

*А. Пархоменко (Донецьк)*

## ТИПОЛОГІЇ І ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО МІСТИЦИЗМУ

**Постановка проблеми.** Про містицизм написана велика кількість наукових і псевдонаукових робіт, а відтак орієнтуватися у їх безкраї не просто навіть фахівцю. Дослідження того чи іншого аспекту релігійного містицизму передбачає прийняття визначеного, навіть і не завжди чітко сформульованого, концептуального твердження про сутність містицизму. Ґрунтовне дослідження зазначеного феномену неможливе без окреслення об'єму поняття «містицизм», яке б обійняло всі прояви містичного. Саме на створення дефініції такого концепту спрямовані численні типології, які сформувалися в галузі наукового вивчення містичного.

**Всі дослідження з містицизму** (І. Кант, К. Дюпрель, Ф. Brentano, В. Соловйов, П. Мінін, С. Булгаков, П. Флоренський, В. Джеймс, К. Юнг, М. Бубер, Г. Ріккерт, Р. Отто, У. Стейс, Ч. Зенер, М. Еліаде, О. Койре, А. Швейцер, М. Бердяєв, Г. ван дер Леув, Г. Шолем, С. Аверинцев, Є. Балагушкін, І. Козловський та ін.)<sup>39</sup> фактично утворюють дві великі групи: по-перше, ті дослідження, які зорієнтовані на розкриття сутності містицизму, по-друге, дослідження, які окреслюють «коло» проявів містицизму в історії, виокремлюючи історичні містичні традиції і в найбільш узагальненій формі набуваючи рис типології. Таким чином, існуючі типології з релігійного містицизму, які здійснені за методологічними, структурними (сутнісними), конвенційними та конфесійними ознаками, можна поділити на дві великі групи: перші належать дослідникам теоретичних аспектів містицизму та містичного (теоретичні типології: В. Соловйов, Р. Отто, У. Стейс, Ч. Зенер, М. Бердяєв), другі – тим вченим, які намагалися емпірично окреслити визначені містичні традиції (емпіричні типології: П. Мінін та ін.). Теоретичні типології здійснювалися виходячи з того, як розумілася сутність містичного. Тут маємо психологічні (У. Стейс), філософські (В. Соловйов), релігійні (Р. Отто) типології тощо. Емпіричні ж типології формувалися переважно як класифікації подібних явищ, що мали ознаки містичного, де релевантними є емпірично виявлені атрибутивні ознаки: практики, переконання, фізіологічні та психологічні стани тощо. Рефлексія над методологічними принципами та об'ємом поняття

<sup>39</sup> Див.: Пархоменко А.К. Містичне як предмет релігієзнавчого дослідження: етапи становлення // Гілея: науковий вісник. – К., 2011. – № 55. – С. 327-332.

містицизму може стати першим кроком на шляху до окреслення теоретичного поля дослідження містичного у вигляді синтетичної типології, створення якої є **метою даної статті**, і яка якомога широко (тобто й з точки зору «інтерпретаторів», так і «релігієзнавців-дослідників») охоплює все, що підпадало під прискіпливий науковий погляд в цій царині.

*Аналіз типологій з релігійного містицизму.* Класичним прикладом емпіричної типології, яка здійснена на конфесійних засадах, є типологія з релігійного містицизму відомого православного патролога П.М. Мініна (1913-1916)<sup>40</sup>, який поділяв містику на християнську та позахристиянську, виокремлюючи в християнській давньоцерковній містиці три напрями: 1) абстрактно-спекулятивний, до якого автор відносив Климента Олександрійського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та св. Григорія Ниського; 2) морально-практичний (Оріген, прп. Макарій Єгипетський, прп. Симеон Новий Богослов) та 3) етико-гностичний напрямок (прп. Ісаак Сирін, прп. Максим Сповідник), в якому схильність до ідеалу гностичної містики настільки переважувала настрої етико-емоційної містики, що, не виражаючи типових особливостей спекулятивного напрямку, етико-гностичний напрямок фактично був ближчим до останнього, ніж до морально-практичного.

