

И.В.Рынковой

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия (E-mail: rnat@yandex.ru)

Осмысление мистического опыта в ракурсе бытия и сущности человека

Статья посвящена проблеме осмысления мистического опыта в ракурсе бытия и сущности человека, а также рассмотрению взаимосвязи между философским и религиозным видением мира. Показано, что в суждениях веры теоретический разум строит познание трансцендентной стороны бытия, которая неведома на пути эмпирического познания вещей, но которая реально дана познающему мышлению в непосредственных интуициях человеческого духа.

Ключевые слова: философия, мистический опыт, личность, человек, религия, мистико-аскетическая практика, критериология, бытие, сущность, интуиции человеческого духа.

В последнее время внимание философии все более занимает проблема восстановления изначально бывшей гармонии и взаимосвязи между философским и религиозным видением мира. Такая гармония возможна лишь в том случае, если философия не может претендовать на исчерпывающее постижение всего с помощью разума, т.е. не преувеличивает его возможности и признает существование трансцендентного начала, которое недоступно разуму.

Совершенно очевидно то, что научное знание в целом не должно ограничиваться суммой предметных знаний, непосредственно доступных на опыте и обобщенных в виде научных истин. Примером тому служат слова одного из творцов новой науки И.Ньютона: «Главная обязанность натуральной философии — делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно не механической» [1; 280]. Однако не следует скептически относиться к знанию «иного» рода и проявлять совершенное недоверие, так как познание есть возможный и необходимый процесс постижения скрытой в вещах духовной сущности человеческим разумом.

Данный подход к научному познанию признает тот факт, что невозможно приступить к Сущему, превышающему всякое сущее, лишь посредством чувств или своей природной одаренности и ума, склонного все анализировать, сравнивать и строить умозаключения. Конечно же, ум может направлять человека в некотором познании Истины, но это познание будет, скорее, похоже на источник воды, изображенный на картине: она может быть исполнена совершенно, но не сможет утолить жажду даже одного человека.

В этом смысле примечательно высказывание С.Л. Франка о том, что наше сознание настолько заполнено предметным бытием и приковано к нему, что с самого начала склонно воспринимать все вообще, что как-либо ему доступно и открывается, как составную часть предметного мира. В противоположность «внешнему» «внутреннее» бытие представляется противостоящим пространственному бытию и локализовано «внутри» человеческого тела. Этим определением «душевного» бытия как «внутреннего» оно и помещается в состав предметного мира как небольшая, относительно незначительная и подчиненная его часть. Тем самым остается незамеченным своеобразие этой формы бытия [2; 318,319].

Несомненно, что познание существенно зависит от духовной жизни личности, а также глубоко обусловлено теми ценностными и мировоззренческими горизонтами, в которых оно разворачивается, которые служат выражением духовного самоопределения личности и эпохи. Именно ценности и идеалы социального мира, сопричастность им дают человеку уверенность в незыблемости того, что ставится и ценится выше его собственного существования, чем человек соизмеряет собственные поступки и развитие, — отмечает Г.Л.Тулчинский [3;208]. По мнению профессора В.Д.Кудрявцева-Платонова, истина предмета, которую ищет познание, раскрывается через рассмотрение феноменальной стороны предмета на фоне его идеального образа, через соотношение того, чем он является, с тем, чем должен быть.

В этом ключе углубление и расширение познания теснейшим образом связаны с нравственным совершенством личности. Познание рассматривается здесь не просто как функция гносеологического субъекта, а как целостный акт личности. По словам проф. Зеньковского, «онтологическая сторона

познания и состоит в сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему. Достаточно уяснить себе эту конечную задачу познания, чтобы понять, что так называемая «теоретичность» познания, понимая это в смысле греческого *Theoria*, вовсе не есть чисто созерцательное отношение к предмету, — это есть движение духа к предмету, имеющее в виду обнять его любовью и соединиться с ним через эту любовь» [4;71].

