

Рецензия на: **Мистицизм: теория и история** / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. — М.: ИФРАН, 2008. — 203 с.

Вышедший в 2008 году сборник статей «Мистицизм: теория и история» посвящен анализу мистицизма как целостного феномена, а также рассмотрению различных направлений в западной и восточной мистике. Авторы ставят задачу «проанализировать сам мистицизм — в его специфике, смыслах и значениях, в его многообразных функциях и роли в жизни человека и общества», а также «выяснить его место в ведущих культурно-религиозных традициях»¹.

В связи с поставленной задачей выстраивается и структура сборника. Открывается он предисловием и статьей Евгения Геннадиевича Балагушкина (Институт философии РАН) «Аналитическая теория мистики и мистицизма», носящей в большей мере теоретический характер и рассматривающей проблемы мистицизма с точки зрения «системно-аналитического подхода». Автор затрагивает важные и актуальные вопросы, касающиеся определения терминов «мистика», «мистицизм», «мистический опыт», «мистическое сознание», указывает на неадекватные понимания данных терминов в исследовательской литературе, рассматривает гносеологический, эпистемологический, психологический и онтологический аспекты мистицизма, процессы вербализации и институциализации мистики.

Следующие четыре статьи посвящены анализу конкретных направлений в западной и восточной мистике. Так, в статье Алексея Руслановича Фокина (Институт философии РАН) реконструируется учение христианского богослова IV в. Евагрия Понтийского об аскетическом делании и созерцании и его роль в мистическо-аскетической традиции восточного христианства.

Проблема соотношения мистического текста и опыта, стоящего за ним, затрагивается в статье Михаила Львовича Хорькова (РУДН) «Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиозоведческих исследований: к критике историографических стереотипов». Автор подвергает сомнению априорно принимаемое большинством исследователей представление о том, что мистика всегда связана с определенным психологическим опытом или состоянием, а мистические тексты являются «мистическими» в силу отображения такого опыта. В результате критического анализа источников, М.Л. Хорьков приходит к весьма неоднозначному выводу о том, что тексты средневековых мистиков фиксируют не психологическое и субъективное содержание некоего «мистического» опыта, а «форму организации религиозного опыта» — «жанровую, языковую, мыслительную, поведенческую»², — опыта, носящего интерсубъективный и конфессиональный характер.

¹ Предисловие // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 11.

² Хорьков М.Л. Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиозоведческих исследований: к критике историографических стереотипов // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 119.

В статье Ильшата Рашитовича Насырова (Институт философии РАН) «Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)» рассматривается суфийское учение о мистическом познании. Автор анализирует такие ключевые для суфизма понятия как *тарик*, *макамат*, *ахвал*, *зикр*, *мурабака*, *сама*′, *фана*′, *бака*′, *ваджд*, *мушахада*, которые он интерпретирует в свете исламского онтологического учения.

Особенностям психотехники тибетской Ваджраяны и влиянию различных психотехнических средств на формирование различных типов мистического опыта посвящена статья Михаила Аркадиевича Гущи (Институт философии РАН). Автор рассматривает характерный для данного направления буддизма «мистический путь» и определяет специфику трансформации личности адепта в процессе прохождения этого пути.

Проблема мистицизма в современном обществе затрагивается в статье Елены Геннадиевны Романовой (Министерство образования и науки России) «Мистическое пространство Интернета», завершающей данный сборник. На основании анализа мистической тематики в целом, а также исихастской и суфийской тематики в отдельности в русскоязычной сети Интернет автор приходит к выводу о том, что мистицизм нельзя рассматривать как следствие социальных потрясений, и выступает против представления о современной мистике как о «языческой или оккультной»¹.

