сучасної містикології.

ЛІТЕРАТУРА

1. Леви-Строс К. Мифологии : в 4 т. / К. Леви-Строс ; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1 : Сырое и приготовленное. – 406 с.
2. Бескова И.А. Рифы логико-методологического анализа истинности / И.А. Бескова // Многомерность истины : [текст]. – М. : ИФРАН, 2008. – 215 с.
3. Балагушкин Е.Г. Предисловие / Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин // Мистицизм: теория и история : [текст]. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
4. Койре А. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. [Электронный ресурс] / А. Койре. – Режим доступа : <http://www.kph.npu.edu.ua/>
5. Матц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна [Электронный ресурс] / У. Матц. – Режим доступа : <http://www.politstudies.ru/arch/authors/387.htm>
6. Бубер М. Место хасидизма в истории религии / М. Бубер ; [пер. под ред. П.С. Гуревича] // Хасидские предания. Первые наставники. – М. : Республика, 1997. – 335 с.
7. Хорьков М.Л. Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиозно-научных исследований: к критике историографических стереотипов / М.Л. Хорьков ; [ред. Е.Г. Балагушкин] // Мистицизм: теория и история : [текст]. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
8. Смирнов А.В. Диалог буддиста и суфия о том, что есть Истина [Электронный ресурс] / А.В. Смирнов, А.А. Накорчевский. – Режим доступа : http://psylib.org.ua/books/_nakor01.htm

9. Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма [Электронный ресурс] / А.В. Смирнов. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000564/index.shtml>
10. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / И. Мейендорф ; [сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе]. – М. : Институт ДИ-ДИК, 2000. – 576 с.
11. Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма / Е.Г. Балагушкин // Мистицизм: теория и история : [текст]. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
12. Балагушкин Е.Г. Сущность и структурное разнообразие мистики / Е.Г. Балагушкин ; [гл. ред. А.П. Забияко] // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». – 2010. – № 2. – С. 102-114.
13. Кант И. Грёзы духовидца, поясненные грёзами метафизика / И. Кант ; [общ. ред. В.Ф. Асмуса] // Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 511 с.
14. Твардовский К. Франц Brentano и история философии [Электронный ресурс] / К. Твардовский. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html>
15. Элиаде М. Окультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде ; [пер. с англ. Е.В. Сорокиной] ; ред. Л.Б. Комисарова. – К. : «София» ; М. : ИД «Гелиос», 2002. – 224 с.
16. Федорів Ю. Замоїський Синод 1720 р. / Федорів Ю. – Рим : Romaе, 1972. – 71 с.
17. Хорьков М.Л. Мастер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика / Хорьков М.Л. – М. : Наука, 2003. – 278 с.
18. Саттон Дж. Религиозная философия Вл. Соловьева. На пути к переосмыслению / Дж. Саттон ; [пер. с англ.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 304 с.

Анна Пархоменко

Мистическое как предмет религиоведческого исследования: от «понятия» к «значению»

В статье представлен глубокий анализ семантического спектра терминов «мистика» и «мистицизм». Описаны существующие позиции и подходы к интерпретации мистицизма. Автор приходит к выводу, что семантические спектры терминов мистики и мистицизма принципиально отличны, и на определенном этапе исследования абстрагирование от подобного семантического расхождения становится невозможным, потому что происходит искривление семантического спектра «мистики», а ангажированность приведенных позиций (просветительской, сциентической, ортодоксально-религиозной и апологетической) и существующих подходов к интерпретации мистики и мистицизма побуждает к разработке новых методологий исследования «мистического».

A.K. Parhomenko

Mystic as a Subject of Research in Religious Studies: from Concept to Meaning

In the paper, a very thoughtful analysis of semantic range for terms «mystic» and «mysticism» is given. Available opinions and approaches to interpretation of mysticism are shown. The author has come to the conclusion that semantic ranges for terms «mystic» and «mysticism» are essentially different and that at the certain stage of research it is impossible to put this semantic difference aside because mutilation of semantic range for term «mystic» takes place and bias of the given options (such as educational, scientific, apologetic and orthodox as religious) and existed approaches to the interpretation of mystic and mysticism induces to develop new technics in mystic studies.

Стаття надійшла до редакції 21.11.2011.