В. Соловйов на подібному матеріалі, будуючи теоретичну типологію, структурно поділяв містику, містицизм (окрім прямого значення та містики як втаємничених грецьких обрядів, пов'язаних з Деметрою та Діонісом) на два відділи: 1) містику реальну (досвідну), яка репрезентована сукупністю явищ і дій, що в особливий спосіб пов'язують людину з тайною сутністю та силами світу незалежно від умов простору, часу та фізичної причинності, і яка в свою чергу поділяється на віщунську та діяльну (оперативну); 2) містицизм як особливий рід релігійно-філософської послідовної діяльності, виключний напрямок думки, в якому внутрішнє спілкування людського духу з абсолютним визнається як сутнісна основа істинного пізнання<sup>41</sup>. Досвідна містика, за В. Соловйовим, з християнської точки зору (в обох випадках) за гідністю та значенням предмету і середою містичної взаємодії поділяється на містику божественну, природну та демонічну. В. Соловйов прийшов до висновку, що зазначені два відділи містики завжди пов'язані між собою, оскільки містичні вчення шукають опори в містичних фактах, а останні викликають до життя містичні теорії.

Також, будуючи теоретичну типологію та відштовхуючись від християнської парадигми, М. Бердяєв («Дух і реальність», 1937) в цілому поділяв містику на два роди: позахристиянську (акосмічну та космічну) та, власне, християнську (персоналістичну). До акосмічного прототипу містики, згідно М. Бердяєву, належать Плотин, Шанкара, Екхарт і представники квієтизму. За М. Бердяєвим, така містика є послідовно апофатичною, містикою відчуження та відвернення від будь-якого конкретного буття, від космічної та

<sup>40</sup> Див.: Мінин П.М. Мистицизм и его природа. – К., 2003. – С. 71-142.

<sup>41</sup> Соловйов В. Мистика, мистицизм // Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов-на-Дону, 2000. – С. 287-288.

людської множинності. Така містика є «холодною», яка не знає любові, що пов'язно з відсутністю спасіння постаті. Протилежний прототип позахристиянської містики має, за М. Бердяєвим, космічний характер: така містика є оргіастичною, долаючи межі тілесного існування людини; формою такого типу містики може бути аскеза. За М. Бердяєвим, до містики космічного типу належать грецький діонісизм, Фр. Ніцше, Л. Клагес, В. Розанов тощо. Як у містиці акосмічній, так і космічній, що їх споріднює, знімаються межі особистості: позбавлення від болю та страждань досягається шляхом відмови від особистого буття, оскільки боротьба за особистість пов'язана з болем. Християнську містику за видовими відмінностями М. Бердяєв традиційно поділяє на Східну та Західну, підкреслюючи особливі якості онтологізму Сходу та психологізму й антропологізму Заходу: містика Сходу є переважно містикою Воскресіння, натомість містика Заходу – містикою розп'яття; християнська містика Сходу є більш неоплатоністичною, ніж християнська містика Заходу, в якій немає тієї прірви між Творцем і творінням, як на католицькому та протестантському Заході. Теозис виступає подоланням такої прірви, коли через образ Божий творіння стає причасним до якості Божества: природа людини є консубстанційною людській природі Христа, в якому розкривається ідеальна природа людини. На Сході людський елемент просякається божественним, в той час як на Заході людський елемент підіймається до божественного. Дія Бога на людину розуміється як єдність з Богом: Схід фізично, тобто онтологічно, розуміє єднання з Богом, і сенс спокутування витлумачується також фізико-онтологічно, а не морально-юридично, що сутнісно відрізняє християнську містику Сходу від неоплатонізму та грецького інтелектуалізму<sup>42</sup>. У різних місцях М. Бердяєв звертається до умоглядного, інтелектуального, протетичного, гностичного, канонічного, народного (літургічного, сакраментального), соціального та інших типів або підтипів містики, які визначають характер того чи іншого містичного напрямку.

Завдяки бурхливому розвитку компаративістики дослідники все більше почали звертатися до містицизму «східного» типу. Найбільш впливовими методологічними типологіями, які визначили характер дослідницької роботи в даній галузі, стали типології Р. Отто, У. Стейса та Ч.Р. Зенера; подальші зусилля вчених в цьому напрямку (Ф. Олмонд, У. Уейнрайт) звелися до захисту, уточнення або критики зазначених авторів<sup>43</sup>. Починаючи від 1960-х років, на хвилі підйому позаконфесійної містики, улюбленим об'єктом компаративних досліджень стало вчення Майстера Екхарта. Проте «якщо спочатку дослідники були схильні підкреслювати певну тотожність вчень Екхарта про «Ніщо» та про «відчуженість» з дзен-буддизмом (Д. Судзукі, М. Намбара), індуїзмом (Е. Вольц-Готвальд), то останнім часом мова переважно йде про неможливість

<sup>42</sup> Див.: Бердяєв Н. Мистика: её противоречия и достижения // Дух и реальность [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Berd/\\_Duh\\_Real01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/_Duh_Real01.php)

<sup>43</sup> Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт // Философия религии: систематический очерк. – М., 1998. – С. 39-72, 59-62.

