Л.В. Терехова

ФІЛОСОФСЬКА СПРОМОЖНІСТЬ МІСТИЦИЗМУ В МЕЖАХ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Білоцерківський інститут неперервної професійної освіти
ДНВЗ «Університет менеджменту освіти»
Національної академії педагогічних наук України

Анотація. *У статті проаналізовано різноманітні підходи до тлумачення поняття «містика», обґрунтовано необхідність методологічного розрізнення термінів «містика» й «містицизм» для історико-філософського дослідження інтелектуальної традиції Середньовіччя. Доведено сутнісне значення теоретичних здобутків містицизму для реконструкції дискурсу середньовічної філософії.*

Ключові слова: ірраціоналізм, містика, містицизм, раціональність, середньовічна філософія.

Вступ

Спалах інтересу до філософських, теологічних, психологічних розвідок щодо містицизму набув особливого розквіту на межі XIX-XX ст. Ця дослідницька ініціатива охопила як Європу, так і США. Уже у двадцятих роках минулого століття історик і теолог К. Батлер писав: «Можливо, немає більш зужитого слова в наш час, ніж «містицизм»» [1, с. 3]. Нарікання дослідника стають цілком зрозумілими, якщо взяти до уваги притаманне межі століть захоплення окультизмом, спіритизмом та іншими псевдо-духовними практиками, які хибно, а часом навмисно, називали містичним досвідом. Різні наукові традиції тлумачення сенсу містицизму все ж не призвели до семантичного «очищення» терміну. Кінець XX ст. – початок XXI ст. так само демонструють «розмитість» поняття «містичного». Російський науковець Є. Торчинов навіть пропонує відмовитися від терміну «містика», замінивши його на «трансперсональний досвід», вважаючи негативні конотації, пов'язані зі старою назвою, гнітючими для процесу наукового дослідження [2, с. 9]. Тому **метою статті** є методологічна «реабілітація» філософської спроможності містицизму в контексті історико-філософського дослідження середньовічної філософії.

Основна частина

Спроби відмовитися від терміну «містика» не є надбанням останнього часу. У 1960 році В. Стейс у роботі «Містицизм і філософія» вже припускав можливість заміни слова «містика» словом «просвітлення» (enlightenment) або «осяяння» (illumination), які є характерними для індійської філософії, але сам же й заперечив таку перспективу через західну традицію, що склалася історично й не може бути відкинута [3, с. 16]. Проблема ускладнюється не лише лінгвістичною багатозначністю термінів, а й тим, що серед дослідників немає одностайності у тлумаченні змісту терміну «містицизм», тому, як наслідок, у визначенні критеріїв розуміння певного типу досвіду як містичного або не містичного, адекватності універсалізації в тлумаченні різних містичних систем (наприклад, християнського, ісламського, іудейського містицизму та ін.).

Бернард МакҐінн, учений із Чиказького університету, автор фундаментального дослідження з історії містицизму, пропонує умовно поділити сучасні розвідки з містицизму на кілька груп залежно від предметних преференцій дослідників: теологічні, філософські, компаративістські та психологічні. Автор сам визнає умовність такого розподілу, оскільки розмежувати, наприклад, теологічні й філософські дослідження дуже складно. Якщо науковець позиціонує себе як адепта певної конфесії, це ще не означає, що він проводитиме дослідження на теологічній платформі, воно цілком може бути незалежним і філософським. Так, Б. МакҐінн наводить як зразок теологічного аналізу містицизму книгу Евелін Андерхілл «Містицизм», зазначаючи, що це найбільш популярна книга зі вказаної теми серед англомовних читачів [4, с. 273]. Переклад російською мовою посприяв популярності книги й на наших теренах. Про це також потурбувалася сама авторка, оскільки орієнтувала свою працю для широкого кола читачів, указуючи, що як теологи, так і філософи можуть бути обурені довільним тлумаченням своїх здобутків. Попри це книга містить надзвичайно змістовний екскурс в історію західноєвропейського містицизму та розкриває конфлікт із впливовим тоді тлумаченням містицизму психологом і філософом-прагматистом Вільямом Джеймсом. Для Андерхілл містицизм – це «вираження сутнісної гармонії у єднанні людського духу із трансцендентним порядком» [5, с. 46]. Робота Джеймса «Різноманіття містичного досвіду» опублікована на вісім років раніше від книги Андерхілл, у 1902 році, і досі вважається класичною. Саме вона задала вектор до зближення філософських і психологічних досліджень містицизму, у яких основна увага відводиться процесу містичного споглядання та психічним станам містика – «містичним станам свідомості», за В.Джеймсом [6]. Така тенденція притаманна, наприклад, сучасному академічному релігієзнавству, що демонструє заміна поняття «містика» терміном «трансперсональний досвід» у Є. Торчинова, про що вже йшлося вище.

