



Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 4. С. 368–372

Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy, 2022, vol. 22, iss. 4, pp. 368–372

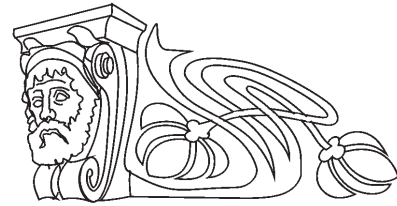
<https://phpp.sgu.ru>

<https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-4-368-372>, EDN: FJYMNR

Научная статья

УДК 111+141.33

«Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция



Ю. М. Дуплинская¹✉, В. А. Фриауф²

¹Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., Россия, 410054, г. Саратов, ул. Политехническая, д. 77

²Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83

Дуплинская Юлия Михайловна, доктор философских наук, доцент кафедры философии, социологии, культурологии, duplinskayay@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1990-6828>

Фриауф Василий Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры теологии и религиоведения, friauf50@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6238-9144>,

Аннотация. Введение. Распространенная версия, что мистический опыт выявляет глубинное единство религиозных традиций, скрывающееся за внешним фасадом их различий, представляется спорной. **Теоретический анализ.** Сравнительный анализ выявляет, что сходство между разными традициями мистицизма выражает не квинтэссенцию религиозности как таковой, а лишь *конвергенцию в определенной фазе* эволюции религий. Мистицизм сопоставляется с вступлением религии в *феноменологическую фазу* развития. Мистика, как и философская феноменология, обращена к *опыту данностей сознания*. Феноменология формирует пространство встречи мистического опыта с опытом *философской веры*. Феноменологический опыт сродни «энергетическому минимуму» мистических состояний. Подобно состоянию тепловой смерти в термодинамике, это своего рода общий знаменатель, к которому устремлены все мистические традиции в процессе деволуции, а затем десакрализации. После мистико-феноменологической фазы религиозное сознание переориентируется от феноменологического Присутствия к эсхатологическому Пришествию, где вновь намечаются траектории дивергенции. **Заключение.** С позиций православной аскетики философская вера как феноменологическая версия мистицизма недостаточна, ибо сопряжена только с изменением сознания. Подлинный опыт богообщения в христианстве требует трансформации всего, в том числе плотного человеческого естества.

Ключевые слова: мистический опыт, феноменология, философская вера, православная аскетика

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»).

Для цитирования: Дуплинская Ю. М., Фриауф В. А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 4. С. 368–372. <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-4-368-372>, EDN: FJYMNR

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY 4.0)

Article

"Philosophical faith" and mystical experience: Convergence and divergence

Yu. M. Duplinskaya¹✉, V. A. Friauf²

¹Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, 77 Politehnicheskaya St., Saratov 410054, Russia

²Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia

Yuliya M. Duplinskaya, duplinskayay@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1990-6828>

Vasily A. Friauf, friauf50@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6238-9144>

Abstract. Introduction. The common version that mystical experience reveals the deep unity of religious traditions, hiding behind the external facade of their differences, seems controversial. **Theoretical analysis.** It is justified that the similarity between different traditions of mysticism does not express the quintessence of religiosity, as such, but only convergence in a certain phase of the evolution of religions. Mysticism is compared with the entry of religion into the phenomenological phase of development. Mysticism, like philosophical phenomenology, is turned to the experience of consciousness. Phenomenology forms the common space of meeting for mystical experience and the experience of philosophical faith. Phenomenological experience is similar to the "energy minimum" of mystical states. Like the state of heat death in thermodynamics, this is a kind of common denominator, at which all mystical traditions are aimed in the process of devolution, and then desacralization. After



the mystical-phenomenological phase, religious consciousness is reoriented from the phenomenological Presence to the eschatological Coming. Here the trajectories of divergence are again indicated. **Conclusion.** From the standpoint of Orthodox ascetics, the philosophical faith, as a phenomenological version of mysticism, is insufficient, because it is associated only with a change in consciousness. The true experience of God's message in Christianity requires the transformation of everything - including the flesh of human nature.

Keywords: mystical experience, phenomenology, philosophical faith, Orthodox ascetics

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project No. 21-011-44095 ("The diversity of theological, philosophical and scientific approaches to the realization of the phenomenon of Christian religious-mystical experience: horizons and the limits of interdisciplinary synthesis").

