

# “Містичний досвід” І ІНТЕРПРЕТАЦІЯ: ПРОБЛЕМА ВІДМІННОСТІ ТА ЄДНОСТІ В ЕСЕНЦІАЛІСТСЬКИХ І КОНСТРУКТИВІСТСЬКИХ ТЕОРІЯХ ХХ СТ.

**Анна РУДНИЦЬКА**, фахівець Наукового редакційно-видавничого сектору Відділу з питань інтелектуальної власності та науково-технічної інформації, Інститут проблем штучного інтелекту МОН і НАН України (м. Київ, Україна)

ORCID: 0000-0002-8436-421X

E-mail: [elliekgart@gmail.com](mailto:elliekgart@gmail.com)

---

“Богословские размышления” № 21, 2018: 212-218

DOI: 10.29357/2521-179X.2018.21.16

**Анотація:** У статті піднімається питання “полемічного семантичного значення” терміну “містика” і проблем, що пов’язані з сучасними гострими методологічними дискусіями щодо “містичного” як предмету релігієзнавчого дослідження в рамках двох епістемологічних парадигм – “есенціалістської” та “конструктивістської”.

**Ключові слова:** есенціалізм, конструктивізм, інтерпретація, установка, інтерпретативна система, “емпіричний” метод, контекст, “містичний досвід”. Дослідники релігійного містицизму.

**Annotation:** The article raises the question of the “polemical semantic meaning” of the term “mysticism” and the problems associated with modern acute methodological discussions about the “mystical” as a subject of religious research within the framework of two epistemological paradigms – “essentialist” and “constructivist”.

**Key words:** essentialism, constructivism, interpretation, set, interpretative system, “empirical” method, context, “mystical experience”.

Терміни, що пов'язані з прикметником “містичний” (“містичний досвід”, “містицизм”, “містичні практики”, “містичні вчення” тощо), хоча і доволі міцно увійшли до релігієзнавчого лексикону, але ще до тепер не існує єдиної думки ані про їх значення, ані про те, якими методами варто досліджувати явища, що стоять за ними. Бібліографія творів, так чи інакше присвячених даній проблематиці, налічує тисячі найменувань; кожного року виходить друком чимало публікацій, розробляються нові визначення і концепції, але до сьогодні не вдалося дійти бодай до подоби згоди в інтерпретації “містичного”. Здається проблематичною сама історія виникнення терміну “містика”, сучасне розуміння якого, на думку Т. Малевич, не лише втратило зв'язок з етимологією, але істотно відрізняється від ранньохристиянського значення, яке ніколи не редукувалося до рівня суб'єктивних переживань, навпаки, вказуючи на “досвід невидимого об'єктивного світу”<sup>1</sup>. Перенесення “містичного” до галузі суб'єктивного досвіду почалося в XVI-XVII ст., коли “містичним” стали називати не вид “мудрості”, а радше знання досвіду, таким чином відбулося повільне відділення від традиційної теології або церковних інституцій<sup>2</sup>. На думку Ж.Л. Марйона, в наші дні термін “містика” носить близьке до полемічного семантичне значення. Перш за все, за Ж.Л. Марйоном, цей термін може бути визначений виходячи зі свого сучасного популярного значення — індивідуального, психологічного досвіду невимовного, непередаваного та неможливого до відтворення “духовного стану”. “Сьогодні, для того, щоб мати відвагу використовувати термін “містика”, потрібна певна нестача обережності або навіть крихта провокативності, особливо в академічній галузі, де раціоналізм, здається, охопив будь-яку можливу форму раціональності”<sup>3</sup>. Сучасне використання терміну “містика” містить в собі певний допуск неконтрольованої суб'єктивності, обвинувачення в якій є настільки очевидними, що здається майже не доцільним проходити такі великі “відстані”, — можливо марно — щоби виправдати вибір слова, яке було девальвоване. Ж.Л. Марйон вважає, що “містика” може бути визначеною виходячи з правильного використання цього терміну в теології й історії релігій як “містерія” (μυστήριον); “містеріальне” значення покриває всі значення: від духовної (зрештою, літургійної) ініціації до переходу з життя до смерті (особливо в біблійній і (більш точно) християнській традиції, а також більш “маргінальних” орфічних обрядах або “містерійних релігіях”)<sup>4</sup>. На думку словенського філософа Г. Коциянчича, “містичний” як прикметник означає не якісь “особливі” духовні досвіди, до яких можуть бути причетними лише рідкісні харизматичні обрані (таким чином містику розуміли в Новий час), проте повну іншість в патристичному сенсі, яка вторгається до свідомості і перетворює сукупність людини таким чином, що людина “терпить божественну дійсність” (pathein ta theia, св. Діонісій Ареопажіт), що складає частину віруючої свідомості як такої:

<sup>1</sup> Малевич, *Теорія мистического опыта: историография и перспективы*, 3.

<sup>2</sup> Там само, 6-7.

<sup>3</sup> Marion, *What Do We Mean by “Mystic”?*, 1.

<sup>4</sup> Marion, *What Do We Mean by “Mystic”?*, 2.

“Догмат, що виражає богоодкровенну істину, що видається нам незбагненною таємницею, має переживатись нами в такому процесі, в якому замість того, щоб пристосовувати його до свого модусу сприйняття, ми, навпаки, повинні примушувати себе до глибокої зміни свого розуму, до внутрішнього його перетворення, і, таким чином, ставати здатними знайти “містичний досвід”<sup>5</sup>. Британський вчений Д. Тернер у творі “The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism” (1995) показав, що найважливіші представники християнського містичного богослов’я (Діонісій, Августин, автор “Хмари незнання”, Екгарт, Діонісій Картезіанець, Сан-Хуан де ла Крус) насправді були анти-містиками, якщо містику розуміти в сенсі Нового часу як особливий досвід, який може бути доступним лише обраним, як “благодать”<sup>6</sup>. Важливо, що поняття “досвіду” (гр. *peira*, лат. *experientia*) в зазначених випадках продовжує не гегельянське, феноменологічне або прагматичне розуміння досвіду, проте патристичну термінологію духовного впізнання та її богословську тематизацію. Йдеться про граничне філософське поняття, яке позначає все підсвідоме, свідоме і надсвідоме “терпіння” образу Абсолютного; відчуття Істинності, яка вільно пронизує горизонт людини та залежить від герменевтичної передумови рівня духовної відкритості суб’єкта до свого Джерела. Таке поняття не знайшло свого місця в богословському дискурсі Просвітництва (наприклад, заперечення “інтелектуального бачення” у І. Канта), а також в пізніших редукціоністських концепціях. Проте, на думку Г. Коцяничча, в наш час немає жодної серйозної причини виокремити його з філософії, яка усвідомила свою раціональну безпідставність і обґрунтованість у “світі життя”<sup>7</sup>. “Досвід”, про який говорили отці Церкви, є передрефлексивним виміром особистісного ставлення, який, тим чи іншим чином є присутнім у будь-якій думці.

Відомо, що центральним методологічним питанням в емпіричному релігієзнавстві є вибірка даних, що безпосередньо призводить до основоположного питання про те, яким чином (і в якому ступені) ми, як вчені, конструємо предмети нашого дослідження. На думку американського релігієзнавця Е. Тейвз, у відношенні до “містичного досвіду” особливо актуальними вбачаються три можливі варіанти: по-перше, вчений може обмежитися текстами, в яких прямо згадуються “містичний досвід” і суміжні та конкуруючі з ним терміни, завжди уважно відзначаючи, які терміни насправді вживаються (даний підхід особливо є корисним, якщо ми хочемо простежити історію вживання понять і розвитку ідей); по-друге, вчений може заздалегідь вирішити, що визначати “містичним досвідом”, виробляючи наукову дефініцію, яка була б у дійсності корисною при відборі придатних для дослідження текстів (мова йде про те, як розуміє релігію (реально чи евристично) сам вчений, а не суб’єкти, що ним досліджуються); по-третє, можна виокремити аспект досвіду, який не співпадає із необхідністю з тим, що вчені або їх суб’єкти розуміють під релігією, й аналізувати як цей аспект розглядають ті,

<sup>5</sup> Коцяничч, *Введение в христианскую философию. Опосредования*, 6.

