

УДК 141:33

О. М. Ярош

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії й педагогіки  
Національного гірничого університету

## КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ПОЛЕ МІСТИКИ: ОСНОВНІ РИСИ ТА СПЕЦИФІКА

Ірраціональна компонента є неодмінною складовою в неоплатонічному полі історії філософії незалежно від періоду. Досить значну роль ця компонента відіграє й у філософії періоду відродження, де проявлена через містичний елемент філософія Н. Кузанського.

У сучасній історії філософії поняття «містика» та «містицизм» уже не викликають неоднозначного ставлення, як це було в радянські часи та на межі пострадянського періоду. З детальним вивченням праць таких європейських мислителів різних часів, як Е. Жильсон, Е. Андерхіл, К. Дюпрель, У. Джеймс, М. Еліаде, В. Татаркевич, а також таких мислителів російської філософії, як В. Соловйов, Н. Бердяєв, С. Булгаков, В. Лосський, Н. Лосський, С. Франк, у вітчизняній філософії з'явилася низка досліджень, що вказують на поглиблення інтересу до визначення поняття «містика». Так, у сучасній історико-філософській літературі з'явилися дослідження П. Гайденко, Е. Торчінова, С. Хоружого, Ю. Шабанової, Н. Жиртуєвої, Г. Нені, В. Нечунаєва та інших, у яких головна увага приділяється проблемам містики й цінності містичного досвіду у світовій культурі, філософії, психології.

Як правило, містичне асоціюється з релігіями, різними магічними й окультними практиками та викликає певну недовіру. Проте прояснення цього поняття приводить до розуміння необхідності містичної сфери в історії людської думки.

Власне недостатня розробка проблеми містики в сучасній вітчизняній історико-філософській науці, на нашу думку, є основною причиною недовіри й відмови від розуміння необхідності визнання містики як закономірного й необхідного явища в історії філософії. У радянській і подекуди в пострадянській історії філософії значення містики нівелювалося, ігнорувалося та оцінювалося стримано-негативно. Як підкреслює радянський філософ В. Готт, мета буржуазної ідеології щодо природничих наук зрозуміла: «...використовувати дані цих наук у збоченому вигляді для пропаганди ідей містики й ірраціоналізму». У зв'язку із цим він підкреслює, що «...модні нині на Заході парапсихологія, телекінез активно використовуються в боротьбі проти матеріалістичного світогляду» [7]. Як показує Ю. Шабанова, «тлумачення поняття містика під-розділяються на кілька груп:

- сукупність явищ або дій, які сприяють зв'язку людини з таємними сутностями чи силами (єгипетські або євлевсійські містерії, інші езотеричні ритуали, культові обряди);

- різні форми окультизму, такі як магнетизм, магія, теургія, медіумістичні або спиритичні явища;

- вчення про внутрішнє єднання людського духу з абсолютним Духом як адекватне пізнання онтологічної першооснови світу через індивідуальний досвід духовного самопізнання» [14, с. 15].

Останнє визначення найбільш близьке до нашого розуміння феномена містики, виходячи з того, що перше визначення близьке до поняття «містерія», пов'язаного з архаїчними віруваннями та прагненням до відкриття сакральних знань, подолання межі профанного і реального світів. Друге визначення пов'язане з прагненням у магічних, теургічних діяннях вплинути на природній хід подій, стан речей на власну користь.

Оскільки більшість містичних філософів, що розглядаються як провідники містики в європейській філософії, а саме Прокл, Плотін, Майстер Екхарт, Григорій Палама та інші, відкидають будь-яке корисне прагматичне бажання, навіть будь-яке воління, що є перпоною на шляху до розширення свідомості й містичного досвіду, то очевидно, що магічні, теургічні й окультні практики прямо суперечать загальним тенденціям у розумінні містицизму та мети й цін-

ності своєї духовно-практичної діяльності. Такі умонастрої містиків можна віднайти у М. Екхарта в його проповідях «Про зреченість» і «Про злиднених духом» [15], де мислитель прямо спонукає до відкидання всього тварного, чуттєво-матеріального й воління до нього на шляху до єднання з Богом. Значну кількість подібних прикладів можна знайти й у творах інших зазначених нами філософів-містиків. Це свідчить про надзвичайне значення морально-етичної компоненти на шляху духовного сходження. На нашу думку, морально-етичний аспект є одним із вирішальних у визначенні того чи іншого мислителя як містика.

