УДК 141.33:248.2

“МІСТИЧНИЙ ДОСВІД” ЯК ГОРИЗОНТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО: ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Г. КОЦИЯНЧИЧА, П. АВҐУСТИНЯКА, М. ХОРЬКОВА

А. К. РУДНИЦЬКА, фахівець наукового редакційно-видавничого сектору відділу з питань інтелектуальної власності та науково-технічної інформації
Інститут проблем штучного інтелекту МОН і НАН України
E-mail: p.a.c.gratia@gmail.com

Анотація. *Гострі методологічні дискусії, які тривали протягом XX ст., виявили близькість терміну “містика” до полемічного семантичного значення. Сучасне популярне значення “містичного досвіду” як індивідуального, психологічного досвіду невимовного, непередаваного та неможливого до відтворення “духовного стану” містить в собі певний допуск неконтрольованої суб’єктивності, що, на жаль, призвело до девальвації “містичного”. Дослідження Г. Коцияничча, П. Авґустиняка, М. Хорькова показують, що “досвід” у містичному контексті найважливіших представників християнського містичного богослов’я продовжує не гегельянське, феноменологічне або прагматичне розуміння досвіду, натомість патристичну термінологію духовного впізнавання та її богословську тематизацію, є “досвідом” деструкції буденної метафізичної перспективи та остаточним онтологічним горизонтом для людини.*

Ключові слова: *“містичний досвід”, “надрейнська містика”, теорія “esse”, трансцендентне, Божество*

Актуальність. 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.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. 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. Малєвич, не лише втратило зв’язок з етимологією, але й істотно відрізняється від ранньохристиянського значення, яке ніколи не редукувалося до рівня суб’єктивних переживань, навпаки, вказуючи на “досвід невидимого об’єктивного світу” [3, 6]. 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 “містичного” від традиційної теології або церковних інституцій [3, с. 6-7]. На думку Ж.Л. Марйона, в

© А. К. Рудницька, 2018

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” [5, с. 1].

Мета дослідження – проаналізувати трансформації поняття «містичний досвід» в інтерпретації Г. Коциянчича, П. Авґустиняка, М. Хорькова.

Результати дослідження та їх обговорення. Сучасне використання терміну “містика” містить в собі певний допуск неконтрольованої суб’єктивності, обвинувачення в якій є настільки очевидними, що здається майже недоцільним проходити такі великі “відстані”, – можливо марно – щоби виправдати вибір слова, яке було девальвоване. Марйон Ж. Л. 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”) [5, с. 2].

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” (patheon ta theoa, св. Діонісій Ареопагіт), що складає частину віруючої свідомості як такої: “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” [2, 6]. 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” [див. 2, 6-7]. Важливо, що поняття “досвіду” (гр. peira, лат. experientia) в зазначених випадках продовжує не гегельянське, феноменологічне або прагматичне розуміння досвіду, натомість патристичну термінологію духовного впізнавання та її богословську тематизацію. Йдеться про ґраничне 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. Коциянчича, в наш час немає жодної серйозної причини виокремити його з філософії, яка усвідомила свою раціональну безпідставність і обґрунтованість у "світі життя" [див. 2, 10-11]. "Досвід", про який говорили отці Церкви, є передрефлексивним виміром особистісного ставлення, який, тим чи іншим чином є присутнім у будь-якій думці.

Звертаючись до "надрейнської містики" П. Авґустиняк* зазначає, що дуже часто зважають на те, що Майстр Екгарт не описував жодних містичних "досвідів". Екгарт, звісно, не описував власних "містичних станів", але, на думку П. Авґустиняка, він весь час говорив зсередини певного містичного "досвіду". Йдеться передусім про "досвід", який є вільним від буденної перспективи, пов'язаної з пошуком користі. У термінології Екгарта людині "заважає" отримати "досвід" Божества метафізичне бачення, яке полягає у "спостереженні" всіх навколишніх речей (включно з Богом) як відокремлених субстанцій. Детермінація, відвага та навіть шаленство в собі потрібні для того, щоби відкинути того Бога, до якого людина з метафізичним баченням навколо "eigenschaft" ("властивість") є прив'язаною. Це є дуже ризиковано особливо для людини, яка почувається та хоче лишатися релігійною. Але, власне, до цього Майстер Екгарт запрошує і закликає цього не боятися. Залишаючи себе, Бога і світ, людина отримує певний "досвід порожнечі", "ніщо", яке виявляється парадоксальним чином джерелом усього. "Ніщо", "порожнеча" відкриваються "по той бік метафізики". У цій другій перспективі, про яку пише Екгарт, засадничим є Божество – "Gottheit". За Екгартом, "досвід" і називання цього Божества є остаточним горизонтом, потрібним для людини. Людина, яка долає власну буденну метафізичну перспективу, відкриваючи Божество, за Екгартом, вже нічого не мусить шукати. Такий "досвід" певної повноти, екстатичний "досвід" з іншого боку є дуже простим. Зазначений "досвід" весь час мається на увазі, оскільки ймовірно, що Екгарт не хоче привести ні до чого іншого, крім цього "досвіду" [див. 1]. Релігійність, мислення, за Екгартом, мусять привести до переживання несамовитості буття. Людина буденності або не має такого "досвіду" або має зазначений "досвід" дуже рідко. В Екгарта не йдеться про те, щоби час від часу мати цей "досвід", а, радше, про те, щоби вміти утриматися в зазначеному "досвіді".

