

К НОВОЙ ТРАКТОВКЕ ФЕНОМЕНОВ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА¹

Васильев П.С.

Бакалавр философских наук

e-mail: keng@live.ru

В статье обсуждаются подходы к пониманию священного. Священное – центральное понятие как классической феноменологии религии, доминировавшей в религиоведении и философии религии до середины XX в., так и неофеноменологии религии, относительно популярной сегодня, но до сих пор не обретшей цельности и определенности. По мнению М.А. Пылаева оба течения сегодня пребывают в кризисе, в том числе антиредукционистское осмысление религии, развиваемое феноменологией религии. «Как возможно понимание священного?» — таков фундаментальный вопрос, охватывающий собой внушительное проблемное поле. В статье разрабатывается концепция, включающая сильные стороны как феноменологии, так и неофеноменологии религии, через постоянное вопрошание: что есть священное и как возможно его понимать.

Предварительные замечания

Феноменология религии бурно развивалась, начиная с первой половины XX в. Достаточно упомянуть таких ученых, как Р. Отто, М. Шелер, Й. Вах, Ф. Хейлер – в Германии; Г. ван дер Леув, У.Б. Кристенсен и К.Ю. Блеекер — в Голландии; Петаццини — в Италии; а в США — чикагскую школу под началом М. Элиаде. После 1970-х гг. растущую популярность приобретает неофеноменология религии, возникшая как ответ на кризис классической феноменологии. В этом русле следует упомянуть в первую очередь ее основателя, Жака Ваадербунга, а также его последователей: О.Хульткранца, В. Гантке, Р. Шеффлера и др. В это же время появляется феноменология религии и в России, чему не смог помешать советский режим, достаточно указать на работы А.Ф. Лосева, И.А. Ильина, С.А. Токарева, В.Н. Топорова,

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology)

С.С. Аверинцева, Д.М. Угриновича, В.С. Глаголева, И.Н. Яблокова, Л.Н. Митрохина, В.И. Гараджи, С.С. Хоружего, В.К. Шохина, А.А. Радугина, В.В. Винокурова, А.П. Забияко, М.А. Пылаева, С.А. Коначевой и др.

Однако среди всего множества работ мы не находим попыток синтеза подходов феноменологии и неофеноменологии религии:

- I. Феноменология религии главной задачей полагает выявление непреложных, конститутивных для всех видов религиозного черт, и по этой причине она не интересуется обширным религиоведческим и прочим эмпирическим материалом.
- II. Неофеноменология же религии, напротив, отказывается от попытки найти некую непреложную религиозную структуру, релевантную для всех культур и всех этапов развития духовной традиции, но не оставляет надежды выявить и изучить религиозные интенции, «субъективные значения» религиозных феноменов, избавляясь от априоризма и аисторизма классической феноменологии; она стремится учитывать специфику культуры и этапов ее развития, привлекая, в том числе, обширный исторический и религиоведческий материал.

Синтез подходов феноменологии религии и неофеноменологии, по нашему мнению, возможен, поскольку они не отрицают друг друга, но исследуют разное и по-разному, хотя, как отмечал М.А. Пылаев (вслед за Гантке), между ними нет прямых генетических связей: если феноменология религии отталкивалась от работы Отто «Священное», то неофеноменология скорее ориентируется на М. Хайдеггера и его учение о бытии, слове и событии². Однако это генетическое различие не является, по нашему мнению, непреодолимой преградой для феноменологической концепции нового типа,

² Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Издательство РГГУ, 2011. С. 140-141.

которую мы предлагаем, опираясь на синтезирующую работу П. Рикёра, а именно, на его идею о том, что различаемые контексты и методологии исследования, которые не отрицают друг друга, могут быть «преодолены и включены» в более сложную концепцию (методологически для Рикёра – это путь герменевтики, понимания и интерпретации и того и другого).

Таким образом, наше исследование пытается наметить путь, чтобы «преодолеть и снять» (нем. *Aufheben*) ограниченность как позиций неофеноменологии религии, так и собственно феноменологии, стремясь преодолеть кризис религиоведения³, нащупывая новые пути в исследовании религии и христианства, прокладывая путь от теологии к религиоведению, не теряя из виду специфики каждой из этих дисциплин, на поле диалога, организуемого философией, используя методы переинтерпретации, создавая открытый диалог, в котором не только сохраняется специфика каждого из собеседников, но и происходит их открытие друг для друга.