У цьому контексті варто виділити роль апофатики в містици. Ми навмисно використовуємо замість поняття «апофатичне богослов'я» саме «апофатика». Адже апофатичне богослов'я є лише зовнішнім виразом, методологічним принципом логічного Богосходження, що допомагає шукачеві Бога діяти в раціональному його осмисленні до певної межі, за якою відзначається власне металогічне споглядання. Про це свідчать Прокл, Діонісій Ареопіт, Майстер Екхарт та інші. Але апофатизм у містиків відіграє не лише роль пізнавального методу мислення Бога, а й ставлення до світу та його недосконалості, його ницості й принципової відмінності від Божественності. Отже, для містиків апофатизм не є обов'язково богослов'ям екстазу: це насамперед прийнятність розуму, яка відмовляється від складання понять про Бога; за такої установки рішуче виключається кожне абстрактне й суто раціоналістичне богослов'я, яке бажає пристосувати до людського мислення таємницю Божественної Премудрості. Це екзистенційна позиція, за якої людина цілком захоплена переживанням: немає богослов'я поза досвідом – треба мінятися, ставати новою людиною. Щоб пізнати Бога, треба до Нього наблизитися; не можна бути богословом і не йти шляхом з'єднання з Богом. Шлях богопізнання є неодмінно й шляхом обожнення. Той, хто, слідуючи цим шляхом, у певний момент уявив, що він не пізнав, що таке Бог, у того, за словами святого Григорія Богослова, розум розбещений. Отже, апофатизм є деяким критерієм, це вірна ознака умонастрою й відповідь правді.

У цьому сенсі будь-яке істинне богослов'я є за суттю своєю богослов'ям апофатичним і цілком таким, що відповідає принципівому відкиданню тенденцій пантеїзму в богопізнанні.

Таким чином, виявляємо два виміри апофатизму: методологічний у богопізнанні та морально-етичний принцип містиків, згідно з яким необхідно уникати притаманного всім пересічним людям прагнення до матеріальних благ, життєвого, тілесного комфорту, влади й суспільного визнання, адже таким чином людина лише поглинається світом, у той час як відмова від світових обіцянок і суворе прагнення до Божественності сприяє зреченню від світу та єднанню з Богом. Звільнення душі від світу сприяє її заповненню Богом.

Проблема розрізнення містицизму й містики дотепер залишається одним із ключових питань, що постають перед дослідниками цієї сфери. Незважаючи на те, що основні риси й ознаки цього явища були описані неодноразово, містицизм і містика все ж такі, як і раніше, не має єдиного загальноновизнаного несуперечливого визначення цих явищ.

Спробуємо виділити деякі сфери, або галузі, значень, які може приймати поняття «містицизм», не претендуючи, утім, на повноту. Таких сфер можна виділити декілька:

- 1) усе, пов'язане з таємницею, таємницею, приховане та привабливе цією таємністю;

- 2) невизначене, розмите, розпливчате, таке, що уникає будь-яких чітких визначень у деяких межах, або нескінченне, або зовсім не існуюче;

3) надприродне, незвичайне, дивне, таке, що виходить за межі буденного досвіду. У цю сферу значень потрапляє нерозбірливе використання слова містицизм, змішування містичних феноменів із магією й окультизмом;

4) нарешті, четверте коло значень з'єднує містику з певною сферою духовного й релігійного життя, з деякими релігійними практиками.

Досить чіткого й несуперечливого поняття містицизму серед вищезазначених ми не знаходимо; навпаки, відзначаємо ще більшу заплутаність і мішанину таких понять, як «містика», «містичне», «містицизм», «містичний досвід». Найбільш вдалими у цьому контексті нам видається останнє коло визначень, пов'язаних із духовними практиками й релігійним значенням містицизму. Мова йде про певну релігійну практику, причому практику, яка існує й розвивається всередині конкретної історичної релігії. Ми вважаємо, що необхідно розглядати містику як особливий рід релігійно-філософської пізнавальної діяльності, що допускає можливість безпосереднього спілкування між суб'єктом та абсолютним предметом пізнання – сутністю всього або божеством. Таке визначення пропонує В. Соловйов. Щодо визначення поняття «містичне», нам імпонує визначення П. Тілліха: «Містичне – це насамперед така категорія, яка характеризує божественне як таке, що присутнє в досвіді. У цьому сенсі містичне – це серцевина всякої релігії як релігії» [цит. за: 9, с. 31].

