

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕ-
РАЦИИ**
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения»

М.Л. Бурова

Тема мистического познания в русской философии XIX-XX веков

Текст лекции

Санкт-Петербург

2013

АННОТАЦИЯ

Текст лекции предназначен для студентов, изучающих курс философии, а также для всех, интересующихся русской философией. Рассматривается значение мистического познания в становлении и развитии русской философии. Особое внимание уделяется исследованию мистического знания и познания в трудах В.С.Соловьева, С.Н.Трубецкого, Н.О.Лосского, П.А.Флоренского и других русских мыслителей.

ВВЕДЕНИЕ

Слова «мистика», «мистическое» отсылают нас к мистериям - таинственным обрядам языческой веры или представлениям из Ветхого Завета. Но мистика и мистерии не одно и то же. Заглянув в словарь, мы можем найти определение мистики как «учения о таинственном, загадочном, сверхъестественном, о сокрытом, иносказательном смысле и значении учения и обрядов веры. Мистический, мистичный - сокровенный скрытый, таинственный, темно иносказательный».(1). Современные определения мистики рассматривают ее как особую связь с абсолютным или с миром в целом, при этом подчеркиваются ее противопоставленность логике, этический характер, непосредственность, целостность, неизреченность опыта этой связи. Для выявления, определения и развития мистики необходима религиозная и философская культура.

На обыденном уровне мистическая тема активно эксплуатируется современной культурой, отражается в некоторых жанрах искусства. Присутствие этой темы говорит об определенном интересе к таинственному и непонятному, ужасному или возвышенному, в большинстве таких произведений наш мир посещается некими мифологическими существами. Но мы прекрасно понимаем, что это выдумка, фантазия и к подлинному мистическому опыту, переживанию, знанию это не имеет никакого отношения. Но возможен ли этот опыт? Свойственно ли мистическое знание любому человеку, или только верующему, не исчезает ли оно с развитием знания научного - эти вопросы могут показаться странными для нас, ведь мы чаще всего опираемся на эмпирическое знание и рациональное размышление. Без первого трудно представить себе науку, без второго – философию, мистическое кажется нам чем-то вне эмпирического и рационального. Но значит ли, что мистическое попадает непременно в религиозное знание, возможно ли поставить между ними равенство? Ведь и в обыденном опыте, в практическом знании можно почувствовать мистическое. Обратимся к В.В.Розанову:

«Что мы называем мистическим? - Мы называем им прежде всего *неясное*: но такое - в чем мы чувствует глубину, хотя и не можем ее ни доказать, ни исследовать; далее, мистическим мы называем то, в чем подозреваем отблеск, косой, преломившийся луч Божеского, и наконец, то, в чем отгадываем первостихийное, первожданное по отношению ко всем вещам.

Например, ушиб камнем - не мистичен, конечно; но смерть, от него последовавшая, - вполне мистична. Она мистична как акт, и даже мистична как момент в судьбе человека, как его возможное наказание за грех.

Можно сказать, мистическое не столько есть в природе, сколько заключается в человеке: можно мистически смотреть на все вещи, все явления, но можно - и натурально. Камень упал на человека, и он умер: доселе - натурализм; но почему он упал на *этого* человека - это уже мистика». (2, С. 290) Здесь Розанов не дает философского или религиозного истолкования, это от-

ражение обыденного представления, но за явлением даже на этом уровне есть нечто скрытое, нечто глубинное, закон или необходимость. Событие, природное или социальное, все-таки есть некая поверхность, покров, само оно не таинственно и не мистично. Нам важно то, что за ним стоит, что скрывается, мы проникаем вглубь, чтобы познать причины и соприкоснуться с тайной.

Как прекрасно писал о мистическом чувстве бытия П.А.Флоренский. «Есть мистика ночи; есть мистика дня; а есть мистика вечера и утра. Выйдешь безлунной ночью в сад... Мягкая, почти липкая тьма мажется по телу, по рукам, по лицу, по глазам и огустевает, словно осаждается на тебе, и ты - уж почти не ты, мир - почти не мир, но все - ты, и ты - все... нет очерченной границы между мной и не-мной. В корнях бытия - единство, на вершинах - разъединение... Первооснова сущего открыла недра свои, и не знаешь - к чему нужна личность...

В полдень ...тяжко и жутко. В безмолвном ужасе молчит все...вся тварь ушла в себя, вся тварь, замерши, ждет. Ни ночью, ни днем не раскроется душа. И не хотелось бы умирать в эти жуткие часы.» (3, С 17-18) Для Флоренского мистика ночи и полдня страшна и чужда. Только утренняя или вечерняя заря, когда в сердце ощущается утренняя или вечерняя звезда, трепещет и ликует жизнь, есть соединение двух тайн. В эту пору в душу струится несказанная радость и чистота, ее посещает благодатная грусть и любовь. Тайна утра и вечера – грани времени, рубежи жизни, переплетение смерти и рождения. Мир сотворен был под вечер, и « не есть ли история мира, во мраке греховном протекающая, - одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века,- ночь между тем, полным грустной тайны, вечером, и этим, трепещущим и ликующим утром? И кончина мировая - не рождение ли Земли в новую жизнь при Звезде Утренней?» (Там же, С.20-23).

Переживание времени суток у философа не просто соединяется с истолкованием библейского высказывания о единстве вечера и утра, но ведет к размышлению об онтологических основах, к глубине и полноте бытия. Мистическое переживание ночи мы встречаем и в поэзии. Вспомним лермонтовского «Ангела» и «Выхожу один я на дорогу».

Значит, мистичное коренится в самом бытии и открывается нам в разных проявлениях бытия. Философия размышляет о бытии в целом, религия видит в нем бога, наука обращена к его феноменам, и встреча с мистическим не кажется уже невероятной. Наряду с привычными нам формами познания есть мистическое чувство и мистический опыт, мистическое размышление, мистическая интуиция, благодаря которым мы можем прозреть суть бытия. Мистическое знание дополняет и восполняет пробелы и недостатки в нашем движении к истине.

Другой вопрос, можно ли выйти за пределы бытия? Путь искусства, религии и философии дает возможность устремления к высшему через творчество, любовь, диалектическое мышление. Всегда, когда мы ощущаем тягу к бесконечному и пытаемся преодолеть свою конечность, чувствуем свою за-

висимость от того, что сверх бытия, свою неполноту и несовершенство, возможен выход к тайне, мистическое познание.

Мистическое познание непременно включает в себя переживание мира как особый личностный опыт. Мы включены в мир природный, социальный, мы можем полагать мир неотделимым от нас или чем-то отдельным, мы представляем или воображаем мир, желаем познать его как нечто противоположенное нам. Наша необходимая связь с миром делает необходимым и переживание этого мира. Оно многопланово, можно говорить об обыденномистическом, эстетически-мистическом опыте, этически-мистическом, религиозно-мистическом и философско-мистическом. Помимо практических форм мистическое познание может приобретать и абстрактные, символические, теоретические формы. Но можно ли утверждать, что предметом мистического познания является прежде всего абсолют? Об абсолютном можно размышлять, подвергать логическому, теоретическому анализу, но его нельзя переживать, поэтому речь должна идти о боге и его связи с миром, в том числе с историческим процессом и с человеком. И если говорится о мистическом переживании абсолютного, то имеется в виду бог. Как писал Б.П. Выше-славцев, абсолютное есть самость, личность, личный Бог. Это само бытие, само по себе в себе существующее. Глубочайшая тайна мистики - является ли Божественная самость чем-то отличным от моей самости, или тождественна с ней. (См. 4, С.269).

Мистическое знание и мистическое познание (как процесс) были свойственны целым эпохам, когда не было науки, менялись и утверждались религии, например, эпоха средневековья. Можно говорить о его историческом изменении. Оно никогда не носило массового характера, но и не было чем-то уникальным, к нему можно было подойти, подняться в результате определенного самоограничения, настроения, подготовки. Интерес к мистическому познанию имеет и национальный характер, вплетен в культуру того или иного народа, может возникнуть на границе культур. Философское осмысление мистического знания является частью истории философии. В различных философских системах можно встретить исследование мистического познания в метафизическом, этическом, эстетическом, антропологическом, историософском аспектах, причем не только в «чистом» виде, но и в соединении и пересечении этих подходов.

Метафизические системы одновременно и универсальны и национальны, не все они религиозны, но так или иначе содержат представление об абсолютном. Мистический компонент в них присутствует неодинаково. Так, И.И.Евлампиев выделяет три основные метафизические парадигмы, три типа понимания Абсолютного и его отношений с миром и человеком. Это рационалистически-реалистическая метафизическая парадигма, в которой Абсолют предстает как мировой разум, а человеческий оказывается некоторой конечной модификацией бесконечного Мирового разума. Человеческий разум способен в определенных границах постичь Абсолют и его цели в мире. По мнению автора это новоевропейский рационализм. Вторая метафизическая парадигма связана с отрицанием познаваемости Абсолютного, это позитивистски-

моралистическая парадигма, где философия ограничивает себя познанием природы и урегулированием человеческих отношений в рамках общественной жизни. В третьем подходе к проблеме Абсолюта главным оказывается признание возможности познания Абсолюта и возможности каждого человека соединиться с Абсолютом. Это мистическая парадигма. Евлампиев полагает, что каждая национальная философская традиция склоняется в особом понимании своего отношения к Абсолюту. Первая характерна для французской философии, вторая для англо-американской философии. Мистическая парадигма характерна для немецкой философии и была основой русской философии. (См. 5., С.118-119.).

Конечно, это утверждение может показаться слишком категоричным и односторонним, поскольку И.И.Евлампиев исследует религиозность русской философии. Интерес к мистическому знанию действительно присутствовал в русской философии в разных формах и с разной интенсивностью, но не вся русская философия носила религиозный характер. Нашей задачей является попытка исследовать роль мистического познания в русской философии как в плане ее исторического становления, так и в отдельных направлениях.

В своем исследовании мы опираемся на собственные тексты русских мыслителей XIX-XX веков (В.С.Соловьева, С.Н.Трубецкого, П.А.Флоренского, Н.О.Лосского и др.), на работы ведущих представителей русской зарубежной философии, посвященных истории русской философии. Хотя эти работы (В.В.Зеньковского, Н.А.Бердяева и др.) были написаны в середине XX века, опубликованы в России они были в 90-е годы, а также на работы российских авторов 1990-х – 2000-х годов.

1. Истоки и становление мистической традиции в русской философии

Русская философия, безусловно, является неотъемлемой частью русской культуры, которая оценивается большинством авторов как православная. Принято выделять следующие крупные периоды в истории русской философии: период от принятия христианства до 18 века, период Просвещения, период создания собственной национальной философии с середины 19 века и философию 20 века. В каждом из этих периодов ставилась гносеологическая проблематика, где обнаруживается интерес к мистическому познанию, а также оценка и осмысление мистического познания как самого по себе, так и в связи с другими формами познания и деятельности. Необходимо остановиться на ценностном аспекте мистического познания.

Познание как таковое всегда имеет в самом себе ценностное начало. Ценно знание само по себе, ценно познаваемое бытие, ценно отношение между постигающим, познающим и познаваемым. Как пишет Мирошников Ю.И., все, что есть как объект познания, имеет свой ранг в иерархической лестнице, в вертикальной упорядоченности мира (См. 6, С.10). Принцип

иерархии, рассмотрения бытия по слоям характерен и для античной, и для средневековой философии. Как указывает автор, аксиологический аспект, связанный с космоцентрическим и теоцентрическим мировоззрением, укоренен в исходных онтологических и гносеологических посылах философии античности (Там же, С.19-20).

Действительно, уже в античной философии мы видим, что структурирован макрокосмос и микрокосмос, мир вне человека и внутренний мир самого человека. Вертикальная структура мира делает возможным восхождение и нисхождение, путь души вверх и падение на землю. Познание характеризуется как влечение, любовь к высокому и бесконечному, красоте, благу и истине, любовь к Богу как высшей ценности. Это выход за пределы самого себя. Не менее важно и нисхождение в неоплатонизме, и самоуглубление как самопознание. Сами логические операции анализа и синтеза тоже представляют собой нисхождение к частям и восхождение к целому.

В самом процессе познания выделяются уровни (чувство-рассудок-разум, интуиция-разум-чувство, представление-порядок-идея и т.д.), выделяются уровни и этапы в научном познании. Познание рассматривается как процесс, переход, восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. Иерархия присутствует в формах чувственного и логического знания. Но дело здесь не в простоте или сложности, ибо простое, очевидное взору, может оказаться сложным, а сложное может в своей самоочевидности оказаться простым. Здесь важен принцип ценности познаваемого бытия. Самое ценное, совершенное должно познаваться особенным образом.

Античный рационализм выше всего ценит разум. В философии средневековья в познании важен «принцип сердца». Как пишет Мирошников, с позиций христианского мировоззрения сердце - центральный, основной орган духовной жизни человека, с помощью которого человек способен не только понимать и принимать религиозные ценности, но и вообще осуществлять познавательную деятельность. Этот принцип переходит и в философию Нового Времени. (Там же, С. 46-47). Тема сердца неоднократно звучит в русской философии.

И разум, и сердце дают возможность духовной деятельности человека, где размышление о высоком сочетается с почтением, благоговением, трепетом и восторгом. Слияние с высокой целью может осознаваться и переживаться в искусстве, религии, морали, философии. Мы не просто чувствуем потребность в познании, но и говорим о радости познания и переживаем ее. В процессе познания присутствует опора на традицию, вера в авторитет и доверие к авторитету, сомнение, самокритика и новизна в процессе движения к достоверному.