В.Джеймс серед чотирьох основних рис містицизму визначає дві фундаментальні: невиразимість (ineffability) та інтелектуальну здатність (noetic quality), остання в російському перекладі була передана як «інтуїтивність». Ці дві риси розкривають сутнісний парадокс містичного досвіду. Так, із невиразимості – нездатності містика описати пережите – дослідник робить висновок, що це є показовим, оскільки містичні стани швидше належать до емоційної сфери, ніж до інтелектуальної. Але вже у другому пункті дослідник визнає, що хоча містичний стан і стосується почуттєвої сфери, все ж для того, хто їх переживає, він є формою пізнання. У теорії В.Джеймса зв'язок цих двох елементів не знаходить достатнього виразу – за влучним виразом Б. МакҐінна, − «містицизм для Джеймса одночасно й пізнавальний і непізнавальний» [4, с. 293]. Йдеться про розрізнення між афективністю містичної свідомості й концептуальними віруваннями філософської й теологічної природи – комплексом зв'язків між досвідом та інтерпретаціями, з одного боку, й почуттям і думкою – з іншого. Саме це, на думку Джона Е. Сміта, стало на заваді В.Джеймсу для надання

уваги більш спекулятивним та інтелектуальним формам західного містицизму [Там само]. Така постановка проблеми призвела до певних крайнощів у тлумаченні містицизму: аналітичні філософи (Б. Рассел, А. Дж. Айєр) зосередилися на емоційному боці містицизму, відмовляючи йому у філософській спроможності, надмір медичної психологізації в інтерпретації містичного досвіду вилився у крайній натуралізм – пояснення містики як неврозів, істерії, сексуального й соціального невдоволення. Проти останнього виступав ще й сам В.Джеймс у примітках до «Багатоманітності релігійного досвіду» [6].

Бертран Рассел у статті «Містицизм і логіка» зазначає, що в містичному світовідчутті є певний елемент мудрості, якого не можна досягнути жодним в інший спосіб, але все одно це не робить містицизм системою поглядів на світ, а залишається лише ставленням до життя. З точки зору Б.Рассела, будь-яке метафізичне вчення – помилковий результат, до якого призвели емоції. І хоча самого містика якраз і вирізняє віра в можливість способу пізнання через одкровення або інтуїцію, які є протилежними до почуттів, міркування й аналізу, британський філософ відмовляється визнати їхню правомірність. Він готовий визнати потужну роль містицизму як джерела натхнення, але предмет науки – істину, на його думку, містицизм осягнути не може [7, с. 42-44].

А. Дж. Айєр був ще рішучішим у критиці містицизму: якщо містик визнає, що об'єкт його візій є невиразимим, то будь-які подальші спроби вербалізації невиразимого досвіду, намагання описати його – просто нісенітниця. А.Айєр так само, як Б.Рассел, ставить питання, порушене вже В.Джеймсом: про яке знання тоді йдеться у містицизмі, чи володіє він інтелектуальною функцією?

