

## Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы

Прежде чем вести речь о концептуальном своеобразии христианской мистики, а также о ее типологических особенностях и разновидностях, нам необходимо определить пространство, из которого этот разговор будет вестись. Полем обсуждения будет пространство философии, таким образом, мы станем говорить о христианской мистике из философии.

Кроме того, необходимо обозначить некоторое количество предпосылок, на которых будет возможно хотя бы гипотетическое понимание сюжетов доклада.

Первое, что нам понадобится, это определение мистики. В качестве такого рабочего определения я избираю определение, которое принадлежит Сергею Сергеевичу Аверинцеву. Оно встречается, например, в «Философском словаре»: «Мистика – это религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику». Данное определение представляется наиболее удачным из всего массива известных определений. Кроме того, оно двухшаговое и позволяет сразу указать один терминологически и принципиально важный момент, а именно различие мистики и мистицизма. Еще одна попытка этого различения принадлежит Владимиру Соловьеву, который подчеркивал, что следует строго отличать мистику от мистицизма: первое есть прямое и непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второе же – рефлексия нашего ума на это отношение.

Определение Аверинцева в своей двухшаговости указывает на протослой мистического – на мистику в собственном смысле этого слова, и на рефлексивный слой – попытки теоретического обобщения процедур или техник соединения с Абсолютным.

Следующий необходимый этап – обозначить сквозной сюжет для всякой мистики и принципиальный для мистики христианской. Он касается сакрального совершенствования и трансформации – сущностного элемента мистической практики, в том числе и христианской. Сошлюсь на авторитет российского религиоведа, профессора Евгения Геннадьевича Балагушкина, единственного современного религиоведа, который взял на себя труд написать концептуальную статью, посвященную проблемам мистики. Эта статья была опубликована в сборнике Института философии РАН под названием «Мистицизм: теория и история», и, пожалуй, самое близкое к нам по времени сочинение по осмыслению феномена мистики на отечественной почве.

Интересно, почему происходит некое удвоение, бинарность: с одной стороны, Балагушкин говорит о сакральном совершенствовании, а с другой – о трансформации. Различие заключается в способах трансформации духовно-психической природы человека. Когда мы говорим о трансформации, то указываем на некую однократную смену состояний или духовно-психологической идентификации человека (то, что греки называли *метанойей*, переменной ума), но если речь идет о духовном совершенствовании, то оно выступает как некоторый процесс формирования нового состояния, который предполагает поэтапность, многоступенчатое изменение, сопровождающееся наращиванием некоего нового качества или качеств.

Еще одна предпосылка, которую нужно иметь в виду при обсуждении концептуального своеобразия христианской мистики, касается уровня функционирования мистики.

---

<sup>1</sup> Доклад переложен Я. Лучшевой в письменную форму и отредактирован С.В. Пахомовым.

1) Базовым уровнем функционирования мистики является уровень личностного, индивидуального опыта. Прочитав Анри Корбена, исследователя суфийских мистических направлений: «Упорствующий в страстном мистическом порыве не опирается на коллективный опыт, который якобы можно разделить на всех и каждого, сделать всеобщим достоянием, из которого каждый вправе потребовать свою долю. Нет, мистический опыт – это нечто единственное в своем роде, глубоко личностное».

2) Уровень доктринальный. Пережитый мистический опыт становится вероучительной традицией, т. е. приобретает статус ортодоксии, правильного мнения, и институализируется.

Следующий предпосылочный сюжет связан с работой Евгения Алексеевича Торчинова «Религии мира. Опыт запредельного». В отношении религий Востока Торчинов употребляет характеристику «мистика чистого опыта», как если бы мистика иудейская, христианская, мусульманская таковой не являлась. К мистике, функционирующей в поле авраамических религий, Торчинов прилагает следующие характеристики: это мистика догматическая, библейская, или, точнее, это религии догматические, библейские и религии откровения. Он подчеркивает, что в них за счет доктринального уровня функционирования происходит «сокрытие сущностного опыта, создающее иллюзию базисности догматических определений». Значит, мы должны предположить, что в религиях и, соответственно, мистике иудаизма, христианства и ислама уровень мистицизма, т. е. рефлексивный уровень, заслоняет уровень базового опыта.