Все эти черты познания, иерархия, структурность, ценностный характер, отношение к традиции свойственны и мистическому познанию. Можно сказать, что мистическое познание в какой-то мере интегративно, в нем постигаются в единстве добро, истина и красота, и сам человек обнаруживает

это единство в себе самом, не только как трансцендентное, но и как имманентное. В мистическом познании одновременно присутствуют восхождение и нисхождение, замкнутость и уединенность сочетается с открытостью, универсальностью. В мистическом познании есть объективное и субъективное, оно, пожалуй, интерсубъективно, ведь и в нем есть порядок, иерархия, общность установок и опыта, возможность передачи духовного опыта. Общность духовного опыта и понимание его значимости есть в искусстве, религиозном действии, в моральном поступке, что сближает эти формы познания друг с другом и с мистическим познанием.

С другой стороны, мистическое познание недостаточно рационально, не может подлежать эмпирической проверке, уникально и индивидуально, не всегда приводит к истине. Не случайны упоминания о ложном мистицизме, когда отвергается внешний мир, преувеличивается роль личного духовного опыта, забывается необходимость нравственного самоусовершенствования. Так, П.Д. Юркевич, признавая значимость «сердечного познания», и сердца как средоточия телесной, душевной и духовной жизни человека, отмечал опасность такого мистицизма. «Мистицизм, пытаясь указать формы, которые соответствовали бы духовному содержанию человеческого сердца, мог только отрицать все доступные для нас формы и выражения конечного мира и конечного духа, считая низшие душевные способности и разум как слабое, ложное выражение сердечной жизни. Мистик мог только погружаться в темное чувство единства и бесконечности. Это болезненное явление мистицизма, который хочет миновать все конечные условия нашего духовного развития, стать у последней цели сразу и непосредственно, не достигая ее многотрудным совершенствованием во времени... Мистик относится отрицательно и к настоящему, Богом установленному порядку нашего временного воспитания» (7, С.89-90).

Мистическое познание должно быть ценно не только для отдельного человека, но и иметь общезначимость, быть связанным с исторически изменяющимися формами практической духовной жизни. Как писал Вышеславец, мистическое познание есть переживание трансцендентной зависимости, которое испытывается нами «на высотах нашей духовной жизни: так, искусство переживается как вдохновение, наука, как открытие, нравственное действие, как призвание, религия, как откровение» (4, С.270).

Древнерусское искусство, эстетика православного культа, духовное делание являются основой, на которой выросла русская философская мысль. Наибольшее влияние на становление русской философской мысли оказали древнегреческая философия, византийская патристика, в процессе развития русской философии обнаруживалась и рационалистическая, и мистическая тенденция.

Обращаясь к истории русской философии, ее первому периоду, философы русского зарубежья связывают становление мистической традиции прежде всего с православием, с идеей просветления и обожения, отражающей стремление к возвышению.

В.В. Зеньковский отмечал в русской философии склонность к онтологизму и желание поставить вопросы познания на второй план, причем познание рассматривалось как аспект нашего «действия в мире» (См. 8, С.15-16). Автор полагал, что русское философское творчество глубоко укоренено в религиозной стихии Древней Руси. Это яркое видение небесной правды и красоты, света Божия, пасхальные переживания, иконопочитание. Все это называется автором мистическим реализмом, который наряду с признанием действительности эмпирической реальности, видит за ней иную реальность. Иерархия этих двух видов реальностей предполагает «причастие» эмпирического бытия к мистической реальности. Все эмпирическое, историческое бытие должно быть просветлено и освящено через мистическую сферу, действие Божией силой (См. Там же. С. 38-40).

Б.П. Вышеславцев выделял в качестве характерной черты русской философии ее связь с эллинизмом, античной диалектикой платонизма, которую она получила с византийским христианством (См. 4, С.154). Православная мистика связана с греческой философией, с восприятием учения Платона об Эросе через Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Основной идеей греко-восточной аскетики и мистики автор видел идею обожения, преобразования души через вселения в нее Бога. Как полагал философ, христианская и нехристианская мистика противопоставляются как спасение мира и отрешение от мира. Возведение всех сил души к высшему, или сублимация, есть путь любви к Христу и образу Божию (См. 9, С.47-49). Вышеславцев противопоставлял рассудочный метод еретического мышления о невозможности изображения Бога православной точке зрения. Последняя содержит в себе полноту противоположных суждений о Боге, которые непосредственно созерцаются мистиком как выражение переживаемой им их таинственной сущности, ибо во Христе соединяется несоединимое, в образе показывается сокровенное. Мистика появляется там, где отступает понятие, появляется воображение, символ, миф (Там же, С.72-73). Мистическое созерцание появляется при выходе за пределы ума к абсолютному бытию, которое может проявляться как красота или духовный свет.

Длительное время в трудах отечественных авторов, посвященных истории русской философии, превалировало исследование материалистических учений, и практически отсутствовали указания на связь философии с религиозной и мистической традицией. Но авторы 90-х годов 20 в. уже связывают мистическое, религиозное и аксиологическое, указывая на ценность «фаворского света» или красоты, которые достигаются через молитву.

А.Ф. Замалеев видит причины закрепления мистических тенденций в русском православии в разделении христианства на православие и католицизм (середина XI в.) и политическое размежевание светской и духовной власти. На Русь переносился духовный опыт Афона, прежде всего это теология «Ареопагитик» с идеей «божественного неведения». Мистика Псевдо-Дионисия способствовала возрастанию ритуального момента в восточном христианстве. Так же автор пишет о влиянии трудов Симеона Нового Бого-слова (начало XI в.), с его учением о «фаворском свете», который пребывает

в душе каждого человека и постигается с помощью уединения и молчаливости, и Григория Синаита (XIV в.), который ставил задачей избавлять от мысленных согрешений, рождающихся из любви к чувственному миру для очищения души и изливания на нее фаворского света. В более позднюю эпоху в распространении исихазма автором выделяется роль Григория Паламы, различавшего божественную сущность и несотворенные энергии. Божество неизменно, непознаваемо. Вера, творящая безмолвие, отрицает разум и восходит к истинному созерцанию Бога. Это воздействие Афона была воспринята киево-печерскими старцами, позже митрополитом Киприаном, Сергием Радонежским и Нилом Сорским. Как пишет автор, Нил Сорский различал мудрование и благоразумие. Через мудрование, рассуждение приходит разумение, раскрытие богооткровенной тайны, через плач утверждается благоразумие как умолчание о тайне и признание ее непостижимости. Ум освобождается от словесных форм и становится молчаливостью, исихией. (См. 10, С.21-30).

В русской культуре несомненна связь художественного и мистического видения мира. Вместе с мистической в древнерусской культуре складывается эстетическая традиция. Роль древнерусского культового искусства в создании уникальной духовно-материальной среды (Среды) как места соприкосновения, взаимного перехода мира видимого и невидимого, окна в мир высшей духовности подчеркивается В.В.Бычковым в исследовании эстетики древнерусской культуры. Как пишет автор, раскрывалось это окно в небесное царство в процессе богослужения, во время культового действия, Литургии. Художественные символы реально являли изображаемое, обозначаемое, а участвующие в богослужении ощущали себя причастными к миру божественного бытия. Евхаристия (таинство причастия) являлась духовно-мистической кульминацией, вершиной единения человека с Богом. Нравственно-этическая ориентация русской иконописи и книжности XI-XVII вв. выражалась в целенаправленной устремленности к внутренней духовной красоте и ее выражению в красоте видимой. Автор указывает на чувство *возвышенного*, характерное для эстетического сознания Древней Руси. Оно было особо развито у подвижников, аскетов при созерцании духовного света, в видениях, знамениях. Мистический опыт подвижников выражался средствами искусства, в гимнографии, живописи.

Указывая на повышенную духовность лучших произведений древнерусского искусства, Бычков В.В. понимает под этим уникальное свойство произведения искусства приводить зрителя в созерцательно-медитативное состояние, приводить его дух на уровень сверхсознания. Устанавливался прямой контакт с Богом, состояние, называемое византийскими мистиками «экстазом безмыслия». Икона и возводит душу верующего от изображения к первообразу и делает реальным движение от небесной сферы к земной, к человеку в мистическом акте схождения Божией благодати через икону. (См.11, С.229-232) Поклонение иконе должно привести к контакту с духовным абсолютном, его мистическим постижением. Внимание к благодатной, чудодейственной функции иконы вплоть до утверждения неразделимости

божества и изображения связано с дохристианским мировоззрением (Там же, С.67-68).

Автор также отмечает софийность русского средневекового искусства, в котором выражались с помощью художественных средств главные духовные ценности, единство мудрости, красоты и искусства, прежде всего в творчестве Андрея Рублева. Бог не постигаем умом, через понятия, но постигаем через художественные символы, через их систему или канон, который выполнял функцию знака-модели умонепостигаемого духовного мира. (Там же, С.233-234).

Мистическое чувство сопряжено с эстетическим, но оно может проявиться и через символизацию. Это следствие более поздних влияний. Символизм усиливается в русском сознании в XVII в. под воздействием проникающей западной, светской культуры, идет знакомство с миром символов западноевропейской культуры. В качестве примера В.Бычков приводит «Книгу иероглифийскую» Николая Спафария, который знакомил русскую культуру с визуальными символами, идущими от египетского пиктографического письма, указывающими на сокровенные знания (Там же, С.161).

Мистическое познание может быть направлено не только на предельные глубины или вершины бытия, но и на отдельные его проявления, на человека, общество, историю.

Для первого периода русской философской мысли также характерно появление интереса к истории, результаты которого можно интерпретировать по-разному. Как отмечает В.И.Копалов, русская философская мысль развивалась в историософском ключе. Ее интересовали проблемы смысла истории, направленности исторического процесса, конца истории. Во многом это было связано с идеей провиденциализма, не исключая принципа свободной воли. Как пишет автор, религиозность русского народа и связанное с ней искание абсолютного добра задает абсолютный ценностный вектор русской философии истории, где звучат темы эсхатологизма, мессианского предназначения. (12, С.13-14). Обращаясь к доктрине «Москва-Третий Рим», созданной в XVI в. как ответ на важные события XV в., а именно, Флорентийскую Унию и падение Константинополя, автор отмечает в ней идеи преемственности Москвы в области православной монархической государственности и задачи в области хранения православия в неповрежденности и чистоте. Учение о «Святой Руси» рассматривается им как понимание универсального значения России для судеб мира (Там же, С.16). Эта доктрина может толковаться вполне рационально и не рассматриваться как утопия.

Иное понимание у Зеньковского с его концепцией мистического реализма. Признавая две реальности, мистический реализм ищет равновесия в сочетании духовного и материального и может впасть в соблазн увидеть его там, где его нет, увлечься утопией. Автор видит связь мистического реализма с размышлением о тайне истории, историософии, вопросом о мировой истории. (См. 8, С.41). Так, характерное для XVI в. учение о «Святой Руси», русском царстве, особой роли русского царя рассматривалось автором как выражение мистического понимания истории, исторический процесс как непо-

стижимое для человеческого ума (Там же, С.49). Тайна Боговоплощения есть также тайна исторического процесса к царству божьему (Там же, С.54).

Н.А.Бердяев указывал на сохранение в русской стихии дионисического, экстатического элемента (то есть, дохристианского), путь земной представлялся путем бегства и странничества, и потому Россия всегда была полна мистико-пророческих сект. (См. 13, С.47). Иерархия земного и небесного остается, но трактуется иначе.

Итак, мы видим, что на первом этапе развития русского философствования (а оно могло быть и в слове монаха, и в религиозном действии, и в иконе как «умозрении в красках») мистическое познание относится не к сфере теоретического знания, а скорее к сфере практического действия, где сочетаются религиозные, этические, эстетические и социальные элементы. Это позволяет увидеть его иерархический, ценностный характер.

Следующий период в истории русской философии связан с реформами Петра 1 и деятельностью русских просветителей, как светских, так и религиозных. К сохраняющимся ценностям святоотеческой традиции добавляется освоение философских, богословских и мистических учений запада.

Важным событием для развития русской мысли в XVIII в. В.В.Зеньковский полагал подчинение церкви государственной власти. В результате этого события церковное сознание ушло от политической темы и стало утверждать новый путь церковной активности, внутрь, к сосредоточению на мистической стороне Церкви, что дало свободу для церковной мысли (См. 8, С.60).

Примером такого развития для Зеньковского являлось творчество св. Тихона Задонского (XVIII в.), связанное с идеей преобразования жизни через ее мистическое осмысление, ощущение света Христова в мире и путь духовного делания (Там же, С.62). Библейское мышление делает философией мистицизма и творчество Г.С.Сковороды. У него, по мнению автора, сущность бытия находится за пределами чувственной реальности, слишком отодвигая в тень эмпирическую сферу. Подлинное бытие открывается нашему духу лишь «во Христе» (Там же, С.79).

П.С. Шкуринов, исследуя философию русского просвещения, рассматривает «религиозное крыло» просветительского движения, опирающееся на православную традицию и концепцию исихазма. Им подчеркивается деятельность митрополита Платона (Левшина), который, полагает автор, видел в исихазме целостную духовную этическую программу с целью повышения духовного авторитета церкви и преодоления противоречий между клиром и прихожанами. Благодаря его усилиям была восстановлена Оптиная Пустынь и движение старчества (См. 14, С.162.). Можно считать, что таким образом происходило сохранение византийской традиции мистического опыта.

Не менее важным является для русской мысли влияние западной светской культуры, для XVIII в. это влияние идей Вольтера, Руссо, Лейбница а также как некая оппозиция официальной церкви масонство с идеей «истинного просвещения» и «пробуждения сердца» (8, С.109). Как отмечал Н.О.

