

УДК 1:3+1:93+271.2

Логиновский С.С.

## **К вопросу о типологии мистицизма**

В статье рассматривается проблема типологии мистицизма. На примере работы советского философа-марксиста В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке» показано, что приписывание всем мистическим доктринам пантеистической онтологии не обосновано. Доказывается, что пантеистическим является лишь один из типов мистицизма. Помимо него существует другой тип – теистический. Эти типы отличаются как онтологией, так и следующей из нее антропологией. В.С. Поликарпов подметил много верных моментов, значимых для создания типологии мистицизма. И, прежде всего, это связь мистицизма с определенной религией, формирующей религиозный опыт мистика в соответствии с принятой для данной религии онтологией и антропологией. Последовательное рассмотрение мистических доктрин с этой точки зрения с использованием учений мистиков, репрезентативных для той или иной традиции, позволяет прийти к выводу о существовании двух основных типов мистических доктрин – теистического типа и пантеистического типа. Важнейшим различием, задающим деление мистических доктрин на теистические и пантеистические, является понимание соотношения мира (включая человека как его части) и Абсолюта. Отождествление (или не различение) их природ характерно для пантеистического типа мистики; их строгое и последовательное различение (не исключающее возможности непосредственного общения) есть отличительная черта теистического типа мистики.

**Ключевые слова:** религиоведение, религия, мистицизм, типология мистицизма, теизм, пантеизм, марксизм, В.С. Поликарпов.

Логиновский Сергей Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия

Loginovsky S.S.

### **To a question of mysticism typology**

In report the mysticism typology problem is considered. On the example of work of the Soviet philosopher Marxist V. S. Polikarpov "Science and mysticism in the XX century" it is shown that attributing to all mystical doctrines of pantheistical ontology isn't proved. It is proved that pantheism is only one of types of mystical doctrines. Besides it there is other type – theism. These types differ both ontology, and the anthropology following from it. V.S. Polikarpov noticed many true moments that are significant for creating a typology of mysticism. And, above all, it is the connection of mysticism with a certain religion that shapes the religious experience of the mystic in accordance with the accepted for this religion ontology and anthropology. Consecutive consideration of mystical doctrines from this point of view using the teachings of mystics representative of a particular tradition allows one to come to the conclusion that there are two main types of mystical doctrines - theistic type and pantheistic type. The most important difference that sets the division of mystical doctrines into theistic and pantheistic is the understanding of the correlation of the world (including man as a part of it) and the Absolute. The identification (or non-discrimination) of their natures is characteristic of the pantheistic type of mysticism; their strict and consistent distinction (not excluding the possibility of direct communication) is a distinctive feature of the theistic type of mysticism.

**Keywords:** religious studies, religion, mysticism, mysticism typology, theism, pantheism, Marxism, V. S. Polikarpov.

Loginovsky S.S., Associate Professor of  
the Department of Sociological and  
Political Science, South Ural State Uni-  
versity, PhD, Chelyabinsk, Russia

Loginovskiy S.S.

## **A la pregunta de la tipología del misticismo**

En el artículo es examinado el problema de la tipología del misticismo. Sobre el ejemplo del trabajo del filósofo-marxista soviético del V. S. Polikarpova «La Ciencia y el misticismo en XX el siglo» es mostrado que la atribución a todas las doctrinas místicas de la ontología panteísta no es fundamentada. Es demostrado que panteisti-cheskim es sólo un de los tipos del misticismo. Además de él hay otro tipo – теистический. Estos tipos se distinguen por la ontología, así como la antropología, que sigue de ella. V.S. Polikarpov notó muchos momentos verdaderos que son significativos para crear una tipología de misticismo. Y, sobre todo, es la conexión del misticismo con una religión determinada la que da forma a la experiencia religiosa del místico de acuerdo con lo aceptado por esta religión, ontología y antropología. La consideración consecutiva de las doctrinas místicas desde este punto de vista utilizando las enseñanzas de los místicos representativos de una tradición particular permite llegar a la conclusión de que existen dos tipos principales de doctrinas místicas: tipo teísta y tipo panteísta. La diferencia más importante que establece la división de las doctrinas místicas en teístas y panteístas es la comprensión de la correlación del mundo (incluido el hombre como parte de él) y el Absoluto. La identificación (o no discriminación) de sus naturalezas es característica del tipo de misticismo panteísta; su distinción estricta y consistente (sin excluir la posibilidad de comunicación directa) es una característica distintiva del tipo de misticismo teísta.