For citation: Duplinskaya Yu. M., Friauf V. A. "Philosophical faith" and mystical experience: Convergence and divergence. *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2022, vol. 22, iss. 4, pp. 368–372 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-4-368-372>, EDN: FJYMNR

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Введение

В популярной версии мистический опыт выявляет глубинное единство всех религиозных традиций, скрывающееся за внешним фасадом их многообразия и различий. По словам А. Шimmel, мистицизм иногда сравнивают с «великим духовным потоком, проходящим через все религии» [1, с. 13]. Эта мысль аллегорически выражена в суфийской притче (мусульманская мистика). Многообразие религий сравнивается с отдельными кистями винограда. Но выжимая сок, мы получаем единую квинтэссенцию – вино суфизма! Так и квинтэссенцией всех религий считается мистический опыт.

Взгляд мистика усматривает единство там, где обычно видятся различия. А взгляд аналитика, напротив, нацелен на выявление различий там, где обычно усматривается единство. Тезис о совпадении всех мистических традиций представляется спорным. Например, вряд ли можно ли вести речь о тождестве между «трезвением духа» православной аскетики и «вином суфизма», где мистические состояния передаются в метафорах опьянения, равно как и экстазом мистического эротизма бхакти и тантры. Мистический опыт католиков также не лишен эротического оттенка, что в православной аскетике клеймится как признак «прелести духовной».

Теоретический анализ

Черты сходства между мистическими традициями выражают, на наш взгляд, не квинтэссенцию религиозности как таковой, а лишь *конвергенцию в определенные периоды эволюции религий*. Проводя параллель с развитием философии, *появление мистики можно сопоставить с возникновением феноменологического направления в философии: мистика, как и философская феноменология, обращена к опыту непосредственных данностей сознания.*

Символично, что феноменологическое направление в философии появляется как попытка обретения в опыте данностей сознания некоей точки опоры (истины, «строгой науки», почвы, родины и, наконец, Бога) после того, как точка опоры, заметим, *была утрачена* там, где ее находили прежде. Аналогично возникновение мистицизма знаменует собой *сокрытие* Божественного присутствия в мире после предшествующего периода Откровения – открытого присутствия Бога. Ключевой фигурой периода Откровения был не мистик, а *свидетель*: пророк и апостол. В этот период, в отличие от мистицизма, не человек ищет Бога, а Сам Бог находит человека, даже если человек пытается скрыться от Него (как Иона в чреве кита). Подчеркнем: в период Откровения – открытого присутствия Бога – не идет речи ни о единстве, ни о слиянии религий. Напротив, акцент делается на их *уникальности*. Причем не только в национальных, даруемых «избранному народу» (иудаизм), но и мировых религиях, которые являют себя как «безумие» и «соблазн» для всех остальных (христианство), или объявляют джихад «неверным» (ислам). Лишь в период появления мистицизма имеет место своего рода конвергенция и возникает соблазн сфокусироваться на сходстве между хасидизмом (иудаизм), суфизмом (ислам), исихазмом (христианство) и медитативными практиками Востока (техниками мантр, зикра и Иисусовой молитвы). В этом контексте правомерно утверждать, что данное сходство является лишь *видимостью* единства, возникающей в период «сумерек» – сокрытия Бога. Сходные демаркации, хотя и менее явно, отслеживаются между ведическими и неведическими (буддизм) традициями Индии. В традициях, опирающихся на авторитет Откровения («шрути», т. е. «услышанное»), акцент делался на неравенстве каст в возможности толкования Вед. В буддизме же, переориентирующемся к опыту данностей сознания, кастовое, как и всякое прочее неравенство между находящимися



в сансаре существами, стирается (параллели между периодами в развитии разных религий мы более детально проанализировали ранее [2]).

Феноменология формирует *общую территорию встречи* не только для религий, но и мистического опыта с опытом *философской веры*. Заметим, что феноменологическая философия как таковая уходит корнями в традицию мистицизма. Культура, даже десакрализованная, всегда более или менее явно сохраняет в себе крипторелигиозный подтекст. Равным образом в феноменологии можно видеть некий редуцированный, десакрализованный и рационализированный мистицизм, проросший в культуре XX–XXI вв. на философской почве. Параллели между феноменологической философией и античными, равно как и буддийскими практиками «очищения ума», довольно прозрачны. Сходство феноменологического метода с практиками христианского аскетического опыта менее очевидно. Однако и здесь просматривается параллель между *феноменологическим $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ и борьбой со страстями и помыслами в христианстве*, между *феноменологической редукцией* и очищением души *покаянием* и, наконец, между *поворотом от «естественной» к «феноменологической» установке сознания и метанойей* – изменением ума, разворачивающим человека к Богу.