Лосский, появилось стремление проникнуть в сокровенные глубины религии, найти сущность «истинного христианства» и воплотить его в жизнь. Под истинным христианством понималось развитие духовной жизни, нравственное самоусовершенствование и проявление действенной любви к ближним. (15, С.21).

Роль масонства в духовном становлении русского самосознания также отмечал Н.А.Бердяев, который рассматривал мистическое масонство как враждебное просветительскому рационализму и энциклопедизму. Недовольство видимым храмом, желание построить храм невидимый, внутреннюю церковь позволило выработать нравственный идеал личности, сформировать русскую культурную душу. Русские масоны (Н.И. Новиков, И.Лопухин, С. Гамалея, И.Г. Шварц) подготовили, по его мнению, пробуждение философской мысли в 30-е годы XIX в. Как писал Бердяев, огромное влияние в конце XVIII в. имели Сен-Мартен и Якоб Беме, которого почитали позже в народе (См. 13, С.57-59). Переводятся, издаются и изучаются книги мистического содержания (Я. Беме, Сен-Мартена «Об ошибках и истине», И. Арндта «Истинное христианство», Эккартсгаузена, Т. Кемпиаса «Подражание Христу»). Последний труд был переведен М.М. Сперанским, одним из деятелей-реформаторов в первый период царствования Александра I. Большинство этих авторов стояло вне церковной христианской традиции.

Как пишет П.С. Шкуринов, масоны исходили из признания двух миров - земного, «недолжного», и неземного, «должного». Земной мир неустроен, все в нем случайно, преходяще, мимолетно, он полон страданий. Этот мир охвачен влиянием дьявола. В ином мире существуют красота, добро, счастье, справедливость. Там Бог являет свое могущество, там торжествует свет, господство закона, необходимость и вечность. Особенно значение мистицизма автор видит в теории познания правой или консервативной ветви масонов, где используются понятия мистического экстаза, «бога внутри человека»; в понятии «свет божественной мудрости» автор видит соединение рационализма с идеями европейского средневековья и древних мистических халдейских, египетских, древнеиудейских и иных учений. Избавление от зла и несчастья земного бытия – это смерть как преображение человека. Греховная природа человека сочетается с его божественной сущностью. «Истинный человек» может сбросить с себя тяжесть «бренного тела» и дать возможность через разумность подняться к богопознанию и познанию сокровенного. (См. 14, С.178-181)

Масоны могли по-разному относиться к православию, быть приверженцами разных философских направлений, но благодаря их деятельности постепенно шло знакомство с западными мистическими (католическими и протестантскими) учениями XVI-XVII веков.

В начале XIX в. на русскую мысль через духовные школы оказывает влияние пиетизм (религиозно-мистическое настроение протестантизма), сочетающий интерес к мистическому духовному опыту с рационализмом (См.8, С.116). Но продолжалось и развитие внецерковного светского мистицизма, чему способствовало то, что им был увлечен император Александр I. Зень-

ковский полагал в этом некую теургическую потребность русской души – активности в Боге и преобразении жизни (Там же, С.120). Возникают идея истинного и ложного понимания христианства, идея универсального, надцерковного христианства. Выделяя мистицизм А.Ф. Лабзина и М.М. Сперанского, Зеньковский подчеркивал в нем связь мистических исканий с общим духовным переломом, с возможностью развития светской религиозной мысли и видел в этом поиске выход русской мысли на путь свободных построений (Там же, С.127).

Современный исследователь «александровского мистицизма» В.И.Коцюба отмечает в становлении и развитии этого духовного явления роль издательской деятельности А.Ф. Лабзина. Переводы Эккартсгаузена, Юнга-Штиллинга и других книг мистического содержания печатались еще до войны 1812 г., до того, как в Александре 1 случился духовный переворот, и он обратился к вере, увлекся мистицизмом. Позже при поддержке князя Голицина, возглавившего министерство духовных дел и народного просвещения, также издавалась и распространялась мистическая литература. (См. 16, С.90-91).

Оценка этой эпохи неоднозначна. Н.А.Бердяев оценивал Александровскую эпоху как одну из самых интересных, когда формировалась эмоциональная жизнь русской души. Философ указывал на двойственность мистического движения в эпоху Александра 1. В масонских мистических ложах воспитывались декабристы, но мистическое движение принимало обскурантистские формы (См. 13, С.59-60).

Как пишет Коцюба, «александровский мистицизм» критиковался позднейшими исследователями «в одних случаях исходя из неприятия самой идеи о мистическом соединении с Абсолютом, в других - видя в нем ложный, иллюзорный путь к такому соединению». Сами же представители этого направления сознавали себя носителями подлинно христианского мировоззрения (16, С.91-92). Обратим внимание на проблему традиции. Так, автор рассматривает в качестве отличительной черты александровского мистицизма эклектизм, смешение традиций православного Востока и Западной Европы. «Истинное христианство», содержащее идею восстановления образа Божия в человеке, возрождения человека через соединение с Богом рассматривалось выше догматов, приверженцы мистицизма, как пишет автор, готовы были обучаться духовному совершенствованию по любым книгам, где говорилось о духовных откровениях и практическом пути к истине (Там же, С.95).

Также В.И.Коцюба отмечает существенное различие западных писателей-мистиков от восточно-христианских православных авторов по отношению к предшествующей христианской церковной традиции. Желание поставить внутреннее откровение выше внешнего авторитета автор находит у средневековой немецкой и протестантской мистики. В восточном православии было важным сверять путь к духовному совершенствованию с соборным церковным опытом и опытом христианской традиции, чтобы не было самообмана. Сопоставление религиозного опыта с традицией, учением апостолов

и святым Писанием характерно для византийских мистиков и для восточно-христианских. Как пишет В.И.Коцюба, представители православной мистико-аскетической традиции большое значение придавали наличию духовного наставника, истинного учителя, чтобы человек прошел период духовного ученичества и боролся с сомнением и своеволием. Западные мистики, в учении которых зачастую встречались элементы нехристианских верований, свой индивидуальный мистический опыт ценили выше церковной традиции. Автор указывает на творчество Я.Беме, где присутствует и ренессансный герметизм, и каббалистическая традиция, и пантеизм (См.16, С.96-97) помимо теологии. Независимость от традиции автор видит и у популярных в период «александровского мистицизма» К.Эккарстсгаузена и И.Г.Юнга-Штиллинга. Их последователи вполне могли получать озарения, видеть сны, искать в них смысл, невзирая на христианскую традицию (Там же, С.98-99).

Не менее важным является в это время воздействие на русских мыслителей, литераторов и Любомудров, философии Шеллинга и эстетики немецких романтиков (Шиллера), идей Сен-Симона. Романтически-религиозный период был у В.Ф.Одоевского, П.Я.Чаадаева, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, А.И.Герцена, М.А.Бакунина, что не исключало мистицизма.

По словам Н.А.Бердяева, Шеллинг и Гегель дали толчок к пробуждению русской религиозной философии. «Религиозная философия принципиально свободна в путях познания, хотя в основании ее лежит духовный опыт, вера. Для религиозного философа откровение есть духовный опыт и духовный факт, а не авторитет, его метод интуитивный. Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством, и в котором нет рационалистической рассеченности. Поэтому критика рационализма есть первая задача» (13, С. 182-183).

Ф.А. Степун, отмечая две черты своеобразия русской культуры, глубинную религиозность и мистицизм, объяснял близость русских мыслителей к Шеллингу. «У Шеллинга русские мыслители находят не высокоабстрактные, кантовско-фихтеанские спекулятивные схемы, а ... «чувственно-схватываемую метафизику» и «мистический реализм», в котором он в конечном итоге сблизился с восточной мистикой и частично терялся в учениях византийских отцов церкви» (цит. по 17, С.105).

Влияние немецкого идеализма в широком смысле как «исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики» на русское мышление отмечал С.Л.Франк. В немецкой мысли он видел «длинный ряд духовного развития, берущего начало у Майстера Экхарта, Николая Кузанского, «немецкой теологии» и ведущего через Себастьяна Франка, Якоба Беме и Ангелиуса Силезиуса к Баадеру, Шеллингу и Гегелю, к Шиллеру, Новалису и Гете». Мистика, метафизика и философская поэзия

наиболее сильно, глубоко и плодотворно повлияли на русских дух, утверждает Франк (18, С.500).

Постепенно влияние западной мистики стабилизируется, и среди мыслителей, не принадлежащих к духовным академиям, т.е. светским, появляется интерес к святоотеческой традиции. Духовный поиск славянофилов приводит их к своеобразной гносеологии, идее цельного знания. Они критикуют односторонность рационализма. Принцип цельности, провозглашенный ими в познании, требовал соединения логики, чувства, эстетического переживания, совести, любви, развития духовного зрения. Как писал об И. Киреевском Н.О. Лосский, «... посредством объединения в одно гармоническое целое всех духовных сил... человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию, которые делают для него доступной суперрациональную истину о боге и его отношении к миру» (15, С.33). Для Киреевского философия Шеллинга была ступенью к самостоятельной философии, но сама она должна опираться на учения отцов церкви. (Там же, С.37). Как отмечает А.К.Судаков, верующий дух, цельный дух в философии Киреевского не есть совокупность эмпирически данных способностей человеческой индивидуальности, а является предметом искания. Это итог духовной и внутренней работы ищущего. Это не наружная, а внутренняя цельность. Органами верующего духа не могут быть естественное чувство, разум или интуиция. Цельность есть стремление к цельности, исцелению и самоисправлению. Собственно исцеление и преображение есть дело благодати. Верующее мышление связано с богопознанием, богочеловеческое общение осуществляется вертикально и горизонтально, в общении верующих. (19, С.43-45).

Близко к этому представлению и учение А.Хомякова о живом знании, отличающемся от отвлеченного рассудочного, и истине, принадлежащей всей церкви. Им разработано учение о соборности как единстве во множестве, где присутствуют духовная свобода, согласие, духовная и нравственная связь, любовь к Христу. Это живое благодатное единство и социальная форма, последний аспект проявляются в социальной жизни и историческом процессе. В.Н.Лазарев указывает на соборный характер мышления А.С.Хомякова, утверждение им соборной гносеологии, идеи цельного знания как с философской, так и с гносеологической точки зрения. Как пишет автор, для славянофилов «целостность должна быть и исходным пунктом, и целью, и данностью, и заданием». (20, С.120) Западная жизнь с католичеством и протестанством предстает расколотой. Рассудочное единство романского начала с мертвенными формулами рассудочного богословия и утесняющую внутреннюю жизнь личности так же плохо, как и раздробление общества и своеволие индивидуального рассудка. Рационализм и разорванность должны быть преодолены на основе православной веры (Там же, С.118-122).

Критика рационализма, исходная романтическая установка, православная вера, возвращение к церковности, учениям святых отцов стали для славянофилов этапами на пути к цельному знанию и любви к истине. Обращение к традиции позволило не только синтезировать пути познания, но и

дать возможность для развития самостоятельной национальной философии и светского богословия. Интерес к западноевропейской мистике постепенно сменяется растущим интересом к мистическому богословию православной церкви.

2. Значение и структура мистического познания в концепциях Всеединства

Во второй половине 19 в. продолжается творческое переосмысление западных философских концепций, усиливается их критика и намечаются поиски выхода к единому, целостному, синтетическому и истинному знанию. При этом мистическому познанию достается особая роль соединяющего, даже объединяющего звена противоположных гносеологических направлений. Особенно это заметно в учении В.С.Соловьева и его последователей о Всеединстве.

2.1. Учение В.С.Соловьева о цельном знании

Тема мистического познания проходит уже в ранних работах В.С. Соловьева (1853-1900), в его диссертациях «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания». Н.А.Бердяев называл его загадочным, противоречивым человеком, в котором сочетались Соловьев дневной и ночной, « внешне открывавший себя и в самом раскрытии себя скрывавший и в самом главном себя не раскрывавший» (13, С.190). Он был мистиком, писал Бердяев, имел мистический опыт и оккультную одаренность, но мышление его было очень рациональным. Мистические переживания описаны Соловьевым в его стихах. Г.В. Флоровский связывал раннее мировоззрение Соловьева с немецкими романтиками, учением Якоба Беме, Сведенборга, гностиков, Каббалы. Также, по мнению автора Соловьев близок к Шеллингу, Гартману, Шопенгауэру. Роковое противоречие Соловьева автор усматривает в попытке выстроить церковный синтез из нецерковного опыта (а именно, теософского и гностического учений). Занимаясь исследованием русского богословия, Флоровский считал Соловьева далеким от церкви, поскольку церковь не воспринималась философом в мистическом плане, на таинственных глубинах, соборность церкви оставалась для Соловьева мистически закрытой. Соловьев был не на церковно-исторической магистрали, а на мистическом (опять же гностическом) окольном пути, остался в до-никейском богословии. Автор подчеркивал странную, по его мнению, невосприимчивость или невнимание Соловьева к мистическим святыням Восточной и Западной церкви, отход от церковных догматов. (См. 21, С.361-362). Можно полагать, что Флоровский не относит первый период творчества Соловьева к православной традиции и идеалу Предания, Соловьев не богослов, а философ.

В.С. Соловьев ставит вопрос, откуда наше мышление берет свое содержание? По мнению философа, рациональное мышление само не имеет содержания и не может истинное, всеединое содержание получить из опыта.