В англо-американській дискусії про містицизм рішучим опонентом А.Айєра і Б.Рассела виступив Волтер Стейс. У вже згадуваній книзі «Містицизм і філософія» він апелює до як ніколи толерантної позиції Б.Рассела стосовно містицизму. Підкреслюючи, що Б.Рассел описує філософа як людину, яка має потяг до розкриття світу через містицизм і науку, В.Стейс іронізує, що якщо цінність містицизму визнає навіть Б.Рассел, «людина, яку ми не схильні підозрювати в сентиментальності», то й заперечувати філософську спроможність містицизму було б неправильно [3, с. 14]. В.Стейс вважає основним питанням містицизму розмежування чистого містичного досвіду та концептуальних інтерпретацій, що можуть бути на нього накладені [Там само, с. 32]. Його цікавить найбільш загальне абстрагування для виведення можливостей інтерпретацій містичного досвіду, оскільки він розглядає містичний досвід як такий, не проводячи розрізнень між східними релігіями та християнською релігійною традицією.

Б. Макґінн називає англомовні дебати про зв'язок досвіду та інтерпретації постійними, вказуючи, що подібна тематика знову зринала в 70-х рр. минулого століття, наприклад, на Конференції з містицизму в Калгарі та на сторінках «Міжнародного журналу з філософії релігії» [4, с. 434].

Для розуміння філософського сенсу західноєвропейського містицизму проблема інтерпретації містичного досвіду має першочергове значення, але апелювання до інших релігійних традицій розмиває особливий контекст, який мав містицизм для середньовічної філософії. Вирішення проблеми кореляції інтерпретації досвіду із самим досвідом дозволяє й спростувати закиди аналітичних філософів на зразок А.Айєра про абсурдність передавання принципово невиразимого. Акцент слід поставити не на тому, як можливо це зробити, а чому той, хто отримав досвід, вважає, що може щось передати. Було б безглуздим припускати, що він намагається поділитися індивідуальним досвідом, очевидно, що той специфічний досвід став спонуканням до інтелектуальної діяльності. Саме результати цієї діяльності й намагається сповістити містик.

Цікаво, що питання розрізнення містичного досвіду як такого та його інтерпретації було одним з основних для російських медієвістів початку XX ст. Але акцент при цьому переносився на розрізнення «містики» й «містицизму». Одним із перших, хто вказав на необхідність такого розрізнення для розмежування містики, як безпосереднього досвіду стосунку із трансцендентним, та містицизму, як філософського напрямку, рефлексії над цим стосунком, був Володимир Соловйов [8, с. 152]. Для російського філософа ця різниця виявляється очевидною, як і розмежування емпірії й емпіризму. Ніхто не наважиться стверджувати, що сам по собі емпіричний досвід є філософією, але емпіризм – це метод, який використовує дані цього досвіду. Так само містицизм, із точки зору В.Соловйова, є філософським напрямком, який не може бути виключений із філософського процесу, оскільки це зведе філософію мало не до природничої науки. Його підтримував і М. Бердяєв, підкреслюючи, що містицизмом може бути назване лише цілісне містичне вчення, а містикою – містичне життя, містична практика або містичний досвід. Хоча М.Бердяєв не надавав такому розрізненню принципового значення, оскільки для нього містичне життя та містичне пізнання були взаємно обумовлюючими [9].