**Palabras-clave:** La ciencia de las religiones, la religión, el misticismo, la tipología del misticismo, el deísmo, el panteísmo, el marxismo, el V.S. Polikarpov.

Loginovskij Serguei Sergueevich es Doctor en Filosofía, el Catedrático de la Cátedra de la Sociología y Politología de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Chelyabinsk, Rusia

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

В статье [10], посвященной работе В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке», был представлен общий анализ образа «мистицизма» у советского философа. Данная статья посвящена анализу представлений В.С. Поликарпова о типах мистицизма.

Как справедливо замечает С.С. Розова, «классификация – важнейший элемент любой человеческой деятельности, и в первую очередь научной» [15, с.3]. Классификация упорядочивает имеющиеся знания, позволяет увидеть как сходство, так и отличия существующих видов одного рода, причем увидеть эти отличия не как набор отдельных, не связанных между собой признаков, а комплексно. Это, в свою очередь, позволяет выявить закономерности изучаемых явлений, то есть понять их в их существе. Все сказанное справедливо и относительно мистицизма, выделение видов которого является одной из важных проблем в процессе изучения данного феномена.

В работе В.С. Поликарпова нет разделов, специально посвященных проблеме типологии мистицизма. Тем не менее, советский философ уделяет этой проблеме некоторое внимание. Так, на странице 27 он критически отзывается о традиционном делении мистических учений на восточные и западные. Советский философ считает, «что нельзя проводить абсолютной границы между западной и восточной традициями религиозного мышления» [13, с.27]. Со ссылкой на исследования японского ученого Х. Никамуры, В.С.

Поликарпов квалифицирует (причем не только применительно к проблеме мистицизма) типологию «Восток-Запад» как миф. Интуитивность и синтетичность способов мышления народов Востока и логичность и аналитичность способов мышления народов Запада – важнейшие составляющие этого мифа – по мнению исследователя не соответствуют реальному положению дел. Во-первых, и у народов Запада и у народов Востока присутствуют оба указанных способа мышления (хотя у того или иного конкретного мыслителя может преобладать тот или иной из указанных способов, что, впрочем, не обязательно связано с его принадлежностью к определенному региону и культуре). Применительно к мистикам это, по мнению советского философа, видно на примере концепций И. Экхарта и дзэн-буддизма, выявлению сходств между которыми он уделяет сравнительно много внимания. Во-вторых, Восток и Запад это не монолитные образования. Эти малосодержательные абстракции (особенно абстракция «Восток») включают множество культур, между которыми имеются важные различия. В.С. Поликарпов справедливо указывает, что даже в самом общем виде на Востоке можно выделить две «метатрадиции»: ближневосточно-средиземноморскую и индобуддийско-дальневосточную. Последняя распадается на индийскую и китайско-японскую (дальневосточную) традиции.

Рассуждения В.С. Поликарпова можно дополнить указани-

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

ем на тот факт, что до начала модернизации «Запада», превратившей его в качественно новый тип цивилизации, «Запад», строго говоря, тоже был «Востоком», то есть одним из множества вариантов традиционного общества со всеми особенностями, присущими данному типу общества. После же того, как цивилизационная идентичность Запада претерпела радикальные изменения, и он перестал быть традиционным обществом, понятие «Восток» стало по сути отрицательным (в логическом значении), обозначая все, что не есть Запад, без учета индивидуальной специфики различных вариантов не-Запада. Продолжая включать множество элементов (т.е. различных традиционных обществ), это понятие, как всякое отрицательное понятие, будучи неопределенным, могло указывать лишь на самые общие признаки, присущие всем традиционным обществам. Безусловно, в определенных контекстах и такая предельно общая типология как «Восток-Запад (современный, нетрадиционный)» имеет смысл, но применительно к проблеме типологии мистицизма (особенно мистицизма различных традиционных обществ, о котором в основном и пишут, говоря о мистицизме) она вряд ли применима. Поэтому критику советским философом типологии «Восток-Запад» применительно к изучению мистицизма следует признать логичной и актуальной, поскольку и в настоящее время она, несмотря на свою малосодержательность, продолжает использоваться.