Это содержание может быть получено из положительного, определяемого верой, познания, из мистического, божественного элемента. Философия как рациональное знание получает свое содержание от религиозного знания, теологии как последнего знания всего в Боге. Соловьев был убежден в наличии существенной связи познающего существа как метафизического со всем в его безусловном существовании и безусловной сущности. Но в нашем феноменальном сознании мы являемся как отдельное и особенное. Поэтому все познается в опыте как внешняя эмпирическая множественность и в рациональном мышлении как отвлеченное, отрицательное единство.

Внешнее познание не может быть объективно истинным, ибо дает лишь внешние стороны предмета, а не сам предмет в его внутренней связи с нами. Внешнее, природное знание нуждается в знании мистическом, мистическое также нуждается в природном знании, так как для естественного знания само оно не имеет действительности и не полно без природного и рационального элемента. Хотя мистическое знание имеет дело с безусловным существованием и безусловной сущностью предмета, оно не выражает актуального бытия этого предмета. «Итак, если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтоб элемент мистический, божественный (знание о существе вещей), осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления, как знания общих возможных отношений между предметами» (См. 22).

Соловьев полагал, что в нашем сознании уже существует неполный и безотчетный синтез. Представление о внешнем предмете и вера в его существование связаны с воздействием бессознательного мистического отношения к предмету на данные нашего чувственного опыта. Предмет, как мы его видим и познаем, есть продукт синтеза мистического начала с природными эмпирическими данными как некий факт. Сам же синтез лежит за пределами нашего сознания, его мистический элемент существует в скрытом состоянии и должен быть открыт философским анализом. Образы нашего воображения тоже являются синтезом естественного и мистического, но уже потенциального. Синтез природного и мистического элементов при посредстве рационального элемента есть задача для ума, сознание же дает для ее решения некоторые неполные данные. Необходимо обнаружить и последовательно развить каждый элемент, что постоянно делает человеческий ум.

Мистический элемент двойственен, он раскрывается в душе как внутреннее откровение и в истории человечества как внешнее положительное откровение. Он всегда был особым предметом и давал содержание особому систематическому знанию - теологии. Но теология всегда основывалась на религиозных данных, и поэтому ум, который ищет общие рациональные основания всего существующего, не всегда воспринимает ее ответы. (См. 22).

Итак, мы видим, что у Соловьева мистическое знание связано с безусловной сущностью и существованием предмета, существует в некотором

скрытом состоянии, раскрывается в душе как внутреннее откровение и как внешнее положительное откровение в истории человечества, может стать предметом для анализа, размышления.

Во второй работе Соловьев выделяет три начала человеческой природы: чувство, мышление и волю, и три сферы «общечеловеческой жизни». С чувством связана сфера творчества, она имеет своим предметом объективную красоту. Здесь выделяются три иерархических формы реализации. Мистика является абсолютной ступенью, вслед идут изящное и техническое искусство. Затем идет сфера знания, ищущая объективную истину, она основана на мышлении. В ней выделяются теология, отвлеченная философия и положительная наука. Третья сфера - практическая жизнь. В основе ее воля, а цель - общее благо. Человек ищет благ политических, материальных и абсолютное, вечное благо. У человека обнаруживается три основных интереса. Формальный логический интерес выражается в праве, законе, материальный предстает как интерес брюха, религиозный связан с сердцем. Реализуется эта сфера практической жизни в духовном или священном обществе (церкви), политическом обществе или государстве и экономическом обществе (семье). Самой ценной является сфера творчества, активной деятельности людей, ориентированной на воплощение красоты. Подлинная, абсолютная красота имеет непреходящее содержание, она принадлежит сверхприродному и сверхчеловеческому миру. Мистикой можно назвать отношение человеческого чувства к трансцендентному миру, отношение творческое.

Мистика, как полагал Соловьев, очень близка к искусству. Они имеют своей основой чувство, своим орудием воображение или фантазию, и предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение. Сфера творчества имеет первенствующее значение, и мистика имеет значение верховного начала всей жизни общечеловеческого организма. В мистике жизнь связана с действительностью абсолютного первоначала, божественной жизнью. В мистике есть безусловная ясность, особый свет, благодаря которому она все может сделать ясным, но не каждой душе этот свет приятен.

В истории западной цивилизации Соловьев обнаруживает последовательное разделение и обособление церкви, государства и экономической жизни. Господство этих форм временное, оно не может удовлетворить запросы и высшие цели человечества. Экономический социализм не может удовлетворить требований человеческой воли (покоя и блаженства). В области знания вначале выделялось знание священное и натуральное, затем выделялись теология, философия, наука. Но и победа положительного знания не может удовлетворить всем запросам ума, ищущего для всего разумного объяснения. Кризис усматривается философом и в современном ему состоянии искусства с его чрезмерным утилитаризмом.

Несмотря на разъединенность, разлад и кризис форм и сфер человеческой жизни, философ убежден, что пока в человечестве есть стремление к идеальному, религиозное чувство и философская пытливость, будут существовать мистика, теология, чистое искусство, метафизика и церковь как высшие ступени (степени, формы). Разорванность и однородность должны

быть преодолены через синтез с сохранением иерархии, а не однородности. Это будут цельное творчество или свободная теургия, цельное знание или свободная теософия, цельное общество или свободная теократия. Все вместе как цельная жизнь и является целью человеческого общества (См. 23). Стоит отметить, что идеал свободной теургии в конце 19 - начале 20 в. стал одной из важнейших тем философии и эстетики символизма.

Как мы видим, речь идет здесь о мистике как высшей форме человеческого творчества, деятельности, что не совпадает со сферой знания.

Во второй главе своей диссертации «Философские начала цельного знания» Соловьев исследует три типа философии. Натурализм или эмпиризм ищет предмет философии во внешнем, природном материальном мире и источником познания полагает внешний опыт. Идеализм ищет истинно сущее в познающем субъекте, познается оно чистым мышлением, при этом и само бытие, и субъект оказываются понятиями. Оба направления в своем логическом развитии приходят к самоотрицанию. Соловьев противопоставляет абсолютную действительность и независимость истинно-сущего реальности внешнего мира и нашего мышления. Именно эта действительность истинно сущего сообщает реальность миру и содержание нашему мышлению. Это может быть сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, но не как отвлеченный принцип, а в полноте живой действительности. Такое воззрение составляет особый тип умозерцания, мистицизм. Это третий тип философии, отличающийся от эмпиризма и рационализма. Речь идет не просто о типе знания или деятельности, но о способе философствования.

По утверждению философа, мистическая философия не сводит явления к нашим ощущениям и идеи к нашим мыслям, не занимается внешним порядком явлений, а рассматривает живую действительность существ в их внутренних жизненных отношениях, в их внутреннем порядке, который связан с первоначальным существом. То, что мыслится в этой философии, не есть сама мысль, а больше мысли. Мистическая философия знает, что всякое бытие есть образ представления сущего, а не оно само, а сам человек есть нечто большее, чем представление или бытие, и может знать о сущем. Без мистического знания философия в последовательном эмпиризме и рационализме приходит к абсурду. Оно может быть основой истинной синтетической философии, но еще не составляет истинную философию.

Соловьев отмечает возможную односторонность мистицизма, поскольку он утверждает непосредственное знание, опираясь на внутреннюю безусловную уверенность. Как пишет автор, предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях. Эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, и этот порядок определяется их отношением к первоначальному существованию. Мистицизм, как всякая философия, развивается в идеях и мыслях, но знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что чрез них мыслится и что уже само не есть мысль, а более мысли. Как пишет философ, школьная

философия или смешивает сущее с тем или другим видом бытия, то есть представления, или же отрицает самую познаваемость сущего. Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны, она против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления. Она указывает на то, что человек сам есть более чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем.

Истинное знание должно пройти через логическую проверку и непосредственное эмпирическое подтверждение. Частичные истины должны воссоединиться, должно сохраниться положительное содержание эмпиризма, рационализма и мистицизма. Тогда и целостное познание, свободная теософия предстанет как синтез науки, философии и теологии. В системе цельного знания между этими частями должно установиться определенное соответствие. Как полагает философ, мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, он определяет верховное начало и последнюю цель философского знания. Эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал. Рационалистический, или философский элемент по своему преимущественно формальному характеру выступает как общая связь всей системы (См. 24).

Итак, мистическое имеет абсолютное значение в сферах творчества, знания и философии как нечто изначально высшее, но утратившее силу и полноту и требующее воссоздания и воссоединения со всем отпавшим и разъединенным. Место, ценность и цели мистического познания утверждены, но структура и элементы еще не раскрыты.

2.2. Мистический идеализм и конкретное сознание в творчестве С.Н.Трубецкого

Дальнейшее исследование мистического познания осуществлялось в ракурсе соотношения объективного и субъективного, абсолютного и относительного. Это позволило поставить вопрос об истинности мистического знания. Рассмотрим взгляды С.Н.Трубецкого (1862-1905), который продолжает линию борьбы с отвлеченным знанием. Он признает некое соборное или вселенское сознание, в котором есть и логическое и чувственное. Это сознание сверхлично, универсально и является универсальным субъектом. Познание выступает как отношение к сущему, открывающее его различные стороны. Сущее не просто отвлеченно, абстрактно, что требует логического знания. Оно может непосредственно усваиваться через веру как действительность. В познании есть единство и различие, выражаемое как соотношение и взаимодействие. Двойственность мистического гнозиса (знания и процесса познания) заключается в том, что он предстает как опыт и как форма умозрения. В своей работе «Основания идеализма» философ отмечал, что мистицизм как

опыт непосредственного познания сущего содержит в себе относительную истину. Как форма умозрения он представляет собой переработку данных внутреннего религиозного опыта, данных веры или непосредственного созерцания. Для Трубецкого аналогии и совпадения в мистических учениях разных религий и народов обуславливаются внутренними причинами мистического гнозиса, а именно единством его задачи, данных, недостаточностью чувственного опыта и отвлеченной мысли для познания сущего. То есть, говоря более современным языком, можно утверждать о некотором единстве и общезначимости мистического знания. И мистицизм, и идеализм нацелены на абсолютное.

Краеугольным камнем идеализма, как полагал Трубецкой, является положение, что в основании нашего сознания и действительности лежит один универсальный абсолютный безотносительный субъект, к нему сводятся все объекты, индивидуальные субъекты, все реальное, мыслимое и чувствуемое, а также сами чувства и мысль. Познавая абсолютное начало, мы познаем в нем все вещи. Познание этого субъекта как самости сущего, обуславливающего собой взаимоотношения индивидуальных субъектов и объективное существование объектов, пишет Трубецкой, является высшей целью человека. Но познание этого субъекта, не обусловленного ничем внешним, как предмета чувства или мысли невозможно. Его можно познать непосредственно, в нем самом, и мы находим его в глубине нашего «я» как ограниченного относительного субъекта. Истинное адекватное сознание абсолютного субъекта предполагает слияние с ним без отвлечения, без раздваивания на субъект и объект. Такое состояние с потерей «я» означает нахождение самости, которую Трубецкой, используя терминологию индийской философии, называет «атман» (См. 25, С.586). Отметим, что во второй половине XIX века интерес к индийской философии не случаен, проявляется он под воздействием философии Шопенгауэра, поэтому в дальнейшем, термины «атман», «брахман» будут встречаться у русских мыслителей. Компаративизм расширяется от сравнения мистических концепций в рамках христианства, до сопоставления христианства и религий востока.

В этом состоянии слияния, по мнению автора, лежит основа истинной веры, это не вера в абсолютную реальность отдельных существ или объектов мысли, но вера во всеединую реальность как самость сущего. Целью мистического гнозиса является познание абсолютного. Последовательность мистического гнозиса исследуется Трубецким достаточно подробно. В начале необходим подготовительный путь - очищение веры через отвлечение от созерцания, представления и мысли. Для мистика последовательно становятся призрачными чувственное явление и бытие, и духовный мир. Все боги становятся аспектами Всеединого. Трубецкой называет это мистическим идеализмом. Хотя мистическое умозрение развивается на религиозной почве, постепенно вся объективная сторона религии и культа становится чем-то относительным, средством для непосвященных. Как писал Трубецкой, на христи-

анской почве такое умозрение часто порывало с догматом, колеблясь между ортодоксальной схоластикой и гностическим пантеизмом, уходя от норм положительной религии. Результат индийской мистики кажется ему отрицательным, в отличие от христианской, поскольку познание «самости», Атмана или Браммы, достигается путем аскетического самоумерщвления чувств, воли и мысли. Индийский мистик получает «вечный покой», но теряет себя, Бога, Вселенную. Все прозрачно и ничтожно - мир, все твари и его индивидуальное «я». Такой гнозис не имеет теоретических результатов, а является процессом самоосвобождения от мира и победы над ним (Там же, С.599).