З точки зору П. Мініна, містицизм закладено уже в самому понятті Бога для християнства. Якщо Бог не є ні розумом, ні думкою, ні істиною, ні словом, ні знанням, ні мудрістю, але вищий від цього всього, то ясно, що Його не можна пізнати звичайним раціональним способом. Людська думка є безсильною осягнути Його, людських слів недостатньо, щоб виразити Його істоту, чим вище в пізнанні Бога піднімається думка, тим більше завмирає розум, поки у висотах можливої абстракції не застигне в німій безмовності. Але з того, що Бог є неосяжним («непостижим») для людського розуму, не слідує, що Він є неосяжним взагалі. Крім раціонального пізнання, є особливий спосіб богопізнання, містичний, який полягає у внутрішньому відчутті Божества в таємному долученні до Нього. У цей момент, коли людська думка досягає вершини абстракції, коли розум відстороняється («отрешится») від усіляких уявлень і образів і зануриться у таємниче мовчання, в стан повного «безмислення», у цей момент дух людини безпосередньо осягає Божество [10, с. 90].

Слід зазначити, що, наприклад, для англомовної філософії, розрізнення термінів «містика» й «містицизм» не існує. Будь-який досвід, що апелює до трансцендентного, в англомовній літературі позначають як «містицизм» (mysticism), термін «mystic»

означає виключно адепта містичного досвіду. Очевидно, що це є однією із причин гострих дискусій щодо питань розрізнення містичного досвіду та його інтерпретації. Так, В. Стейс вважає за потрібне підкреслити, що він має на увазі під містицизмом: «Я використовую слово «містицизм», щоб позначити предмет дискусії … Воно, отже, містить у собі одночасно і містичний досвід, і його інтерпретації. Я використовую слово «містик», маючи на увазі людину, яка отримала містичний досвід – принаймні одного разу …отже, це не поширюється на мислителя, який вивчає предмет або пише про нього схвально чи надихається містичними ідеями… Я використовую слово «інтерпретація», щоб окреслити будь-що, що поняттєвий розсудок додає до досвіду, намагаючись його зрозуміти, чи це додавання є лише понятійна класифікація, чи логічний висновок, чи пояснювальна гіпотеза. Також інтерпретація може бути роботою і містика, і немістика…» [3, с. 38]. В.Стейс пояснює, що у вказаному сенсі Гегель, наприклад, не є містиком, хоч і надихався містичними ідеями. Так само містиком не буде й Вільям Джеймс, дослідник містицизму.

Наведена цитата демонструє, що під «містицизмом» в англомовній науці мається на увазі те, що у нас найчастіше позначається як «містика» – специфічний досвід стосунку з трансцендентним. Але також стає очевидною певна двозначність у позначенні «інтерпретації містицизму» В.Стейсом – автор змішує дослідницький аналіз науковця та аутоінтерпретацію містика, які з очевидністю різняться. Зважання на різницю між «містикою» (як досвідом) та містицизмом (як авторською інтерпретацією свого досвіду) дозволить уникнути різночитань. У російськомовній та вітчизняній науці спостерігається тенденція зловживання терміном «містика» та неврахування розрізнення, визначеного В.Соловйовим. Отже, це призводить до універсалізації, наприклад, усього жіночого містичного досвіду, у той час як містичний досвід Марії із Уанії та високоінтелектуальний містицизм Юліани Нориджської мають зовсім різну філософську цінність.

В. Стейс підкреслює, що містичний досвід, зокрема візіонерський, ще не є запорукою містичного вчення, хоча Св. Тереза й бачила видіння постійно, вона не була настільки інтелектуально спроможною, як Мейстер Екхарт, та була не здатною до аналітичного й філософського мислення. Крім того, вона усвідомлювала, що принаймні деякі з її видінь були галюцинаціями [Там само, с. 50].