«Обладание трансперсональным опытом не является обязательным и неременным условием спасения». Но мистика всегда есть внутреннее ядро религии. Вспомним базовое и самое простое определение религии – «восстановление связи». Связи, которая некогда имела значимость, была по каким-то причинам нарушена и может быть восстановлена. Исходя из установки сокрытия первичного, или базисного, пережитого мистического опыта в его догматических формах, мы попробуем развернуть эту установку, потому что если ее оставить в стороне, то специфику христианской мистики мы не сможем концептуализировать. Хотя, конечно, я согласна с тем, что высказал Евгений Алексеевич: это, с одной стороны, религии библейские, т. е. обращающиеся к Библии как к тексту откровения; согласна, что в этом откровении отпечатался опыт вероучителей этих религий, в частности, учителя Моисея, Иисуса Христа и пророка Мухаммеда; что догматический уровень, уровень институализации, безусловно, имеет существенную роль в поле авраамических религий. Но мне кажется, что отношение между опытом и доктринальным уровнем необходимо в некотором смысле перевернуть. Если мы ограничимся только доктриной, только уровнем институализации христианства, то увидим, что вера есть то, что вводит нас в своеобразие конфессиональной мистики. Я напому хорошо известное определение веры, принадлежащее лютеранскому теологу Паулю Тиллиху: «Вера – это то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие». Два уровня веры – доктринальный и уровень непосредственного опыта – должны быть каким-то образом согласованы.

Возвращаемся к определению Аверинцева. Уровень А – это деятельностный уровень опытного переживания единения (схема единения для нас будет принципиально важна).

Нужно сделать небольшое отступление и обговорить слово «экстаз». Термин «экстаз» и слова, однокоренные с ним, в классическом греческом языке использовались по-разному, и, по меньшей мере, существует три базовых его словоупотребления. Во-первых, он служит для описания отклонения от любого нормального состояния (это может быть внезапное помрачение рассудка, изменение настроения, в общем, широкий класс психологических явлений), во-вторых, термин имел и более узкое значение, и именно в этом смысле употреблялся в греческих текстах Нового Завета: страх, оцепенение, изумление, поражение. И, наконец, третий смысл, который вызывает на память платоническая традиция, даже неоплатоническая, поскольку восходит к Плотину

– это подгонка центра души к основному центру, к центру мироздания. Именно в третьем словоупотреблении термин «экстаз» принимает мистическую окраску.

Поэтому вскользь отметим, что язык этой философской экзегезы христианской мистики – платонический, как для восточно-христианской традиции, так и для западной по преимуществу.

Обозначим еще один сюжет, который нам может понадобиться. Конечно, у богословия есть свой взгляд на мистику и мистическое. Богословие действительно имеет право говорить о мистическом ядре религии и интерпретировать мистическое на тех самых уровнях, о которых было сказано ранее: и на уровне доктринальном, и на уровне базовом. Сошлюсь на авторитет В. Н. Лосского, утверждающего, что богословие и мистика отнюдь не противопологаются, а напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Если мистический опыт – это личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Поэтому богословие и мистика должны найти свои точки соприкосновения. Сегодня наша задача – не различить, а соединить, выявить эту концептуальную особенность.

Теперь поговорим о концептуальных особенностях собственно христианской мистики. Начнем с очень простого вопроса: кто первый христианский мистик? Ответ не менее прост – Иисус Христос, Сын Божий. Пауль Тиллих использует философский термин «Христос как мистическое априори». Когда в контексте кантианства мы говорим об априорном, мы говорим о некоторых структурах, которые не просто предшествуют опыту, но и определяют саму его возможность. Иисус Христос есть такое мистическое априори для христианства, христианской мистики, которое оказывается тем извнутренним движением, той потенцией, которая разворачивается в факты, события и институализацию христианского мистического опыта.