Более продуктивной советскому философу видится типология мистицизма на основе выделения типологической принадлежности религии, с которой связана мистическая система. Ведь «мистицизм как особый тип мироощущения в зависимости от социальных и религиозно-конфессиональных условий может исходить из различных мировоззренческих основ» [13, с.23]. По мнению В.С. Поликарпова таких основ не бесконечное множество. При всем их индивидуальном многообразии, можно выделить три типа мистических доктрин: ортодоксальные теистические, еретические и нетеистические системы мистики. Рассмотрение каждого из указанных типов автор производит на примере того или иного мистического учения, относящегося к данному типу.

Рассмотрение ортодоксальных теистических систем В.С. Поликарпов, почему-то начинает с каббалы. При этом оказывается, что каббала «наложила неизгладимый отпечаток на христианский мистицизм» [там же]. По непонятной причине советский философ придерживается эзотерической версии о древнем, дохристианском происхождении каббалы, хотя уже достаточно давно доказано ее сравнительно позднее происхождение [см.: 17, с. 163–203]. Конечно, и до возникновения каббалы существовала еврейская мистика, но, во-первых, советский философ, судя по всему, о ней не знает (по крайней мере, не говорит), во-вторых, и ее «неизгладимое» влияние на христианскую мистику – более чем спор-

ное утверждение. Другое дело, что как еврейская, так и христианская мистика опирается на Ветхий Завет и уже поэтому между ними не может не обнаруживаться ряд сходных моментов, но из этого не следует, что еврейская мистика, тем более каббала, оказала влияние на христианскую мистику. Если уж и говорить о серьезных влияниях на христианскую мистику, то необходимо указать на неоплатонизм как одну из ведущих парадигм мистицизма.

Впрочем, для презентации типологии проблема приоритета не так уж важна: рассматривая примеры того или иного типа мистических доктрин, необходимо прежде всего показать отличительные особенности данного типа. По мнению В.С. Поликарпова, для первого типа (ортодоксального теистического) таковыми являются (со ссылкой на «философскую систему каббалы») указание на неизреченность Бога, запредельного миру, который (мир) есть «результат эманации "духовного абсолюта"» [13, с.24]. Подобную пантеистическую онтологию советский философ считает характерной и для христианских средневековых мистиков, в качестве представителей которых он называет почему-то лишь Майстера Экхарта. Далее, переходя к принципиально важным концептуальным обобщениям, В.С. Поликарпов пишет: «мистицизм истолковывает бога, мир и человека в пантеистическом смысле – бог есть "все во всем". Как утверждал в свое время православный богослов А. Вертеловский, "пантеистическое миросо-

зерцание является естественным следствием логического проведения мистицизма". Мистицизм стремится обосновать эманацию бесконечного "духовного абсолюта" в конечном» [там же] и, как считает В.С. Поликарпов, сделать это возможно лишь в рамках пантеистической онтологии.

В исламе, который автор также относит к первому типу мистических доктрин, советский философ в качестве примера мистицизма указывает на суфизм. Для него, по мнению В.С. Поликарпова, также характерен пантеизм, поскольку «в основе метафизики суфизма лежит учение о единстве бытия» [там же]. Хотя автор отмечает, что «суфизм признает иммунитет» [так в тексте; очевидно, имеется в виду «имманентность» – С.Л.], так и трансцендентность бога в одно и то же время» [там же, с.25], акцент он делает на имманентности Бога. Конечно, среди суфиев (как и среди христиан и иудеев, то есть среди представителей теистических систем) были пантеисты. Однако отражали ли они особенности исповедуемой ими религии или напротив, отклонялись от принятой в данных религиях онтологии? Это вопрос принципиальный для типологии мистицизма. Не случайно и сам В.С. Поликарпов выделяет еретический тип мистики, причем еретический по отношению именно к теистическим религиям.