Мы также затронем проблемные поля дисциплин, исследующих психику «человека религиозного», религиозные сообщества (спектр концепций психологии и социологии религии) и структуры, обосновывающие эти предметы (история, культурология, лингвистика и др.). Главным же топосом феноменологии религии мы будем считать *пересечение онтологической и онтической перспектив существования*.

В онтической перспективе человек соотносится со своим жизненным миром через определенные установки и способы, посредством которых он вписан в социальные, языковые и пр. рамки⁴. В этом горизонте проявляется *озабоченность миром сущего*, где человек так или иначе «захвачен поставом»(в смысле Хайдеггера)⁵, этот мир является здесь-бытием в качестве

³ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. – М.: Академический проект, 2007. С. 174-179, 197-198.

⁴ «Современная психология религии - междисциплинарная область исследований, в которой активно взаимодействуют религиоведение, психология, история, социология, лингвистика и другие науки» - Религиоведение / Энциклопедический словарь.- М.: Академический проект, 2006. С. 835.

⁵ Об этом см. статьи Хайдеггера «Время картины мира» и «Вопрос о технике» (Время и бытие).

бытия-с-другими⁶. Из этой перспективы формируется определенная норма, организующая обыденный опыт и опыт безумия человека, на который нацеливается в своей работе и психология, формируя свою антропологическую модель. Онтическая перспектива неспецифична для духовной практики, для ядра религиозного в культуре, но является необходимым *обстоянием* специфически религиозного и несет особую религиозную интенциональность, приуготовляет человека к встрече с Бытием (онтологическое), что не позволяет нам игнорировать онтическое при исследовании религиозного: оно позволяет наблюдать конкретность религиозного, не теряя связь с эмпирикой.

Однако главным предметом исследования феноменологии религии в нашем понимании является *опыт священного*, как опыт, в котором «Бытие осуществляется как событие. Оно есть основание и без-условное в распоряжении Бога человеком и обращает человека для Бога»⁷, где Бог мыслится Хайдеггером не в рамках определенной религии, но как «последний Бог», через которого всякая религиозность находит свой смысл, осуществление и подлинность⁸. Опыт священного мыслится исключительно как просвет истины бытия, где присутствие отнюдь не может управлять здесь ничем иным, кроме *выстаивания в тяжести открытости бытия и открытия «навстречу»*, – само бытие, которому оно изначально уже всегда открыто (что и делает его бытие экзистентным и полагает возможность открытия миру сущего): событие просвета и захваченность фундаментальным вопросом о бытии, как стремление к собственной подлинности, которое нам

⁶ Martin Heidegger. Gesamtausgabe. T.20, Frankfurt am Main, 1976 sqq. S. 109. – Цит. по Бернхард Каспер Что может называться «феноменологией религии»? Попытка прояснения. / Пер. с нем. М.Л. Хорькова по изданию: Bernhard Casper. Was kann „Phänomenologie der Religion“ heißen? Versuch einer Klärung // Jahrbuch für Religionsphilosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Band 1. 2002. S. 171-194.

⁷ Martin Heidegger. Gesamtausgabe. T.65, Frankfurt am Main, 1976. S. 256. (Ibid.)

⁸ Необходимо отметить, что по мнению Хайдеггера, в некоторых пониманиях христианами «своего» Бога, в эпоху т.н. «смерти Бога», «последний Бог» - нечто «Полностью противоположное». – С.А. Коначева. Автореферат на соискание докторской диссертации «Хайдеггер и философская феноменология 20 века» (файл в открытом доступе: URL: spbu.ru/files/upload/disser/phylos/2012/avtoref-Hromets.pdf (дата обращения: 03.07.2015) .С.А. Коначева здесь направляет нас к работе «Материалы по философии» (1936-1938).

изначально всегда дано. При этом: «“Сущностное становление человека”, т.е. овременение здесь-бытия, происходящее в структуре заботы бытийствующего-в-мире человека, манифестирует свою “способность-к-Богу”, свое обращенное к “некоему Богу”, превосходящее-само-себя-бытие в направлении чего-то возможного-более-чем-для-человека. И в этом кроется основание фактически происходящей *истории*, как бы она ни происходила»⁹.

Таким образом, мы можем констатировать, что феноменология религии есть, в первую очередь, онтологическое рассмотрение религиозного, притом в феноменологизме мы следуем за Хайдеггером, и принимаем во внимание необходимость рассмотрения феноменологической (в этом смысле) герменевтики и историчности фактической жизни¹⁰. Также мы признаем и фундаментальную отнесенность к существу священного любого присутствия, а через присутствие — и соотнесенность со священным всякого неприсутствиеразмерного сущего (и наоборот)¹¹.