Навпаки, коли робляться спроби визначення містицизму як такого, дослідник змушений відмовитися від конкретних історичних рис та особливостей у пошуках сутності описуваного феномена. У результаті спектр явищ, які розуміються під терміном «містицизм», виявляється надзвичайно широким. У пошуках відповіді на питання обґрунтування використання поняття містицизм, звернемося передусім до існуючих визначень цього феномена. Визначення містицизму, як уже було сказано, дуже різноманітні, проте в них можна виділити деяке загальне ядро. Містицизм найчастіше визначається як переживання контакту або єдності з деякою трансцендентною реальністю, що лежить по той бік чуттєво-раціонального Я й по той бік буденного світу. Це переживання має характер безпосередності, інтуїтивності та супроводжується надзвичайно яскравими емоційними проявами. Більшість існуючих визначень виходять саме із цього досвіду, переживання, стану, що розуміється як ядро містицизму. На нашу думку, таке розуміння потребує певної корективи. Визначення містицизму як переживання не є достатньо доцільним, адже власне переживання точніше було б визначити як «містичний досвід». Саме з такого розуміння виходить більшість дослідників. Так, Дж. Лейба визначає містицизм як «будь-який досвід, який розуміється тим, хто цей досвід переживає як контакт (не чуттєвий, але «безпосередній», «інтуїтивний») Я з більшим-ніж-Я, називається воно Богом, Світовим Духом, Абсолютом, чи якимось інакше» [цит. за: 9, с. 17]. Власне «містичний стан» розуміється деякими дослідниками й позначається як «містицизм»: У. Стейс, орієнтуючись насамперед на східну містику, дає таке визначення: «Містицизм – це досвід досягнення безпосереднього відчуття Єдності, або тотожності, або Єдиного, яке позбавлене внутрішнього різноманіття» [цит. за: 9, с. 17].

Отже, поняття містики аж ніяк не вичерпується прагненням до пізнання трансцендентного; більше того, практичне знання, на відміну від різних форм окультизму, не є метою містики. Проте уявлення про те, що містицизм – це особливий рід знання, зустрічається часто, особливо в католицькій традиції. Однак це знання, отримане надприродним або інтуїтивним шляхом, завжди є результатом певного психічного стану, переживає як контакт або зустріч із трансцендентною реальністю. У цілому ми можемо погодитись із таким розумінням містицизму.

Проте простого визначення містицизму як вираження особливого досвіду недостатньо, оскільки необхідно з'ясувати, у чому полягає сутність цього досвіду та яке місце він займає в культурі. Р. Джонс, на нашу думку, вживає поняття

«містика» замість більш доцільного «містицизм»: «Під містикою я розумію рід релігії, яка ґрунтується на почутті безпосереднього сприйняття зв'язку з Богом, на прямій і внутрішній свідомості Божественної присутності» [8, с. 18].

На нашу думку, це визначення є недостатнім, адже містика розуміється в контексті вже певної сформованої релігії, як-то християнство, іслам чи будь-яка інша. Визначення, які прагнуть врахувати не тільки психологічний, а й культурний аспекти містики, включають у цей феномен не тільки психічний досвід, а також його теоретичне оформлення, тобто власне те, що, на нашу думку, доцільніше називати містицизмом.

Таке визначення включає в себе визначення поняття «містика» в С. Аверінцева: «Містика – релігійна практика, яка має на меті переживання в екстазі безпосереднього єднання з абсолютним, а також сукупність теологічних і філософських доктрин, що виправдовують, осмислюють і регулюють цю практику» [1]. Відтак із наведеного видно, що містика й містицизм не завжди розводяться в розумінні дослідників, проте, на нашу думку, можна це зробити, виходячи з розуміння І. Фролова: «Під містикою в широкому сенсі розуміють єдність незвичайних («містичних») станів психіки людини та «містицизму», тобто «теорій», що пояснюють і виправдовують ці стани» [12]. На думку цього дослідника, особливих, явно дисонуючих зі звичайним плином життя станів психіки зазнавали, імовірно, усі люди. Це підтверджують психологи, етнографи, медики. Практично кожна людина була в стані втрати почуття реальності світу, втрати свого Я або екстазу, яскравого сну тощо. Проте містичними ці стани можна назвати лише в тому випадку, якщо вони переміщуються з периферії свідомості до її центру, стаючи більш значущими, суттєвими та бажаними, ніж у звичайних умовах. Містицизм, використовуючи метафори, символи, філософські поняття, деякі природничо-наукові дані, міфологічні образи й аналогії, особисті свідчення й інші виразні засоби, систематизує структуру та динаміку цих станів, надає їм онтологічного (побутового) статусу, стверджує їх доленосну цінність для людини й для існування Всесвіту. У підсумку, зазначає І. Фролов, «...містицизм стверджує, що цілеспрямована зміна свідомості – це і є шлях спасіння, шлях звільнення від зла «неістинного існування» [14].