Говоря об этом втором (еретическом) типе мистических доктрин, советский философ отмечает, что «исследования почти всех значительных

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

средневековых ересей Востока и Запада показывают их идейную общность: это самопознание, отрицание некоторых догм ортодоксальной религии, мотивы недовольства существующим общественным строем, "теория Боговоплощения", "переселения душ", мистика» [там же, с.26]. Приведенная цитата производит странное впечатление набором видообразующих признаков. В самом деле, из рассмотрения данного перечня признаков непонятно, чем второй тип мистики отличается от других. Теория Боговоплощения и переселение душ характерны не только для указанного типа, а отрицание некоторых догм ортодоксальной религии – слишком неопределенный признак, к тому же отрицательный (в логическом смысле), в то время как содержательное рассмотрение какого-либо типа предполагает указание положительных признаков, то есть признаков, присущих предмету, причем желательно только ему. Важная для В.С. Поликарпова (как марксиста) социальная составляющая (критика существующих феодальных порядков мистиками-еретиками) не имеет принципиального значения для типологии мистицизма. К тому же советский философ признает ограниченный характер этого критицизма, не отрицающего «реакционный характер» и такой мистики. При этом реакционность выражается не только в том, что мистик (любой, пусть и в разной степени) равнодушен к земной, в том числе социальной действительности, но и в том, что мистик равнодушен даже, казалось бы, к само-

му дорогому – к своей собственной личности, ведь он стремится отказаться и от нее, слившись с Божеством. Другими словами, пантеизм оказывается отличительным признаком и этого типа мистики. Остается непонятным, в чем различие первого и второго типа мистицизма именно как мистицизма вне социальных импликаций.

Описание третьего типа мистических доктрин – нетеистических, не проясняет ситуацию. В самом деле, оказывается, что и здесь имеет место стремление «к гармоническому слиянию человека с природой, к соединению человека с универсумом, что является конечной целью брахманизма, джайнизма, буддизма, индуизма и даосизма» [там же, с.27]. Рассматривая более подробно указанные религии, автор также делает акцент на их (а, стало быть, и связанных с ними мистических учениях) пантеистическом характере. Очевидно для того, чтобы подчеркнуть сходство с западными мистиками, В.С. Поликарпов использует при изложении доктрин восточных религий западную (неоплатоническую) терминологию, говоря, например, что дао есть «единое». При этом, как и западные теистические мистики, «адепты даосизма стремились познать "дао" для слияния с "духовным абсолютом"» [там же, с.28]. Сходным образом описываются индийские мистики, включая буддистов.

Таким образом, можно заключить, что, рассказывая о трех различных типах мистики, В.С. Поликарпов странным образом

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

акцентирует внимание (приводя цитату из С.С. Аверинцева) не на специфических отличиях этих типов, а на том общем, что есть у всех мистиков: «в целом можно сделать вывод, – пишет он, – что, несмотря на определенные различия, существующие между рассмотренными выше тремя типами мистических доктрин, у них имеются общие черты: "Все они тяготеют к иррационализму, интуитивизму, намеренной парадоксальности; они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов, центральный из которых – смерть (как знак для опыта, разрушающего прежние структуры сознания). Представители мистики всех времен и народов... в совершенно одинаковых выражениях заявляют о полной невозможности передать смысл мистики иначе, чем в неадекватном намеке или через молчание"» [там же, с. 30–31].

Можно согласиться с тем, что указанные общие черты имеют место быть, но непонятно, почему при рассмотрении различных типов мистицизма акцент делается на этом общем, а не на отличительных чертах каждого описываемого типа мистических доктрин. Не будет преувеличением сказать, что советскому философу не удалось дать убедительную типологию мистицизма, хотя у него была такая возможность, поскольку он обратился к действительно важному аспекту мистических доктрин – онтологии и связанной с ней антропологии. Однако именно в этом вопросе он ограничился общими рассуждениями, безосновательно приписав всем

без исключения мистическим доктринам пантеистическую онтологию и следующую из этой онтологии антропологию, предполагающую стремление к слиянию с Абсолютом, растворению в нем, растворению, предполагающему исчезновение личности мистика.

Это тем более удивительно, что в некоторых своих рассуждениях относительно особенностей антропологии мистицизма теистического типа В.С. Поликарпов, так сказать, вплотную подходит к важнейшему для типологии мистицизма различию теизма и пантеизма. Так, на странице 25 он пишет, что «общение, соединение субъекта с объектом ("абсолютом") может быть понимаемо в мистицизме или как абсолютно бессознательная деятельность, или как совершенно исключительное состояние сознания человека» [там же, с.25]. Это «или-или» может быть рассмотрено как антропологическое измерение различия между теизмом и пантеизмом. Оно указывает на то, остается ли человек человеком (при всех возможных изменениях) в эсхатологической перспективе (то есть, принадлежит ли он вечности) или он растворяется в «океане» безличного Абсолюта как преходящий феномен определенной стадии развития универсума (который есть не более чем эманация Абсолюта либо вовсе иллюзия).