В XX в. в рамках феноменологического направления философия открывает опыт *философской веры*, где «Бог философов» встречается с личностным Богом авраамических религий. Термин «философская вера» введен К. Ясперсом [3]. В опыте философской веры Бог открывается в ряду тех очевидностей, которые всегда присутствуют в сознании, но не замечаются нами лишь по причине ненадлежащей фокусировки умственного взора. Философская вера обретается в акте «поворота ума», выявляющего то, что ранее неявно присутствовало в душе. В этом ряду – эпистрофе (поворот ума) и концепции познания как анамнезиса (припоминания) в платонизме. В этом же ряду – мысль Аврелия Августина о том, что душа не могла бы искать Бога, если бы Он уже не присутствовал в душе. В философии XX в. сходные идеи высказываются как С. Франком, так и М. Хайдеггером. По словам С. Франка, я могу искать «только потому, что я ищущий, более того – сам есмь искомое» [4, с. 200]. Ответ на поставленный вопрос обретается в той ясности, что открывается в самой ситуации вопрошания. Вопрос о первооснове всегда «таков, что он уже сам есть ответ на себя самого, ибо первооснова есть условие самого вопроса»

[5, с. 449]. Поэтому «то, что вынуждает нас искать Бога вне нас, есть присутствие и действие Бога в нас» [4, с. 187]. Здесь же – переключка Франка и Хайдеггера в интенциях обретения духовной родины, выхода из ситуации изгнания и пребывания на чужбине, коим является для души мир повседневности, ибо если человек «чувствует себя изгнанником, не имеющим подлинного приюта в этом мире, то это и значит, что у него *есть* родина в иной сфере бытия» [4, с. 183].

Причем философская вера может приводить не только и не исключительно к тому Богу, которого принято называть «Богом философов». Под «Богом философов» понимается умопостигаемый безличный абсолюте, мыслящийся в качестве первоисточка всего сущего. «Бог философов» – это Бог Плотина, Бог Декарта, Бог Спинозы. Р. Декарт полагал, что интеллектуальная достоверность Бога превосходит математическую, и доказывал существование Бога с точностью математической теоремы. Однако в философии XX–XXI вв. в опыте философской веры происходит встреча с другим Богом: Богом – Личностью, который открывается человеку в акте экзистенциальной коммуникации. И этот Бог имеет несомненное сходство с личностным Богом авраамических религий.

В рамках феноменологического направления концепция интенциональности переходит в тему экзистенциальности – экзистирования и самотрансценденции человеческого существа. С очевидностью феноменологической достоверности констатируется: быть человеком – значит быть обращенным к Иному, нежели человек. Если все прочие существа (зверь, ангел, Бог) «суть то, что они суть» (М. Хайдеггер), то «суть» человека обретается только в самотрансценденции – выходе за свои пределы и обращении к Иному. Здесь также имеет место переключка идей западной и русской философии (С. Франк, Э. Левинас, М. Бубер). «Тайна души как личности заключается именно в этой ее способности возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя» [5, с. 409]. В спектре версий Иного как горизонта человеческой самотрансценденции открывается и Бог. Уже не Бог как Единое, но Бог как Другой (Э. Левинас); не «он», а «Ты» (М. Бубер), к Которому можно обращаться только в «звательном падеже», «не в речи о бже, но в словах, обращенных к Богу» [5, с. 469]. К. Ясперс, впрочем, суть философской веры усматривает в феноменологическом *$\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ опыта трансценденции*: под именами Богов скрываются лишь *шифры трансценденции*, которая не может мыслиться позитивно.

В процитированном суждении С. Франка вопрос о первооснове «уже сам есть ответ на



себя самого», и утвердительный ответ на вопрос о Боге вытекает из факта постановки данного вопроса – просматривается след архетипа, связанного с мистической традицией авраамических религий. Ярко выражен он в мусульманской мистике. Так, сюжет стихотворения Д. Руми повествует о человеке, который без сна и отдыха взывал к Аллаху, не получая от Него ответа, на что ему с насмешкой и указал Шайтан. Человек оставил усилия. Но во сне ему явился Хизр и объяснил, что тоска по Богу, побуждающая в страстном стремлении взывать к Нему – уже и есть ответ Бога молящемуся. Молитва, остающаяся без ответа, в суфийской мистике расценивается как свидетельство большей любви Бога к молящемуся, нежели молитва, приводящая к немедленному результату. Данный парадокс суфии объясняли так: Бог не отвечает на молитву, поскольку хочет дольше слушать тех, кого Он любит. И сразу отвечает на молитву того, кто Ему противен, «точно так же, как дают кусок хлеба безобразному старому нищему, когда хотят, чтобы он поскорее ушел от дверей» [1, с. 129].