<sup>6</sup> Там само, 6-7.

<sup>7</sup> Там само, 10-11.

хто знаходиться всередині, і, якщо потрібно, назовні однієї чи декількох релігійних традицій (такий підхід дозволяє досліджувати, що саме суб'єкти вважають автентичними переживаннями, та вивчати критерії, які вони для цього використовують, а також виявити та дослідити проблеми межі (наприклад, між психічним досвідом, видіннями, містицизмом, “релігійним досвідом”, духовністю тощо), які наукові визначення релігії можуть ігнорувати)<sup>8</sup>.

З останньої чверті ХХ ст. дослідження містицизму здійснюються в рамках двох епістемологічних парадигм, які протиставляються одна одній – “есенціалістської” та “конструктивістської”. Представники “есенціалізму” (У. Джеймс, У. Стейс, Р. Стадтіл, Н. Смарт, Р. Форман, Ф. Хайлер, Е. Андерхіл, Р. Генон, О. Хакслі, Ф. Стаал, Дж. Хік, Ф. Шуон, Т. Буркхардт, С.Х. Наср, С. Радхакрішнан тощо) апріорно допускають наявність загальної феноменологічної універсальної “сутності” “містичного досвіду”, загальних емпіричних властивостей, або навіть універсальності самого “містичного досвіду”. Зокрема, Г. ван дер Леув зазначав наступне: “Всі особливі, специфічні, історичні елементи релігії для містики зрештою не мають значення. Бо позбутися існування – це також означає відкинути всі образи, уявлення та ідеї, які в релігіях вважаються важливими. Містика говорить мовами всіх релігій, проте жодна релігія для неї не істотна. Пустка є пустою, а ніщо – ніщо – в Німеччині або в Індії, в ісламі чи в християнстві. Містик може бути вірним мусульманином, може бути вірним сином християнської церкви, але по суті це означає не багато. Спеціальні символи, ритуали, ідеї окремих релігій можуть якнайбільше допомогти на його шляху до самознищення: проте біля мети мусять зникнути як і все інше”<sup>9</sup>. Теоретичною підставою подібних тверджень слугує відмінність, яку есенціалісти проводять між самим досвідом та його інтерпретацією, постулюючи можливість досвіду або його різновидів, що не детерміновані культурно-історичним, соціальним, релігійним чи лінгвістичним контекстом<sup>10</sup>. Поділ досвіду та інтерпретації остаточно втілюється в концепції У. Стейса, який підходив до аналізу містицизму з точки зору розробленої ним загальної теорії досвіду, що є версією феноменалізму та опирається на так званий “емпіричний” метод. Уподобнюючи містичний досвід чуттєвому сприйняттю, У. Стейс допускав можливість поділу в ньому самого “досвіду” та його “інтерпретації”, здійснюючи спробу знайти загальне онтологічне та феноменологічне ядро, тобто “містичний досвід” як такий. Ще Е. Трьольч (1912) помітив, що ключова відмінність, зокрема, між У. Джеймсом та європейськими філософами релігії полягає в тому, що останні пов'язані з платонічним або неоплатонічним раціоналізмом в той час як перший спирається на антиплатонічний радикальний емпіризм. Якщо європейці допускали існування “апріорної єдності свідомості”, в якій вони могли б обґрунтувати передбачувану “сутність релігії”, то У. Джеймс – ні<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Тэйвз, *Религиозный опыт*.

<sup>9</sup> Leeuw van der, *Mistyka*, 540.

<sup>10</sup> Малевич, *Теории мистического опыта: историография и перспективы*, 14-17, 35-54.

<sup>11</sup> Тэйвз, *Религиозный опыт*.

У. Джеймс не вважав релігію апріорною категорією і не трактував її як явище sui generis, хоча й визнавав за нею окрему функцію, що виявляється через посередництво порівняння з подібними їй феноменами.