Итак, христианство есть религия откровения, и в этом смысле, как религия откровения – открывание. Характер этого открывания таков, что открываемая тайна, оттого, что она открывается, тайной быть не перестает. Тайна, открывая себя, сохраняет свою таинственность. Своеобразие открывания тайны в христианстве заключается в том, что Иисус Христос открывает свою тайну последователям Отца. Гностические метафоры достаточно точны, потому что они апеллируют к самому ближайшему кругу нашего внутреннего опыта. В этом смысле скрытая сторона тайны – Отец, а открываемая сторона – Сын. Собственно говоря, это и становится предметом долгого догматического обсуждения.

С этим связана идея догматических циклов Владимира Лосского: он говорит о догматических циклах как о таких исторических периодах, когда тот или иной акцент предания выходит на первый план, например, христологический акцент, пневматологический акцент, утверждение о непорочном зачатии Девы Марии и т.д.

В отношении исторических форм христианства важно иметь ввиду то, что точкой соотнесения всех исторических форм оказывается мистическое априори, или Иисус Христос, Сын Божий. Таким образом, исторические формы этого соотнесения различны, а точка постоянна. В этой связи Тиллих замечает, что христианство как таковое не окончательно и не универсально, однако то, о чем оно свидетельствует, окончательно и универсально, а свидетельствует оно о Христе.

Если мы оставим в стороне синоптиков и посмотрим только Евангелие от Иоанна, то подтвердим уже упомянутую выше предпосылку, что первый мистик христианства – Иисус Христос, Сын Божий. Определение мистики, которое нам предложил Аверинцев, работает практически на всех логиях Христа в Евангелии от Иоанна. Иисус Христос все время указывает будущим апостолам, людям преимущественно невежественным, на то, что он един с Отцом, демонстрируя принцип мистического единения. Помимо Евангелия от Иоанна, мы можем посмотреть и на апостольские послания, и на Апокалипсис, и найти большое количество логий, которые напрямую отсылают к мистическому опыту и нуждаются, как и всякие сложные послы, в некоторой интерпретации, герменевтической

развертке. Эти логики призывают нас их проинтерпретировать и объяснить их как ядро христианской мистики, как то, что призвано доказать нам, что таким ядром может быть только мистическое единение.

Подведем некоторые предварительные итоги:

1) Христианская мистика персоналистична. Если мы будем проводить инвентаризацию видений, откровений, мистических теологий, то обнаружим, что все они организуются вокруг личной встречи души со Христом.

2) Христианская мистика интровертна, т. е. направлена внутрь по преимуществу. Косвенный вопрос, который сразу возникает: видимо, надо предположить, что существует какой-то иной вид мистики – экстравертной. И действительно, исследователь Стейс в работе «Мистицизм и философия» вводит пару экстравертной и интровертной мистики. Под экстравертной мистикой он понимает мистику обожествления природы, скажем, пантеистического толка. У исследовательницы суфийской мистики Анны-Мари Шиммель есть такое замечание: она предлагает термин «экстаз» использовать так, чтобы он более точно соответствовал тому, что происходит, предлагает заменить его «инстазом», поскольку происходит раскрытие внутрь. В оптике мистики дверь открывается изнутри снаружи (образ, переворачивающий оптику внешнего эмпирического видения). Напомню, что сам термин «мистика» происходит от греческого глагола, значащего «закрывать глаза, рот, посвящать в мистерии», т. е. останавливать прилегающее влияние, эмпирический «прессинг» реальности, который осуществляется в нашем обычном состоянии сознания.