Но вместо исследования этого важного вопроса советский философ продолжает настаивать на том, что рассмотрение различных мистических систем показывает, что экстаз, как вер-



шина и цель всякого мистического восхождения к Абсолюту, «характеризуется потерей человеком своей индивидуальности, воли и пассивным подчинением "духовному абсолюту" в процессе "общения" с ним» [там же, с.26]. По мнению В.С. Поликарпова, цитирующего православного мыслителя XIX века А. Вертеловского, мистицизм неизбежно предполагает отрицание человеческой личности, сливающейся с Божеством. Представляется, что и А. Вертеловский, и В.С. Поликарпов необоснованно экстраполируют особенности некоторых мистических доктрин на все мистические учения. Как показывает изучение текстов мистиков, принадлежащих к теистическому типу, личная встреча и общение с Божеством вовсе не обязательно должна осмысляться в категориях пантеизма. Ведь и сам Поликарпов отмечает, что, например, суфизм одновременно признает и имманентность, и трансцендентность Бога [там же, с.25], но не пытается понять и разъяснить, как это возможно и в чем отличие такой онтологии от онтологии пантеизма. Рассмотрим этот важный вопрос на примере творчества представителей патристики, как репрезентативного образца теистической онтологии и антропологии.

На первый взгляд, у отцов Церкви встречаются высказывания, которые можно квалифицировать как пантеистические. «Бог во всем» пишет, например, преподобный Иоанн Дамаскин, и добавляет: «потому что Бог, как Содержащий природу, соединен со всем» [4, с.25]. С ним

согласен святитель Кирилл Александрийский: «Божество присутствует на всяком месте и во всякой стране, и хотя обитает Оно на небе, однако же, объемлет и всю землю и наполняет вселенную» [6, с.335]. Однако сами же отцы Церкви постоянно уточняют, что, говоря так, они никоим образом не отождествляют Творца и тварь, поскольку для них непреложно, что «создания поставлены в собственном своем чине, а Создатель, пребывающий с тварями, есть Бог» [12, с.297], который «все и во всем и все выше всего» [4, с.24]. Божество, продолжает свою мысль преподобный Иоанн Дамаскин, «чрез все проникает, ни с чем не смешиваясь, но чрез Него Самого ничто не проникает» [там же, с.27]. Не меняет ситуацию и Боговоплощение, поскольку и таким образом «пребывая в твари, Слово не приобщается ничему тварному, а напротив того, содержит все силою Своею» [1, с.247].

Одним словом, отцы Церкви последовательно различают природы Бога и всего остального (мира, включая человека и ангелов). Это не мешает им утверждать, что возможна личная встреча человека с Божеством, мистическое общение с Ним и даже уподобление Ему, обожение. При этом даже обожение не предполагает изменение природ Бога и твари: Бог остается Богом, а тварь – тварью, пусть и обоженной.

В случае с отцами Церкви теоретическим (богословским) объяснением возможности такого непосредственного общения с Богом является учение о

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

«силах» и «энергиях Божиих», наиболее подробно и всесторонне изложенное у святителя Григория Паламы, но наличествующее и у более ранних отцов. Например, преподобный Иоанн Дамаскин в третьей части своего «Источника знания» говорит, что Бог, «не смешиваясь ни с чем, проникает все и всему дает участвовать в своем действии (ἐνέργεια), по достоинству и восприимлемости каждого» [4, с.24]. О том же пишет святитель Афанасий Александрийский (Великий), отмечая, что «хотя по сущности Он вне всего, однако же, силами своими присутств. во всем, все благоустраивая, на все и во всем простирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь и все твари в совокупности, объемля целую вселенную, и не объемлясь ею» [1, с.212]. Именно в своих энергиях недоступный по своей сущности (природе) Бог доступен тварным существам, являясь, таким образом, одновременно и трансцендентным, и имманентным. Последнее (имманентность) делает возможным мистическую встречу Бога и человека, несмотря на всецелое различие их природ.