Головний же епістемологічний посыл представників “конструктивізму” (С. Каца, К. Келера, Х. Пенера, Р. Гімело, М. Селза, М. Іделя, Г. Шолема та ін.) говорить про те, що інтерпретація не просто оформлює досвід постфактум, а спершу вбудовується в нього. Отже, так званий “містичний досвід”, як і будь-який інший людський досвід, насамперед містить культурно детерміновані інтерпретації, і є культурно-специфічним. З точки зору такого плюралістичного розуміння релігійних традицій терміни “містичний досвід” і “містицизм” є порожніми конструктами. Основоположення конструктивістської парадигми вперше в послідовній формі були викладені у збірнику статей “Містицизм і філософський аналіз” (1978) під редакцією американського історика іудаїзму С. Каца, який стверджував, що релігійно-містичні описи, які звучать однаково чиним, не позначають один і той самий досвід, оскільки сама мова є контекстуальною і слова мають значення тільки в контекстах. Модель С. Каца передбачала методологічний та епістемологічний акцент на контексті. Спільна теза конструктивізму полягає в тому, що “містичний досвід”, як і будь-який інший вид досвіду, завжди є опосередкованим: “безпосередній” або “чистий” досвід з епістемологічної точки зору є неможливим або як мінімум не має сенсу<sup>12</sup>. У своїй програмній статті “Мова, епістемологія та містицизм” С. Кац висуває наступне “епістемологічне припущення”: “НЕ існує чистих (тобто опосередкованих) досвідів. Ані містичний досвід, ані більш прості (звичаєві) форми досвіду не дають ніяких вказівок або підстав для того, щоб вважати, що вони не є опосередкованими. Тобто всі досвіди витікають, формуються і стають доступними нам за допомогою складних епістемологічних механізмів”<sup>13</sup>. Наприклад, як стверджує С. Кац, “індуїстський містик не переживає досвід, об’єктом якого є *x*, згодом описуваний ним у термінах знайомих йому мови та символів індуїзму; навпаки, він переживає індуїстський досвід, тобто його досвід є не безпосереднім досвідом *x*, а являє собою попередньо сформований та очікуваний індуїстський досвід Брахмана”<sup>14</sup>. Така конструктивістська теза ґрунтується на припущенні, згідно з яким містичні досвіди епістемологічно нічим не відрізняються від чуттєвого сприйняття або будуються подібно до нього. На думку У. Праудфута, ми “не маємо ніякого привілейованого доступу до наших внутрішніх станів”: інтерпретація є вбудованою до досвіду в тому сенсі, що для розуміння як чужого, так і свого власного досвіду суб’єкт повинен віднести його до певної категорії досвідів, яка в свою чергу частково створює цей досвід<sup>15</sup>. На думку Б. Гарсайда, У. Стейс не зміг усвідомити того факту, що “установка” (set) — “інтерпретативна система” в термінології У. Стейса — сама є частиною чуттєвого

<sup>12</sup> Малевич, *Теорія мистического опыта: историография и перспективы*, 56-57.

<sup>13</sup> Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, 26.

<sup>14</sup> Там само, 26.

<sup>15</sup> Proudfoot, *Religious Experience*.

досвіду, виступаючи як фактор, що його конститує, а не накладається згодом<sup>16</sup>. Цікаво, що на хвилі підйому позаконфесійної містики (починаючи від 1960-х рр.), Майстер Екгарт як “містик” постав улюбленим об’єктом компаративних досліджень, у творчості якого (особливо його німецьких проповідях і трактатах) вбачали описи автентичного “містичного досвіду”, містичного переживання, яке Екгарт “ніби” відчув глибиною своєї душі, і, таким чином, як зазначає М.Л. Хорьков, методика досліджень пішла помилковим шляхом реконструкції цього “досвіду”, внаслідок чого відбувся відхід від текстів і культивация ретельних спроб читати поміж строк з метою зрозуміти та виразити потаємний “містичний досвід”, який кожен автор виявляв в Екгарті в міру власних уявлень про те, яким цей досвід повинен бути<sup>17</sup>.

