

**РАННЕХРИСТИАНСКИЕ УЧЕНИЯ
О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЯХ
МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Аннотация. В статье рассматривается природа мистического опыта и характер получаемых с его помощью знаний на примере учений двух раннехристианских мыслителей: Климента Александрийского и Псевдо-Дионисия Ареопагита, представляющих разные направления христианской мистики. Исследуется вопрос о гносеологической состоятельности феномена мистического опыта и степени его соотнесенности и опосредованности с иными видами познавательной активности.

Ключевые слова: мистический опыт, познание, Богопознание, христианская мистика.

V. N. Babina

**EARLY CHRISTIAN DOCTRINES
OF EPISTEMOLOGICAL OPPORTUNITIES
MYSTICAL EXPERIENCE**

Abstract. The article examines a character of mystical experience obtained with knowledge on the example of studies by two early Christian thinkers: Clement of Alexandria and Pseudo-Dionysius the Areopagite, different areas of Christian mysticism representatives. The author analyses a question of the viability of an epistemological phenomenon of mystical experience and the degree of correlation and mediation with other types of cognitive activity.

Key words: mystical experience, knowledge, knowledge of God, the Christian mystic.

В современных антропологических исследованиях все чаще встречается обращение не просто к религиозной традиции, а именно к раннехристианской. Актуальность включения ее духовного наследия в контекст современной науки объясняется прежде всего тем, что в настоящее время ведется активный поиск преодоления кризиса духовности, предпринимается попытка спасти от полнейшего растворения важнейшие ценности, которые образуют духовный базис любой цивилизации. Имеется в виду кризис внутреннего мира человека, ставший фактом

разрыв «внешнего» и «внутреннего», обезличивание человека. В этой ситуации выходом их кризиса может стать построение новой системы духовных координат, основанием которой является религиозный опыт. Именно поэтому в современной философии возникла необходимость по-новому оценить идеи ранней патристики, которые послужили основой для развития как европейской, так и русской религиозной философии.

Особое место в учениях первых христианских мыслителей занимает мистический опыт, открывающий человеку те грани мира, которые не доступны ни его чувствам, ни его рассудку, ни его разуму, тем познавательным способностям, которые позволяют открыть истины феноменального мира. Основное отличие мистического опыта как такового состоит в стремлении человеческого духа к непосредственному общению с Божеством как абсолютной основой всего сущего. Прямым путем к этой цели, согласно учениям мистиков разных традиций, считается преодоление того самого феноменального бытия. Эта тенденция прослеживается в учении всех мистиков, принадлежащих к разным историческим эпохам, цивилизациям и конфессиям.

Приступая к анализу раннехристианских учений, следует согласиться с теми исследователями, которые отмечают два главных направления в древнецерковной мистике: одно – абстрактно-спекулятивное, другое – нравственно-практическое. Наиболее видным представителем первого является автор произведений, известных под именем Дионисия Ареопагита; второе нашло себе яркое выражение в трудах Макария Египетского и позднее Симеона Богослова [1].

У христианского святоотеческого опыта пути познания Истины имеют много общего с древневосточными учениями (веданта, санкхья, йога) и античными мистиками. Для всех них важно, чтобы познание истины оставалось неразрывным с самой Истиной. В мистическом опыте они видят огромный гносеологический потенциал.

Так, один из родоначальников раннехристианского учения Климент Александрийский подчеркивает, что истинный христианин не тот, кто довольствуется только верой, а тот, кто эту веру возводит на степень высшего мистического знания [2].

Личность Климента в истории философской и христианской мысли представляет исключительный интерес. По мнению многих современников и исследователей этого периода, он был одним из самых просвещенных писателей христианства. Климент создал свое учение в условиях интеллектуальной борьбы и исканий александрийской интеллектуальной элиты, в атмосфере

разнообразных духовных течений. Он решился осуществить очень смелую задачу – реабилитировать гнозис и оправдать знание перед лицом христианской веры. Дело в том, что к этому времени в содержании понятия «гнозис» остались только отрицательные признаки, т.е. гнозис, знание ассоциировались только с гностицизмом, известным еретическим направлением в христианской мысли. То есть «лжеименный гнозис» воспринимался как попытка богопознания вне веры.