Посредствующим звеном между онтическим и онтологическим мы полагаем антропологию религии, в центре которой лежит концепция *практик себя*, нацеливающая практикующих на достижение *истины себя*, тем самым объединяя, по нашему мнению, историчность и онтологизм (как выявление основоструктур), ввиду этого мы обсудим концепции П. Адо, М. Фуко и С. Хоружего.

Главными предпосылками нашего подхода мы считаем:

⁹ Философия религии: Альманах 2008-2009 / Отв. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010. С 79.

¹⁰ «Вопрос о смысле бытия в меру присущего вопросу способа разработки, т.е. как предшествующая экспликация присутствия в его временности и историчности, сам по себе приходит к тому, чтобы понимать себя как историографический». – Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 21.

¹¹ «Священное занимает место абсолютного знания и тем не менее не замещает его; его значение остается эсхатологическим и его никогда не преобразовать в познание и знание». – (Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М., 2002. С. 441) – Мыслитель считает, что символы священного не только не исчерпаемы ни одной рациональной интерпретацией, но и инициирует само мышление. – Пылаев М., указ. соч. С. 130. – Благодаря ссылкам, приведенным Каспером с своим сочинении, а затем и нами (*Martin Heidegger. Gesamtausgabe.*) мы видим, что Рикёр здесь верно и последовательно следует самому Хайдеггеру.

- концепцию С. Хоружего¹², который опирается на систематическое исследование традиции исихазма с феноменологических позиций, при этом выстраивая модель синергичной антропологии, отвечающую современной пост-классической эпистеме.
- методологический ход П. Рикёра, предполагающий синтез и систематизацию различных видов человеческого знания на почве герменевтики. Каждая из дисциплин рассматривается им как фундирующая человеческое (как на индивидуальном уровне, так и на уровне социума), обоснованная, каждая – специфическим образом, имеющая различный предмет исследования, существующая в разных контекстах, и посредством этого не противоречащая одна другой, но соотносенная с другими и дополняющая их в знании полноты человеческого.
- фундаментальную онтологию и учение о слове и событии М. Хайдеггера, единые в своей глубинной интенции поиска просвета священной и таинственной истины бытия. Творчество Хайдеггера для нашей работы тем более важно, что оно вбирает в себя зачаток как классической феноменологии религии с ее поиском универсальных структур, обосновывающих бытие священного, так и является истоком неофеноменологии религии с ее вниманием к слову, истории, событию.

Феноменология религии

Центральным понятием, организующим нашу дискуссию в рамках предлагаемой концепции феноменологии религии является понятие мистического опыта. Мы несколько дистанцируемся от классически

¹²Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.

полагаемого главным в феноменологии религии понятия «священное», по причине его излишней ценностной и концептуальной нагруженности и, вследствие этого, размытости термина: особенно туманно он начинает звучать при его применении к антирелигиозным течениям, порой называемым псевдорелигиями (Й. Вах), к таким как коммунизм, фрейдизм и т.п., в которых многие постмодернистски ориентированные нефеноменологи религии находят «священное» как особую ипостась. Вполне естественно, что за подобными допущениями следует вопрос, а как возможна феноменология религии вообще!

В противоположность этому, вслед за У. Джеймсом и его знаменитой работой «Многообразие религиозного опыта», мы опираемся на понятие мистического опыта, как заведомо сильное, пиковое, трансцендирующее экзистенциальную обыденность (как это мы можем наблюдать в развитых духовных традициях, таких как исихазм, суфизм, монастырский буддизм и индуизм). Только предварительно выявив сильный смысл этого понятия, мы считаем правомерным и вообще возможным рассматривать различные эпифеномены религиозного, присутствующие в не-религиозной и даже в анти-религиозной культуре.

Прежде чем мы приступим к обсуждению собственно мистического опыта, поясним, что в этот опыт мы не включаем:

1) ритуалистический опыт, ключевым моментом которого является экстаз, ис-ступление, выход из себя, «потеря себя», т.е. не проявление глубинной осознанности, а наоборот, полная потеря осознания себя, самоконтроля, что происходит при приеме наркотических препаратов, экстатических танцах, гипнозе, массовых оргиально-мистериальных «игрищах» и т.п. действиях;

2) оккультный опыт — т.е. опыт взаимодействия с тайными силами, духами, душами умерших и пр., открывающий некоторые тайные знания, а

порой, по убеждению оккультистов, и особую власть над душевно-физическим миром, посредством определенного посвящения и ритуала;

3) астрологический опыт, открывающий непосредственную связь между положением небесных светил и характеристиками сознания человека, а также его прошлого и будущего;

4) мантический опыт (мантика – «вопрошание тайных сил»), полученный в результате задействования комплекса ритуалов и техник, направленных на гадание и предсказание будущего;

5) магический опыт, как некоторый интегральный опыт для вышеуказанных, к тому же не редко включающий и социальные функции: организации общества и формирования «общественного мнения» по вопросам мироздания, сакрального обоснования быта, властной организации общества, миропорядка и пр. у примитивных народов (необходимо заметить, что у таких народов магическое часто четко не отделено от мистического, – с одной стороны, с другой же – практически всегда элементы магического присутствуют и в развитых духовных традициях, и даже в современном обществе)¹³.