Мова містичних трактатів – це мова філософії своєї доби, аж ніяк не художньої літератури. Містицизм Середньовіччя – це феномен релігійний, але так само й філософія Середньовіччя є релігійною, хоча нікому не спадає на думку відмовляти їй у раціональності. У передмові до публікації «Діалогу між філософом, іудеєм та християнином» С. Неретіна звертає увагу на те, що цей твір руйнує уявлення про середньовічні видіння як плід навіювання слабкій релігійній свідомості. Виявляється, у видінні можна вирішувати найглибші теологічні питання без жодного нав'язування. Навпаки, підкреслює дослідниця, складається враження, що це є природною річчю. У Середньовіччі інтелектуальна робота кардинально відрізняється від античного досвіду. Розум відразу діє в межах віри. Тому пізнання – це одкровення, дане Богом. При цьому Бог, який мав би виступати об'єктом пізнання, очевидно, таким не є, оскільки той, хто мав би бути об'єктом, дозволяє суб'єктові, людині, його пізнати. Отже, робить висновок С.Неретіна, між Богом і людиною встановлюються суб'єкт-суб'єктні, а не об'єктно-суб'єктні стосунки. То ж пізнання є не пізнанням об'єкта, а ніби спілкування суб'єкта і суб'єкта. Така специфіка середньовічного розуму свідчить, що й містицизм вписується у філософування доби [11].

Містичні трактати оперують філософськими категоріями і поняттями: Бог, душа, світ; розглядають питання узгодженості божественного провидіння та свободи волі людини. Крім того, у творах містиків виразно прослідковується звернення до філософських авторитетів Середньовіччя. При особливій увазі до символізму й образності містичні трактати втрачають теоретичну форму, але це не призводить до ірраціоналізму.

Ірраціоналізм можна розуміти подвійно – у негативному та позитивного смислах. Н. Мудрагей, пропонуючи це розрізнення, розглядає негативний сенс ірраціонального як раціональне у зародку, як те, що може бути раціоналізовано, але поки ще не ввійшло до сфери рефлексії. У такому сенсі ірраціональним є всякий предмет, що пізнається [12, с. 6]. Дещо непізнане – це проблема, перепона, яку зустрічає мислення, і має її подолати.

Ірраціональне у позитивному сенсі (ірраціональне-в-собі) – це те, що в принципі – непізнаване. Дещо, що заперечує розум, або дещо, що не може стати предметом пізнання, а може бути лише названим, згаданим, але не пояснене, що можна відчути, але не виразити в поняттях [Там само].

Здавалося б, сосовно західноєвропейської містики йдеться якраз про другий тип ірраціонального – звідси різноманіття саме індивідуального досвіду численних містиків XIII ст., надміру чуттєва мова й активна роль тіла – зойки, сльози, стигмати. Така увага до тілесності стає зрозумілою, якщо містик примирюється з принциповою нездатністю виразити Бога. Оскільки все, що можна про Нього сказати, буде не гідним Його, варто зосередитися на «відчутті Бога», тому, наприклад, трактат Маргарити д'Уен «Сторінка медитацій» є перенасиченим вигуками [13, с. 443]. Але саме тому ця містика, яка не репрезентує сама себе як проблему, не може вважатися філософською.

Філософська містика не просто виходить з ірраціонального в негативному сенсі, а в певному сенсі раціоналізується. Хільдегарду Бінгенську – першого німецького містика – цікавить природа власних видінь. Для містики надзвичайно важливим є довести, що її візії не є галюцинаціями й не є снами, на відміну від Св. Терези, і їй це вдається. Крім неї, це питання вирішуватимуть і Мехтільда Магдебурзька, і Хадевейх Брабантська. Книга Юліани Нориджської «Одкровення Божественної любові» існує в двох редакціях – довгій і короткій. Довга редакція укладалася ще двадцять років після видіння містички тому, що Юліана не зрозуміла сенсу всіх видінь одразу, і записувала їх тільки витлумачивши для себе [14]. Це вже не просто втішання від досвіду єднання з Богом – це саморефлексія.

С. Аверинцев зазначав, що певні типи містики сумісні з раціоналізмом, якщо його розуміти не як критичний напрямок всупереч позірному (умоглядному) напрямку, а як характер правил, відповідно до яких висловлюються будь-які думки, що претендують бути філософськими. У цьому сенсі філософія є раціоналістичною як ціле, всупереч будь-якій «дофілософській» і «передфілософській мудрості», раціоналістичною, оскільки користується прийомами самоперевірки думки, піднімає гносеологічну проблему; навпаки, такий раціоналізм є абсолютно несумісним із буденною свідомістю, нехай навіть раціональною, в сенсі критичності та практичності [15, с. 12].