Подчеркивая важность этой проблемы, известный современный православный мыслитель епископ Каллист (Уэр) замечает, что существует немало мистиков, среди которых «неоплатоники, христиане, суфии и индуисты, – которые, как кажется, стирают различие между Творцом и творением, выражая наше единство с Богом в терминах, поглощающих, или даже уничтожающих творение в

бездне Божественного и вносящих путаницу между тем и другим. Вот почему, говоря об отношении человека к Богу, особенно необходимо [для христианского, в частности православного мистика – С.Л.] подчеркнуть как его имманентность, так и трансцендентность, как реальность непосредственного общения человека с Богом, так и сохраняющееся различие между творением и Творцом» [5, с.201].

Таким образом, на примере представителей патристики мы видим, что ортодоксальный теистический тип мистицизма предполагает осознанное отрицание пантеистической онтологии и антропологии. Это позволяет сделать вывод, что по такому важнейшему признаку, как «тип онтологии и вытекающей из нее антропологии» все мистические доктрины можно разделить на два вида – на теистические и пантеистические.

Интересно отметить, что имплицитно это деление содержится и в рассуждениях В.С. Поликарпова. В самом деле, если абстрагироваться от его спорного утверждения о характерной для любой мистики пантеистической онтологии и антропологии и проанализировать хотя бы лишь названия выделяемых им типов («теистические» и «нетеистические») мистические доктрины, то станет очевидно, что здесь советский философ говорит о том же, о чем говорим мы, лишь скрывая второй тип (пантеизм) за отрицательным (в логическом значении) именем второго члена дихотомии. Поскольку же объем этого отрицательного члена дихотомического

деления состоит из одного понятия, можно просто присвоить ему другое имя, указав в нем уже присущие ему признаки, то есть назвать этот тип пантеистическим.

Что касается еще одного типа – еретического – то он оказывается лишним, поскольку, по сути, является видом второго (пантеистического) типа. В самом деле, отличительной чертой представителей этого квазитипа в плане онтологии и антропологии является более или менее ярко выраженное тяготение к пантеизму. Внутри двух основных типов можно и нужно выделять подтипы, но именно как подтипы, а не как однопорядковые виды. Также не следует путать с типами различного рода эклектические доктрины, совмещающие элементы различных типов. Поскольку эти элементы несоместимы, попытки их совмещения нередко принимают весьма замысловатый вид, затрудняющий анализ и квалификацию подобного рода доктрин. Введение в таких случаях каких-либо дополнительных типов (наподобие панэnteизма) лишь запутывает проблему: химеру необходимо называть химерой, указывая происхождение элементов, из которых она состоит. А это возможно, только если есть ясное осознание особенностей двух основных типов в их «чистом» виде.

Почему же типология мистцизма В.С. Поликарпова оказалась столь несовершенной? Представляется, что причин этого несколько. Одна из них – неудачно выбранные (или сознательно подобранные?) примеры

мистиков, на основе доктрин которых реконструируются особенности того или иного типа. Прежде всего, это касается первого типа – ортодоксального теистического. Реконструкция его особенностей на основе каббалы и учения Майстера Экхарта не может не вызывать удивления.

Не отрицая наличия в каббале элементов собственно еврейской религиозной традиции [см.: 3], следует признать, что в своей онтологии она испытала сильное влияние гностицизма и неоплатонизма [2, с.139]. Как кратко сформулировал версию происхождения каббалы Г. Шолема Моше Идель, «ранняя каббала возникла "тогда и там" [то есть в Испании в XIII веке – С.Л.] потому, что "гностицистские" традиции соединились с неоплатоническими идеями» [3, с. 403], хотя и переосмысленными, но в своей онтологической специфике оставшиеся пантеистическими. Так, одна из ключевых (в плане онтологии) неоплатонических идей – «идея эманации приобретает в каббале форму учения об нисхождении из Бога как Абсолюта, бесконечной и вневременной субстанции (*эйн-соф*), десяти божественных сущностей – сфирот (букв. «исчисление»)» [2, с. 140]. В результате в каббале возникает схожая с неоплатонической триадой Единое-Ум-Душа иерархия бытия. Можно предположить, что создатели каббалы преследовали вполне благие и даже «ортодоксальные» цели (защита еврейской религиозной традиции). Как отмечает К.Ю. Бурмистров, при помощи тео-

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

софского учения об эманации сфирот каббалисты XIII в. (за неразвитостью в еврейской религиозной традиции теологии) пытались опровергнуть учение представителя еврейского аристотелизма М. Маймонида, «многими воспринимавшееся как кощунство» [там же]. Однако «ответ каббалистов также был достаточно специфическим и содержал потенциальную опасность отклонения от строгого монотеизма в сторону дуализма и пантеизма. Поэтому каббала хотя и приобрела намного большее влияние и уважение в еврейской общине, чем философия, так и не получила всеобщего призвания и продолжала оставаться под скрытым подозрением» [там же].