Также следует принять сложности, вырастающие на почве классической феноменологии религии, а именно: несоответствие характеристик выделенного основоустройства священного посредством идеации (мы считаем, что именно в этом русле творили такие классики феноменологии религии, как Р. Отто и М. Шелер и пр.), и тщательно осмысленного эмпирического материала других культур¹⁴. Мы предлагаем здесь вспомнить бесспорный, по нашему мнению, ход Гегеля, который он предлагал во введении к «Феноменологии духа», когда наша мысль начинает противоречить очевидной реальности, то мы обязаны честно следовать

¹³ Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

¹⁴ В частности, за это много критиковали М. Элиаде родначальники неофеноменологии религии, как платонизирующего и европеизирующего, а значит, редуцирующего уникальные понимания священного в чужих (более или менее) культурах. См. об этом напр. Пылаев М. Ib. 99-100.

диалектическому движению к реальности, а не от нее, преодолевая и включая как мысль, так и эмпирический материал, соответствующий ей, и, следуя очевидному положению вещей, творить новую, наиболее совершенную из возможного в данном случае, мысль, обоснованную фактом. Только так и становится возможна наука¹⁵.

В контексте феноменологии религии это будет означать, что выделенные «всеобщие и неизменные априорные» структуры мистического опыта соотносятся со знанием многообразия религиозного опыта изучаемой традиции в нужный момент времени, или безотносительно времени, что гораздо сложнее, поскольку должно охватывать на снятом уровне характерные черты всей истории традиции: только это, как показывает практика, может направить нас по верному пути выделения действительно всеобщих, неизменных и априорных структур, сообразуясь с целью нашего исследования.

В будущем, вероятно, нас ждет различение на роды и виды мистического опыта, выявление его основоустройства и способов его фундирования. В зависимости от того, какой оборот примет структурирование религиозного сознания, в различных случаях, при различных условиях, возможно, нам откроется, что из бездны потенциальности человека, при корректуре определенных предрасположенностей человека (субъективного), в полной мере будут реализовываться различные «априорные структуры», остальные же могут оставаться незадействованными. Открыть это или опровергнуть, по нашему мнению, с необходимостью следует, принимая в расчет результаты эмпирического исследования, которое предоставит пусть дополнительный и внешний, но значимый критерий проверки трансцендентализма¹⁶.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер.с нем. Г.Г.Шпета. – М.: Академический Проект, 2008. С. 66.

¹⁶ Мы не считаем, что по этому поводу следует сильно возмущаться, как это часто делают симпатизирующие трансцендентализму в стиле Гуссерля (не надо забывать: Гуссерля определенного периода развития, поскольку в позднем творчестве Гуссерль открытым текстом провозглашает, что его трансцендентальная феноменология – универсальная наука, которая включает с необходимостью в том числе историзм, обоснованно или нет – уже другой вопрос (См. напр. об универсальном проекте феноменологии: Эдмунд Гуссерль «Картезианские размышления»: Заключение.)). Если выделенная феноменологией религии

Начнем мы с принципа, развивающего в особом смысле принцип холизма. Мы назовем его принципом **абсолютности** мистического опыта. Состоит он в том, что в мистическом опыте, по заявлению мистиков, человек обретает гораздо больше, чем он мог представить и захотеть: этот опыт радикально сверх-нормален (во многом поэтому он и невыразим в обычном смысле). Поскольку же этот опыт крайне привлекателен для человека, познавшего его (ведь не может человек хотеть того, чего совершенно не знает), человек, захваченный этой специфической интенцией, разрабатывает (одну из первых и главных в своей истории!) *мистическую технику*, притом сама техника здесь обретает значение, о котором писал Ортега-и-Гассет¹⁷: техника, как осуществление избыточности самого человека, как стремление не столько к необходимому, сколько к Интересному, имеющему **ультимативный интерес** (здесь мы следуем за Бульманом: «Только то, что свято, может представлять ультимативный интерес, и только то, что заботит человека ультимативно, имеет качество святости»¹⁸). Эта избыточность желаемого, потребного, которую мы кратко назовем *бытие-к-максимуму*, является одной из конститутивных черт человека¹⁹, если угодно, экзистенциалов, поскольку выхватывает фундаментальное: *как человек хочет*, и, договаривая до конца, что *человек всегда хочет всего и сразу*, а реализуется это его желание с максимальной экзистенциально полнотой и глубиной ни в чем ином, как в мистическом опыте, открывая и открываясь Бытию в цельности.