У творі "Opus Tripartitum" Екгарт пояснює чим є існування. Цей трактат починається словами "esse est deus" – існування є Богом. Екгарт

* Пьотр Авґустиняк (1977), філософ і есеїст, працює на кафедрі філософії Краківського економічного університету. Автор книги "Інша божественність. Майстер Екгарт, Заратустра і подолання метафізики" (2009), перекладу "Німецької теології", а також статей, які публікувалися, зокрема, в журналах Kronos, Przegl№d Polityczny, Znak. Мешкає в Кракові. Протягом 6-8 червня 2017 р. в Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві прочитав курс лекцій на тему "Надрейнська містика - головні ідеї, контексти і пізніші посилання на неї".

намагається сказати, що на противагу тому, що нам підказує буденний досвід, існує тільки щось одне. Метафізична перспектива зводиться до того, що існує багато відокремлених речей, кожна з яких має своє від-окремлене існування. У Томи Аквінського в трактаті "De ente et essentia" є теза, яка звучить дуже подібно – "Deus est esse" (Бог є Своїм власним існуванням). Проте смисл, який лежить у цих двох фразах, є абсолютно різним. У Томи йдеться про те, що в дійсності, де є багато речей, кожна з яких має своє окреме існування, є єдине суще, яке не має власного існування, а є своїм власним існуванням, і таким сущим, власне, є Бог: Бог, будучи Своїм власним існуванням, не може не існувати і наділяє існуванням інші речі, створюючи окреме існування кожної з речей. Натомість Екгарт будує цілковито іншу теорію "esse" - "esse est deus": "esse" є Богом, існує тільки одне "esse", яке тотожне Божеству, і все, що є в світі, існує силою цього одного існування. Все, що існує, має участь у цьому одному існуванні, натомість жодна з окремих речей не має власного існування та не розпоряджається зазначеним існуванням. У логічному порядку Екгарт розрізняв два види дійсності: одним є "esse" – існування або буття; а другим – "hoc et hoc" ("те й те"). "Hoc et hoc" є кожною окремою річчю, на яку можна вказати або яку можна помислити. І про жодне "hoc et hoc" не можна сказати, що воно є, оскільки є ("est") тільки "esse". Тобто між "esse" і "hoc et hoc" існує фундаментальна відмінність: по суті, існує тільки "esse"; у вузькому смислі слова "hoc et hoc" не існує. "Esse" є причиною, але не зовнішньою дієвою причиною, а причиною, яка просякає "hoc et hoc" зсередини. "Esse" є джерелом існування, яке беззупинно б'ється в кожній речі. "Hoc et hoc" випливає з джерела, яким є "esse", не залишаючи його. Це є певною радикалізацією неоплатонічного мислення, за яким, джерелом усього є Єдине, все випливає з Єдиного, поступово віддаляючись від Нього, і, відповідно, виникає потреба коли-небудь повернутися до Єдиного. Екгарт будує бачення такого витікання з Єдиного, яке не залишає Єдиного [1]. Тобто Екгарт мислить таке Єдине, яке є тим більше Єдиним, чим більше воно множиться. Таким чином, Екгарт намагається обґрунтувати множинність, яка нас оточує: кожна річ є лише певним фрагментом, відблиском Божества.

У латинській проповіді (29) Майстер Екгарт поєднує теми "unus est" і "deus unus" до одного смислового комплексу, ймовірно, вважаючи, що бути абсолютно одним і бути Богом – це, по суті, одне й те саме. Екгарт відносить "est" одночасно і до deus, і до unus, що виступає своєрідним метазв'язком між двома різними реченнями. Це видається можливим завдяки тому, що "est" є не просто дієслівною частиною складеного при-судку, проте навантажено всім семантичним багатством середньовічної метафізики, в рамках якої будь яке "est" виступає герменевтичним початком будь яких міркувань про "est-ens-essentia-esse". Таким чином, саме в "est" ховається ключ до "deus est", на фоні якого розгортається доказ теореми "deus unus est". Запропонована Екгартом формула збігу в Бозі простоти та безкінечності – "Бог є безкінечним у Своїй простоті та простим у Своїй безкінечності" – говорить про ґраничні речі, які до того ж мають