Таким чином, ми пропонуємо вживати таке визначення: містичний стан – це власне переживання єднання з трансцендентним, а поняття «містицизм» дозволяє вже вести мову про містичний досвід, надає деякій раціональній формі трактуванню пережитого містичного стану, що будується на основі тієї традиції соціального, філософського чи релігійного плану. Так, містицизм шаманізму спирається на існуючі соціальні традиції й табу, а містичний стан шамана – це власне переживання єднання з трансцендентним. Неоплатонічний містицизм, на нашу думку, спирається на власне філософську традицію, вироблену на платонічних тенденціях і тенденціях орієнтальних впливів, містицизм католицизму отримує форму, зумовлену Писанням і догматичною системою католицької церкви. У цьому ж контексті поняття «містика», використовуване в наведених вище прикладах, можна замінити виразом «містичний стан», а власне містику розуміти більше як напрям у філософії й необхідний елемент у структурі релігії.

У філософії це специфічний напрям, що базується на поясненні й осмисленні безпосереднього сприйняття трансцендентної реальності. Містика в цьому сенсі буде більш ширшим поняттям, ніж містичний стан і містицизм, оскільки вміщуватиме обидва ці елементи. У цілому ми погоджуємось із визначенням містики, наданим Ю. Шабановою, яка розуміє містику як «учення про універсальну сутність трансцендентної реальності й осягнення її шляхом внутрішнього розширення свідомості до єднання індивідуального Я з абсолютним Духом» [14, с. 18].

Разом із цим необхідно відмітити, що більшість представників містичного напрямку, наприклад Плотін, Прокл, Діонісій Ареопагіт, Майстер Екхарт, прагнули не стільки

до розуміння самого містичного досвіду, скільки того стану переживання єдиної реальності, у якому чуттєво-раціональне відчуття світу та самого себе доповнювалося також надчуттєвим і надраціональним спогляданням. Власне в цьому полягає цілісність світогляду містиків, цінність їхнього досвіду для розвитку філософії та власне метафізики, що, на думку Ю. Шабанової, як умоглядна теорія «перетворюється у формалізовану схему без опори на натхненний досвід співпереживання безпосереднього зближення філософуючого суб'єкта (людини) і метафізичного об'єкта (Абсолют), що досягається. Разом із тим містичні переживання як безпосередня практика трансперсонального єднання з трансцендентною реальністю абсолюту самотаганно відбуваються без теоретичних побудов. При цьому «містичне залишається лише індивідуальним досвідом, позбавленим смислотворчого концепту вироблення спільноціннісної систематизації, здійснюваної через метафізичні осмислення й формування теорії, тоді як безпосередність адекватних трансцендентним містичних знань є необхідною творчою інформацією для продуктивного оновлення метафізики» [11, с. 14]. Так, з'єднання містичної й метафізичної теорії і є умовою здійснення продуктивних концептів багатьох європейських філософських шкіл і вчень, серед яких яскравим прикладом подібного взаємодоповнення є неоплатонізм, у вченні якого практичний досвід екстатичного одкровення знайшов струнку системність метафізичної конструкції. Таким чином, містика в широкому розумінні необхідно включає в себе містичне переживання й містицизм – рефлексію над цим переживанням.

Інша проблема філософської містики – питання універсальності чи індивідуалізму містики як такої. Як відомо, йога в індійській культурі, ісіхазм у православ'ї, дзен-буддизм, шаманізм, квакерство, квієтизм, хлистовські секти та католицька містика – усе це підводиться під єдиний термін «містицизм». Тому цілком закономірно виникає питання: як можливо обґрунтувати використання цього єдиного терміна для стількох різних релігій і що саме являє собою та єдність, що об'єднує всі ці на перший погляд різноманітні феномени. Незважаючи на видимі різноманітності, на нашу думку, єдиним ядром у цьому випадку є саме безпосередній досвід переживання трансцендентного, що виявляється в подібності містицизму цих релігій.

Справедливість цієї думки підтверджує А. Мечковська: «Містика – у природі релігії. Біля витоків найрізноманітніших релігій мала місце подія, яку потім назвуть «просвітленням», «осаянням», «відкриттям істини», «потрясінням», «голосом з неба», «прозрінням», «всерозумінням» тощо. Просвітлений релігійний вождь (пророк, посланник, засновник віровчення) і його послідовники пізніше усвідомлюють цю подію як спілкування з Богом, як якість злиття, єднання з ним, тобто як містичне переживання, містичне одкровення» [6]. Містичний компонент тією чи іншою мірою присутній у кожній релігії. «Містична практика включає також фізичні дії та стани аскетичної самодисципліни, стриманості, поклоніння, певні пози, іноді спеціальну їжу або піст, особливі напої, особливі способи дихання тощо), які очищають на шляху єднання з Богом і готують його до сприйняття сяючої благодаті» [6]. Інша дослідниця, Е. Андерхіл, також вказує на спільність містичного досвіду: «Зробивши своїм досвідом внесок у загальний «капітал», містик вручає збагачену традицію подальшим духовним подвижникам роду людського. Таким чином, усі великі містики зв'язані єдиною ниткою, і їх долі треба розглядати не як окремі життєписи, а як фрагменти єдиної історії» [2].