Конечно, здравый смысл подсказывает нам, что Так человек может позволить себе хотеть далеко не всегда: иначе маниловщина и прочие виды

структура действительно обладает всеобщностью и необходимостью, то мы это сможем просмотреть на любом эмпирическом материале, если же мы видим противоречия нашим штудиям, то это проблема, по нашему мнению, ведущая на новый виток развития концепции и является вполне естественной при развитии науки.

¹⁷ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. (Файл в открытом доступе): <http://philosophy.mitht.ru/ortegaigasset.htm>

¹⁸ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. СПб., 1998. С. 230.

¹⁹ «Человек творит новые, благоприятные обстоятельства и, я бы сказал, выделяет из себя сверхприроду, приспособлявая природу как таковую к собственным нуждам. Техника противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, наоборот, приспособление среды к субъекту. Уже одного этого достаточно, чтобы заподозрить: мы сталкиваемся здесь с действием обратным биологическому». – Гассет. Ib. гл. 2 (состояние и благосостояние), первый абзац.

безумия и замыканий на виртуальных суб-реальностях, и неумное стремление к совершенству были бы близки всеобщей норме, а это не так: норма всегда между насущным и интересным, зачастую она куда более консервативна, чем о ней думают, что неоспоримо подтверждается социологически. Однако стоит вспомнить, что такое «особо интересное», к чему ведут особого рода техники, редко непосредственно известно людям, а если неизвестно – такие техники зачастую пугающи, поскольку являются радикальными, ради достижения радикальных целей, очень затратны (требуют огромной, непрерывной, многолетней внутренней, и не редко – внешней работы), нередко осуждаются с позиций этой самой нормы «здорового смысла», которая хочет явить себя как «проверенный канон жизни для жизнеспособного общества», а остальное хочет отрицать, осуждать, наказывать (об этом много писали антипсихиатры, к примеру М. Фуко). Тем самым, страх тяжести бытия-к-максимуму является одной из конститутивных структур обыденного сознания, умеряющая ненасытность человека, сама является перехлестывающим средством, используемым человеком для стабилизации перехлестывающей же природы самого себя. В этом контексте становится ясной концепция отчаяния Кьеркегора²⁰: отчаяние есть показатель недолжного состояния бытия, которое недостаточно, ограничено эгоизмом и заблуждениями, потому ужас и отчаяние перманентны для обыденного, профанного, безбожного, и единственный способ избавиться от этого отчаяния – это уверовать, *пережить личную соотнесенность себя с Богом* (как абсолютным максимумом), через тяжелый путь осознания и принятия своего отчаяния как такового; без этого бездна несовершенство, недостающего, потребного сбывшегося самого себя, всей полнотой собственной потенциальности человека **давит**, рождая **отчаяние**, как следующую основоструктуру обыденного сознания. Таким образом, состояние веры (религиозная стадия, как вершина экзистенциальной

²⁰ См. напр. С. Кьеркегор. Болезнь к смерти. Любое издание.

диалектики) по Кьеркегору, мистический опыт в нашей терминологии является собой *пиковое экзистенциальное* (в смысле Кьеркегора²¹) *переживание*, которое зовет человека к самому себе и фундаментальной связи с Богом²²: переживание такого контекста, в который все мы всегда уже вписаны, который не может не задеть, но уже задел нас. Как справедливо замечает Гассет «...понятие “человеческая потребность” в равной мере охватывает и объективно необходимое, и излишнее», техника же обосновывает не только достижение этого излишнего, этой благополучной жизни (а не просто жизни), но и зачастую открывает возможность самого этого благополучия. «Природное, или естественное человеческое начало осуществляется само по себе – здесь нет проблемы. И именно поэтому человек не считает природное подлинным бытием. Наоборот, сверхъестественное, надприродное в человеке никак не может считаться осуществленным, итоговым – он всегда в стремлении к бытию, в жизненном проекте. Это и есть наше подлинное бытие, наша личность, наше “Я”»²³.