Центр мира как абсолютный субъект оказывается в самом человеке, необходимо утвердиться в этом центре через отказ от эгоистического самоутверждения, но многое отвлекает человека от истины, заставляет его верить в ложь и смерть. Поскольку, считает Трубецкой, мистический гнозис со своим пантеизмом противоречит живому человеческому сознанию, остается либо аскетически умерщвить это сознание, либо придумать сложную теогоническую или космогоническую систему для согласования мистического умозрения с опытом и мышлением. Собственно, и то и другое мы можем увидеть в одном из понятий буддизма, нирване; блаженство нирваны Трубецкой рассматривает как сон без грез, который нельзя опровергнуть теоретическими соображениями, но можно прекратить мыслью, восприятием, конкретной волей, духовной жизнью. Аскеза мистика направлена на отрешение от всего объективного, а из спящего без грез духа сам объективный мир и конкретное сознание необъяснимы. Если же полагать мир обусловленным сознающим началом, то непонятно, откуда это начало может взяться (См. 25, С. 601)

Граница мистического идеализма, полагает Трубецкой, находится там, где появляется мысль, чья-то воля. Как только мы обращаемся к разуму, к чувственности, мы выходим за пределы мистического единства. Поэтому мистик вынужден рассматривать вопрос об отношении сущего к являющейся действительности. Он должен понять, является ли абсолютная самость конкретным самоопределяющимся Духом; и что есть такое внутреннее самоопределение Духа - всеединый разум, универсальное представление или идея сущего. Как пишет Трубецкой, по учению немецких мистиков, в душе, достигшей сверхчувственной и сверхразумной основы бытия, сам собою рождается Логос, обнимающий в себе Разум всей вселенной. Утрата своей личной индивидуальности, мира и личного Бога позволяет мистика найти в бездне Божества все: и Бога, и мир, и себя в нераздельном Абсолютном единстве со всем сущим. Мистик надеется интуитивно овладеть тайнами природы, увидеть целое в частях. При этом отдельные явления для него предстают как откровения Божества, а мистическое откровение становится ключом к совершенному естествознанию, познанию мирового процесса. Но здесь, говорит Трубецкой, возникает роковой вопрос о критерии мистического гнозиса, о его истинности. Одной субъективной уверенности недостаточно, хотя нет сомнений, что подобные состояния и откровения переживались. Но можно

ли проверить опыт и ясновидения субъектов этого опыта, ведь и сам опыт неоднозначен? (Там же, С.604).

Как пишет философ, в мистическом опыте могут присутствовать проблески высшего сознания, субъективные грезы человеческой фантазии, какие-то посторонние внушения, все это может быть принято за абсолютное откровение. Мы можем верить наличию такого опыта у людей, но нельзя согласиться с самооценкой опыта. Ведь все попытки понять природу мироздания из абсолютного, опираясь на мистическое созерцание сильно различаются, искать критерий истины в мистической интуиции значит провозгласить непогрешимость нашей фантазии. Философские идеи мистиков должны быть опосредованы, иметь логическое основание.

Как полагает автор, отвлеченная мысль противопоставляется существу, чистый рационализм ведет к своей противоположности - иррационализму. Но и мистицизм не обосновывает конкретного реального познания действительности, а упраздняет ее. Провозглашая веру или непосредственное восприятие единственным способом истинного знания, мистик лишает это знание действительного, конкретного содержания, объективного критерия. Объективность же предполагает универсальность опыта и мысли.

Трубецкой вполне согласен с мыслью Соловьева о неполноте разделенного, изолированного знания, но мистическое знание для него оказывается чем-то отвлеченным, не универсальным, лишенным конкретности и объективной истинности. Выход он видит в развитии конкретного сознания. Само конкретное сознание представляет действительность, познаваемую умом и чувством и предполагающую разум и чувство. Это сознание противоречит отвлеченному мистицизму в области опыта, умозрения, нравственности, в области самой религии. В этом конкретном сознании, следовательно, и нужно искать критерий знания. Философ уверен, что источник нашего знания о сущем – в нашем чувствующем, мыслящем и волящем духе, но не в какой-то одной способности. (См. 25, С. 586-604).

2.3. Единство субъекта и объекта в познании и проблема истины.

В начале XX века усиливается интерес к религии, мистике, появляются религиозно-философские общества, начинается что-то вроде религиозного Возрождения, но в оппозиции к официальной церкви. Философия Всеединства продолжала развиваться как одно из направлений русской религиозной философии. В учениях ряда ее приверженцев в теории познания превалировал интуитивизм. Само по себе интуитивное познание встречается в философских школах и системах, начиная с античности. С.Л.Франк даже полагал, что своеобразие русского типа мышления состоит именно в том, что оно изначально основывается на интуиции, оно абсолютно антирационалистично (См.18, С.474-475). Но для русских мыслителей интуиция отлична от субъективной экзальтации, от самоуверенности разума, это особое соединение, слияние субъекта и объекта, где объект не противостоит субъекту и не зависит от субъекта, а все вместе представляет живую целостность. В учениях

Н.О. Лосского, П.А.Флоренского, С.Л.Франка интуиция оказывается и возможностью синтеза противоречивых философских систем, и первичным началом философствования, и возможностью переживания непостижимого. Мистическое и интуитивное сближаются на философском уровне, но начинает проявляться богословская тематика. Мистическая интуиция, как она понимается в русской философии, не ставит преграду между познающим субъектом и познаваемым объектом в начале процесса познания, когда присутствует некий неосознанный синтез, и не уничтожает их в конце, когда возникает единство и взаимодействие без отождествления. Схватывание всей полноты и целостности бытия, некое озарение, просветление составляет ядро как мистической, так и рационалистической интуиции. Но для русских мыслителей важно преодоление недостатков рационализма с его опорой на логическое, понятийное мышление. Жизнь в ее полноте и противоречиях должна быть исследована иными методами, диалектическими, через антиномии или посредством «умудренного неведения», через приобщение и сопереживание.

Если С.Н. Трубецкой сомневался в возможности мистической интуиции дать истинное объективное знание, то Н.О. Лосский (1870-1965) построил на ней свою теорию познания. Именно интуиция оказывается основой для устранения противоречий и синтеза предшествующих гносеологических концепций.

Существует ли знание, проникающее в суть вещей, постигающее действительную жизнь, ставит вопрос Н.О. Лосский в книге «Обоснование интуитивизма», (1906 г.). При этом теория знания не должна опираться на какие-либо другие теории, пользоваться утверждениями других наук как посылками и определять само знание (См. 26, С.25). Для Лосского предметом нашего знания будет служить всякое переживание, поскольку оно исследуется. Всякое переживание включает в себе выраженное отношение к чему-то, что может быть названо объектом знания.

Если предположить, что объект знания находится вне процесса знания, переживания, то знание будет иметь трансцендентный характер. Если предположить, что объект знания в самом процессе знания, то знание имманентно. Первая теория противоречива, вторая ясна и неоспорима. Объект знания не исчерпывает всего содержания знания, знание есть всегда нечто более сложное, чем его объект. Всегда присутствует сопоставление, сравнение переживаний. Само «сравниваемое переживание и есть объект знания» (Там же, С.76). Это значит, что объект познается, как он есть.

С точки зрения близости к объекту знание о внешнем мире ничем не отличается от знания о внутреннем мире, знание о внешнем мире есть «процесс, одною своею стороною разыгрывающийся в мире не-я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире я (внимание и сравнение)» (Там же, С.85). Лосский называет это непосредственное сознание внешнего мира термином интуиция или мистическое восприятие. Переживания могут быть субъективными, или внутрителесными, и транссубъективными.

ми, внетелесными, не всегда их легко отличить, они комбинируются и дифференцируются науками.

Обозначая свою позицию как мистический интуитивизм, Лосский дает характеристику философского мистицизма. Это учение имеет религиозную окраску, предполагает, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимой пропастью, что возможны минуты полного слияния человеческого существа с Богом, когда человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как свое «я» (См. 26, С.100). Интуитивизм утверждает, что весь мир «не-я», включая Бога, познается так же непосредственно, как мир «я». Но не каждое учение, утверждающее одинаковую непосредственность знания о «я» и «не-я», можно назвать мистическим. Разница заключается в онтологии: другие учения признают в качестве реальности скудный мир кантианского позитивизма в виде ощущений, пространственно-временных форм и категориальных синтезов. Интуитивизм имеет в виду живой мир с полнотой его творческой мощи. Этот мир, пишет Лосский, прочувствован поэтами в эстетическом созерцании, но еще мало опознан наукой. Это направление можно также назвать мистическим (или универсалистическим) эмпиризмом, поскольку сфера опыта рассматривается более широко, не как действия внешнего мира на «я», а как переживание наличности внешнего мира (См. 26. С. 101-103).

По мнению автора, уже гносеология Канта подготавливала переход к интуитивизму. Использование принципа интуитивности знания (непосредственного созерцания, идеи живого мира, эстетического созерцания) философ видит в учениях Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, что позволяет ему назвать послекантовское философское направление мистическим рационализмом. Элементы интуитивизма он обнаруживает в гносеологии эмпириокритицизма и представителей неокантианства. Мистический рационализм он видит и в творчестве В.С.Соловьева. Мысль Соловьева о мистическом восприятии существования предмета философ понимает «как восприятие всей внутренней сути предмета, более богатой содержанием и более характерной, чем все, что есть в чувственном... знании» (Там же.- С.187). Поскольку Соловьев также утверждает непосредственную данность Бога в восприятии, в сознании, Лосский соглашается с высказыванием Соловьева (в работе «Оправдание добра») о том, что если из религиозного ощущения убрать то, что ощущается, действительность высшего начала, то ничего не будет в самом религиозном ощущении. (См. Там же, С.188).

Интуитивизм для Лосского не выполняет функцию синтеза способов познания, а является способом устранения различий, стирания противоречий. Лосский полагает, что опираясь на теорию интуитивизма, можно устранить спорные пункты предшествующих односторонних гносеологических концепций, которые преувеличивали значение ощущений, разума или структуры всей познавательной способности вообще.

Какие же гносеологические трудности могут быть решены благодаря интуитивизму? Прежде всего, устраняются противоположности знания и бытия, поскольку интуитивизм утверждает, что знание есть сама действитель-

ность, жизнь, подвергнутая сравнению, а не копия, символ. Знание есть бытие, поскольку оно действительно существует, но в нем есть бытие, не являющееся знанием, «знание-бытие содержит в себе как элемент бытие-незнание». Мистический эмпиризм или интуитивизм одновременно и повышает значение знания, признавая, что явления не есть только представления, и принижает это значение, не признавая мир явлений за продукт познавательной деятельности. (26, С.329).

Важно, полагает философ, что интуитивизм не переоценивает значение ощущений и деятельности разума. Устраняется противоположность между аналитическим и синтетическим. Логические отношения тождества и противоречия, усматриваемые мышлением, существуют только там, где есть реальное тождество или исключение. Для установления истины недостаточно аналитической необходимости, необходима наличность бытия и данные в нем синтетические отношения реального основания и следствия. Реальная синтетическая необходимость, пишет мыслитель, есть первоначальный критерий истины. Открыть реальную необходимость - значит следовать за потоком реальной жизни самой природы. Мы понимаем действительность, выделяя совокупность обстоятельств, следя за возникновением из них следствий. Бытие реально возникает в процессе суждения, но не отождествляется с другим бытием. Предсказание наступления некоего события есть уже и реальное возникновение и переживание в опыте этого события. (См. Там же, С.330).

Устраняется и противоположность между рациональным и иррациональным. Если есть материал для мышления, то он всегда подвергается сравнению, значит, между знаниями нет различия, чувственные и нечувственные элементы даются в опыте путем интуиции. Процессы мышления и наглядного представления однородны, отсюда, полагает Лосский исчезает противоположность между описанием и объяснением. В познавательной деятельности человека есть и пассивные, нетворческие моменты, которые помогают приобретать адекватное знание о мире. Но есть и творчество как способность пересоздавать мир. Такая цельная гносеологическая концепция позволяет говорить о мире как об особой системе, органическом целом, что позже и сделал философ.

Достигнутое единство близко к однородности и слитности, к стиранию отличий, но ведь интуиция и есть слияние субъекта с миром. В отличие от Лосского, П.А.Флоренский (1882-1937) отмечал не только единство познающего и познаваемого, но и их самостоятельность. Признавая у любого философа некоторые первичные интуиции, он полагает, что интуиция должна быть связана с размышлением. Флоренский помимо университета закончил духовную академию, что повлияло не только на его мировоззрение, но и на обоснование его философских идей, и на его стилистику.

Познание есть такое единство, где можно отделить субъект от объекта путем абстракции, отвлеченно, но и в объединении объект не уничтожается в субъекте, и субъект не растворяется в предмете познания. Сами субъект и объект также двойственны, ибо представляют собой бытие. У всякого бытия есть сторона внутренняя, обращенная к себе самому, утверждающая бытие, и

внешняя, обращенная к другому бытию. Внутренняя сторона есть сущность, существо, а внешняя есть деятельность, энергия. Нерастворяемые друг в друге сущности могут объединяться своими энергиями. Это содействие, синергия, есть нечто новое (См. 3, С.284-285). Познание можно рассматривать как плод общения познающего духа и познаваемого мира, в дальнейшем активность познающего и откровение познаваемой реальности закрепляется в виде слова и имени.

Для Флоренского в самом процессе познания и наименования уже есть нечто мистическое. В работе «Имеславие как философская предпосылка» он писал:

«Познаваемое метафизически входит в познающего, а познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облекает его собою. Первый акт есть мистическое восприятие, по существу своему мистическое, как бы его ни называли, второе же - наименование: в первом мы приемлем в себе познаваемое, а вторым - себя проявляем в мире, - трудовое отношение к познаваемому. Но ни тот, ни другой акт не могут быть уединены друг от друга; перефразируя Канта, мы можем сказать: «восприятия без выхождения слепы, выхождения без восприятий пусты, или знание без слова бессознательно, а без мистики - не жизненно»» (См.3, С.313-314). Слово является посредником между внутренним и внешним миром, между организмами, оно двойственно (ибо имеет в себе соответствующий телу физико-химический момент и соответствующий душе психологический момент) и мистично (несет оккультный момент, соответствующий астральному телу). В своей целостности слово есть отображение человека как человечества, так и индивидуальности. (См. 3, С. 270-271). Слово есть живой организм, который имеет свою структуру и энергии. Мысль о связи сущности слова и его энергии подтверждается в философских и богословских учениях, на которые ссылается автор.