П. Мінін, аналізуючи вчення Діонісія Ареопагіта, також підкреслював роль, яку має раціональне в містичному пізнанні. З його точки зору, Діонісій хоча й визнає містичне єднання людського духу із Божеством, що здійснюється в таємничій безмовності й «безмислії», вищим способом богопізнання, але дає зрозуміти, що шлях до цього «боговідання» пролягає через спекуляцію розуму, у виключно інтелектуальній площині людського духу. На цьому шляху є свої щаблі сходження – це і Божественне одкровення, і катафатичне й апофатичне богослов'я. Але безсумнівним виявляється те, що тому, хто не прагне пізнати Бога спершу раціонально, є недоступним і містичне осягнення. Містичне осягнення є ніби плодом раціонального. Воно − результат ясного усвідомлення раціональної неосяжності Божества. Для цього треба напружити всі сили розуму для раціонального пізнання й досвідно переконатися в його неможливості. Отже, містичне богопізнання не лише не усуває необхідності вивчення Одкровення та його раціональну розробку, але й, навпаки, відштовхується від них. Раціональний гнозис – своєрідний методологічний прийом, що призводить до містичного богопізнання [10, с. 92-93].

Так, і О. Лосєв у коментарях до «Тімея» підкреслював, що Платону необхідно було ввести поняття ірраціональної матерії, оскільки розум сам по собі суперечив би світу, що має розумітися через закономірності. Сам розум – лише можливість здійснення, математична матриця, яка сповіщає про світ, якого ще нема. Для його реалізації необхідне дещо ірраціональне, що пізніше послідовники Платона назвали матерією [16, с. 710]. То ж чуттєвий світ у Платона – синтез раціонального та ірраціонального. Н.Мудрагей підкреслює, що й шлях пізнання, який пропонує Платон, – це щось середнє між «знанням і чуттєвістю», логічним, раціональним оформленням ірраціональної сутності. Дослідниця вказує, що Платон встановлює ніби перехідні форми пізнання, що не є ні раціональними, ні ірраціональними, а швидше й раціональними, й ірраціональними одночасно [12, с. 13]. Як доказ цього Н.Мудрагей наводить особливе значення «mania» у Платона, божественно породженого безумства, яке охоплює розумну людину та дозволяє їй проникнути у таємниці буття: «То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповрежденного в уме человека – припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновленная природа, расчленить все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют – зло или добро – и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам. Не тому же, кто обезумел и еще пребывает в безумии, судить о собственных видениях и речениях!..» [16, с. 562]. Ця цитата з діалогу Платона «Тімей» ніби ілюструє сутність містицизму – єдність ірраціонального й раціонального, без яких неможливим є всіляке пізнання взагалі.

М. Бердяєв метафорично описав християнський гносис як «стяжание себе разума божественным безумием» [9]. Так, містицизм і є тією спробою раціонально описати ірраціональний досвід, що був даний у критичній ситуації – в моменти хвороби та страждання у Хільдегарди Бінгенської, Юліани Норіджської, Марджері Кемп, у час палкої молитви – Франциска Ассізького, Хадевейх Брабантської, в момент смерті у Христини Чудесної.

Крім того, варто завважити, що раціональне має бути підвладним теоретичному визначенню через загальні поняття та категорії, а отже, має бути здатним до вербального передавання іншому.