3) Христианская мистика, и я даже рискну предположить, что и вся мистика в поле авраамических религий, всегда процессуальна. Она есть то, что мы назвали сакральным совершенствованием и трансформацией. И в этом смысле очень важно отличить ее от любого магического действия, от любого магизма. В магизме речь идет всегда о двухсторонней корреляции первопринципа (божественного, нуминозного или даже демонического) с человеческим, конечным. В магии эта корреляция предстает как связанное одномоментно, т. е. как некая данность, факт. В мистике же – как связываемое процессуально. Правда, характер этого процесса от того, кто в нем пребывает, может быть скрыт.

Всякое пиковое мистическое переживание, с которым мы встретимся на христианской почве, будет указывать на эти три базовые характеристики. Они позволяют нам сказать, что христианская мистика есть, в первую очередь, мистика образа и подобия Божьего. И, собственно говоря, процессуальность как раз вписывается в зазор между образом и подобием в человеке. То есть призванный из небытия к бытию по образу Божьему призван еще и проявить Божье подобие, или претворить образ в подобие. И исходя из техник или методик обращения, претворения образа в подобие, можно попробовать выделить некие доктринальные направления внутри христианской мистики.

Здесь мы имеем три ветви. Так же, как историческое христианство обнаруживает три ветви, так и в рамках выявления мистического своеобразия мы обнаруживаем:

1) мистику теозиса, святоотеческую мистику в православной традиции, 2) в католической традиции – мистику подражания Христу, мистику имитации, *Imitatio Christi*, 3) в протестантской – мистику мистического союза.

Наблюдая разные акценты, мы должны помнить, что мистическим априори является Иисус Христос, Сын Божий для всех этих традиций.

Попытаемся выявить особенности этих традиций.

Итак, мистика теозиса, мистика святоотеческого предания.

Мы согласились с тем, что христианское писание свидетельствует о мистическом опыте единения с Отцом Сына и призывает взять свой крест и последовать за ним с тем, чтобы этот опыт обрести.

Я начну с триумфатора Никейского собора, с Афанасия Великого, который подчеркивает, что «слово стало плотным, чтобы люди могли стать духоносными». Что значит стать духоносным и каким образом это можно сделать? Здесь возникает еще

один момент, один акцент, правда, для базового уровня мистического уровня он не принципиален: не только человек призван к обожению, но и вообще все тварное. Но человек обладает привилегированным местом в тварном и выполняет обязанности, возложенные на него каким-то особенным образом. В этом смысле воплощение слова-логоса, воплощение Христа есть начало новой жизни, или начало божьих путей в божьем же творении. Эту тему продолжают каппадокийские отцы. Они говорят, что видеть Бога или созерцать Троицу, причаствуя всей полноте ее света, становиться сонаследниками совершенного света, призваны все.

Обозначим в самом общем виде три момента в становлении плотоносных духоносными:

1) *катарсис*, т. е. процедура очищения от всякой несродственной примеси, в контексте христианства – очищение от последствий греха.

2) *фотисмос*, первый зачаток того, что процесс будет иметь какой-то результат, т. е. освещение божественным светом.

Отметим светоносность всей христианской мистики, которая организуется вокруг образа света, поэтому все мистические феномены так или иначе пронизаны светом.

3) *телеосис* – это то, о чем говорили каппадокийцы – о созерцании Троицы святой. Это самая высшая точка, речь здесь идет о святости.

Ту же самую процессуальность мы обнаружим в мистике католического средневековья, которая преимущественно выстраивается по модели подражания Христу (правда речь здесь идет о путях, или *via*):

1) *via purgativa* – путь очищения.

2) *via illuminative*.

3) *via perfecta*.

Таким образом, перед нами предстает абсолютно идентичная структура – очищение, освещение божественным светом и совершенное существование.

В протестантской мистике на процесс указывают три «solo»: 1) *sola fide*, 2) *sola scriptura*, 3) *sola gratia*. Можно предположить, что есть некоторый процесс, в который мы входим верой, опираясь на писание, и обретаем благодать.