Містичні вчення всіх типів мають також низку спільних характеристик. Такі характеристики в різний час намагалися виділити У. Джеймс, С. Булгаков, Н. Лоський, М. Еліаде, Е. Андерхіл, Ю. Шабанова, Н. Жиртуєва та інші. Переважно ці дослідники не виходять за межі того, що подав У. Джеймс у своїй фундаментальній праці «Багатоманітність релігійного досвіду» [3]. Загальними рисами містики вони визнають, по-перше, «невимовність», тобто неможливість того, хто пережив містичний стан, знайти слова для його адекватного

опису, вірніше сказати, відсутність слів, здатних повною мірою виразити суть таких переживань. Це пов'язано з тим, що містичні стани швидше належать до надрозумової сфери, ніж до розумової. Друга ознака – «інтуїтивність», яка допомагає проникнути «в глибини істини, закриті для тверезого розуму». Тому містичні стани, на думку автора, є моментами внутрішнього прояснення, особливою формою пізнання. Третя й четверта ознаки – «короткочасність» (нетривалий характер містичного досвіду), а також «бездіяльність волі», тобто відчуття своєї волі як паралізованої або такої, що знаходиться у владі якоїсь вищої сили.

Ще однією проблемою є різне бачення формування містицизму релігійних чи філософських вчень. Справа в тому, що серед дослідників феномена містики немає спільної позиції щодо розуміння первинності домінування власного тлумачення містичного досвіду чи домінуючої ролі вже сформованої традиції на формування тлумачення містичного переживання. Цікаво, що У. Джеймс, який розуміє під релігією насамперед сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, послідовно відстоює пріоритет досвіду (причому навіть індивідуальному релігійного досвіду) перед соціалізованою, інституціалізованою релігією: «Особиста релігія виявляється безсумнівно первинною, ніж богослов'я й церква; кожна церква, одного разу створена, живе після цього, спираючись на традицію, але «засновники» кожної церкви завжди черпали свою силу з безпосереднього особистого спілкування з божеством». У. Джеймс вказує, що власний містичний досвід зазвичай є індивідуальним і набагато більш значимим для містика, ніж будь-які умовності існуючих традицій і догматів.

Є й інша думка із цього приводу: свідомість здатна сприйняти містичний досвід лише в контексті тієї релігійної традиції, яку вона поділяє. Наприклад, М. Еліаде вважав, що «досвід екстазу невідривний від людської суті». Людина має психологічну потребу в містичних переживаннях, що супроводжують будь-який досвід Сакрального. Цей досвід постає єдиним за своєю сутністю, однак «зі зміною культури та релігії змінювалася інтерпретація й оцінка досвіду екстазу» [цит. за: 4].

Є. Торчинов у цьому контексті виділяє два основних типи релігійного містицизму: а) «релігії чистого досвіду» (релігії Індії та Китаю); б) «догматичні релігії» (або «релігії одкровення») [10]. Дослідник зауважує, що релігії «чистого досвіду» мають установку на трансперсональні переживання, а «догматичні релігії» – на досягнення стану вищого ступеня моральної досконалості (праведності).

Така типологія й розуміння згаданих проблем дослідження містики в історико-філософському контексті є необхідними для осмислення впливів на розвиток містики в контексті християнства та його гілок, що дозволяє нам у максимально повній картині зрозуміти деякі аспекти розвитку вчення західного та східного християнства, а також його еволюцію й відображення в творах містиків, представників цих гілок християнства. Так, для розуміння розвитку християнської містики треба розглянути основні відмінності в католицькій містиці й містиці православ'я.