Но познание не заканчивается словом. Подлинность или истинность, достоверность знания требует поиска критерия, суждения. Суждение может быть дано или непосредственно, через себя, или опосредованно, через другого, только тогда оно не будет пустым звуком. Суждение, данное непосредственно, есть самоочевидность интуиции.

Как пишет философ в работе «Столп и утверждение истины», самоочевидность интуиции может быть самоочевидностью чувственного опыта, и тогда критерий истины есть критерий эмпириков внешнего опыта (например, эмпириокритицистов), когда достоверно восприятие объекта. Она может быть самоочевидностью интеллектуального опыта, и критерием истины в этом случае будет критерий эмпириков внутреннего опыта (трансценденталистов), то есть достоверно самовосприятие субъекта. «И, наконец, самоочевидность интуиции может быть самоочевидностью интуиции *мистической*; получается критерий истины, как он разумеется большинством мистиков (особенно индуистских): «Достоверно все то, что остается, когда отваяно все неприводимое к восприятию *субъект-объекта*, достоверно лишь восприятие субъект-объекта, в котором нет расщепления на субъект и объект»» (27, С.25).

Для философа эти три вида интуиции обладают лишь данностью, тождественностью и потому недостоверны. Как отмечает автор, опосредованные, дискурсивные суждения несут в себе лишь потенциальную достоверность и бесконечное обоснование. Можно пойти по пути скепсиса, но можно пойти по пути утверждения двойственности истины. Отсюда истина есть интуиция-дискурсия, разумная интуиция и актуальная дискурсия. Здесь соединяются интеграция и дифференциация, бесконечное и законченное, движение и покой. Для Флоренского истина есть единство противоположного и самодоказуемый Субъект. Эта разумная данность имеет в себе все основания и явления себя, через себя есть и познается. Она есть сущность, усия. Истина созерцает себя через себя в себе, что делает ее отношением трех: Отца, Сына и Духа. Таким образом, истина не остается только идеей, но становится триипостасным единством. (См. 27, С.43-49).

Человеческий разум есть живая деятельность и реальная сила человека. Разум причастен бытию и бытие причастно разумности, в таком случае акт познания есть онтологический и реальный акт, реальное единение познающего и познаваемого. «Познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом» (27, С.74.). То, что разделяется в рассудке, то едино в разуме. Существенное познание Истины есть приобщение ее самой, реальное вхождение в недра божественного триединства. Познание истины, бога есть любовь, обнаруживает себя любовью не только к богу, но и к миру, твари, к другому. (См. Там же, С.74-75). Истина оказывается и любовью, и красотой, и светом божественного ведения. Сама Истина антиномична в своем единстве, истины же множественны.

Мистическое познание связано с памятью. Мы помним, пишет Флоренский, не психологические моменты, происходящие во времени, а мистические, связанные с вечностью. Память рассматривается как создание, творчество во времени символов Вечности. Благодаря памяти «можно снова коснуться над Временем стоящей и раз уже пережитой мистической реальности, лежавшей в основе одного представления, ныне утекшего, и имеющего лечь в основу другого, наступающего и родственного первому по единству мистического содержания». Память имеет трансцендентальное значение, это общение сверх-временного субъекта познания и сверх-временного объекта познания во времени. Символы памяти могут в плоскости эмпирии помещаться в прошлое, настоящее или будущее, тогда они называются воспоминаниями, воображением или предвидением. «Но и прошедшее, и настоящее, и будущее, — чтобы *сейчас* быть местом для символов мистического, должны сами переживаться, хотя и как одновременные, но зараз, т.е. под углом Вечности.» (27, С. 201-202). В целом познание у Флоренского противоречиво по методам, оно рационально и иррационально, но едино в цели. Оно предстает как восхождение к Богу и переживание тайны, как приобщение к истине и любовь к миру.

Если Флоренский в своей гносеологии опирается на православную традицию, то С.Л. Франк (1877-1950) своим учителем видит Николая Кузанского.

Гносеологические проблемы рассматриваются С.Л.Франком практически в течение всего творчества. И в ранней работе начала XX в. «Предмет знания», и в 20-е и в 40-е годы он обращается к интуиции, религиозному опыту и вере. Гносеология С.Л.Франка может быть названа «мистическим реализмом», сам же он рассматривал ее как «монодуалистический антиномизм». Для С.Л.Франка философия по существу и своей универсальной задаче есть богопознание. Ее предметом может быть только то истинное, подлинное бытие, которое духовно-идеально, и чувственный мир в отношении него есть вторичное, производное. Философия как знание есть созерцание, усмотрение, первичное узрение абсолютного и выражение его в системе понятий. Философское творчество требует напряженности воли, влечения к духовному созерцанию, просветления духа. В основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция. Но философия ищет не просто безличное единство, а целостное всеединство жизни. Поэтому последний источник и критерий философского знания не просто созерцательная интуиция объективного бытия, а целостный и живой духовный опыт. Как уверен Франк, познавательная направленность на абсолютное предполагает переживание существа и смысла жизни и должна опираться на живой религиозный опыт. (См. 28, С.319-335).

В дальнейшем Франк рассматривает два результата познания. Познание может дать либо рассудочный образ мира, как постижимого предметного мира, либо образ потаенного, таинственного и непостижимого, реальности в ином измерении бытия. Помимо рассудочного, отвлеченного знания в понятиях (знания-узнавания) возможно знание непонятного и непостижимого, но еще более объективно-значимое, которое может быть названо мистическим знанием. (См. 29, С.198). В нашем знании все открытое и явное дано на фоне неявного, но и наличие этого фона для нас самоочевидно, как присутствующее (29, С.207). В составе опыта всегда есть безграничное и неисчерпаемое, иное, непознанное.

Бытие предстает как металогическое единство, в котором все части слиты, как цельное, сплошное, и первичное знание о таком бытии выступает как непосредственная интуиция, схватывающая эту цельность бытия. Это созерцание реальности еще не высказано в понятиях и не может быть высказано целиком. При пересказе конкретного образа на язык понятий, всегда остается неизъяснимое. (Там же, С. 229). Рациональное связано с иррациональным. Непосредственно данное несет в себе тайну, таинственное по своей природе как противоположное постижимому. Обозначая безусловное самооткрывающееся бытие как реальность, Франк отмечает, что реальность шире и глубже предметной действительности. Она предстает безусловным бытием, неотъемлемым от нас. Она неуловима в понятиях, не доступна созерцанию, но может быть пережита как динамичное и становящееся сущее. «Мы сами есмы в этом бытии, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя са-

мих лишь через его собственное самооткровение в нас» (Там же, С.285). Непостижимое не может быть уловлено и в суждениях, о нем можно высказываться только отрицательно, что оно есть и не есть нечто, и одновременно ни есть и не есть ничто, познание о нем может быть только антиномистическим. Непостижимое может быть рассмотрено как некое «ты», которое затрагивает нас, вступает в общение с нами, всякое познание есть живое взаимодействие, обмен активностью. Процесс самовыражения, откровение как активное самораскрытие, «исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на «меня»... и конституирующее эту реальность в качестве «ты»» Франк отличает от обычного типа познания, как активности, исходящей от субъекта к объекту. Это откровение есть «откровение прежде всего реальности как таковой, а не ее содержания - тем самым, откровение непостижимого» (29, С. 352-354). В каждом переживании «ты» несмотря на возможные заблуждения содержится подлинный опыт о реальности, при этом «ты» может переживаться как нечто чужое и страшное, и как родное и близкое, как жуткая и сладостная тайна (См. 29, С.367). Возможные мнимые откровения Франк признает в смысле неправильного истолкования содержания того, что открывается. Последняя реальность как первооснова бытия оказывается Богом, Святыней. Нельзя говорить о ней, но можно к ней обращаться, двигаясь мыслью вокруг недостижимого. Божество открывает себя «мне» как «Бог со мной» и как «ты», через религиозный опыт (Там же, С.465-468)

В 40-х годах XX в. С.Л.Франк обращается к проблеме истинности религиозного опыта. Для этого необходимо поставить и решить ряд вопросов. Возможен ли вообще сверхчувственный опыт, как выходящий за пределы чувственно-воспринимаемых качеств бытия?

Мы получаем эстетический опыт в виде знания о восхищающей реальности, красоте. Мы имеем представление о нравственной красоте духа. Но воспринимаем мы это непосредственно нашей душой. Как писал Франк, мы знаем, что есть красота и добро, потому что имеем это в опыте, встречаясь с соответствующей реальностью. Опыт красоты и добра входит в религиозный опыт, творческое существо человеческого духа, вдохновение также указывают на соприкосновение человеческого духа с высшей инстанцией. Сам религиозный опыт есть опыт реальности святыни, которой соответствует чувство благоговения. Опыт нашего самосознания также открывает нам возможность тайны как первоисточника нашего бытия. Религиозный опыт имеет дело с абсолютной необходимостью, с такой реальностью, которая выступает как условие всякого опыта и мысли. Наличие религиозного опыта указывает, что реальность есть и присутствует всегда и везде. Таинственная реальность есть близкое нам, сращенное с нашей душой настолько, что мы ее с трудом различаем (См. 30, С. 234-239).

Субъективен или объективен религиозный опыт?

Философ отмечает, что эстетические чувства субъективны, но эстетическая реальность и сама красота как содержание и смысл произведения остается реальностью. Мы можем испытывать различные настроения, но

добро есть то, что на нас действует, к чему мы влечемся, нечто высшее. Кроме материального и душевного бытия есть иное бытие. Если понимать под объективным то, «что есть вне нас, а под «субъективным» - то что есть в нас, то реальность содержания религиозного опыта одновременно и объективная и субъективна. Будучи абсолютной, всеобъемлющей и всепроницаемой, она находится и в нас и вне нас - потому что мы находимся в ней» (Там же, С.241). Мы сращены с этой реальностью, уподобляемся ей.

Достоверность религиозного опыта не совпадает с очевидностью, сверхчувственное нельзя увидеть глазами, но можно ощущать. Предмет религиозного опыта открывается как сокровенное, имеет измерение глубины или дали. В религиозном опыте сочетается интимная близость с удаленностью, предельная имманентность с трансцендентностью. Франк замечает, что не все люди способны уловить трансцендентный характер сверхчувственного, поэтому достоверное по существу оказывается субъективно недостоверным, грезой, иллюзией. (30, С.248-252).

Религиозный опыт есть не предметное знание, а знание-переживание и знание-общение (С Богом как «ты»). Истина открывается изнутри, для ее познания нужна внутренняя сосредоточенность души. Знание Бога, его отношения с миром и человеческой душой - сложное, многообразное, но содержит подлинную и общеобязательную истину. В религиозной литературе есть свидетельства, которые указывают на сходство суждений людей разных эпох. Автор подчеркивает, что китайские, индийские, арабские мистики высказывали суждения, почти буквально совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта, Святой Терезы. По мнению Франка, интуиция Платона и Плотина образуют некий запас религиозных знаний, которые постоянно пробуждаются в умах религиозных мудрецов в средние века, в эпоху возрождения, в английском платонизме XVII в., у Гете, Шиллера, Баадера, Бергсона. Это не простое заимствование, а братство посвященных, умов, видящих одну и ту же истину и имеющих мнимые разногласия. (См. 30, С.279-280)

Можно ли заимствовать опыт, в том числе религиозный? Франк выстраивает следующую логическую схему. Если мы усваиваем большинство знаний из опыта других, если знание соборно и каждый человек есть соучастник коллективного знания, то мы принимаем неизбежность авторитета познания. С точки зрения Франка, авторитетность свидетельства, правдивость, основательность утверждений, осознание, что мы имеем основание доверять, есть некоторое непосредственно очевидное знание. Но мы не повинемся авторитету, а свободно его признаем, опираясь на личный опыт (то есть, должно быть совпадение авторитетного суждения с нашим личным опытом). Религиозный авторитет является составной частью нашего религиозного опыта. Носитель откровения рассматривается как непогрешимая инстанция (обладает истиной). Непогрешимость есть очевидность, непосредственное усмотрение реальности, истина есть живое присутствие самой реальности. Религиозный опыт несет в себе полную истину. (Там же, С.283-

286). Получается, что истинность и очевидность (интуитивное знание) совпадают.

Мы видим, что мистическое познание в форме интуиции позволяет сразу узреть суть бытия, которое может рассматриваться как живой мир, Бог, Троица. В самом познании сосуществуют синтез и антиномичность, активность и откровение. Познание всегда есть некое взаимодействие и общение. Истинность такого познания представляется очевидной. Эта суть бытия не открывается рассудку, она может быть открыта неведающему разуму, но еще лучше она открывается сердцу.

2.4. Роль сердца в мистическом познании и обожение человека

Понимание сердца как подлинного Я человека, как его сокровенный центр свойственно многим русским мыслителям, они были согласны в том, что сердце является основой нравственной жизни и обеспечивает связь человека и Бога. Славянофилам были знакомы мысли Паскаля о логике сердца, но наиболее последовательно тема сердца прозвучала у П.Д. Юркевича. Его работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» содержала в себе изложение библейского учения в сопоставлении с данными современных ему психологии и философии. Сердце выступает как носитель телесных сил человека, как средоточие душевной и духовной жизни. Оно - основа познавательных действий души, средоточие волнений и страстей и средоточие нравственной жизни человека. Сердце - исток жизни, глубочайшая часть существа человека (См. 7, С.69-73). Как считал философ, человек не обнаруживает себя одним мышлением, мир как система жизненных, полных красоты и занимательности явлений, раскрывается прежде всего для глубокого сердца, а потом для понимающего мышления (Там же, С.82). В интересах нравственно-духовного образования справедливо, что мы должны знать только то, что достойно нашего нравственного и богоподобного существа. «Если истина падает нам на сердце, то она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем» (Там же, С. 84-85). Основа религиозного сознания заключается в человеческом сердце. (Там же, С.93). На эту работу Юркевича ссылались В.В.Соловьев, а в XX в. П.А.Флоренский, Б.П.Вышеславцев, взгляды которых мы и сравним.