порівняння християнського богослов'я Екхарта зі східними філософськими вченнями, які уявлялися найбільш близькими містиці Екхарта: дзен-буддизмом (Ш. Уеда) й індуїзмом Шанкари (А. Вільке). Це ні в якому разі не є свідомством посилення тенденції компаративістського негативізму, оскільки згадані «негативні» результати були отримані як раз унаслідок серйозних досліджень; у даному випадку мова йде, скоріше, про серйозний прогрес компаративістики, яка відмовилася від поверхових аналогій на користь більш уважного та шанобливого відношення до досліджуваного матеріалу»<sup>44</sup>. Зазначені класифікації є дуже цінними з точки зору початку екстраполяції сформованого в християнській парадигмі концепту релігійного містицизму на релігійні явища індуїзму, дзен-буддизму тощо.

Вже у «Священному» (1917, 1923) Отто виокремив «містику споглядання єдиного» та «містику majestas». Як момент нумінозного, уособлюючи «владу», «силу», «всемогутність» і «повновладдя», суб'єктивно відображаючись (схематизуючись) як «відчуття тварності» (аналог «відчуття залежності» Ф. Шлеєрмахера), «majestas», за контрастом, виявляється у відчутті занепадності, нікчемності, пороку, попелу та небуття, утворюючи, таким чином, нумінозний сировий матеріал для відчуття релігійної покори. На думку Отто, «містика majestas» і «містика споглядання єдиного» внутрішньо пов'язані одна з одною, хоча мають відмінні джерела виникнення, що він ілюструє на прикладі роздумів Майстра Екхарта про бідність та покору: «Для бідної та покірної людини Бог стає всім у всьому. Він стає буттям і суцям як таким. З majestas та покори росте в ній «містичне» поняття Бога, тобто не з плотинізму та пантеїзму, але з переживання Авраама... [Така містика] безперечно є вищим напруженням, перенапруженням ірраціонального моменту в *sensus minimis*... і тільки якщо її розуміти в якості такої, вона стає зрозумілою. Вона утворює в Майстра Екхарта виразно відчувану домішку, яка відразу інтимно поєднується з його умоглядом про буття, пронизуючи його «споглядання єдиного», але все ж таки являючи собою цілковито особливий мотив, якого ми не знайдемо, наприклад, у Плотина»<sup>45</sup>.

У «Західній і Східній містиці» (1932) Отто відрізняє містицизм «внутрішнього споглядання» («занурювання в себе») та містицизм «споглядання єдності»<sup>46</sup>. Перший «містичний шлях» полягає в тому, щоб відвернутися від всього зовнішнього, поринувши в глибини власної душі; другий, – коли речі і процеси світу бачаться не як множинні, розділені та розірвані, а як єдине ціле: кожне з кожним і все зі всім усвідомлюється як тотожне, речі зазнають перетворення, стаючи прозорими, «візіонерськими», такими, що світяться. При цьому відбувається ототожнення не тільки речей, але й споглядаючого з тим, що споглядається. Проте таке ототожнення відмінне від

<sup>44</sup> Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М., 2003. – С. 20-21.

<sup>45</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб., 2008. – С. 33-37.

<sup>46</sup> Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт. – С.39-72.

«містики споглядання», оскільки мова ще не йде про «душу» та її єднання з вищою реальністю. Таким чином, у другому випадку ключовою є «єдність», коли в першому – «душа», «внутрішня людина», «атман», «брахман», «божество», «сат», «буття» тощо.