Возвратимся вновь к характеристикам, данным ранее: христианская мистика персоналистична, (потому что персона – Сын Божий – оказывается центром мистической жизни, мистического переживания); имеют место процессуальность и интровертность

Я упомянула, что христианская мистика есть мистика образа и подобия Божия в человеке, и что зазор между образом и подобием преодолевается каким-нибудь из способов, поэтому нам принципиально важен сюжет, связанный с рождением слова в душе, с рождением Бога в душе, в связи с особенностью мистической трансформации. Вспомним беседу Спасителя с Никодимом (Ио. 3: 1–21): когда Иисус говорит Никодиму, что «должно вам родиться свыше», Никодим не понимает Иисуса, отвечая: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?». Рождение свыше – это ядро мистической практики христианства. Именно в отношении этого ядра работает тема процессуальности. Правда возникает вопрос, который у разных мистиков по-разному решается: где тот психофизический локус, некое место, в котором рождение может произойти? И мы должны предположить, что есть некая христианская мистическая антропология. Если речь идет о человеке, состоящим из праха и живой души, то в каком месте может произойти рождение свыше?

Здесь я опять вернусь к тому, что любое мистическое утверждение, которое в откровенном тексте нам встречается, по большей части нуждается в философской экзегезе. Философская экзегеза этой темы отсылает нас к двум традициям одновременно: стоической и платонической. Стоики указывают, ссылаясь на учение Хрисиппа, что особым средоточием в человеке, где могло бы произойти второе рождение, может быть сердце; платоники – что важнейшая часть человеческого существа – ум. Возникает проблема, которую необходимо каким-то образом разрешить. В этом смысле любая

мистическая традиция так или иначе будет фундировать эту тему. Есть, конечно, образцовые «фундаторы» на этой почве, например, Майстер Экхарт. Но мы покажем решение вопроса на более конкретном примере, причем не на символическом, а на понятийном. Бонавентура из Баньореджо в трактате «Путеводитель души к Богу» показывает, каким образом происходит рождение Бога в душе или каким образом зеркало души шлифуется так, чтобы точно отразить божественное начало. Он говорит о том, что у души есть три основных начала, три начала одной души, которая должна восходить к богу:

- 1) первое обращено к внешним телам и поэтому называется животным, или ощущающим (*sensualitas / animalitas*);
- 2) второе обращено в себя и на себя, и называется духом (*spiritus*);
- 3) и третье обращено на то, что превосходит себя, на сверхсебя, называется разумной душой (*mens*).

Затем Бонавентура устанавливает, что эти начала могут быть удвоены и представлены в качестве шести элементов души. Каждый из них может рассматриваться в собственной чистоте и слиться с другими. Если их воспроизвести, то это: чувство, воображение, рассуждающая часть души (рассудок), умная часть души, понимающая часть (интеллект), созерцающая часть (ум, или интеллигенция) и тайная часть души, *arx mentis*. И в этом смысле Бонавентура оставляет нам руководство по преобразованию всех частей души для того, чтобы обнаружила себя тайная часть.

Здесь речь идет о процессе души, происходит возгонка души по ступеням, которая проявляет внутренний логос, сокровенную тайную часть, заволакиваемую в нас грехом.

Несомненно, эта тема требует большей развертки, но мы можем остановиться на предположении, что задача христианской мистики состоит в обнаружении и актуализации богочеловеческого начала в человеке, пробуждении внутреннего логоса, рождении Бога в душе как начаток жизни будущего века и как прижизненное участие в реальности Царства. В итоге мы наблюдаем, что это процесс, а не акт, но процесс, который осуществляется при участии божественной благодати, под контролем божественного начала, и который может привести к состоянию святости.

\*\*\*

#### *Вопросы и ответы.*

*Вопрос:* Хотелось бы спросить о тройственном различении христианской мистики. В принципе, это возможно найти в каждой традиции. Может такая тройственность не является особенностью именно христианства, а присуща всем мистическим картинам мира? И другой вопрос – куда вы относите Майстера Экхарта? Вам не кажется, что его специфика хорошо укладывается в протестантское измерение мистики?