В этом мистическом архетипе *факт переживания отсутствия* Бога и тоска по Нему расцениваются как некий *способ присутствия* Бога в душе. Этот архетип воспроизводится в своеобразном «доказательстве бытия Божьего» С. Франком. Как всякое отрицание возможно на фоне утверждения, так и ощущение себя изгнанником, не имеющим приюта в мире повседневности, есть свидетельство существования другой – духовной родины. Так и наша неудовлетворенность миром, наша способность замечать отсутствие в нем высших духовных ценностей и смыслов свидетельствует о присутствии в душе Бога как высшей реальности. «В области духовной и абсолютной реальности мы имеем и все то, чего нам недостает, ибо, не имея его, мы не могли бы и сознавать его отсутствия. Весь трагизм лишения вырастает сам в конечном счете из покоя невидимого, неосознанного обладания» [5, с. 446]. Аналогичная схема рассуждений воспроизводится в известном обосновании П. Тиллиха акта «абсолютной веры» как последнего прибежища для тех, кто утратил веру и опору в жизни.

С позиций христианской аскетики любая феноменологическая версия мистического опыта недостаточна, поскольку феноменология сопряжена только с изменением сознания. Подлинный же опыт богообщения в христианстве требует большего: трансформации всего, в том числе «плотного» – человеческого естества. Как пишет И. Ильин, религиозный опыт «сердечного

созерцания» сопряжен с формированием некоего «нового, чудесного органа» – «органа духа», который открывает человеку новые возможности познания и жизни [6, с. 391]. В русле энергийного дискурса паламитского богословия энергий феноменологический опыт можно уподобить «энергетическому минимуму» мистических состояний, что, подобно состоянию тепловой смерти в термодинамике, являет своего рода общий знаменатель, к которому устремлены все мистические традиции в процессе деволуции, а затем и десакрализации. Перефразируя приведенную притчу, из всех мистических традиций можно выжать не «вино суфизма», а феноменологию сознания.

Итак, на почве феноменологии произошла конвергенция мистицизма с опытом философской веры. Но это была лишь «встреча на перекрестке», после которой намечаются траектории последующей дивергенции. От феноменологии *Присутствия* (вскрываемого в недрах отсутствия) религиозное сознание переориентируется к ожиданию *Пришествия*, что согласно эсхатологическим пророчествам отнюдь не обещает быть объединением религий. Напротив, Калки будет воевать с буддистами, Махди – с евреями, которые встанут на сторону Дадджала. А если вести речь о христианстве и иудаизме, тут и вовсе Мессия одной религии воспринимается как Лжемессия в другой. Что касается слияния религий, которое сегодня имеет место на почве неомистицизма и неоокультизма, против уже ополчаются все традиционные религии, усматривая в этом *контринициацию* (Р. Генон) или религию Антихриста (христианство).

После «встречи на перекрестке» феноменологии происходит дивергенция мистицизма и с опытом философской веры. В наиболее радикальных версиях здесь также совершается переориентация от феноменологического Присутствия к эсхатологическому Пришествию. М.Хайдеггер в поздний период творчества делает вывод, согласно которому в эпоху богооставленности не мы должны искать Бога, а ждать, что Он найдет нас, если пожелает нас найти. Но чаемый Хайдеггером Бог мыслится как Неведомый Бог – не Тот, пришествия Которого ждут христиане. Далее от философской веры остается трассирующий, постепенно угасающий след. От экзистенциальной драмы переживаемого отсутствия, свидетельствующей о парадоксальном присутствии Бога в душе (С. Франк, П. Тиллих), – к экзистенциальной драме отсутствия, но уже без Бога; к экзистенциальной драме переступания пределов, которое никогда не приведет к Запредельному (Ж.-П. Сартр, А. Камю), затем – к отсутствию,



но уже без экзистенциальной драмы: к «теплой смерти» отсутствия трансцендентального означаемого в постметафизической философии.