По утверждению И. А. Ильина, всякое доказательство покоится, в конечном счете, на живом опыте, на живом восприятии и увидении. Всякое доказательство ведет к предмету, который надо воспринять, увидеть и пережить; и тому, кто не может воспринять предмет или не хочет испытать и увидеть его, вообще никогда и ни в какой области нельзя ничего доказать [5;105].

Имеется в виду то, что в познании Сущего следует учитывать все возможности — и рациональные, и интуитивные (сверхрациональные), — с акцентом на интуицию. Отсюда в познании (научном, философском или религиозном) происходит соединение разума и веры.

В книге «Религиозный смысл философии» И.Ильин защищает точку зрения, что философия есть «душевно-духовное делание» [6;23], а не чисто интеллектуальная работа над построением концепций. Философствование должно исходить из подлинного духовного опыта, должно быть верным истине, «знать верно, подлинно, объективно» [6;28], творчески создавать «верующее знание и знающую веру» [6;29].

Таким образом, истина и вера духовно очевидны, поэтому каждый, по мнению И.Ильина, должен внутренне обрести ее личным усилием. Философия призвана силой мысли освещать окружающую жизнь, преодолевать ее затемненность, «преображать сущность подлинной жизни» [6;40], наполнять ее пониманием высшего смысла. Для этого философ, по мысли И.Ильина, должен справиться с тьмой в собственной душе, очистить ум и сердце, «овладеть силами своего бессознательного, очистить их, придать им гибкость и покорность, сделать их совершенным орудием предметовидения» [6;52]. Это «творческий процесс, протекающий пред лицом Божиим и при участии божественных сил, живущих в человеке» [6;55]. И нужно, подчеркивает И.Ильин, ответственно формировать в себе зрелый и подлинный духовный опыт, в котором истина не только открывается ищущему ее, но и убедительно свидетельствуется окружающему миру. Отсюда — призвание философа религиозно: «необходима новая философия религиозности и откровения, чтобы вновь открылось замкнутое око человеческое...» [6;88]. Этой мысли философа созвучны слова К.П.Победоносцева, который пишет: «Душа мыслящая желает и требует ... найти себе точку, на которой можно утвердить равновесие жизни, создать для нее характер» [7;418].

И несмотря на то, что религия имеет иной, отличительный от философии «центр притяжения», нельзя исключить взаимосвязи философии и религии как «союза разума и опыта», поскольку сам религиозный опыт не исключает и его логической аргументации [8; 1299,1300]. И в этом смысле высшая и главная цель философии состоит в том, чтобы «возбудить в человеке нужду искания единой бесконечной премудрости Божественной и человеку предназначенной» [9;50]. Подобное искание, по словам В.В.Зеньковского, «есть источник неугасимого движения души, есть источник ее динамизма» [10;55]. Н.Бердяев говорит о «раскрытии бесконечного», «прорыве в бесконечность» [11;210]. Рассматривая проблему личностного становления, К.Ясперс подчеркивает: «Человек никогда не может удовлетвориться самим собой как бытием, но все время стремится выйти за свои пределы» [12;376]. Современный исследователь Э.В.Соколов обращает особое внимание на «органически свойственное человеку стремление расширять границы своего бытия», потребность «постоянно выходить за пределы данности, делать выбор в отношении неизвестного, непознанного» [13;202]. О стремлении личности выходить за пределы наличного бытия, как одном из необходимых условий духовной самореализации человека, упоминает И.С.Кон: «...сущность личности — в потребности и способности выходить за пределы непосредственно данного, включая и свое собственное эмпирическое бытие» [14;317]. М.Ш.Шведов рассматривает человека как существо, находящееся в состоянии «незавершенной завершенности» [15;177]. О готовности к постоянному самосозиданию и духовной самореализации упоминает и М.К.Мамардашвили: «Фундаментальная страсть человека — дать родиться тому, что находится в зародышевом состоянии, осуществиться» [16;313].