*Ответ:* Мы не ставили задачу общей типологии мистики, но ее тоже придется проговорить в связи с вопросом. Она обычно производна от бинарных оппозиций, и мы можем исходить из схемы: Человек - Абсолют (это к вопросу, почему мистики подобны друг другу: потому что все время участвует одна и та же инстанция – человек, с одинаковыми базовыми процессами). Между ними возникают какие-то отношения, и в точке пересечения этих отношений случается некое событие X, которое мы условно назвали мистическим. Эта простая бинарная схема позволяет предложить некоторую, хотя и весьма условную, типологию мистики. Мы можем исходить из того, как в мистике схватывается Абсолют. И тогда мы будем говорить о мистике бесконечности и о мистике персоны. В мистике бесконечности личность растворяется, в мистике персоны возникает диалог, или встреча лицом к лицу (в зависимости от того, как мы понимаем Абсолют). Либо же мы рассматриваем деятельностьную природу мистики, тогда с этой стороны возникает еще одна бинарность: всякий виртуоз религиозной веры может быть рассмотрен либо как сосуд божественной благодати, либо как орудие божественной воли. Мы получаем два модуса человеческого поведения: пророческий и гностический. Вопрос

же об Экхарте очень просто решается внимательным изучением текстов Экхарта, где он обнаруживает, во-первых, общие позиции, которые я обозначила: *via purgativa*, *via illuminative*, *via perfecta*. Только на стадии *via perfecta* происходит переход от Бога в трех ипостасях к Богу за Богом. То есть через Христа мы можем обратиться к бездне Отца.

*Вопрос:* Вы говорите о том, что мистический опыт в христианстве не обязателен для спасения, он внешний. На уровне теории, богословия это так. Как это в реальной жизни? Действительно ли можно говорить о том, что человек, который обладает мистическим опытом, является исключительно профетом или гностиком?

*Ответ:* Стоит вспомнить характеристику христианства как сакраментального реализма, реализма сакраментов. И в этом смысле институализация христианства предполагает общение с Богом через таинства. Это его своеобразие, специфика, и в рамках сакраментального реализма необязательно переживать мистический опыт. Здесь вам следует обратиться к работе Елизаветы Юрьевны Кузьминой-Караваевой «Типы религиозной веры», помимо всего прочего, опрокидывающей некоторые дежурные представления о христианстве.

*Вопрос:* Речь шла о мистике-виртуозе. А где кончается виртуоз, а начинается человек, самый обычный верующий?

*Ответ:* Вопрос о границе, вопрос о критерии возникает перед нами все время. Однако мы занимались не мистиками вообще, а христианскими мистиками. У них есть абсолютный критерий – священное писание. Если они православные, католики – еще и священное предание. Поэтому я вас возвращаю к самому началу. Ведь что такое «доктринальное» для христианства? Доктринальное – это слепок первичного мистического опыта, скажем, основателя христианства, слепок опыта сыновства самого Христа. Наша задача – «разморозить» этот слепок в себе. А достигнем мы высот или нет – здесь нет никаких гарантий. В этом смысле христианин – это тот, кто идет к точке неподвижного соотношения, а станет он «виртуозом» или нет – неизвестно.

*Вопрос:* К вопросу о шестеричной лестнице Бонавентуры. Вся эта шестеричная лестница является целиком, насквозь мистичной, или только ведет к мистическому состоянию?

*Ответ:* Во-первых, откуда берется сама шестеричная схема. Бонавенура – комментатор серафического явления Франциска, поэтому мы находимся в рефлексивном отпечатке опыта Франциска, отсюда и возникает своеобразное удвоение: как Франциск первично переживает некий опыт, так Бонавенура – вторичный. Он ищет шестеричные примеры из Писания, мистическую нумерологию шестерки для того, чтобы подтвердить раздвоение тройственной способности души. Он находит это подтверждение, выстраивает способности и указывает вектор христианского делания. Мистик совершает некий путь не один, но постепенно на этом пути происходит отделение части его спутников и дальше поднимается только сокровенная человеческая часть.