мислитись разом як єдиний комплекс [див. 4, 118]. Речення “Бог є безкінечним у Своїй простоті та простим у Своїй безкінечності” є складносурядним. В результаті Екгарт отримує конструкцію з двох частин, кожна з яких по відношенню до іншої є не просто дзеркально зворотною, але й залежною у смисловому відношенні, хоча і не підлеглою. Це дозволяє Екгарту розкрити як сенс безкінечності, так і сенс простоти, не вдаючись до додаткових тез. Згідно з авторитетами, яких цитує Екгарт, така простота і буде Богом, більше якого ніщо не може бути помислене. Таким чином, питання про осягнення простоти, що лежить в основі світу, зводиться до питання про пізнання Бога. Хоча нам і недоступне пізнання чогось простого самого по собі, у кожної людини є “досвід” сприйняття простоти: простота виявляється в тому, що у всіх речах є дещо спільне. І оскільки саме Бог є творцем всіх речей, завдяки якому всі речі існують, то Він і буде такою простотою. Тому справжній “досвід простоти” є “досвідом Бога”. Зворотність є характерною для ґраничних метафізичних дефініцій, слугуючи показником безмежності. У безграничних об’єктах дзеркальна перестановка слів у висловлюванні, що характеризує сутність цього об’єкту, не тільки не змінює сенсу, але, навпаки, розкриває його, слугуючи вірним покажчиком того, що перед нами об’єкт, який ми маємо характеризувати як безкінечний. З кінцевими об’єктами виконання такої процедури є неможливим. Саме тому теологумени “Бог є все” і “Все є Бог” є істинними [4, 119-121]. Поняття простоти передбачає, що просте є не подільним, безграничним та існує вічно.

На думку М. Л. Хорькова, для розуміння методології Екгарта варто зазначити, що розмірковуючи про зв’язок у Бозі “infinitas” і “simplicitas”, він спирається на аргумент, що сходить до гіппократівського твору “Про природу людини”: якщо тіло людини було б однорідним, то людина ніколи б не знала хвороб, і ні чого б не потребувала (Гіппократ) [4, 122]. Людина не може бути простою, оскільки інакше вона ніколи би не помирала, адже простота є незмінною. Тематично Екгарт перевертає гіппократівський аргумент, вживаючи його теологічно для розмірковувань про Бога: Бог простий, тому вічний; Бог існує завжди і всюди, тому Він простий. Простоту та безкінечність необхідно мислити разом, оскільки, розглянуті окремо простота та безкінечність не означають, що дещо просте або дещо безкінечне є одним і єдиним. Єдність не є арифметичною сумою чогось простого та чогось безкінечного. Насправді, єдність є підставою і простоти, і безкінечності. Важливіше для Екгарта те, що коли людина розмірковує про “infinitas” або “simplicitas”, то тематично це завжди відноситься до “deus est”. Зв’язок “infinitas” і “simplicitas” завжди вказує саме на Бога. “Досвід” простоти та “досвід” безкінечності, що взяті окремо, не являються безпосереднім “досвідом” того, що “deus est” і “deus unus est”. Лише розрізнення безкінечності і простоти показує, що в своїй основі вони єдині. Присутність всюди цілком означає не що інше, як присутність Бога у всіх речах. Тому Екгарт говорить далі, що “Бог один проникає у всі речі, причому до їх сутностей”, тобто Бог не тільки не є для всіх речей випадковим зовнішнім фактором, але те, що саме існування речей без Бога не було би

можливим, оскільки жодна річ не може існувати, якщо її позбавити своєї сутності, і не може залишатися сама собою, якщо її сутність змінюється. Внаслідок Своєї безкінечності та простоти бути присутнім у сутності всіх речей здатен тільки Бог [див. 4, 123-124].