На думку вже згаданого Є. Торчинова, західна християнська містика відрізнялась від східної в таких аспектах: по-перше, католицька доктрина підкреслює виняткову роль церкви в процесі спасіння віруючих, значною мірою звужує сферу індивідуального релігійного досвіду. Тому церква без особливої приязні ставилася до містиків, підозрюючи їх у позацерковності та в спробах підмінити порятунок у лоні церкви спасінням через особистий досвід. «Католицька церква розглядала містичне діяння не як вершину християнського праксису, а як щось надлишкове в справі порятунку (вчення про недостатні заслуги святих стало одним із підстав практики продажу індульгенцій: церква брала на себе місію перерозподілу цих «надлишкових» для порятунку заслуг)» [10]. «Панцерковність» католицизму Є. Торчинов пояснює й винятково жорстке тестування описів містичного досвіду на ортодоксальність, тобто на їх відповідність догматичній системі. Таке явище, на нашу думку, лежить глибоко в апологетичних концепціях августинівського типу.

Значно більший вплив на західну, ніж на східну церкву, справило вчення Августина Блаженного, де сам Августин намагався викоринити все, що могло порушити теїстичну картину світу, сприйняту від традиції Старого завіту. Чітке розділення світу й Бога спричиняє розрив між тварним і Божим. У цьому до певної міри відчувається вплив платонізму, де ідеальний світ відмежується від ілюзорного світу чуттєво-матеріального. Це приводить до положення про ніщість і гріховність людини як тварної істоти, а відтак провіденціалізм неминучий. З іншого боку, саме Августин створює ідеал Граду Божого на землі, що привело до відволікання церковної організації на політичну й релігійну боротьбу в тоді ще Римській імперії. Так, мало-помалу церква, що спочатку повинна була нести людям спокій, керувати ними на духовних шляхах, сама вплутується в павутиння суетного світу. На Заході церква затвердила свій абсолютний авторитет у всьому, що стосувалося посмертно долі людини, тобто вирішувала своєю владою питання про порятунок. Саме церква давала відпущення гріхів, оцінювала чесноти й недоліки, наставляла на шлях істини й очищувала від гріхів. Етичні норми, розроблені католицькою церквою, охоплювали буквально всі сторони життя людини: від її інтимного життя до практичної діяльності. Така суворая регламентація виробляла в людини і внутрішню, і зовнішню дисципліну, формувала відповідальність за вчинки й думки перед Богом і церквою, яка, як вже було сказано, вважалася «посольством» Бога на землі.

На східно-християнську традицію домінуючий вплив мало вчення Діонісія Ареопажита з його прокламацією містичного досвіду як центрального пункту в богопізнанні. Звичайно, прагнення побудувати життя пастви відповідно до християнських уявлень про гріх і добродієність було властиво й православ'ю. Проте воно, на відміну від католицизму, допускало й інший шлях до Бога та до спасіння, без участі церкви як неодмінної посередниці. Це був індивідуальний, особистісний шлях, який здійснювався за допомогою особливого типу молитви, що призводить до містичного злиття з Богом.

Містичний напрям на Заході теж мав своїх прихильників, але загалом не надто захоплювався церквою, яка особливо намагалася не допустити широкого розповсюдження подібних ідей серед мирян. У Візантії воно було цілком офіційно прийнято церквою. Це означало, що церква давала людині досить велику внутрішню свободу: порятунок, отримання Божественної благодаті залежали від неї особисто, від її здатності до морального очищення й подолання низьких інстинктів. На такій основі у Візантії формувалася особливий, не схожий на західноєвропейський, ідеал особистості та її поведінки. Містичне злиття з Богом передбачає повне відключення від усього суетного, земного.

Крім того, Захід не розробив, як вважає дослідник, такої стрункої й систематизованої методики психотехніки, як східний ісіхазм (категорично відкинутий католицькою церквою за «натуралізм»). Перші спроби систематизації психотехнічних прийомів відносяться тільки до XVI ст. (Духовні вправи засновника ордену єзуїтів Святого Ігнатія Лойоли). Якщо східнохристиянська теорія містики є, на думку Є. Торчинова, христосентричною (єднання з Богом здійснюється в Христі), то західна є переважно теоцентричною (акцентується божественна єдність, а не розрізнення іпостасей). Ця різниця, безумовно, сходиться до догмату про філікве.

Ідея обожнення (за винятком Іонна Скота Еригени, який знав грецьку мову й був добре знайомий зі східною патристикою), яка також не відігравала істотної ролі в містиці, залишається в межах ортодоксії, заперечує, особливо після Фоми Аквінського, можливість з'єднання тварного та нетварного. Якщо на Сході, крім комуно-монастирського чернецтва, існувала розвинена традиція індивідуального пустельництва, то на Заході панували великі монастирі та чернечі ордени, що відрізнялися один від одного статутами, – явище, яке було зовсім чуже Сходу.