Поэтому Климент, разрушая сложившиеся стереотипы своего времени, утверждает, что «высшие истины требуют соответствующего к ним отношения», вот почему их с древнейших времен скрывали от тех, кто не в состоянии относиться к ним с должным почтением. Египтяне хранили их в святилищах, иудеи закрывали занавесью, за которую допускались только избранные (Strom. V 19, 4; Strom. V 56, 3). Люди, склонные ко злу и недоброжелательные, могут извратить наставления учителя, поэтому лучше постараться избежать этой опасности (Strom. I 13, 2; VI 124, 6). Учитель, толкователь или наставник совершенно необходим в деле постижения высших истин, поскольку духовный опыт в значительной степени невыразим словами. Благодаря такому руководству ученик не только более старательно относится к своим занятиям, но и не рискует сбиться с дороги, поскольку ведет его человек, уже прошедший этот путь (Strom V 56, 4). Именно такой учитель в состоянии помочь овладеть высшим знанием, поскольку неумелые попытки пересказа невыразимого духовного опыта часто приводят к ложным толкованиям. Трактую символическое слишком буквально, неопытные наставники ведут своих слушателей к тому самому «лжеименному гнозису», против которого выступала патристическая традиция, и в этом случае они заслуживают наказания за свою небрежность. Поэтому учитель несет ответственность не только за сохранение точного смысла переданного ему знания, но и за сокрытие этого знания от несведущих и злонамеренных и за передачу его только в руки достойных.

«Сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, – говорит Климент, – производят более внушительное впечатление» (Strom. V 56, 5), т.е. кажутся более притягательными по сравнению с полностью освещенными и выставленными для всеобщего обозрения. У полного освещения есть существенный минус – оно проявляет дефекты во всем, ибо ничто не лишено их в этом мире. Так, например, скрытые мотивы человеческих поступков делают их более значительными. Созерцание таинственного оказывает благотворное воздействие на душу, что позволяет ей до-

стигнуть большей одухотворенности. В этом состоянии, оторвавшись от материального и чувственного и преодолев границы рационального размышления, она способна воспарить над повседневностью. В этом случае даже на знакомые вещи можно взглянуть иначе, не так, как обычно. Такого эффекта можно добиться, совершая ритуальные действия, во время которых изменяются не сами вещи, но их смысл. Привычные вещи утрачивают свойственные им форму и значение и проявляют такие качества, которые невозможно в них увидеть в обычном состоянии.

Идеал христианина, с точки зрения Климента Александрийского, представляет собой образ стоического мудреца-аскета, главная добродетель которого видится им не в христианской любви, а в состоянии апатии и в обладании высшим гнозисом. Эти и другие похожие идеи позволяют во многом считать Климента предтечей исихазма. В числе прочих необходимо отметить его учение о молитве как о внутренней, безмолвной и непрерывной беседе с Богом. В последующем у православных мистиков эта идея трансформировалась в «умную молитву». Климент придавал этой молитве значение жертвоприношения, а в соединении с полным покоем духа видел в ней конечный пункт христианской жизни и определял ее как прямой путь к единению с Богом. Все эти черты в учении исихастов нашли более подробное раскрытие.

Еще одним представителем абстрактно-интеллектуального направления раннецерковной мистики был автор Ареопагитик – Дионисий (вторая половина IV в.).

Определение значения мистического опыта для постижения высших истин Дионисий начинает с априорного утверждения, что Бог не есть ни ум, ни мысль, ни слово, ни знание, ни истина, ни мудрость, но выше всего этого. Поэтому Он не может быть познан обычным рациональным способом. Человеческая мысль не в состоянии постичь Его, человеческое слово слишком ничтожно, чтобы выразить Его существо. Чем выше в познании Бога поднимается мысль, тем более немеет ум, пока, наконец, не замирает в безмолвии. Но из того, что Бог непостижим для человеческого разума, не следует еще, что Он непостижим вообще. Кроме рационального познания, есть особый способ богопознания, мистический, состоящий в непосредственном внутреннем ощущении Божества, в сакральном прикосновении к Нему. В тот момент, когда ум освободится от всяких представлений и образов и погрузится в таинственное молчание, в состояние полного безмыслия, в этот момент дух человека непосредственно

осязает Божество. Пребывая вне себя и вне мира, погруженный в таинственный мрак неведения, дух весь пребывает в Том, Кто выше всего. Освобождаясь от всякого знания, человеческий дух своей лучшей стороной соединяется с Непознаваемым, познавая Его помимо и сверх естественных возможностей разума [3].

Достигший этого состояния воспринимает Бога одновременно как безыменного и многоименного, как все и ничто, как бытие и небытие. При этом душа то погружается в полный покой, неподвижность, то испытывает состояние восторга, духовной эйфории. Необходимым условием познания мистического выступает способность к полному отрешению от всех форм и видов эмпирически-рационального познания. В этом безмолвном прикосновении к Божеству человеческий дух и приобретает высшее возможное для него постижение Божественного существа.

Благодаря проделанной Климентом работе по реабилитации смысла и значения гнозиса, Дионисий использует его для определения пути Богопознания. Согласно его учению, путь к Боговедению лежит всецело через спекуляцию ума, в чисто интеллектуальной плоскости человеческого духа, а силой, возносящей человека к Богу, является гнозис, под которым он понимает созерцание в широком смысле слова. На этом пути человеку предстоит пройти несколько ступеней восхождения к Высшему. Так же, как и Клемент, Дионисий не отрицает значения человеческого разума, он отводит ему роль первой ступени в процессе Богопознания, ибо, кто не стремится познать Бога прежде рационально, для того невозможно и мистическое постижение. Последнее есть следствие первого. Оно есть результат ясного сознания рациональной непостижимости Божества. Правильное прохождение первой ступени дает возможность человеку ясно сознать, во всей глубине почувствовать непостижимость Божества и опытно убедиться в невозможности этого познания. Это возможно только при условии напряжения всех сил ума для рационального познания. Чем глубже и всестороннее будет этот опыт, тем скорее последуют мистические озарения.