Заключение

Проводится параллель между религиозными мистическими традициями и феноменологическим направлением в философии, что допускает возможности конвергенции мистицизма с опытом философской веры. Констатируются флуктуации философской веры: между «Богом философов», существование которого доказывается с точностью математической теоремы, и Богом Личностью, Который открывается в экзистенциальной драме разрыва с Ним. В этих флуктуациях отслеживается альтернатива двух мистических архетипов: 1) мистический опыт *растворения*, где личность без остатка исчезает в Божественном Абсолюте. В таком опыте исчезает не только личность, но и Бог, поскольку Богом Он является только в отношении к Его творениям. Сам же для себя Он не Бог, но Божество (М. Экхарт); 2) мистический опыт *разрыва*, что является парадоксальным способом встречи с Богом. В таком опыте Бог открывается как Сверхличность, а душа открывает предельную основу своего бытия в отрицательных предикатах отсутствия, лишенности, разрыва. Мистические переживания здесь достигаются в экстриме нагнетания драмы от разъединения с Богом, которая парадоксальным образом оборачивается соединением с Ним. Так, «Бог философов» в феноменологическом опыте философской веры парадоксальным образом соединяется с Богом иудаизма, минуя христианского Бога, ибо христианский опыт синергического соединения с Богом не принадлежит ни к первому архетипу, ни ко второму, а выводит из ограничений указанной альтернативы. По словам св. Василия Великого, человек есть тварь, получившая повеление стать богом. По словам св. Максима Исповедника, тем, что Пресвятая Троица есть по *природе*, человек может стать по *благодати*: стать «тварным богом», после несотворенного Бога. Таким образом, в отличие от мистицизма второго типа в христианском опыте разрыв преодолевается преобразованием и «обожением» (феозисом) твари. В отличие от мистицизма первого типа, такое соединение с Богом является не растворением в Божестве, а синергией – совместным действием двух волей: Божественной и человеческой.

Поступила в редакцию 08.04.2022, одобрена после рецензирования 20.04.2022, принята к публикации 17.10.2022
The article was submitted 08.04.2022, approved after reviewing 20.04.2022, accepted for publication 17.10.2022

Список литературы

1. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М. : Алетейа ; Энигма, 1999. 416 с.
2. Дуплинская Ю.М. Трансформации религиозного сознания: откровение, метафизика, феноменология // Церковь, Образование, Наука: история взаимоотношений и перспективы сотрудничества: материалы VIII межрегиональных Пименовских чтений. Саратов : Издательство Саратовской митрополии, 2011. С. 358–365.
3. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Издательство политической литературы, 1991. С. 420–508.
4. Франк С. Реальность и человек. М. : АСТ, 2007. 382 с.
5. Франк С. Непостижимое // Франк С. Сочинения. М. : Правда, 1990. С. 183–559.
6. Ильин И. Путь к очевидности // Ильин И. Путь к очевидности. М. : Республика, 1993. С. 290–403.

References

1. Shimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill [N.C.]: The University of North Carolina Press, 1975. 512 p. (Russ. ed.: Shimmel A. *Mir islamskogo mistitsizma*. Moscow, Aleteya, Anigma Publ., 1999. 416 p.).
2. Duplinskaya Yu. M. Transformations of religious consciousness: Revelation, metaphysics, phenomenology. *Tserkov, Obrazovaniye, Nauka: istoriya vzaimootnosheniy i perspektiva sotrudnichestva: materialy VIII mezhregionalnykh Pimenovskikh chteniy* [Church, Education, Science: The history of relations and prospects for cooperation: Materials of the VIII Interregional Pimenov readings]. Saratov, Izdatel'stvo Saratovskoi Mitropolii, 2011, pp. 358–365 (in Russian).
3. Jaspers K. *Der Philosophische Glaube. Fünf Vorlesungen*. München/Zürich: Artemis, 1948. 158 p. (Russ. ed.: Jaspers K. *Filosofskaya vera*. In: Jaspers K. *Smysl i naznacheniy istorii*. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1991, pp. 420–508).
4. Frank S. *Realnost i chelovek* [The Reality and a Man]. Moscow, OOO AST Publ., 2007. 382 p. (in Russian).
5. Frank S. *Nepostizhimoye* [Incomprehensible]. In: Frank S. *Sochineniya* [Essays]. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 183–559 (in Russian).
6. Ilyin I. *Put k ochevidnosti* [The Way to the Obvious]. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 290–403 (in Russian).