Такие рассуждения подталкивают нас четко сформулировать: в мистических традициях – есть разработчики и хранители техник для осуществления экзистенции с максимальной полнотой, созданных *специально для этого* и осознавших в своем развитии, что **человек не полон и не может быть полон без абсолютного**. Если в культурах древности духовные традиции имели бесспорный авторитет, (а значит, и техники по достижению истины себя), то теперь это место, во многом, занято онтическими традициями (модернизмом и постмодернизмом), где человек фундаментально ограничен миром и не имеет собственной сути. Пустота постмодернистского субъекта

²¹ По авторитетному заявлению С.А. Исаева в Новой философской энциклопедии: «Экзистенция (по Кьеркегору. – П.В.) – это не более чем аббревиатура для выражения всей полноты человеческого существования, которое каждый глубоко переживает, но которое не поддается объективному познанию: экзистенция лишь фиксирует открытость человеку его собственного бытия».

²² «Обращаясь к себе самому, стремясь быть собой, мое Я погружается – через свою собственную прозрачность – в ту силу, которая его полагает». – Страх и трепет. Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева – М.: Республика, 1993. С. 256. (Болезнь к смерти, гл. 1).

²³ Гассет. Ib. гл. 4 (к первоосновам).

есть принципиальный отказ от сути, полагаемой миром, что предлагал модернизм, но это не есть утверждение чего-то нового, а царство ничтожества бытия. Фундаментальные техники модернизма и постмодернизма не ищут Человека в полноте его, но используют его в интересах самой техники, пусть и предельно бессодержательной: ее развития, распространения и самообеспечения и самоуправления. Так мы вошли в насущную проблемную ситуацию, очерченную Хайдеггером в знаменитой статье «Вопрос о технике», однако вошли мы в нее не с пустыми руками: там, где Хайдеггер только намечает задачу творческого преобразования постава, или техники, там мы располагаем разработанным материалом дискуссии, во многом инициированной речью Хайдеггера. Мы считаем, что обращение к истоку европейской философии, которое начало свершаться уже и до Хайдеггера²⁴, стало приносить существенные плоды, в частности, были переоткрыты техники познания истинного себя, т.е. факт, что истинное творческое претворение гештальта техники, где техника была воссоединена с поэзисом (и ауто-поэзисом), направлена своим существом на разыскание и осуществление подлинного дела человека, чего так жаждал Хайдеггер. Эта работа дала больше: теперь мы можем с уверенностью сказать, что уже со времен поздней Античности, в нашей культуре, вышедшей из лона культуры греко-римской, по сей день сохраняется традиция, хранящая в непотаенности путь к полноте осуществленности. Это исихазм, прямой наследник философских школ в разыскании истинного себя.

Специфическая интенция, открываемая в мистическом опыте и культивируемая духовной традицией через духовные практики, ведет, как мы

²⁴ По мнению С.С. Хоружего этот процесс начался обращением к истоку совсем другой направленности предшественника Хайдеггера, имевшего на него, особенно в ранний период, несомненное влияние, а именно Серна Кьеркегора, обратившегося к истоку христианства. С.С. Хоружий прослеживает и влияние Кьеркегора на М.Фуко в т.ч. в создании концепта «техник себя», особенно это касается последней книги Кьеркегора «Упражнение в христианстве», или в другом переводе «Введение в христианство», где обсуждается вопрос упражнения в «современности Христу», как сути христианского вероучения, своего рода, как введение в священное время христианства. См. об этом Хоружий С.С. Фонарь Диогена Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Ин-т св. Фомы, 2010. С. 364-374.

прояснили, к подлинности и полноте человека. Естественным представляется проиллюстрировать это несколькими «антропологическими следствиями». Мы будем рассматривать «человека мистического» в сильном смысле, на высоких стадиях мистической организации.

Мистический опыт переживается адептом духовной традиции не посредством ординарных органов чувств, но неким интегральным внутренним чувством, «умным», «умо-чувством» как называют его исихасты²⁵. В буддизме это отражено наиболее ярко, так как сама центральная концепция Пустоты предполагает освобождение от уз мира – именно для специфического переживания экзистенциальной полноты, которая открывается исключительно опытным путем, нечто подобное мы находим и в Йога-сутрах Патанджали. Такое «умо-чувство», мистически исполненное состояние, является предельно сосредотачивающим в себе волю и внимание, все энергии человека, чему способствуют предварительные практики очищения-концентрации, легко прослеживаемые во всех мистических традициях. «Опыт + практика» трансформируют энергийный образ человека (телесность, психику, интеллект), следовательно, трансформируют и перцепции человека, повышая духовную внимательность, устойчивость к раздражителям (холод, голод, одиночество, бессонница, боль и пр.), нередко открывая новые возможности восприятия и действия (вероятность случаев ясновидения, вещих снов и т.п. у мистиков при успешной духовной практике резко возрастает, это отмечается во всех духовных традициях). Нельзя не заметить: никакие новые состояния, возможности действия и восприятия при этом никогда не являются целью для духовной традиции, но лишь необязательным следствием, которое полностью обесмысливается без устремленности к Абсолюту и без, *участия* Абсолюта в опыте, *спонтанно*, а не «по заказу»