Там, где возникает вопрос о смысле, ценностях и тайне бытия, есть место для философии. И здесь ценность, по словам Г.П.Выжлецова, «представляет собой не просто необходимую и должную, но и желаемую цель, становящуюся идеалом» [17;23]. Данная гносеология, несомненно, требует особой логики рассуждения, по-особому выражающей строй философских категорий, влияющих на развитие онто-гносеологических структур философско-религиозной мысли.

Область мистического опыта составляют явления не столько редкие или исключительные, необычайные, сколько такие, которые можно назвать онтологически пограничными: явления, в которых можно говорить о преодолении границ, выходе за пределы самого способа бытия человека, онтологического горизонта человеческого существования, т.е. окружающего бытия. Как подчеркивает С.Д.Лобанов, для человека возможно преодоление своей ограниченности в роде. Он способен одолеть рамки своего рода открытием для себя области возможного и бесконечного. И это уже не разложение жизни в неживое, а переход за пределы самой природы в сверхчеловеческое, или духовное [18;87].

Несомненно, что мистический опыт принадлежит граничным, предельным областям антропологической реальности, поэтому требует от философии специального подхода, где необходимо поставить задачу систематической реконструкции мистического опыта. И, конечно же, такая задача требует от философско-религиозной мысли новых путей. Как справедливо замечает И.Ильин, «...настоящая вера вырастает именно из этого другого опыта и идет своим особым путем («методом»), отнюдь не вторгаясь в научную область, не вытесняя и не заменяя ее» [19;39].

Понятие опыта достигло большой отчетливости в естественных науках, где создан целый формализованный канон опытной (экспериментальной) науки; но столь же несомненно, что концепция опыта как «научного эксперимента» не отвечает ситуации во многих обширных областях человеческого опыта, в том числе философского и религиозного.

Х.-Г.Гадамер, признанный одним из ведущих философов XX в., вступая в спор с Гегелем, возглавившим путь к «полной победе разума», заключил, что диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту. Гадамер делает вывод, что опытен тот, кто помнит о человеческой конечности и кто знает, что время и будущее ему не подвластны [20]. Сам же опыт, по мнению Гадамера, есть «неясное понятие», которое относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем [21;409].

Современный исследователь исихазма С.С.Хоружий исходит из предположения, что опыт может быть духовной, душевной деятельностью, тождественной работе сознания и воли. Эта деятельность в первую очередь сводится к осознанию собственных устремлений, отличающихся от абстрактного познания тем, что оно изменяет жизнь человека [22;40]. Откликаясь на «зов» свыше, человек, по словам епископа Варнавы (Беляева), «ощущает этот «зов», дает, со своей стороны, «отзыв» (отклик), который тут же переходит в «позыв» или даже в настоящий религиозный «голод»...» [23;22].

Речь идет о предельной антропологии, мета-антропологическом процессе, ведущем к изменению способа бытия человека. В нем человек входит в область, где начинают меняться определяющие, конститутивные свойства человеческого существования. По словам Г.Мелиса, «бедность становится здесь в то же время величайшей полнотой» [24;261].

И здесь пространство знания оказывается шире научной области, так как порой достигается лишь теми высшими способностями духа, которыми не располагает научное знание. Это, прежде всего, интуиция, т.е. непосредственное ощущение истины, которое угадывает, прозревает ее, пророчески предвидит там, куда не достигает научный способ познания.

Современный исследователь П.С. Гуревич полагает, что противопоставление интуитивного и логического сегодня неправомерно, и поэтому многие концепции в настоящее время базируются на интуиции и гораздо меньше опираются на логический расчет. Отсюда — новая научная парадигма, на пороге которой находится мир, призвана устранить пропасть между интеллектом и интуицией. Представленная точка зрения основана на приоритете интуиции. И с такой позицией следует согласиться, поскольку, действительно, благодаря интуитивным прозрениям многих современных ученых изначальная простота может явиться в акте целостного, всеобъемлющего взгляда [25; 297].