Флоренский рассматривает роль сердца не так многопланово, как Юркевич. Хотя у него есть связь с церковной традицией, главным для него является нравственная тема. Для Флоренского сердце это средоточие тела, то внутреннее, спрятанное, что должно быть нравственно очищено. К теме сердца Флоренский обращается в работе «Столп и основание истины», разрешая вопрос о грехе и зле, он рассматривает зло как духовное искривление личности. Нарушение цельности человека требует духовной ортопедии в виде подвижничества и нравственного совершенства, исправления порядка человека. Человек прежде всего дан телесно, в некотором порядке, целостной устроенности. Своим телом человек связан с плотью мира, его судьба и судьба всей твари неразрывна. Тело целое и индивидуальное, в нем всюду обна-

руживается его единство, поэтому необходимо найти его онтологическое средоточие, которое делает тело тем, что оно есть, многообразием органов и деятельности.

Как писал П.А.Флоренский, то, что обычно называется телом, — не более как онтологическая *поверхность*; оболочка, за которой лежит мистическая *глубина* нашего существа. «Ведь и вообще все то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность», со включением сюда нашего «тела», это — только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я», и потому нельзя сказать, принадлежит ли наше «тело» к Я или к не-Я» (27, С.265).

Обращая внимание на строение тела человека, Флоренский указывает на симметрию или гомотипию «верхнего» и «нижнего» полюсов. Низ человека представляет как бы зеркальное отражение верха. «Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система, даже болезни верхнего и нижнего полюса и действие медикаментов оказываются полярно сопряженными. Но раз так, то не означает ли это соответствие, что онтологическим средоточием тела служит не та или другая конечность, а — центр гомотипии, т. е. *срединная* часть человека. Какая? - Уже поверхностный взгляд указывает естественное расчленение человеческого тела на *голову, грудь и живот*, причем каждая из частей, взятая как целое, может быть принимаема за *единый* орган. В *животе* сосредоточиваются отправления питательные и воспроизводительные, в *груди* — чувствования и, наконец, в *голове* — жизнь сознания» (Там же, С.266).

Интересно, что Флоренский связывает мистические учения с развитием частей человеческого организма. Он пишет о мистике органа, подчеркивает, что жизнь каждого из органов, — головы, груди и живота, — может быть углублена за счет соответствующей тренировки. «Правильное развитие всех органов, под главенством того, с которым по преимуществу связана человеческая личность, т. е. *груди*, — такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, как в благодатной среде церковности. Всякая же иная мистика, хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности, ибо, не способное питаться благодатью, зерно души, проросшая не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет. Такова *мистика живота*, т. е. мистика оргиастических культов древности и современности и отчасти — католицизма; такова же и *мистика головы*, или *йога*, распространенная в странах Восточных, особенно в Индии, и внесенная в европейский мир оккультистами разных толков...» (27, С.267).

Получается, что только *мистика средоточия* человеческого существа открывает доступ благодати в человека, исправляет личность. Всякая же иная мистика необходимо увеличивает нарушенное равновесие жизни, извращает природу греховного человека.

Человек, изменяющий себя, открывающий себя богу, совершает нравственный и духовный подвиг, но не каждый подвижник может достичь своей цели. Флоренский видит опасность «*прелести*» или *ложной мистики*, в том, что, чем более и чем добросовестнее старается работать над собою впавший

в нее человек, тем хуже для него, и только сквернейшее падение может заставить его опомниться и начать разрушать то, что он столь старательно строил. Подвижник, который ушел с церковного пути, может погибнуть от своего подвижничества. Речь идет не столько о реальной церкви или духовенстве, а о вере.

Мистика церковная есть мистика *груди*. Но центр груди, средоточие - это сердце. И к сердцу издревле обращалось все внимание церковной мистики. Задача подвижнической жизни – целомудрие, как чистота сердца (См. Там же, С.265-267). Целью и результатом очищения сердца является общение с Богом, которое исправляет и выпрямляет личность подвижника, а через него вносится порядок, строй и лад в каждую тварь. Извращение человеческой природы влечет извращение всей твари, природного порядка. Ложная мистика смещает центр человеческого существования. «Либо это - мистика головы, ума, питающегося бесовской гордостью и стремящееся лжеименным знанием охватить все тайны земли и неба. Либо это мистическое перерождение органической жизни, мистика чрева». В обоих случаях личность раздроблена, она без центра. Истинный подвижник характерен воздержанием горделивого ума и обузданием похотливого чрева. (Там же, С.273) Одухотворенный подвижник преобразуется, меняется его естество. Он не бежит от тварного мира, он любит тварь и любит миром и радуется ему. Цель духовного подвига - стяжание Духа - ведет и к обожению плоти и к возможности видеть красоту твари.

Как мы видим, не просто отдельный человек, а подвижник важен в процессе совершенствования человека как такового. Сходство позиции наблюдается у Франка, который говорит о труде подвижника как о добывании и накоплении самого добра. Каждый из нас может посвятить свои силы внутреннему подвигу и быть подвижником, молитвенный и аскетический подвиг есть единственное производительное дело в духовной жизни, есть накопление духовного богатства (См. 31, С.200). Именно сердце, прошедшее путь очищения, становится местом встречи человека с Богом, центром его самопознания. Через сердце проходит духовное становление и совершенствование личности.

В работах Вышеславцева Б.П.(1879-1954) конца 20-х гг., к тому времени уже представителя зарубежной русской религиозной философии, мы видим сравнение христианской и индийской мистики в трактовке сердца, и для него сердце оказывается духовно-телесным единством.

Как пишет автор, понятие «сердца» занимает центральное место в мистике, религии, поэзии всех народов. Сердце есть орган мысли, воли, совести. Сердце есть и явление физической жизни. Сердце есть центр жизни, скрытая глубина, сокровенный центр личности. Сердце выступает как основной орган религиозных переживаний, и само это слово несет высокую религиозную ценность. Безрелигиозность есть бессердечность.

Через сердце осуществляется мистическое соприкосновение с богом. В сердце человека есть таинственная глубина, как и в сердце Божества, оно та-

инстинктивно. Только Богу ведомы его тайны. Безмолвное сердце скрывает в себе подлинную нетленную красоту. Мистическое соприкосновение с ближним также осуществляется через сердце. Но роль сердца в христианской и индийской мистике неоднозначна. Как пишет автор, для первой результатом соприкосновения оказывается христианская любовь, как вера в абсолютную ценность другого лица, мост между двумя безднами. В индийской мистике мистическое соприкосновение с богом иное. Отличается и буддийская любовь - сострадание без любви как утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и страдающих. Автор отмечает, что в индийской мистике утверждается имманентное тождество предельного центра моей самости (атмана) с предельным центром божественной самости (Брахманом). Формула «Атман есть Брахман» может быть истолкована двояко. Я сам оказываюсь Богом, при этом человек либо растворен в Боге (система Веданты, или теософский пантеизм), либо онтологический центр существует в атмане, тогда не будет бога (Санкхья, или антропософский атеизм). (См. 4, С.271-277).

Как отмечал Вышеславцев, характерной особенностью восточного христианства является то, что ум, разум не есть фундамент жизни, умственное размышление о Боге не есть подлинное религиозное восприятие. Между умом и сердцем может быть стена и тогда ум не согревается теплотой сердца. Когда же ум погружается внутрь сердца, человек воспринимает небесную гармонию, несотворенную красоту, последнее единство чувством любви. Тот, кто не воспринимает красоту, мудрость, тот и не любит красоту и мудрость. Философ ссылается на апостола Павла, утверждая, что мистическое соприкосновение с Божеством, познание сокровищ премудрости и ведения возможно только через посредство сердец, соединенных в любви.

В христианстве мистическое соприкосновение с Богом есть любовь, соединяющая глубину сердца с глубиной Божества, это отношение Богочеловечества и Богосыновства. Сердце стоит впереди ума, интеллекта, мы любим сердцем и стремимся к совершенному, абсолютному, вечному. В индийской мистике Эрос не творческий, а отрешенный, стремящийся к развоплощению, это зло и источник страданий. (См. 32, С.68-71).

Наше сокровенное «Я» связано с сердцем как телесным органом, это центр тяготеющий и устремленный, каждое биение телесного сердца имеет духовное значение, ибо оно что-то выражает в своем движении и вносит в мир любовь или ненависть. Как замечал автор, в христианской мистике существенно, что «сердце» имеет два значения, духовное и телесное, они реально связаны, поскольку дух воплощен. Телесное сердце не есть плоть, а всегда есть воплощение. Сердце или самость человека есть орган для восприятия божественного слова и Духа Святого. Сердце несет в себе истинную безгрешность (искра Божия, свет Христов, который есть в каждом человеке) и эмпирическую греховность (зло исходит изнутри), это раздвоение сердца объясняется тем, что сердце есть и центр свободы, творческой (как стремления к искуплению, спасению) и свободы произвола, отпадения, сомнения, искажения. Единство постижения (включающего в себя этическое, эстетиче-

ское, религиозное созерцание и самопознание) и свободы, знания и любви выражает сущность сердца как самости. (См. 32, С.74-85)

Человек находится в постоянном стремлении к высшим ценностям, к совершенному. Человек, как писал Вышеславцев, обладает неискоренимой тенденцией ставить себя в отношении к Абсолютному, идеалу, к последней истине, к сущности бытия. Абсолютное невозможно свести к имманентным представлениям, поскольку все символы и идеи абсолютного предполагают выход за пределы субъективного. В самой личности есть нечто похожее на абсолют, поскольку она существует в себе, через себя и ради себя. Личность есть изначальная свобода творчества, самосозидание, самоцель. Существование в себе и для себя, самосозидание есть Абсолютное. (См. 4, С..279-281)

Философ уверен, что понять сущность человека невозможно без решения проблемы богоподобия. Богоподобие (как общность человека и Бога, как общность логоса, ума) человека есть не только предположение любой религии и откровения, но и предпосылка всякого знания и науки. В своем искании и творчестве человек выходит за пределы самого себя, в глубину и высоту. Человека нельзя свести к одной или двум субстанциям. Он состоит из трех иерархических ступеней: тела, души и духа. Учитывая же данные современных наук, необходимо эту структуру развернуть.

В иерархической структуре человека Вышеславцев насчитывает семь ступеней бытия. 1. Человек есть физико-химическая энергия. 2, Он есть энергия «живая», живая клетка. Тело объемлет собой эти две ступени бытия. 3. Человек есть психическая энергия, коллективное бессознательное, на котором вырастает и развивается индивидуальная душа. 4. Лично-бессознательное. 5. Сознание, сознательная душа, как недуховная, животная. Эта душа эгоцентрична, руководствуется интересом, удовольствием и неудовольствием. 6. Человек есть духовное сознание, духовная личность как носитель культуры, объективных оценок и восприятий того, что ценно само по себе. Это способность воспринимать и высказывать разумное слово. С 3 по 5 ступени мы видим структуру души. Последняя, седьмая ступень это духовное сознание, мыслящее «Я», человек в себе, самость.

Самость есть высшая мистическая ступень в существе человека. Она недоказуема, непостижима. На эту предельную глубину указывают откровение и мистическая интуиция. Это таинственная глубина, непостижимый человек. В этой глубине сердца человек встречается с Богом. Человек содержит в себе всю иерархию бытия. Человек есть микрокосмос, отображение бытия и микротеос, богоподобие. Человек соприкасается со всеми ступенями бытия и воплощается через культуру. Человек подобно Богу трансцендентен и сокровенен, непостижим для себя самого. (См. 4, С.283-285, 290)

Человек как образ и подобие Бога – это понимание человека имеет начало в ранней христианской традиции. Как видим, Вышеславцев дает свое истолкование и доказательство этого тезиса через тему сердца. В христианской мистике осуществляется встреча личности человека с божественными Лицами, в индийской мистике (в т.ч. буддизме) человек исчезает.

3. Различие мистического познания в философии и богословии

Русская зарубежная религиозная философия была неоднородна и в отношении к проблеме Бога, и в отношении к наследию Всеединства, в частности, к софиологии, и в отношении к православной церкви. Внутри нее постепенно нарастало противопоставление богословской и философской проблематики, что может быть высказано в дилемме: выводить ли богословие из философии, или философию из богословия. Возможно, что споры о Софии в 30-х годах подтолкнули некоторых мыслителей встать на путь чистого богословия и уйти от религиозно-философской традиции. Это были Г.В. Флоровский и В.Н. Лосский (1903-1958). В качестве опоры своего богословия они обратились к патристике, прежде всего восточному преданию. Возникает замысел неопатристического синтеза. В.Н. Лосский еще в 20-х- 30-х годах исследовал труды Мейстера Экхарта и Дионисия Ареопагита, что позволило ему поднять тему мистического познания в рамках богословских исследований. Им утверждается различие богословия и религиозной философии, соответственно религиозной и философской мистики, исследуется апофатический путь познания Бога и преображения человека.

Обратимся к произведению В.Н. Лосского «Очерк мистического богословия восточной церкви», написанному им в 40-х годах XX в.