Несмотря на безусловную актуальность вопросов, поднимаемых авторами статей, и теоретическую и практическую значимость их выводов, вызывает некоторое недоумение ряд моментов, в большей мере связанных с теоретическим аспектом изучения мистицизма. Во-первых, авторы не всегда дают четкое определение термина «мистицизм», что приводит к включению в данное понятие любых явлений, носящих в массовом сознании оттенок «мистического» — магии, оккультизма, уфологии, спиритизма, фэнтези и т. д., как это, например, происходит в статье Е.Г. Романовой². Эта же тенденция обнаруживается и в Предисловии: мистицизмом оказывается и серия книг о Гарри Поттере, и творчество Толкиена и Лавкрафта, мистический характер приписывается субкультурам готов и растаманов³. Е.Г. Балагушкин также понимает мистицизм и мистику очень широко: мистиками он называет и Терезу Авильскую, и «общины затворников в деревне Погановка и в г. Казани, ожидающие скорого конца света», и Алистера Кроули, и спиритистов и шаманов; к мистике относятся и феномены видения призраков, и «мистика общения с духами»⁴. При столь широком понимании «мистического» возникает закономерный вопрос, действительно ли «мистицизм» или «мистика» соответствуют неким реалиям, а не являются изобретенными учеными конструктами.

¹ См.: Романова Е.Г. Мистическое пространство Интернета // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 197.

² См.: Там же. — С. 180-182.

³ См.: Предисловие // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 6.

⁴ См.: Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 29, 33, 34, 42, 46, 47.

В статьях также не всегда даются определения и другим используемым понятиям. Так, Е.Г. Балагушкин относит мистику к типу или модусу «сакральной веры» наряду с «религией, магией, мантикой», выделяемых на основании критерия «способов сакральной деятельности»¹. Далее автор проводит различие между «сакральностью и мистической связью человека», рассматривая их как «разные типы функциональных (деятельных статусов человека)»². Однако остается неясным, какая связь существует между сакральной верой и мистикой как одним из ее типов, с одной стороны, и сакральностью и отличной от нее мистической связью, с другой стороны. Более того, непонятно, что в данном и ряде других случаев понимается под «сакральным»: «сакральными агентами», «сакральными феноменами», «высшими сакральными инстанциями», «верховным сакральным началом», «высшими сакральными приоритетами» и пр.³. К сожалению, из определения автором сакральной веры как «способа духовно-практического освоения человеком существующей действительности посредством сознания и деятельности, обладающей особой «категоричной» модальностью»⁴, не ясно, в чем заключается такая «особая «категоричная» модальность». С другой стороны, определение сакральной веры, содержащееся в примечаниях к данной статье, как «когнитивной установки на сакральное начало по формуле «верую в Бога»», которой «приписывается сакральное значение согласно известному библейскому обетованию «спасешься верою»»⁵, носит теистический характер и едва ли применимо, например, к монистическому или естественному мистицизму.

Во-вторых, необоснованным кажется проводимое в статье Е.Г. Балагушкина разделение понятий «мистика» и «мистицизм» ввиду их «морфологических различий». Под мистицизмом он понимает «представления, подчас системно выстраиваемые в форме рационалистических учений теологического и мировоззренческого характера о непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами», в то время как мистика оказывается «опирающейся на эти представления духовно-практической деятельностью адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом»⁶. Таким образом, под мистикой автор понимает то, что традиционно называют мистической практикой. Но является ли тогда закрепление за этим понятием особого термина оправданным, учитывая то, что, как признает сам автор, понятия «мистика» и «мистицизм» «обычно отождествляются»⁷. Более того, подобное разделение существует не во всех языках, а значит, оно может препятствовать диалогу, например, с англоязычными исследователями.

В-третьих, авторы, несмотря на критику традиционного понимания мистицизма, зачастую сами используют общепринятые клише. Например,

¹ Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма... — С. 19, 20, 59.

² Там же. — С. 27.

³ См.: Там же. — С. 14-71.

⁴ Там же. — С. 16.

⁵ Там же. — С. 68.

⁶ Там же. — С. 36.

⁷ Там же. — С. 36.

они не всегда разграничивают понятия мистицизм и эзотеризм, а потому наблюдают в современном обществе процесс становления мистицизма «общедоступным» по причине утраты своего эзотерического характера¹. Однако не стоит забывать, что многие произведения «великих мистиков» эпохи Средневековья были обращены к широкой аудитории, а мистические практики описывались в руководствах, составлявшихся также и для мирян. Более того, мистицизм далеко не всегда и тем более не везде носил «маргинальный характер», об утрате которого говорят авторы². Выводы И.Р. Насырова основываются на понимании суфизма как «теории и духовной практики исламского мистицизма»³, исключая из рассмотрения различные нетрадиционные течения суфизма, вследствие чего автор определяет «идейные поиски суфиев» как «частный случай опыта рефлексии исламской религиозно-философской мысли над собственными основаниями»⁴. Такое понимание возможно, но оно нуждается в дополнительной аргументации. Е.Г. Балагушкин нередко априорно принимает в действительности спорные утверждения, например, о существовании «языческого мистицизма», «классического фигурой» которого является шаман, или «мистики пророческого откровения»⁵.