Г.В.Флоровский писал, что человек не «строит», не «порождает», не «полагает» свой мир, он его находит. Мир дается, открывается познающему субъекту. Мы должны как бы откликаться на предметные зовы и в открывающемся творчески естественно разбираться, совершая отбор. В этом первичном самоопределении метафизический корень личности, живое средоточие ее бытия. В строении и складе избранного предметного мира и заключается последнее основание внутреннего строя [26; 80,81].

При изучении мистико-аскетической практики возникает проблема метода, которая имеет как гносеологическое, так и онтологическое основание. Так, например, в философии Шеллинга выделяется особый способ познания — интеллектуальная интуиция, которая выступает как синтез созерца-

тельного познания и понятийного мышления и является, по словам В.Ф.Асмуса, высшей, диалектической ступенью интеллекта [27; 193]. Последователь традиционализма Р.Генон в своей работе «Очерки о традиции и метафизике» также утверждает, что постижение любого традиционного метафизического учения Востока невозможно без участия интеллектуальной интуиции, более того, «интеллектуальная интуиция представляет собой в одно и то же время и средство познания, и само знание, в котором субъект и объект познания тождественны друг другу» [28; 129]. С.И.Гессен подчеркивает, что «подлинное единство, абсолютная, вечная истина открываются лишь на высшей степени интуитивного познания» [29; 119].

Мистико-аскетическая практика — стратегия подвижника, в которой он определяется своим богоустремлением, отношением к Инобытию. И.А.Ильин отмечает: «Человек духовен тогда и постольку, поскольку он добровольно и самодеятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его...» [30;15]. Отсюда возникает необходимый вопрос: какие именно энергичные механизмы способны направлять к границе горизонта человеческого существования, к предельному опыту?

Ответ коренится в понимании сути мистико-аскетической практики той или иной традиции. Область мистического опыта подвижника составляют явления не столько редкие или исключительные, необычайные, сколько такие, которые можно назвать онтологически пограничными: явления, в которых можно говорить о преодолении границ, выходе за пределы самого способа бытийствования человека, онтологического горизонта человеческого существования, т.е. окружающего бытия.

Отсюда возникает проблема критериологии научно-философского дискурса. Наибольшее значение критериологии придает метод естественнонаучного знания, и в нем она более всего систематична, детализирована и полноохватна. Такая система носит структурированный характер, вырабатывается небольшое число общих методологических принципов, которым должен подчиняться правильно организованный научный опыт.

При этом природные явления и процессы превращаются в объект опыта посредством производимого над ним наблюдения, которое осуществляется обыкновенно с помощью приборов, получающих данные об объекте наблюдения.

В научно-философском дискурсе нет того единства в проблемах критериологии, как в естественнонаучном знании, а существуют разные позиции и подходы, далеко расходящиеся между собой. Не имея эмпирической ориентации, философский метод менее формализован и детализован, он не выделяет в своем составе специальной критериологии. В нем можно обнаружить общие принципы и основания для нее, но он почти не формулирует конкретных, практически-рецептурных критериев.

Первое условие к «правильному опыту» — очевидность — стоит отчасти особняком от прочих условий, так как является первопринципом всего канона организации опыта: аналогичный в этой роли истинности во внутреннем подвижническом методе и достоверности — в естественнонаучном. В своей абсолютной, аподектической очевидности опыт дает самосвидетельство своей достоверности и предстает как истинный опыт.

Научность здесь может обозначать «то же самое, что и разумность, любая разумность, которая может быть понята... в непосредственном существовании» [31; 235]. Таким образом, принцип научности опыта обозначает лишь общую методологическую и конкретную «разумность», т.е. внутреннюю непротиворечивость и упорядоченность.