Філософська містика є не просто вербалізованим індивідуальним досвідом, а спробою підведення цього досвіду під категорії, які міг би зрозуміти кожен, на відміну від переживань, які даються в досвіді, та є доступними не всім. Саме завдяки цій категоріальності ми розуміємо, що Бог, про якого говорять Хільдегарда, Мехтільда, Хадевейх, Мейстер Екхарт, – це у тому числі філософська категорія, а не тільки суб'єктивність метафоричної мови містика. То ж середньовічну філософську містику варто розуміти як певну раціоналізовану ірраціональність.

Різноманітні визначення містики як способу єднання із трансцендентним загалом узгоджуються з експериментальним пізнанням Бога, результатом якого є специфічний досвід. Але не кожен власний містичний досвід може стати предметом філософського аналізу. Філософською можна назвати лише ту містику, яка є рефлексією, результатом аналізу містиком пережитих видінь і вкладенням їх у мисленнєві схеми свого часу. Особливо цінним є досвід, записаний автором особисто – саме така концептуалізація візіонерського досвіду й може бути названа містицизмом.

Тісний зв'язок ірраціонального та раціонального в середньовічному містицизмі слід особливо уважно переосмислити нині як теоретичну інтерпретацію чуттєвого досвіду, в той час, коли виникають методології, що намагаються відсторонити його від теоретичного осягнення, наприклад, містичний емпіризм. Щоправда, це є методологія, яку розвивають православні теологи, зокрема Йоан Манузакіс, з точки зору якого, пізнання Бога можливе лише засобами містичного досвіду [17]. Г. Христокін наголошує, що містичний емпіризм, зосередившись на винятково містико-персоналістичному характері теологічного знання, неодмінно не зможе уникнути труднощів [18, с. 101]. За Й.Манузакісом, у добу Постмодерну людина вже не сприймає теорії Бога. «Лише безпосередній досвід переживання Бога може бути достовірним для сучасної людини… Він

вважає, що після краху метафізики, мислити Бога можна лише в межах естетики, яка має бути феноменологією і герменевтикою досвіду чуттєвого сприйняття Бога» [Там само].

Західний середньовічний містицизм доводить, що розуміння Бога виключно на чуттєвому рівні – неможливе. Надмір дослідницької уваги до чуттєвого боку містичного досвіду призводить до викривленого уявлення про спільність екстазу зі станами сп'яніння або наркотичного трансу. Наскільки б вишуканою не здавалася естетична спрямованість пошуків Й.Манузакіса, варто пам'ятати, що гіперболізація чуттєвості завжди робить аналіз містицизму вразливим до критики опонентів. Акцентуація на чуттєвому боці містичного досвіду застує собою його мету – трансцендентність. Із такої позиції важко суперечити тим, хто апелює до зведення містичного досвіду до будь-якої практики звільнення свідомості, в тому числі через хімічні речовини.

Закиди про ідентичність досвіду, отриманого через прийом наркотичних препаратів, та містичного досвіду, здобутого в ході практики медитації, й досі можна почути навіть на спеціалізованих конференціях, хоча, здавалося б, Р. Ч. Ценер дав вичерпну критику такої позиції в праці «Містицизм: сакральне й профанне», опонуючи мескаліновим експериментам Олдоса Хакслі з його «Дверима сприйняття» [19].

Містик як практик може залишатися наодинці зі своїм досвідом, але сутнісну цінність це матиме лише для нього. Щоб описати свої видіння, а тим більше обґрунтувати їхню повноправність як саме містичного, а не галюцинаційного досвіду, будь-якому містику необхідна теорія, якою стає містицизм.

Висновок

Термін «містика» є багатозначним, що утруднює його функціонування в науковому дискурсі та тягне за собою численні спроби замінити його на більш вузький. Для філософського аналізу доцільно розрізняти містику як безпосередній досвід єднання із трансцендентним та містицизм як теоретичне узагальнення цього досвіду. Містичний досвід сам по собі є філософськи нейтральним, поки містик не намагається описати його через категорії та концептуалізувати в поняттях.