В-четвертых, несколько огорчает ряд фактических ошибок, имеющих в сборнике. Например, М.Л. Хорьков, затрагивая проблему универсальности мистического, ставшую камнем преткновения в теоретических подходах к изучению мистицизма и мистического опыта в западном религиоведении, ошибочно причисляет к числу подходов, опровергающих существование «непосредственного» мистического опыта, концепции таких ученых как Юджин д'Аквили, Роланд Фишер, Джон Коллинз, Барбара Лекс, Алистер Харди и Антонио Дамасио⁶ — последний, насколько нам известно, вообще не затрагивает проблемы, связанные с мистицизмом, в своих работах. Станным выглядит и невнимательное отношение автора к инициалам западных исследователей: так, Филип Элмонд оказался П. Элмондом (98), Юджин д'Аквили — Э. д'Аквили, Чарльз Тарт — К. Тартом (99)⁷.

² См.: Предисловие // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 9.

¹ См.: Там же. — С. 10.

² Насыров И.Р. Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик) // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 122.

³ Там же. — С. 151.

⁴ См.: Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 19, 26. В ряде классических исследований понятия мистика и пророчество, мистический опыт и шаманский опыт противопоставляются, а потому утверждения Е.Г. Балагушкина нуждаются в определенном обосновании. Например, см.: Heiler F. Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion. — London: Oxford University Press, 1932; Forman R.K.C. Mysticism, mind, consciousness. — Albany: State University of New York Press, 1999; Smart N. Understanding Religious Experience // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. Katz. — New York: Oxford University Press, 1978. — P. 10-21.

⁶ См.: Хорьков М.Л. Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиоведческих исследований: к критике историографических стереотипов // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 99.

⁷ Там же. — С. 98-99.

Удивляет и тот факт, что Е.Г. Балагушкин, говоря о «психологии мистики», считает, что функционально «экстазы, радения, оккультные оргиастические состояния» представляют собой «мистический транс — глубокое изменение самосознания и ощущения личностью своей идентичности»¹. Такое понимание трансового состояния является достаточно нестандартным и, с психологической точки зрения, некорректным, поскольку, во-первых, в психологии принято проводить различие между экстастическими и трансовыми состояниями как состояниями гипервозбуждения и гиповозбуждения; во-вторых, транс, даже мистический транс, не обязательно приводит к «глубокому изменению самосознания и ощущения личностью своей идентичности» и совсем не идентичен такому изменению. Вызывает недоумение и употребление в предисловии оборотов «религия в собственном смысле слова (как богопоклонение)» и «мистическая активность в Интернете»².

Тем не менее, данный сборник является несомненным вкладом в отечественное изучение мистицизма, учитывая малочисленность исследований, целиком посвященных рассмотрению мистицизма и связанных с ним феноменов.

Т.В. Малевич

Рецензия на: **Научные и богословские эпистемологические парадигмы : историческая динамика и универсальные основания.** Под ред. В. Поруса. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.

Представляемая книга представляет собой сборник статей по материалам конференции «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания», проходившей в Москве 14-18 ноября 2007 года. Как понятно из названия, конференция посвящена актуальной в течение последних 300 лет проблеме связи или противоречия науки и теологии. В сборнике представлены работы 17 авторов, которые занимают позиции как в рамках научной (В. Порус, Е. Калмыкова), так и богословской (К. Копейкин, А. Шевченко) парадигм, что само по себе является указанием на попытку поиска диалога между двумя мировоззренческими позициями, однако форма этого поиска, избранная в издании, вызывает множество вопросов и недоумений.

Прежде всего, в сборнике нет никакого предваряющего материала, в котором была бы описана разница научной и богословской парадигм, в связи с чем абсолютное большинство статей, пытающихся показать специфику того или иного подхода или пытающихся выстроить богословский

¹ Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 33.

² Предисловие // Мистицизм: теория и история / Под ред. Е.Г. Балагушкина, А.Р. Фокина. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 11, 12.