В. Лоський в «Очерках містичного богослов'я Східної церкви» відмічає: «На противагу чернецтву західному чернецтво східне не перебуває в безлічі різних орденів. Це пояснюється самим розумінням чернечого життя, метою якого

може бути одне тільки з'єднання з Богом за повного зречення від життя світу цього. Якщо біле духовенство (одружені священники й диякони) або братства мирян можуть займатися соціальними справами або присвячувати себе будь-яким іншим видам зовнішньої діяльності, то інша справа з монахами. Монах приймає постриг насамперед для того, щоб займатися молитвою, внутрішнім дінням у монастирі або скиту. Між гуртожитком-монастирем та усамітненням відлюдника, що продовжує традицію отців-пустельників, є декілька проміжних етапів чернечого життя. Можна було б взагалі сказати що східне чернецтво було чисто споглядального характеру, якщо б різниця між обома шляхами – споглядальною й діяльною – мала на Сході той же зміст, що й на Заході. В Насправді в Східній Церкві обидва шляхи один від одного невіддільні: один шлях немислимий без іншого, оскільки аскетичному вдосконаленню супутна школа внутрішньої молитви, що іменується духовним дінням» [5].

У зв'язку зі швидким та інтенсивним розвитком на Заході раціональної теології – схоластики (з XI ст.) – виникла унікальна й невідома ні Візантії, ні нехристиянському Сходу (за винятком, та й то відносним, ісламського світу) опозиція «раціональне (схоластично-догматичне) – ірраціональне (індивідуально містичне)», що, утім, не відміняло історичної взаємодії цих двох форм духовного життя (достатньо вказати на вплив Мейстера Екхарта на розвиток німецької філософії). Проте в цілому розрив між містикою (постійно оновлюваним містичним досвідом) і філософією (визнаною догматикою) був безумовним. Як свідчить В. Лоський, східне християнство «ніколи не встановлювало різкої відмінності між містикою й богослов'ям, між особистим досвідом пізнання Божественних таємниць і догматами, затвердженими Церквою» [5].

Інакше кажучи, догмат, що виражає богоодкровенну істину, представляється незбагненою таємницею, повинен переживатися в такому процесі, у якому замість того, щоб пристосовувати його до свого модусу сприйняття, навпаки, треба примушувати себе до глибокої зміни свого розуму, до внутрішнього його перетворення, і він, таким чином, стає здатним знайти містичний досвід. Богослов'я й містика аж ніяк не протиставляються, навпаки, вони підтримують і доповнюють один одного. Перше неможливе без другого: якщо містичний досвід є особистісним проявом загальної віри, то богослов'я є загальним вираженням того, що може бути пізнане кожним через досвід. Поза істиною, що зберігається всією Церквою, особистий досвід був би позбавлений всякої достовірності, об'єктивності, це було б сумішню істинного та помилкового, реального й ілюзорного, це був би «містицизм» у поганому сенсі цього слова. «Отже, немає християнської містики без богослов'я, та, що істотніше, немає богослов'я без містики» [5].

Трансформацію неоплатонізму в контексті середньовічного християнства представлено у вигляді містики, що передбачає:

а) можливість позараціонального, містичного досвіду схоплення, зумовлює закріплення принципу апофатизму в процесі богопізнання;

б) виявляє екстатичний стан понадмисленевого, безформного, безобразного прояву усвідомлення, лише в якому й може відбутися акт суб'єкт-об'єктного єднання з надрозумовим Єдиним;

в) поєднує ідеальний світ і чуттєвий через ієрархію сходження Єдиного за принципом повноти ідеального не лише на рівні ідей, а й чуттєвого світу як ідеально-чуттєвої цілісності, створюючи тенденцію панентеїстичності, де частка «ен» чітко вказує на перевагу Божества та другорядну роль матеріально-чуттєвого світу.

г) особистісний характер Єдиного як трансцендентного Бога в його відокремленості від світу;

д) апофатичний метод, що приходить на зміну аферетичному методу пізнання. Апофатизм намагається здолати будь-яку образність і за рахунок цього цілісно збагнути абсолютного та трансцендентного Бога;

е) еманация отримує нове розуміння в контексті креаціоністських і месіанських ідей як теофанія.