У. Стейс у творі «Містицизм і філософія»<sup>47</sup> (1960) виокремлює «екстравертний» й «інтровертний» містицизм. Критерієм для подібної типології слугують висновки Стейса, згідно яким містиків усіх культур можна поділити на два типи, з одного боку – емоційний (св. Катерина Генуезька, св. Тереза, Генріх Сузо) та другий тип – інтелектуальний або умоглядний, представники якого звичайно тримають свої емоції під гарним контролем (Екхарт, Будда); між цими типами, звісно, немає чіткої межі, проте «найголовнішим є те, що найтиповіший, також як і найважливіший тип містичного досвіду не належить до досвіду чуттєвого»: інтровертний вид містичних станів, згідно всім «звітам», які ми про нього маємо, за Стейсом, цілком позбавлений всього чуттєвого, тоді як екстравертний – ні, маючи відчувану домішку чуттєвого. Саме тому інтровертний містицизм Стейс ставить понад екстравертним.

Ч.Р. Зенер, відкидаючи розповсюджене уявлення про те, що містицизм завжди та скрізь є одним і тим самим, виокремлює радикально різні типи містицизму: 1) паненгенічний; 2) моністичний і 3) теїстичний містицизм<sup>48</sup>. Паненгенічний тип містицизму Зенер характеризує як досвід містичної єдності з природою (космосом), за якого містик усвідомлює всю природу як щось, що міститься у нього в душі, або, навпаки, усвідомлює себе як розчиненого в природі: час і простір долаються, світ постає у невимовній красі, індивідуальна душа повертається до стану початкової цнотливості. Моністичний тип містицизму характеризується досвідом «недиференційованої єдності», в якому також долається час і простір, а головне, на відміну від паненгенічного містичного досвіду, зникає визначеність взагалі чого-небудь. Теїстичний тип містицизму позначений зануренням душі до «сутності Бога», в якому повністю зникають – або містику так здається – індивідуальна особистість і весь об'єктивний світ. Переважно саме таким, за Ч.Р. Зенером, є християнський та ісламський містицизм, а також містицизм Бхагавад-Гіти: те, що відбувається і сталося в досвіді, сприймається теїстичним містиком як наслідок дії Бога, який є особливо прихильним до містика; до того ж у теїстичному містицизмі важливу роль посідає мотив любові до Бога.

Окреслені інтерпретації також є дуже важливими з точки зору перших тематизацій широкого кола містичних рухів в європейській та інших культурах. На засадах широко розповсюдженого навіть і сьогодні універсалістського підходу в зазначених класифікаціях Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, М. Бердяєва тощо відбулося необґрунтоване зближення релігійних концептів, вчень, явищ

<sup>47</sup> Див.: Stace W.T. The Problem of the Universal Core / Mysticism and Philosophy. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://wudhi.com/mysticism/ws/wts-mp%20-%202.htm#s7>

<sup>48</sup> Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт. – С. 39-72.

тощо, які мають інколи лише поверхневу подобу, наприклад: ототожнення «душі» й «атмана», «божества» та «брахмана» (Р. Отто), містицизму Бхагавад-Гіти та християнської або ісламської містики (Ч.Р. Зенер), Екхарта та Будди (У. Стейс) або Шанкари (М. Бердяєв), яке [ототожнення] при більш глибокому аналізі (коли родова спорідненість порівнювального не встановлюється) виявляється передчасним. Прикладом зазначеного також може слугувати думка Г. ван дер Леува про те, що брахманська містика, говорячи про підвалини душі (*fundus animae*), не потребує у цій сфері витворення нових термінів, оскільки термін «атман», власне, і позначає «дно душі», ніж саму душу. Буддистський містик, за Г. ван дер Леувом, також знає, що повністю виходить за те «місце», де немає ані свідомості, ані несвідомості<sup>49</sup>.

Типологізація містичного отримала розвиток також на ґрунті сучасного українського релігієзнавства. В кандидатській дисертації (2006) «Езотерика: філософсько-релігієзнавчі аспекти» український релігієзнавець В.Л. Хромець, вбачаючи в містиці вид езотерики, яка [містика] «має відображати ті характерні риси, що притаманні езотериці як такій, ... [маючи] свої сутнісні характеристики», вважає підставою для типології містики «аналітичне виокремлення типового в розумінні абсолюту в різних містиках», що фактично є виокремленням певних містичних традицій. Відштовхуючись від концептуального розподілу Є. Трубецького на дуалістичний та моністичний типи, В.Л. Хромець також додає до своєї типології ієрархічний (як «примирливий» тип двох попередніх) та архаїчний («алегоричний» за юнгівською термінологією) типи містики<sup>50</sup>.