Следующие ступени на пути познания представляют собой путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания. И здесь, так же как и у Клемента, возникает путь аскета, который начинается «очищением». Дионисий описывает очищение отнюдь не психологически, а онтологически, поскольку это есть освобождение от всякой разнообразной примеси, что ведет к упрощению души. Упрощение, однако, следует понимать как «собрание души», сосредоточение, «вхождение в самого себя»,

отвлечение от всякого познания, от всех образов, как чувственных так и умственных. Но вместе с тем это есть некое успокоение души: Бога можно познать только в состоянии покоя духа, в покое незнания. Но это апофатическое незнание, т.е. не отсутствие знания, но совершенное знание, несоизмеримое со всяким частичным познанием. Бог познается не через размышление о Нем, но через таинственное соединение с Ним, а это возможно только через экстаз, через выход за все пределы, через иступление, что означает вступление в некий священный мрак, во «мрак неведения», во «мрак молчания». Так выглядит путь истинного познания; познания без слов и понятий, и потому это невыразимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, – и даже для него самого доступное не вполне, ибо и самому себе описать его невозможно. Высшее познание – это область таинственного молчания и безмолвия, в которой бездействует размышление и душа касается Бога, осязает Божество.

В таком мистическом созерцании Дионисий видит источник и цель всякого подлинного Богопознания. Умолкнувший ум никогда не будет в состоянии пересказать созерцаемые им истины. Логическое размышляющее познавание следует понимать как стремление мыслить. Высшая мера для него состоит в том, чтобы открывалась и сознавалась его динамическая приближенность. Все человеческие понятия или определения о Божестве не пусты и не напрасны. Хотя Бог и постигается через иступление, через выход из мира, но это не исключает познания Бога в мире и через мир. Божественная сокровенность и неприступность Божества не означает его потаенности. Напротив, Бог открывается.

Таким образом, мистическое Богопознание не только не устраняет необходимости изучения Откровения и рациональной проработки его, но, наоборот, берет в нем свой отправной пункт. Рациональный гнозис имеет немаловажное значение уже как методологический прием, приводящий на определенном этапе к мистическому Богопознанию. Так понимаемый гнозис появляется в качестве высшей нормы религиозной жизни в учении Климента Александрийского и раскрывается у Дионисия в качестве магической силы, способной открывать тайны Божественной жизни и боготворить человека.

Основываясь на анализе раннехристианских мистических учений, можно утверждать, что мистика – это не особый тип познания, а, скорее, сотворение уникальной духовной реальности. Она уникальна в том смысле, что создается каждым мистиком лично, невыразима, а потому несообщаема. Наряду с природной

реальностью и реальностью культурного мира мистиками утверждается существование специфически иной, третьей, реальности. Соприкасаясь с Божеством, человеческий дух получает свое полнейшее раскрытие и определение.

Однако следует отметить, что этическая составляющая мистического опыта чрезвычайно низка. Большинство мистиков деланию предпочитают помыслы, а нравственный подвиг, который представляет собой суть очищение, относят к подготовительной ступени и рассматривают не как цель, а как средство для достижения следующей ступени – сосредоточения.

Мистический опыт расширяет и изменяет представления человека о мире, но это изменение связано в первую очередь с тем, что о мире естественном мистический опыт ничего не говорит. Человек получает знание о трансцендентном Абсолюте. К сожалению, ни в мистических учениях Востока, ни в религиозно-мистическом опыте Запада не ставилась цель, а следовательно, и не искались средства соединения знаний о сакральном и профанном мире. Таким образом, хотя мистический опыт и представляет собой прорыв в область иррационального, он не представляется надежным инструментом познания иррационального.

Библиографический список

1. Минин П. М. Мистицизм и его природа. – Киев : Пролог, 2003.
2. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1–3. – СПб., 2003.
3. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Сочинения. – СПб. : Алетея, 2002.

Referenses

1. Minin P. M. Mistitsizm i ego priroda. – Kiev : Prolog, 2003.
2. Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. T. 1–3. – SPb., 2003.
3. Psevdo-Dionisij Areopagit. Sochineniya. – SPb. : Aletejya, 2002.

Информация об авторе

Бабина Вера Николаевна – кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Пензенский государственный университет, г. Пенза, e-mail: vera.babina@mail.ru

Author

Babina Vera Nikolaevna – Candidate of Philosophy, associate professor, Philosophy department, Penza State University, e-mail: vera.babina@mail.ru