**Література**

1. Аверинцев С. Мистика / С. Аверинцев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.aggregateria.com/M/mistika.html>.
2. Андерхилл Э. Мистицизм / Э. Андерхилл [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt19.htm>.
3. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/james01/>.
4. Жиртуева Н. Компаративний аналіз і типологія містичних традицій світу у дослідницькій літературі / Н. Жиртуева [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_64/%C6%E8%F0%F2%F3%BA%E2%EO.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_64/%C6%E8%F0%F2%F3%BA%E2%EO.pdf).
5. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Лосский [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/lossv01/index.htm>.
6. Мечковская Н. Язык и религия / Н. Мечковская [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/mechk01/txt20.htm>.
7. Поликарпов В. Феномен человека: вчера и завтра / В. Поликарпов, В. Поликарпова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.twirpx.com/file/257154/>.
8. Романець В. Історія психології: Стародавній світ. Середні віки, Відродження / В. Романець. – К. : Либідь, 2005. – 916 с.
9. Соловьев В. Философский словарь / В. Соловьев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – 464 с.
10. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного / Е. Торчинов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt17.htm#1>.
11. Франк С. Предмет знания. Душа человека / С. Франк. – СПб. : Наука, 1995. – 656 с.
12. Фролов И. Введение в философию / И. Фролов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://society.polbu.ru/frolov\\_intphilosophy/ch59\\_i.html](http://society.polbu.ru/frolov_intphilosophy/ch59_i.html).
13. Чанышев А. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Чанышев. – М. : Высшая школа, 1991. – 512 с.
14. Шабанова Ю. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии / Ю. Шабанова. – Днепропетровск : НГУ, 2005. – 238 с.
15. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. – М.: Политгиздат, 1991. – 192 с.

**Анотація**

**Ярош О. М. Концептуальне поле містики: основні риси та специфіка.** – Стаття.

У статті аналізуються умови й витоки проблеми трансперсональної метафізики або містики, які впливають на формування світоглядних орієнтацій як у язичницький період в історії, так і в період християнської філософії доби середньовіччя, коли проблема взаємовідносин «людина – Бог» займає важливе місце в колі релігійно-філософських проблем. У статті також уточнюється поняття «містика», «метафізика», «містицизм», пропонуються альтернативні варіанти значення цих понять та окреслюються кола їх значень. Припускається, що концептуальне коло містики існує

завжди, але в історії філософії воно оформлюється в період неоплатонічної філософії (Прокл, Плотін) і розвивається в період оформлення християнської філософії середньовіччя, зокрема в поглядах «рейнських» містиків (Майстер Екхарт). У добу Відродження ця тенденція виливається у філософію Н. Кузанського («Про вчене незнання»), де апофатичний метод сходження свідомості до Бога підкріплюється новими математичними конструкціями.

*Ключові слова:* містика, метафізика, неоплатонізм, апофатизм, пантеїзм.

**Аннотация**

**Ярош А. Н. Концептуальное поле мистики: основные черты и специфика.** – Статья.

В статье анализируются условия и истоки проблемы трансперсональной метафизики или мистики, которые влияют на формирование мировоззренческих ориентаций как в языческий период в истории, так и в период христианской философии эпохи средневековья, когда проблема взаимоотношений «человек – Бог» занимает важное место в кругу религиозно-философских проблем. В статье также уточняются понятия «мистика», «метафизика», «мистицизм», предлагаются альтернативные варианты значения этих понятий, и очерчиваются круги их значений. Предполагается, что концептуальное поле мистики существует всегда, но в истории философии оно оформляется в период неоплатонической философии (Прокл, Плотин) и развивается в период становления христианской философии Средневековья, в частности во взглядах «рейнских» мистиков (Мастер Экхарт). В эпоху Возрождения эта тенденция выливается в философию Н. Кузанского («Об ученом незнании»), где апофатический метод восхождения сознания к Богу подкрепляется новыми математическими конструкциями.

*Ключевые слова:* мистика, метафизика, неоплатонизм, апофатизм, пантеизм.

**Summary**

**Iarosh O. M. The conceptual field of mysticism: the main features and specifics.** – Article.

The article analyzes the conditions and the origins of the problems transpersonal metaphysics or mysticism, which influence the formation of ideological orientations of the pagan period in history, and in the period of Christian philosophy in the middle ages, when the problem of the relationship “man – God” occupies an important place in the circle of religious and philosophical problems. The article also clarifies the meaning of “mysticism” and “metaphysics”, “mysticism” is offered alternative options the value of these concepts and outlines the circles of those values. It is assumed that the conceptual circle of mystics is always there, but in the history of philosophy it is done in a period of Neoplatonic philosophy (Proclus, Plotinus) and develops in the period of registration of Christian philosophy of the middle Ages, in particular in the views of German mystics (Meister Eckhart). In the Renaissance this trend translates into the philosophy Nicolas of Cusa (“On learned ignorance”), where the apophatic method of the ascent of consciousness to God is supported by mathematical constructs.

*Key words:* mysticism, metaphysics, neo-platonism, apophaticism, pantheism.