В цілому, аналізуючи архаїчну свідомість, В.Л. Хромець доходить висновку, що архаїка, яка зорієнтована не на переживання абсолюту як остаточної мети, а на переживання абсолюту, яке опосередковане символікою міфу, не випрацювала містики у повному розумінні цього слова: ініціаційний досвід є протомістичним; шаманізм, в якому вперше в історії релігій на противагу символіко-аналогічному концептуалізується орієнтація на реальне містичне переживання, проте, відчутна магічна складова, в повному розумінні слова не може характеризуватися як містика; в період пізньої архаїки виникають культу виразної містичної спрямованості (Кібели, Атиса, Адоніса), поширюються містерії (елевсинські, самофракійські). Містика Плотина як квінтесенція грецької філософії, остаточно долаючи чуттєву образність і чуттєвий космологізм, за своїм визначенням є «постархаїчною».

Моністичний тип містики пов'язаний, перш за все, з релігіями брахманізму, буддизму, даосизму, що виникає та опрацьовує специфічні смисли південної та південно-східної Азії. Спільною особливістю подібних автохтонних вірувань є відмова від визнання онтологічного статусу матеріальної реальності. І якщо ведична релігія ще не позбавилася архаїчного

<sup>49</sup> Leeuw van der G. *Mistyka / Fenomenologia religii*. – Warszawa, 1978. – S. 536.

<sup>50</sup> Хромець В.Л. *Езотерика: філософсько-релігієзнавчі аспекти: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук.* — К., 2006. – С. 115-127.

синкретизму, то в період брахманізму формуються розвинуті форми містики, в яких відбувається орієнтація на нерухоме, єдине (Атмана), на певну незмінну субстанцію в людині. Квінтесенцією моністичного містичного типу є буддизм, який, відкидаючи реальність матеріального світу і реальність існування субстанційної основи людської істоти, десубстанціоналізує світ: все, на думку буддистів, є взаємодією дхарм. Кінцевою метою подібного типу містичної практики, смисли якої орієнтують на подолання межі поміж абсолютною реальністю та будь-яким оформленим існуванням, є абсолютна онтологічна моногенність, за якої долається межа між абсолютною реальністю та її будь-яким оформленим існуванням.

Квінтесенцією дуалістичного типу містики є гностицизм як збірне поняття в значенні транскультурного феномену (Г. Йонас): від авестійської релігії, маздаїзму, парсизму, зороастризму тощо до маніхеїв, катар й альбігойців. Дуалістичний тип містики передбачає дуалістичне розуміння буття, фундаментальне онтологічне протистояння споконвічних протидіючих принципів, де онтологічний дуалізм розуміється як вихідний принцип.

Ієрархічний тип (реалізуючись в межах іудаїзму, християнства та ісламу), на відміну від моністичного типу, визначаючи дві природи (Божественну та людську), не визнає існування двох субстанцій. Наполягаючи на необхідності подібного розмежування поміж Божественною та людською природами, подолання двоприродності (на що орієнтується моністична містика) є принципово неможливим, оскільки природа Бога (Божественного) є принципово непроникливою, і, таким чином, обов'язково витримується ієрархія, яка усвідомлюється містиком даного типу навіть у найвищих «екстатичних станах», що за Миколою Кузанським є «абсолютним обмеженням обмежень» прагнень людини.