«В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением. С другой стороны, часто мистику противопоставляют богословию, как область, не доступную познанию, как неизреченную тайну, сокровенную глубину, как то, что может быть скорее пережито, чем познано, то, что скорее поддается особому опыту, превосходящему наши способности суждения, чем какому-либо восприятию наших чувств или нашего разума» (33, С.111)

Как пишет исследователь, «восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью... Богословие и мистика не противопоставляются; а поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Истина хранится всей церковью, и вне этой истины, личный опыт был бы лишен всякой достоверности и объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы «мистицизм» в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной «мере» каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики» (См. 33, С.112-113).

Следуя трем знаменитым «богословам» (Иоанну, Григорию и Симеону) автор полагает, что можно рассматривать мистику как вершину всякого богословия, при этом христианское богословие в конечном счете всегда

только средство, только некая совокупность знаний, которая должна служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом. Получается, что христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели - к единению с Богом, - тем она и «практичнее». (Там же, С.113).

Но «мистическое богословие» это не «мистика» в собственном смысле этого слова как личный опыт различных учителей высокой духовности. Этот опыт остается для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное выражение (С.114-115). Говоря о мистическом опыте, Лосский отмечает, что личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен, и в духовной литературе почти нет рассказов о внутренней духовной жизни. Путь мистического соединения с Богом - почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Автор отмечает, что мистический индивидуализм и в западной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII веке. «Нужно было произойти какому-то рассечению между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «Суммах», с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте, чтобы снова окунуться в духовную атмосферу. Мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви». (С.122-123)

Как известно, наиболее известным автором средневековья, писавшем о мистическом богословии, был Дионисий Ареопагит. Рассматривая приписываемую ему работу «О мистическом богословии», В.Н. Лосский указывает на два пути богопознания: положительное и отрицательное богословие. Первый путь несовершенный, так как ведет лишь к некоторому знанию о Боге, второй - совершенный путь неведения. «Идя путем отрицания, мы поднимаемся о низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизится к Неведомому» (С. 126).

Этот путь восхождения подробно описан Дионисием, который, обращаясь за помощью к Святой Троице, характеризует последовательность «мистических созерцаний»: нужно отказаться от чувств, от всякой рассудочной деятельности, от всех предметов чувственных и умопостигаемых; как от всего, что имеет бытие, так и от всего, что бытия не имеет, для того чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Тем, Кто превосходит всякое бытие и всякое познание. Как пишет Лосский, это не просто диалектическая процедура, а очищение, катарсис, надо отбросить все нечистое и даже все чистое; затем надо достигнуть высочайших вершин святости, оставив позади себя все Божественные озарения, все небесные звуки и слова. Только тогда

проникаешь в тот мрак, в котором пребывает Тот, Кто за пределом всяческого. Важно, что мистическое богословие не представляет Бога как объект, так как в конце пути нет видящего и видимого, субъекта и объекта восприятия, а есть мистическое соединение. (Там же, С.127-128). Несмотря на внешнее сходство экстаза Плотина и Дионисия, автор указывает на их коренное расхождение. Плотин устраняет множественность и сводит бытие к абсолютной простоте, в результате упрощения Единое не отличается от созерцающего субъекта. Дионисий выходит из бытия как такового, непознаваемость бога абсолютная. (Там же, С.130-131). Апофатический путь это не интеллектуальная процедура, «очищение» Дионисия есть отказ от тварного бытия, чтобы приступить к нетварному, это стяжание нового, приближение к Богу. Путь Богопознания есть путь обожения. (См. С.136-137). Для Лосского христианство есть прежде всего общение с живым Богом, а не философские размышления

Как мы помним, в гносеологии Флоренского и Франка мы встречали антиномизм по отрошению к истине и к непостижимому. Та же тема раскрывается Лосским на богословском уровне как преодоление рационализма, ограниченности понятий и философских спекуляций. Догматы церкви противоречивы, антиномичны, но не нужно их приспособлять к нашему пониманию, а нужно изменить наш ум для восхождения к Богу. Апофатизм восточной церкви не тождественен безличностной мистике, где исчезают человеческая личность и Божественное Лицо, его предел – Троица как абсолютное совершенство и божественная полнота. (33, С.142) Тайна Троицы доступна незнанию. Бог непознаваем как Троица и открывает себя как Троица. Как пишет В.Н. Лосский, «троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей» (Там же, С.160)

Вопрос о мистическом опыте также ставится Лосским, но формулируется он как вопрос о доступности недоступной природы, то есть, как Бог-Троица может стать объектом мистического опыта. Оказывается, что у мистического опыта есть догматическая основа в виде различения в Боге сущности и энергий (как двух модусов божественного бытия в соответствии с учением Григория Паламы). Лосский рассматривает нетварные энергии как проявление Троицы вовне, сияние. Бог присутствует в своих энергиях, оставаясь невидимым в сущности. Бог создает все своими энергиями, в которых он есть и себя проявляет. Это же различие есть основа учения о благодати. Благодать есть изливание энергий (См. С.178). Бог может познаваться в тварном и через тварное, а также непосредственно, через мистическое созерцание, в своих нетварных энергиях.

Затрагивается Лосским и роль сердца, которое должно быть подчинено уму. Путь соединения с богом или обожение твари происходит объективно, через церковь, и субъективно, через христианскую жизнь. Обращение к Богу связано с постоянным усилием воли, с горячим сердцем. Ум следит за сердцем, дух – это созерцательная способность, благодаря которой человек

устремляется к Богу, ум есть начало сознания и свободы человека. Без сердца ум бессилён, без ума сердце слепо. (Там же, С.264-269). Как пишет автор, «деятельная жизнь - делание - состоит в очищении сердца, и это - деятельность сознательная, так как ею руководит ум (νοῦς), созерцательная способность, которая входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредоточивая в благодати все человеческое существо» (С. 270).

Бдительный ум целостен и не несет в себе противоречия активного и пассивного, он бесстрастен. Соединение с Богом идет через осознание собственного несовершенства (покаяние), через просительную и чистую молитву, где все есть покой, ум молчит и испытывает восхищение и изумление. Интересно, что Лосский разграничивает первоначальный мистический опыт (исступление и экстаз, которые неизбежны в начале мистической жизни), и постоянный опыт божественной реальности, который всегда сознателен. Мистический опыт может приобретаться только в молитве и через молитву, она сознательна, постоянна как дыхание. Плод молитвы есть божественная любовь или благодать. (33, С. 273-277).

Человек преображается на своем пути к Богу, становится все сознательнее. Сознательность проявляется на высших ступенях мистического пути как совершенное познание Пресвятой Троицы, а бессознательность - признак греха. Сознательная духовная жизнь, гнозис, есть опытное восприятие нетварного света, озарение. Это свет есть видимый признак божества, он не интеллектуального и не чувственного порядка, но наполняет одновременно чувство и разум и превосходит их. Чтобы видеть Божественный свет телесными очами, нужно быть измененным в своей телесной природе, тело становится более духовным, человек избавляется от духовной сухости и уныния. Видение Божественного света и есть познание благодати, познание Бога, самих себя. (С. 281-291).

Вопрос об истинности и возможности заимствования мистического опыта решается с позиции полноты и общности христианского предания. Мистический опыт отдельного человека неотделим от общего опыта церкви и тождественен ему. Христианское предание есть и совокупность догматов, учение, и обретенный опыт тайн веры. Сознание присутствующего в нас Бога или духовное познание устраняет всякое ограниченное сознание, всякое незнание. Совершенный гнозис есть полнота сознания, вхождение в вечную жизнь (См. С.297-306).

Именно богословский путь позволяет В.Н.Лосскому решить проблему познания человеком Бога, воссоединение твари с Богом через сознательное восхождение и преображение человека и сделать мистический путь познания и индивидуальный мистический опыт ценным, объективным и общезначимым.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мистическое познание является составной, достаточно важной частью философских (онтологических, гносеологических, этических, антропологических)

ческих) учений. В становлении русской философии мистическое познание в его практических формах (в рамках православной традиции и искусства) сыграло роль источника и импульса ее развития на первом этапе. Дальнейшие заимствования из философской и христианской мистической литературы усилили интерес к мистическому познанию, способствовали обогащению тематики русской философской мысли и привели к появлению самостоятельной оригинальной философии. В концепциях Всеединства 19 в. мистическое познание имеет уже не фоновое звучание, а выходит на передний план. Оно выступает как оппозиция гносеологическим концепциям рационализма и эмпиризма. Оно приобретает ценностный характер, нацеленность на абсолютное и возможность быть основой синтеза и воссоединения разрозненных элементов бытия и знания. Продолжает развиваться заявленный славянофилами сравнительный метод, начинается исследование мистического опыта различных религиозных концепций, и ставится вопрос о критерии этого опыта.

В начале 20 в. мистическое познание растворяется в интуитивизме, что позволяет говорить об объединении в познании объекта и субъекта и приобщении к истине, а не обладании ею. Начинается сближение мистического и религиозного знания, что приводит к антропологической тематике. Совершенствование человека рассматривается не просто как нравственный процесс, а как мистическое сближение человека и Бога, обожение твари и диалог. Пространством, где реализуется эта встреча, оказывается сердце.

Столкновение философской дискурсии и иррациональности мистического процесса порождает поиск методов исследования тайны. Диалектика, антиномизм, антиномический монодуализм являются способами познать непостижимое и высказать несказанное. Одной из попыток раскрыть суть мистического познания является возврат к истокам, к апофатизму восточной церкви, к различию религиозного и философского в мистическом познании.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. - СПб, Диамант, 1996.
2. Розанов В.В. Эмбрионы / Розанов В.В. Религия и культура. Т.1.- М., Изд-во «Правда», 1990.-636 с.
3. Флоренский П.А. Сочинения - Т.2.- М., Изд-во «Правда», 1990- 448 с.
4. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии /Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса - М., «Республика», 1994- 368 с.
5. Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема.//«Вопросы философии» , 2012 - № 1- с. 118-127

6. Мирошников Ю.И. Аксиология: концепция эмотивизма.- Екатеринбург, УрО РАН, 2007- 164 с.
7. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека / Философские произведения - М., Изд-во «Правда», 1990.-672 с.
8. Зеньковский В.В. История русской философии.- Л., «ЭГО», 1991.- Т.1.Ч.1.-232 с.
9. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., Изд-во «Республика», 1994- 368 с.
10. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии.- СПбУ, 1994.-172 с.
- 11.Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х тт. Т.2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия.- М.-СПб., Университетская книга, 1999- 527 с.
- 12.Копалов В.И. Курс лекций по русской философии истории.- Екатеринбург, издание Уральского Университета, 2005- 258 с.
- 13.Бердяев Н.А. Русская идея.// О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М., «Наука», 1990- 528 с.
- 14.Шкуринов П.С. Философия России ХУШ в.- М. , «Высшая школа», 1992- 256 с
- 15.Лосский Н.О.. История русской философии.- М., «Высшая школа», 1991- 559 с.
- 16.Коцюба В.И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология» //«Вопросы философии», 2011.- № 3. – с..90-100.
- 17.Мелих Ю.Б.. Ф.А.Степун- кантианец и мистик // «Вопросы философии».- 2010 - №7- с.102-113.
- 18.Франк С.Л. Русское мировоззрение/ С.Л.Франк. Духовные основы общества. М., «Республика»,1992 – 511 с.
- 19.Судаков А.К. образы верующего разума в философии И.В.Киреевского // «Философские науки», 2009 - № 6- с.29-50.
- 20.Лазарев В.Н. Идея целостности в русской религиозно-философской традиции // «Философские науки», 2011- № 3- с.116-132.
- 21.Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Гл. 6. Философское пробуждение. /О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.- М., «Наука», 1990. -528 с.
- 22.Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Гл.46. Всеединая система знания. (<http://www.rodon.org/svs/kon.htm>)
- 23.Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Общеисторическое введение. (<http://psylib.org.ua/books>)
- 24.Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Гл. О трех типах философии. (<http://psylib.org.ua/books>).
- 25.Трубецкой С.Н. Сочинения.- М.: «Мысль». (Редакция по изданию библиотеки «Философское наследие», Российская Академия наук), 1994- 630 с. (http://iph.ras.ru/elib/...Trubetskoy_Osnovaniya_idealizma.html)

26. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма/ Лосский Н.О. Избранное.- М., Изд-во «Правда», 1991- 623 с.
27. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1- Ч.1.- М., «Правда», 1990 – 492 с.
28. Франк С.Л. Философия и религия.// На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение – М., Политиздат, 1990 – 528 с.
29. Франк С.Л. Непостижимое. /С.Л.Франк. Сочинения. – М., «Правда», 1990-608 с.
30. С.Л.Франк. С нами Бог. Три размышления./ С.Л.Франк. Духовные основы общества. М., «Республика», 1992 – 511 с.
31. Франк С.Л. Смысл жизни/ С.Л.Франк. Духовные основы общества. М., «Республика», 1992 – 511 с.
32. Вышеславцев Б.Н. . Сердце в христианской и индийской мистике// Вопросы философии, 1990, № 4- С.68-85
33. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви / Лосский В.Н. Боговидение – М., АСТ, 2006- 759 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	
3	
1. Истоки и становление мистической традиции в русской философии	
5	
2. Значение и структура мистического познания в концепциях Всеединства	
13	
2.1. Учение В.С.Соловьева о цельном знании	
13	
2.2. Мистический идеализм и конкретное сознание в творчестве С.Н.Трубецкого	
16	
2.3. Единство субъекта и объекта в познании и проблема истины.	
19	
2.4. Роль сердца в мистическом познании и обожение человека	
25	
3. Различие мистического познания в философии и богословии	
29	
Заключение	
31	
Список использованной литературы	
32	