Основное критериологическое содержание несет в себе принцип чистоты опыта. Назначение этого принципа — устранить из пережитого опыта то, что называется психологизмом, т.е. чисто индивидуальные, единичные, случайные элементы, которые способны исказить и заслонять универсальное, индивидуальное содержание опыта. «Возможность получения чистоты опыта... предполагает умение различать в переживании субъективное от необходимого и существенного... чистота именно тем и достигается, что путем предварительного критического анализа устраняется все «случайное» и субъективно привносимое» [32; 292–294]. При этом опыт «нечистый» рассматривается здесь как «поток переживаний»; чистый же опыт составляют, наоборот, содержания проработанные и отчетливо оформленные.

Под интересубъективностью (в отличие от «трансцендентальной субъективности») следует понимать утверждение кардинальной необходимости учета «другого», «других Я с их опытом, отличным от моего». При этом данный принцип может радикально усиливаться до полноценной диалогической позиции, когда «другие» не являются вторичными и производными по отношению к «моему

опыту», но могут формировать и трансформировать «мое Я», включая его активность и определяющие способности.

К.Поппер, подчеркивая взаимосвязь науки и религии, отмечает тот факт, что действие философии проявляется тогда, когда философ начинает осмысливать религиозные проблемы в онтологическом, гносеологическом и других ракурсах. Исходя из анализа возможностей применения философских построений, К.Поппер выводит следующую задачу философии: одна из высших задач философа заключается в том, чтобы увидеть загадку, проблему или парадокс там, где ранее их никто не замечал. Это является более значительным достижением, чем разрешение загадки. По мнению К.Поппера, философ, который «замечает и понимает новую проблему, выводит нас из состояния лени и благодушия. Он раскрывает перед нами новые горизонты» [33; 311].

Отсюда новая научная парадигма, на пороге которой находится мир, призвана устранить пропасть между интеллектом и интуицией. Представленная точка зрения основана на приоритете интуиции. И такая позиция, действительно, имеет место, поскольку, благодаря интуитивным прозрениям многих современных ученых, изначальная простота может явиться в акте целостного, всеобъемлющего взгляда.