Загалом зазначену типологію можна вважати конвенційною, оскільки вона повною мірою відповідає сформованому конструктові з містицизму гуманітарної науки XIX-XXI ст., де за кожним «відділом» містицизму був закріплений певний набір авторів і текстів, які долучилися до «містицизму» на засадах вищезазначеного універсалістського підходу та компаративного методу, під впливом яких, починаючи з «Різноманіття релігійного досвіду» В. Джеймса (1902), знаходилися майже всі дослідники цієї галузі. Згідно з таким підходом, засоби трансляції містичного досвіду є байдужими до змісту конкретної конфесії або вчення, до якого належить містик. Зазначений підхід поділяв також згадуваний вище визначний нідерландський феноменолог релігії Г. ван дер Леув, за яким містика є «міжнародною та міжконфесійною», зараховуючи «до своїх adeptів як індуїстського йогіна, який майже осягнув нематеріальність, так і християнського святого з аскетичним виглядом, як перського епікурейця, так і діонісійського оргіаста... Всі особливі, специфічні, історичні елементи релігії, зрештою для містики не мають значення. Бо позбуття існування – це також відкинення всіх образів, уявлень та ідей, 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 [містику] на його шляху до самознищення: проте біля мети мусять зникнути як і все інше<sup>51</sup>». Проте, вже ґрунтовні дослідження середини ХХ-початку ХХІ ст. засад окремих «містичних традицій» (див. Хорьков М.Л., 2003; Насиров І.Р., 2009) виявили зворотну тенденцію. Так, було встановлено, що «специфіка» філософії Екхарта та його учнів насправді глибоко вкорінена в латинській схоластиці й присутній в ній ще більш глибокій традиції неоплатонізму та християнській монастирсько-аскетичній літературі<sup>52</sup>; і усвідомлення сучасною гуманітарною наукою того, що «не існує єдиного для всіх шляху історичного розвитку, вершиною якого була би західна цивілізація, проте існують різні історії та різні культури» (Дж. Ваттімо), призвело до втрати ілюзій щодо можливості пояснення явищ різних культур шляхом зведення їх до певних граничних засад однієї (західної) культури, коли некритичне ставлення до народженого християнською культурою інструментарію призвело до викривлення розуміння засад і природи, зокрема, ісламського «містицизму»<sup>53</sup>.

У дослідницькій літературі «містицизмом» маркують іноді настільки різних «носіїв», які підпадають до такого визначення, що знаменником, який об'єднав би весь корпус «містиків», може бути лише узагальнений процес перетворення (трансформації) людини (Стенфордська енциклопедія, Є. Балагушкін), конвенційність якого була доведена вище. Зокрема, сучасний російський дослідник містицизму, представник аналітичної теорії містики та містицизму, – Є. Балагушкін<sup>54</sup>, – залучає до поля «містицизму» як Плотина («містик-візіонер»), представників католицької містики (Бернара Клервоського («теолог-містик»), Бонавентуру, Францизька Асизького, Ігнатія Лойола, Терезу Авільську), традицію ісихазму (Іоанн Листвичник, Симеон Новий Богослов), представників суфізму (Ібн аль-Арабі («філософ-містик»)), Е. Сведенборга, іудейський містицизм (каббала, хасидизм), буддизм, індуїзм, даосизм (про що вже йшлося раніше), так і сучасні містично забарвлені молодіжні контркультури (готи, растомани), Н.Д. Уолша («містик-пантеїст»), зазначаючи також вплив містицизму на мистецьку сферу (твори Дж.Р.Р. Толкієна, астрономічний тираж книг про Гарі Поттера) та захоплене поривання деяких представників академічної науки та філософії до релігійно-містичних умонастроїв і світорозуміння (представники «нової фізики» (Ф. Капра, Д. Бом), теорія фізичного вакууму) тощо.

<sup>51</sup> Leeuw van der G. *Mistyka / Fenomenologia religii*. – S. 531-541.

<sup>52</sup> Хорьков М.Л. *Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика*. – М., 2003. – С. 10-13.

<sup>53</sup> Насыров И.Р. *Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. – М., 2009. – С. 14.

<sup>54</sup> Див.: Балагушкин Е.Г. *Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история [Текст]* – М., 2008. – С. 14-68; Балагушкин Е.Г., Фокин А.Р. *Предисловие // Мистицизм: теория и история [Текст]* – М., 2008. – С. 3-13.