Висновки та перспективи. Таким чином, не зважаючи на популярність та сучасне індивідуально-психологічне забарвлення терміну "містичний досвід", аналіз інтерпретацій вживання терміну "досвід" у містичному контексті словенським філософом Г. Коциянчичем, польським філософом П. Авґустиняком та російським філософом М. Хорьковим свідчить про те, що "містичний досвід" найважливіших представників християнського містичного богослов'я (Діонісія, Августина, автора "Хмари незнання", Екгарта, Діонісія Картезіанця, Сан-Хуан де ла Круса тощо) продовжує не гегельянське, феноменологічне або прагматичне розуміння досвіду, проте патристичну термінологію духовного впізнавання та її богословську тематизацію. "Містичний досвід" є : (1) ґраничним філософським поняттям, яке позначає все підсвідоме, свідоме і надсвідоме "терпіння" образу Абсолютного; (2) відчуттям Істинності, яка вільно пронизує горизонт людини та залежить від герменевтичної передумови рівня духовної відкритості суб'єкта до свого Джерела; (3) передрефлексивним виміром особистісного ставлення, який, тим чи іншим чином є присутнім у будь-якій думці (Г. Коциянчич). У "надрейнській містиці" "містичний досвід" – "досвід Божества" (Gottheit) – є "досвідом" деструкції буденної метафізичної перспективи, остаточним онтологічним горизонтом, які пов'язані зі специфікою теорії буття Екгарта, яка постала певною радикалізацією неоплатонічного мислення (П. Авґустиняк). "Досвід" пізнання Бога, зокрема, за Екгартом, зводиться до питання осягнення "простоти", що лежить в основі світу: справжній "досвід простоти" є "досвідом Бога" (М. Хорьков).

References

1. Audiomaterialy vidkrytoyi lektsiyi prof. P. Avgustynyaka na temu «Mayster Ek·hart» vid 6 chervnya 2017 r., yaka bula prochytana v Instytuti relihiynykh nauk sv. Tomy Akvinskoho (Kyiv) [Audio materials open lecture prof. P. Augustusnyak on the theme "Master Eksgart" dated June 6, 2017, which was read at the Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas (Kyiv)]. - Personal archive of A. K. Rudnicki.
2. Kotsiyanchich, G. (2009). Vvedeniye v khristianskuyu filosofiyu. Oposredovaniya [Introduction to Christian Philosophy. Mediation]. St. Petersburg: Russia: Aleteyya TO «Stupeni», 381.
3. Malevich, T. V. (2014). Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy [Theories of mystical experience: historiography and perspectives] Moscow, Russia: IFRAN, 175.
4. Ivanova, Yu. V. ed. (2012). Polemicheskaya kul'tura i struktura nauchnogo teksta v Sredniye veka i ranneye Novoye vremya [Polemical Culture and the Structure of the Scientific Text in the Middle Ages and Early Modern Times]. Moscow, Russia: Publishing house of the Higher School of Economics, 495.
5. Marion, J-L. (2003). What Do We Mean by "Mystic"? / Introduction // Mystics : presence and aporia / edited by M. Kessler and Ch. Sheppard. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1-7.

“МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ” КАК ГОРИЗОНТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО: ИНТЕРПРЕТАЦИИ Г. КОЦИЯНЧИЧА, П. АВГУСТИНЯКА, М. ХОРЬКОВА

А. К. Рудницкая

Аннотация. *Острые методологические дискуссии, которые длились на протяжении XX ст. обнаружили близость термина "мистика" полемическому семантическому значению. Современное популярное значение "мистического опыта" как индивидуального, психологического опыта невыразимого, непередаваемого и невозможного к воспроизводству "духовного состояния" содержит в себе определенное допущение неконтролируемой субъективности, что, к сожалению, привело к девальвации "мистического". Исследования Г. Коцянчича, П. Августиняка, М. Хорькова показывают, что "опыт" в мистическом контексте важнейших представителей христианского мистического богословия продолжает не гегельянское, феноменологическое или прагматическое понимание опыта, однако патристическую терминологию духовного узнавания и ее богословскую тематизацию, является "опытом" деструкции повседневной метафизической перспективы и окончательным онтологическим горизонтом для человека.*

Ключевые слова: *«мистический опыт», «рейнская мистика», теория «esse», трансцендентное, Божество*

"MYSTICAL EXPERIENCE" AS THE HORIZON OF THE TRANSCENDENT: THE INTERPRETATION OF G. KOZIANTSCHICH, P. AVGUSTINYAK, M. KHORKOV

A. K. Rudnytska

Abstract*. Acute methodological discussions that continued throughout the twentieth century revealed the closeness of the term "mysticism" to polemical semantic significance. The modern popular meaning of the "mystical experience" as an individual, psychological experience of the unspeakable, inexpressible and impossible to reproduce the "spiritual state" includes a certain admission of uncontrolled subjectivity, which, unfortunately, led to the devaluation of "mystical". Studies by G. Koziantschich, P. Avgustinyak, M. Khorkov show that "experience" in the mystical context of the most important representatives of Christian mystical theology continues not the Hegelian, phenomenological or pragmatic understanding of experience, but the patristic terminology of spiritual recognition and its theological themes, "mystical experience" is the "experience" of destruction the everyday metaphysical perspective and the ultimate ontological horizon for human.*

Keywords: *"mystical experience", the "Rhine mysticism", the "esse" theory, the transcendent, the Deity*