²⁵ «Поистине, человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света. ... О том и говорил Павел, когда слышал неизреченное и видел невидимое: «В теле ли видел – не знаю, вне ли тела – не знаю» (2 Кор 12,2).» - Палама. Триады I 1,7;

происходящем²⁶, являясь суб-станцией (то, что лежит в основе) и жизнью мистического опыта. Абсолют есть единственный движитель онтологической трансформации человека, который позволяет мистика пережить как Другое, так и свое отличие от этого Другого, но также и пережить фундаментальное изменение себя после переживания этого Другого. В этом «единящем акте» и достигается *недвойственность человека и мира*, описываемая во многих духовных традициях, в том числе и в исихазме²⁷.

Для прояснения и дополнения нашей концептуализации мистического представляется небесполезным привести выделенные Венцлером характеристики священного. Он обобщает чуть ли не столетнюю работу западных феноменологов религии. Эти характеристики мы находим в известной книге М.А. Пылаева «Категория “Священное” в феноменологии религии, теологии и философии XX века».

Священное у Венцлера «показывает себя как комплексное событие и история». Во-первых, «священное открывает неясный однозначный образ, но священное переживается ... как настроение, как атмосфера». Речь идет об экзистенциальном измерении священного, на которое указывал еще Отто. Во-вторых, (и это уже прямое заимствование у Отто) священное в качестве атмосферы обладает характером силы или мощи. В-третьих, (и здесь Венцлер ссылается на Шеффлера) в нозме священного удивительно соединяются

²⁶ «Дух дышит где хочет и голос его слышишь, а не знаешь откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3,8).

²⁷ Притом, конечно же, следует различать недuality в недуалистических системах типа адвайта-веданты, где постулируется единство индивидуального атмана и Атмана как Абсолюта (как гласят упанишады: "tat tvam asi", т.е. "ты есть то"), недuality буддийскую, как осознание пустотности всего, и недuality в опыте исихазма, которая мыслится как холизм обоживающегося человека, достигаемый через *кенозис* (совершенное «уничтожение» собственной воли и всецелое послушание воле Бога), однако принципиально недовершаемый в этом веке, которым исполняется, насколько вообще это возможно, онтологическая полнота человека, в фундаментальном и осознанном и свободном отношении его с Богом. Недuality здесь будет проявляться и в ином аспекте – как установление бытийной связи между личностями, участвующими в этом онтодиалоге (личностями человека и Бога), повторяемая, стирая в этом акте разделенность субъект-объект и какую-либо вербальность, что ясно видим из высказывания архим. Софрония: «Благодатная молитва действует как нежное пламя внутри нас, как вдохновение Свыше, улаждающее сердце ощущением любви Божией и восхищающее ум в духовные созерцания. Иногда соединяется с видением Света».(архим. Софроний. О молитве. С.148) – это место свидетельствует о всецелой вовлеченности в восприятие благодати, подобной творческому вдохновению, которое всецело охватывает и заставляет Больше, Глубже жить, но порядка, пожалуй, еще более высокого, что станет ясно при аналитике сосредоточенности и устремленности исихастов к благодати.

переживание и понятийное постижение, внутреннее и внешнее, активное влияние и пассивная реакция. «Чувство и настроение выступают собственным медиумом для коммуникации. Благоговение является доступом к сфере священного». Венцлер отмечает неопределимость и безобразность мышления священного. В-четвертых, священное пробуждает и одновременно дарит чувство доверия. В-пятых, Венцлер предполагает, что в установке этического поведения может открыться новое качество священного. Это ощущение необусловленной бесконечной ответственности, которая переводит человека в движение и состояние волнения. Венцлер отождествляет этическое сознание с ноэзой бесконечного. В-шестых, священное показывает себя в лице другого, как например у Хеммерле или Левинаса. В-седьмых, тотальность опыта священного в критериологии Й. Ваха превращается у Венцлера в целостность человеческой экзистенции в качестве субъекта постижения святого. Он пишет о том, что: «Бытие человека (выступает. – М.П.) в качестве всеобъемлющей “ноэзы” священного». И последняя особенность ноэматического комплекса феномена священное предполагает творческий акт, акт любви и переживание ноэзы священного как абсолютной тайны»²⁸.