**Значення релігійного містицизму.** Повертаючись до окреслення об'єму поняття «містицизм» та спираючись на наведені теоретичні та емпіричні типології, потрібно констатувати, що сучасне використання понять «містика» та «містицизм» можна звести як мінімум до чотирьох значень: 1) першопочаткове містеріальне значення, прикладами якого можуть слугувати «таємні» релігійні ритуали елліністичного світу<sup>55</sup>, призначення Байрейтського театру, який був створений для виконання опер Р. Вагнера (Баварія, 1876), сучасні пошуки «містичного ритуалу» та «вбогого театру» школою Є. Гротовського etc; 2) інтерпретація містики в широкому сенсі як безпосереднього «сприйняття» потойбічного, релігійного, магічного, сакрального (зокрема, в літургійній містиці – прихована присутність Ісуса Христа в євхаристії<sup>56</sup>; в мистецтві – літературі («Чарівна гора» Т. Манна, «Грозовий перевал» Е. Бронте, «Італієць» А. Радкліф, «Вій» М. Гоголя, «Майстер і Маргарита» М.А. Булгакова), живописі («Демон» М. Врубеля, «Орфей» і «Падіння ангела» М. Шагала), музиці («Кільце Нібелунга» та «Парсифаль» Р. Вагнера, «Прометей» і «Поема екстазу» О. Скрыбіна тощо); 3) містицизм як теоретичний *конвенційний* конструкт гуманітарної науки ХІХ-ХХІ ст., який осмислюється як «констеляція різних практик, дискурсів, текстів, систем, традицій і досвіду, що має за мету перетворення людини, яке в різних традиціях визначається по-різному<sup>57</sup>»; і 4) містицизм як особливий рід релігійно-філософської послідовної діяльності (В. Соловйов), виключний напрямок думки, в якому від Плотина й до рейнських містиків – через Іоанна Скота Еріугену, Майстера Екхарта, Миколу Кузанського тощо, спостерігається «одне й те саме вчення про божество (Deitas, Gottheit), яке не є ані особою, ані волею, ані думкою, не є чимось або є Нічим, тим же часом будучи першоджерелом і принципом всього, і в цьому смислі – Всім» (О. Койре<sup>58</sup>). З останнім значенням щільно пов'язані, по-перше, «схована» алегорична інтерпретація Святого Письма, яка набула значення містичної ще за доби ранішнього християнства, та, по-друге, поняття «містична теологія», «яка включає до себе прямий досвід божественного<sup>59</sup>». Саме «містицизм» в наведеному останньому значенні повною мірою утворює об'єм досліджуваного поняття «релігійний містицизм», на засадах якого відбулися всі подальші інтерпретації, пов'язані з містицизмом, а також формування концепту «містицизму» в західно-європейській культурі.

Вихідним пунктом переважної більшості типологій з релігійного містицизму, як бачимо, є апеляції до християнського містицизму, що, на думку

<sup>55</sup> Див.: Соловйов В. Мистика, містицизм // Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов-на-Дону, 2000. – С. 287.

<sup>56</sup> Див.: The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Mysticism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>

<sup>57</sup> Там само.

<sup>58</sup> Койре А. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kph.npu.edu.ua>

<sup>59</sup> The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Mysticism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>

автора, недвозначно свідчить про «родове» коріння, генетичну спорідненість явищ релігійного містицизму. Досліджуючи природу містицизму, П. Мінін визначає містицизм як відомий вид релігійного життя<sup>60</sup>. Якщо зануритися до середньовіччя, то можна стверджувати, що те, в чому ми сьогодні вбачаємо «релігійний містицизм», існувало у XII ст. вже у трьох формах: по-перше, це містика, яка була пов'язана з традицією чернецтва: від перших спроб здійснення аскетичного ідеалу починаючи від I ст. у християнських спільнотах від Сирії, Палестини, Малої Азії, Греції до Західної Римської імперії<sup>61</sup>. По-друге, захищаючи ортодоксальність певних ідей і концепцій, в надрах чернечих інституцій визрів містицизм полемічного характеру, пов'язаний із раціоналізацією чернечої містики, прикладом чого слугують сперечання з ісихазму XIV ст., які пов'язані з паламізмом; до цієї форми можна також віднести спроби раціоналізації суфізму в творах Ібн-аль Арабі (1165-1240); діяльність Іоанна Екхарта як доктора священного богослов'я («*sacre theologie doctor*<sup>62</sup>»), який (як і Тома Аквінський) двічі займав в Парижі кафедру богослов'я. І, по-третє, містицизм «народний», специфіка якого полягала в його формуванні більшою мірою за межами впливу традиційних церковних структур, і, який, починаючи від другої половини XIII-початку XIV ст., масово вийшов на сцену духовного життя Фландрії, Германії, а зрештою, й інших територій Західної Європи<sup>63</sup>. Починаючи від середини XIII ст. багаточисельні міські жителі (як чоловіки, так і жінки) зазначених земель залишили колишній спосіб життя заради пошуків «містичного союзу з Богом», вирішивши наслідувати ідеал апостольського життя (*vita apostolica*), дотримуючись добровільної бідності, проте, разом з тим, не ідучи до певного монастиря, що було майже неможливим внаслідок низького соціального становища. За зазначених обставин, таким чином, виникла особлива «світська» духовність, яка була вигодувана чернечими аскетичними ідеалами, проте розірвавши зв'язок з чернечими інституціями. Найбільше такий «світський» елемент нової релігійності став помітним у русі бегардів і бегінів.