References

- 1 *Newton I.* Optics, or a treatise on the reflections, flexures of colours and light. — Moscow: Gostehizdat, 1954. — 368 p.
- 2 *Frank S.L.* Writings. — Moscow: Pravda, 1990. — 607 p.
- 3 *Tulchyn G.L.* Personology after man: New prospects of freedom and rationality. — St.Petersburg: ALteya, 2002. — 677 p.
- 4 *Zenkovskiy V.V.* The foundations of Christian philosophy. — Moscow: Canon+, 1997. — 560 p.
- 5 *Ilyin I.A.* The path of spiritual renewal // Essays: in 2 vol. Vol. 2. — Moscow: AST, 1994. — 366 p.
- 6 *Ilyin I.A.* Collection of the works in 10 vol. Vol. 3. — Moscow: Russkaya kniga, 1994. — 591 p.
- 7 *Pobedonostsev K.P.* Writings. — St.Petersburg: Nauka, 1996. — 511 p.
- 8 *Holopov I.D.* Fundamentals of philosophy /religion/ Christian reading. — 1915. — № 10–11. — P. 1288–1316.
- 9 *Golubinsky F.* Lectures on philosophy and speculative psychology. — St.Petersburg: Academy of Self-knowledge «Paths Troyanov», 2006. — 464 p.
- 10 *Zenkovsky V.V.* Problems of education in the light of Christian anthropology. — Moscow: Publ. house of the St.Vladimir brotherhood, 1993. — 222 p.
- 11 *Berdyayev N.A.* Self-knowledge: the Experience of philosophical autobiography. — Moscow: Kniga, 1991. — 545 p.
- 12 *Yaspers K.* The meaning and purpose of history. — Moscow: Politizdat, 1991. — 527 p.
- 13 *Sokolov E.V.* Culture and identity. — Leningrad: Nauka, 1972. — 228 p.
- 14 *Kon I.S.* In search of itself: the Personality and its self-consciousness. — Moscow: Politizdat, 1984. — 335 p.
- 15 *Swedes M.* Man as the completion of the unfinished // Questions of philosophy. — 2004. — № 2. — P. 177–180.
- 16 *Mamardashvili M.* As I understand the philosophy. — Moscow: Progress, 1992. — 415 p.
- 17 *Vyzhletsov G.P.* Spiritual values and the fate of Russia // Socio-political magazine. — 1994. — № 3–6. — P. 16–31.
- 18 *Lobanov S.D.* Being and reality. — Moscow: Nauka, 1999. — 156 p.
- 19 *Ilyin I.* The path of spiritual renewal. — Moscow: AST, 2006. — 366 p.
- 20 World philosophy: a Book for reading: in 2 hours. H. 1: the Initial philosophical problems, concepts and principles. — Moscow: Politizdat, 1991. — 672 p.
- 21 *Gadamer H.-G.* Truth and method: the fundamentals of philosophical hermeneutics. — Moscow: Progress, 1988. — 699 p.
- 22 *Khorvzhiviy S.S.* Experience as Organon, organization and hermeneutics experience in hesycasm tradition // Questions of philosophy. — 1998. — № 3. — P. 35–119.
- 23 *Varnava (Belyaev), Bishop.* Fundamentals of the art of Holiness. Experience of presenting the Orthodox asceticism. — Nizhniy Novgorod: Publishing of the brotherhood in the name of St. Knigt Alexander Nevsky, 2003. — 592 p.
- 24 *Melis (Freiburg) Mr.* Forms of mysticism // Logos. International Yearbook of philosophy of culture. The book of I and II. — Moscow: Musaget, 1912–1913. — 427 p.
- 25 *Gurevich P.S.* Philosophical anthropology: a training manual. — Moscow: Vestnik, 1997. — 448 p.
- 26 *Florovskiy S.G.* The metaphysical presuppositions of utopianism // Questions of philosophy. — 1990. — № 10. — P. 78–98.
- 27 *Asmus V.F.* The problem of intuition in philosophy and mathematics (Essay on the history of XVII – the beginning of XX c.). — Moscow: Sotsekgiz, 1963. — 312 p.
- 28 *Guenon R.* Essays about the traditions and metaphysics. — St.Petersburg: Azbuka, 2000. — 317 p.
- 29 *Hessen S.I.* Mysticism and metaphysics // Logos. International Yearbook of philosophy of culture. Book I. — Moscow: The publishing house Musaget, 1910. — 291 p.
- 30 *Ilyin I.A.* The path to the evidence. — Moscow: Respublika, 1993. — 431 p.
- 31 *Husserl E.* Letter to G.G.Shpvet from 29. XII. 1913 // Logos. — 1992. — № 3. — P. 233–242.

32 *Shpet G.G.* History as a problem of logic // History of philosophy Yearbook-88. — Moscow, 1988.

33 *Popper K.* Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge. — Moscow: AST; Ermak, 2004. — 638 p.

И.В.Рынковой

Адамның болмысы мен мәнінің ракурсында мистикалық тәжірибені ұғыну

Мақала адамның болмысы мен мәнінің ракурсында мистикалық тәжірибені ұғыну мәселесіне, сонымен қатар әлемнің діни және философиялық көзқарасының арасындағы өзара байланысты қарастыруға арналған. Сенімнің тұжырымдамалары көрсеткендей, заттардың эмпирикалық танымының жолында көрінбейтін, бірақ та адамзат рухының тікелей интуицияларында танушы ойға шынайы берілетін теориялық ақыл ой болмыстың трансценденттік жақтарын тануға құрылған.

I.V.Rynkovoy

Understanding of mystical experience from the perspective of the existence and the essence of man

This article is devoted to the problem of understanding of mystical experience from the perspective of the being and essence of the person, as well as consideration of the relationship between the philosophical and religious views of the world. It is shown that in the judgments of faith theoretical reason builds the knowledge of a transcendental side of life, which is unknown in the way of empirical knowledge of things, but which actually given to the learner thinking in the immediate intuitions of the human spirit.