Конструктивісти прийшли до важливих в методологічному відношенні висновків: єдиним доступом до “містичних досвідів”, який мають дослідники, є тексти містиків або пов’язані з ними твори. (1) Ніхто не може мати справу з “містичним досвідом” як об’єктом дослідження поза його текстуальним втіленням; (2) ці тексти неминуче містять в собі “інтерпретативні структури”, вже “закодований” досвід; (3) в містичних текстах по-різному представлене співвідношення автоінтерпретації та гетероінтерпретації; (4) містична література носить різний жанровий характер, при цьому обрана модальність тексту не є випадковою по відношенню до його змісту. Таким чином, як вважають конструктивісти, містичні переживання є “консервативними” за своєю природою: в кожній містичній традиції “досвід” будується у відповідності до так званої містичної “моделі”, тобто певного специфічного патерну переживань<sup>18</sup>. На думку Т. Малевич, Дж. Хік, С. Кац, Б. Гарсайд та інші прихильники сильної версії конструктивізму опираються швидше на соціолінгвістичне розуміння “опосередкування” (що зближує запропоновані ними концепції досвіду більшою мірою з “поствітгенштайнівською” епістемологічною моделлю, ніж з теорією пізнання І. Канта), фактично редукуючи “культурну відносність” до “лінгвістичної відносності” та “лінгвістичного детермінізму”.

<sup>16</sup> Garside, *Language and the interpretation of mystical experience*, 93-102.

<sup>17</sup> Хорьков, *Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика*, 132-133.

<sup>18</sup> Малевич, *Теории мистического опыта: историография и перспективы*, 61-68.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Котьянчич, Горазд. *Введение в христианскую философию. Опосредования*. — СПб.: Алетейя; ТО “Ступени”, 2009.
- Малевич, Татьяна. *Теории мистического опыта: историография и перспективы*. — М.: ИФРАН, 2014.
- Тэйвз, Энн. *Религиозный опыт*, 2012. <http://religious-life.ru/2012/11/religious-experience/>
- Хорьков, Михаил. *Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика*. — М.: Наука. — 2003.
- Garside, Bruce. *Language and the interpretation of mystical experience // International Journal for Philosophy of Religion* 3 (2):93 – 102, 1972.
- Katz, Steven. *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis*. — Oxford, 1978. P. 22-74.
- Leeuw van der, Gerardus. *Mistyka / Fenomenologia religii*. — Warszawa: Książka i Wiedza, 1978. S. 530-544.
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise de l'Orient*. Paris, 1944.
- Marion, Jean-Luc. *What Do We Mean by “Mystic”? / Introduction // Mystics : presence and aporia*. — The University of Chicago Press, Ltd., London, 2003.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*, 1985. <https://www.questia.com/read/125543737/religious-experience>

BIBLIOGRAPHY

- Kotsiyanchich, Gorazd. *Vvedenie v hristianskuyu filosofiyu. Oposredovaniya*. — SPb.: Aleteyya; TO “Stupeni”, 2009.
- Malevich, Tatyana. *Teorii misticheskogo opyita: istoriografiya i perspektivy*. — M.: IFRAN, 2014.
- Teyvz, Enn. *Religioznyiy opyit*, 2012. <http://religious-life.ru/2012/11/religious-experience/>
- Horkov, Mihail. *Mayster Ekhart: Vvedenie v filosofiyu velikogo reynskogo mistika*. — M.: Nauka. — 2003.
- Garside, Bruce. *Language and the interpretation of mystical experience // International Journal for Philosophy of Religion* 3 (2):93 – 102, 1972.
- Katz, Steven. *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis*. — Oxford, 1978. P. 22-74.
- Leeuw van der, Gerardus. *Mistyka / Fenomenologia religii*. — Warszawa: Książka i Wiedza, 1978. S. 530-544.
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise de l'Orient*. Paris, 1944.
- Marion, Jean-Luc. *What Do We Mean by “Mystic”? / Introduction // Mystics : presence and aporia*. — The University of Chicago Press, Ltd., London, 2003.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*, 1985. <https://www.questia.com/read/125543737/religious-experience>