**Висновки.** Комбінуючи структурний (сутнісний), конфесійний і методологічний підходи, на думку автора, може бути запропонована наступна синтетична типологія релігійного містицизму: в цілому, враховуючи «онтологічний тип» релігійної традиції, в містицизмі як конвенційному конструкті гуманітарної науки виразно репрезентовані три напрямки: «раціональний» (полемічний), «релігійний» (чернечий) і «напіврелігійний» (народний), які більшою мірою характерні для християнської містики, проте також притаманні містиці іудейській, ісламській, а при певному «перекладі» концептів «раціональності», «релігійності» та «напіврелігійності» «подібні» напрямки можуть бути також виокремлені і в формах «східного» типу

<sup>60</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. – К., 2003. – С. 7.

<sup>61</sup> Див.: Карсавинъ Л.П. Монашество въ Средніе Вѣка. – СПб., 1912. – С.1-9.

<sup>62</sup> Див.: Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М., 2003. – С. 216, 13.

<sup>63</sup> Там само. – С. 31.

релігійного містицизму. Зазначені напрямки («раціональний», «релігійний», «напіврелігійний») фактично є відображенням розподілу певних соціальних сфер (в західно-європейській культурі – університет, монастир і місто), в яких виникали та існували містичні вчення: «раціональний» містицизм відбувся з появою університетів, будучи пов'язаним із культурою диспуту в схоластичній системі освіти середньовічної Європи (Майстер Екхарт; Григорій Палама; Ібн аль Арабі); «релігійний» містицизм плекався в царині монастирів (Бернар Клервоський, Бонавентура, Генріх Сузо; традиція ісихазму тощо); «полурелігійний» містицизм народився в середі народних містичних рухів, які надихалися певними чернечими ідеями, проте, як вже було зазначено, вийшли за межі підпорядкування церковної ієрархії та набули окремого стану (бегарди, бегінізм тощо). Враховуючи переваги та недоліки теоретичних й емпіричних типологій, можна запропонувати зазначену синтетичну типологію релігійного містицизму, яка занурюється у час (історична реконструкція походження «містицизму» від містерій), доповнюється традицією, що генетично пов'язана з елліністичними та ранньохристиянськими рецепціями (аж до Ф.В.Й. Шеллінга та В. Соловйова), враховуючи конфесійні та позаконфесійні містичні вчення, подібні східні традиції (неєвропейські), а також «позарелігійний» (мистецький, науковий) містицизм, взаємини між регіонами якого потребують подальшого дослідження.

#### Анотації

У статті **Пархоменко А.К. «Типології і значення релігійного містицизму»** з метою окреслення об'єму поняття «релігійний містицизм» проаналізовані вибіркові авторитетні типології з містицизму В. Соловйова, П. Мініна, Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, М. Бердяєва та ін., на засадах яких запропонована синтетична авторська типологія релігійного містицизму; наведені значення сучасного використання понять «містика» та «містицизм». **Ключові слова:** типологія, релігійний містицизм, містичний напрямок, «онтологічний тип» релігійної традиції, містика, містицизм, класифікація.

В статье **Пархоменко А.К. «Типологии и значения религиозного мистицизма»** с целью определения объема понятия «религиозный мистицизм» проанализированы выборочные авторитетные типологии мистицизма В. Соловьева, П. Минина, Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, Н. Бердяева и др., на основании которых автором предложена синтетическая типология религиозного мистицизма; приведены значения современного употребления понятий «мистика» и «мистицизм». **Ключевые слова:** типология, религиозный мистицизм, мистическое направление, «онтологический тип» религиозной традиции, мистика, мистицизм, классификация.

In the article of **Parkhomenko A.C. «Typology and meaning of religious mysticism»** for the purpose of notion capacity delineation of «religious mysticism» are analyzed selective authoritative typologies of mysticism by V. Solovyov, P. Minin, R. Otto, W. Stace, Ch. Zeaner, M. Berdyaev on the base of which is propounded the author synthetic typology of religious mysticism. There are given meanings of modern applying of notions «mystics» and «mysticism». **Key words:** typology, religious mysticism, mystical trend, «ontological type» of religious tradition, mystics, mysticism, classification.