Список источников:

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А. Воробьева. М.; Спб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448с. (Серия «Катарсис»).
2. Бибахин В.В. Энергия / В.В.Бибахин – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488с.
3. Бибахин В.В. Мир./В.В. Бибахин – 2-е изд. Испр. – СПб.: Наука, 2007. – 431с. – (сер. «Слово о сущем»).
4. Бубер М. Два образа веры / Пер. с нем. М.И. Левиной, С.В. Лёзова, И.И. Маханькова, А.Ю. Миронава, В.В. Рынкевича, Ю.С. Терентьева – М.:

²⁸ Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Издательство РГГУ, 2011. С. 183-184.

- ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 592с. – (Классическая философская мысль).
5. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит – М.: Наука. 1993. – 432с.
 6. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. И вступ. Ст. Г.М. Прохорова. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010. – 464 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники.»).
 7. Ильин И. А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — 1216 с.
 8. Ильин И. А. Основы христианской культуры - М. : Эксмо, 2011. - 701, [1] с. - (Великая отечественная литература).
 9. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с. – (Gaudeamus).
 10. Кьеркегор С.. Страх и трепет. / Пер. с дат. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева, об. ред. С.А. Исаев – М.: Республика, 1993. – 383с. – (Б-ка этической мысли).
 11. Лосев А. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 320 С.
 12. Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – 350, [2]с.
 13. Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолствующих/ Пер. с греч. В.В. Бибихин – СПб.: Наука, 2007 - 432 с. – (Слово о сущем).
 14. Плантинга Алвин. Реформатское возражение против естественной теологии. Философия религии: Альманах 2008 - 2009 / Отв. Ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН - М.: Языки славянских культур, 2010.
 15. Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Издательство РГГУ, 2011. 216 с.
 16. Религиоведение: Энциклопедический словарь/ Редакторы: Андрей Забияко, Александр Красников, Екатерина Элбакян – М.: Академический проект, 2006. – 1264с. – (Summa).
 17. П. Рикёр. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. – 685 с. – (Философские технологии).
 18. Софроний (Сахаров). О молитве. Свято-Троицкая лавра: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. – 223 с.
 19. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. – 3-е изд. – СТСЛ, 2011. – 528, [4] с.ил.

20. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. / Е.А. Торчинов - СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - (Религия). – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/torch01/index.htm>
21. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного./Е.А. Торчинов - СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2005. – 480с. – (Академия).
22. Уилбер К. Око духа: Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира / К. Уилбер; Пер. с англ. В. Самойлова под ред. А. Киселева. — М: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002.—476, [4] с. — (Тексты трансперсональной психологии).
23. Уилбер К. Краткая история всего. Пер. с англ. С. В. Зубкова. — М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476, [4]с: ил.
24. Философия религии: Альманах 2008-2009 / Отв. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010. С. 528.
25. Философия религии: Альманах 2010–2011 / Отв. ред. В.К.Шохин / Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова; Ин-т философии РАН. – М.: Восточная литература, 2011. – 536с.
26. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С.Хоружий – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 960с.
27. Хайдеггер М. Бытие и время. / Пер. с нем. В.В. Бибихина – СПб.: Наука, 2006. – 451 с. – (Слово о сущем).
28. Хайдеггер М. Время и бытие. / Пер. с нем. В.В. Бибихина - СПб.: Наука, 2007. - 623 с. – (Слово о сущем).
29. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. / С.С. Хоружий — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
30. Хоружий С.С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема/ С.С. Хоружий - 1999. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H>
31. Хоружий С. С. О старом и новом. / С.С. Хоружий — СПб.: Алетейя, 2000. – 472 с.
32. Хоружий С.С. Психология врат, как врата метапсихологии. / С.С. Хоружий - 1998. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H>
33. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии./ С.С. Хоружий — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 688 с.

34. Шеффлер Рихард. Понимать религии, оценивать религии. Философия религии: Альманах 2008 - 2009 / Отв. Ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН - М.: Языки славянских культур, 2010.
35. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П.Большакова. – М.: Академический проект, 2010. – 256с. - (Философско-антропологические технологии).
36. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3т./ Пер. с фр. Н.Б. Абалаковой, С.Г.Балашовой, Н.Н.Кулаковой, В.Р.Рокитянского, Ю.Н. Стефанова и др.- 2-е изд. -М.: Академический проект, 2012. — (Философско-антропологические технологии).