Містицизм є сутнісною складовою середньовічного філософського знання. Містицизм не є ірраціоналізмом, навпаки, містичне осягнення має розумітися як плід раціонального пізнання, результат переконаності в тому, що виключно раціональне пізнання Бога неможливе. Саме така раціоналізація і носить назву «містицизм».

Список літератури

1. Butler K. Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life / Cuthbert Butler. – New York: Routledge, 2012. – 296 p.
2. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) / Е. А. Торчинов // Лаборатория метафизических исследований. – Вып. 8. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 9-28.
3. Stace W. T. Mysticism and Philosophy / Walter T. Stace. – Philadelphia: Lippincott, 1960. – 344 p.
4. McGinn B. The Foundations of Mysticism / Bernard McGinn. – New York: Crossroad, 1994 – 494 p. – (Presence of God: a History of Western Christian Mysticism: in 7 Vol.).
5. Андерхилл Э. Мистицизм / Эвеллин Андерхилл. – К.: София, 2000. – 496 с.
6. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джемс. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
7. Рассел Б. Мистицизм и логика / Б. Рассел // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 37-60.
8. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Сочинения [в 2-х т]. – Т.2. – М., 1989. – С. 139-288.
9. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
10. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистицизм и его природа. – К.: Пролог, 2003. – с. 50-148.
11. Неретина С. С. Предисловие к публикации «Пьер Абеляр. Теологические трактаты» / С. С. Неретина. – М.: Прогресс ; М: Гнозис, 1995. – С. 3-15.
12. Мудрагей Н. С. Очерки истории западноевропейского иррационализма / Н. С. Мудрагей ; Рос. акад. наук. Ин-т философии. – М.: Наука, 2002. – 109 [3] с.
13. Ренье-Болер Даниэль. Литература и мистика / Даниэль Ренье-Болер // История женщин на Западе: в 5 т. ; [под ред. К. Клапиш-Зубер]. – Т.2: Молчание Средних веков. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 409-459.
14. Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви / Юлиана Нориджская / [Пер., вступ. ст., примеч., подгот. среднеанг. текста Ю. Дресвиной]. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 560 с.
15. Аверинцев С. Античная риторика и судьбы античного рационализма / С. Аверинцев // Образ античности. – СПб.: Азбука классика, 2004. – 480 с.
16. Платон. Тимей / Платон / [Сочинения в четырех томах]. – Т. 3.: Ч.1 / [Под общ. ред А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса]. – СПб.: Из-во С. – Петерб. Ун-та ; «Из-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
17. Manoussakis J. God after Metaphysics: a Theological Aesthetic / John Panteleimon Manoussakis. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – 214 p.
18. Христокін Г. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса / Г. Христокін // Sententiae XXIV. – 2011. – № 1. – С. 101-109.
19. Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeter-Natural Experience / R. C. Zaehner. – Oxford: Clarendon Press, 1957. – 258 p.

Л.В. Терехова

ФИЛОСОФСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ МИСТИЦИЗМА В РАМКАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ

В статье проанализированы различные подходы к толкованию понятия «мистика», обоснована необходимость методологического различия терминов «мистика» и «мистицизм» для историко-философского исследования интеллектуальной традиции Средневековья; доказано сущностное значение теоретических достижений мистицизма для реконструкции дискурса средневековой философии.

Ключевые слова: иррационализм, мистика, мистицизм, рациональность, средневековая философия.

L. Terekhova

PHILOSOPHICAL CAPACITY OF MYSTICISM WITHIN MEDIEVAL TRADITION

The various approaches to interpretation of the term «mysticism» are analyzed in the article, the necessity of methodological distinction of the terms «mystics» and «mysticism» for historical and philosophical studies of intellectual tradition of the Middle Ages is substantiated; it is proved the essential theoretical achievements of mysticism and their importance for the reconstruction of discourse of medieval philosophy.

Keywords: irrationalism, mystics, mysticism, rationality, Medieval philosophy.

УДК 141.201