Майстер Экхарт также не может быть признан удачным примером христианского мистика. Он, подобно каббалистам, испытал влияние неоплатонизма [см.: 14], которое, по мнению католической Церкви, выходило за рамки допустимого христианским преданием. Даже если допустить, что мистическое богословие М. Экхарта оставалось в границах христианского предания, оно все же должно быть признано нетипичным, как для католической мистики, так и для православной, сходство с которой (в частности, с учением Григория Паламы) усматривают некоторые авторы [14]. В последнем случае логичнее рассмотреть доктрину самого Григория Паламы. Если же необходимо представить пример католической мистики, то необходимо брать тех авторов, которых сама католическая

Церковь указывает в качестве репрезентативного примера своей мистики. В любом случае, ограничиваться при рассмотрении христианской мистики одним лишь Майстером Экхартом явно недостаточно.

Таким образом, и каббала, и Майстер Экхарт скорее должны быть отнесены ко второму (в классификации В.С. Поликарпова) типу – еретическому. Поскольку же этот тип, как установлено выше, не является типом того же порядка, что теизм и пантеизм, а есть подтип второго, указанные примеры (каббала, М. Экхарт) не могут быть признаны удачными примерами теистического типа. Так как сам автор называет данный тип ортодоксальным, ему и следовало бы брать в качестве примера авторов, ортодоксальность которых не вызывает стольких сомнений, благо таковых не так уж мало.

С суфизмом ситуация несколько сложнее. Как отмечает А.Д. Кныш, «гибкость ат-Тасаввуфа и "открытость" посторонним влияниям сделали его крайне неоднородным течением» [7, с.230]. Он считает, что допустимо говорить об «особой суфийской онтологии», которая «включала в себя элементы доисламской мысли, прежде всего классической античности и эллинизма (платоновский идеализм, пифагорейство и неоплатонизм), а также аристотелевскую концепцию мироздания» [9, с.194]. Поэтому вовсе не случайно, что «в ходе теософских рассуждений ряд суфийских мыслителей, например ан-Нури (ум. в 907 г.) и ал-Харраз

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

(ум. в 899 г.) приходят к утверждению, что конечным пунктом "пути к богу" является не только его "лицезрение" (мушахада), но и "уничтожение", "растворение", а затем "пребывание" в боге личности мистика (фана / бака). Будучи истолкованы как признание субстанционального соединения (иттихад, хулул) бога и человека, такие утверждения вызвали резкую критику суннитских богословов» [7, с.228].

Другими словами, среди суфиев несомненно были пантеисты. Однако это не означает, что все суфии были пантеистами. Да и те из них, кто, казалось бы, уже давно и прочно зачислен в разряд пантеистов, при более пристальном изучении нередко предстают в ином виде. Так, говоря о таком крупном представителе суфизма как Ибн Араби, А.Д. Кныш замечает, что «в научных работах последних лет наметилась попытка отказать от схематичного представления об Ибн ал-Араби как о "философе-пантеисте" *par excellence*, "пантеистическом монисте", "панэнтеисте" и т. п., а также от его образа, навязываемого поздней мусульманской традицией» [8, с.9] В частности в современной отечественной литературе с подобным стереотипом не согласен И.Р. Насыров, уделивший данной проблеме значительное место в своем исследовании мусульманского мистицизма [12, с. 449–462]. Он считает, что говорить о пантеизме можно лишь применительно к некоторым ученикам Ибн Араби, но не применительно к нему самому.

Все это обязывает исследователя подходить к суфизму, особенно к обобщенным высказываниям о нем, с осторожностью. В суфизме были как теистические, так и пантеистические интенции, по причине чего его трудно однозначно квалифицировать. В этом случае лучше говорить о конкретных авторах, хотя и у них могут совмещаться элементы несовместимых типов. В.С. Поликарпов этого не делает. Употребление им слова «суфизм», показывает, что для него это некое монолитное учение, для которого характерны пантеистические онтология и антропология. «Как и любая идеальная конструкция, такое видение суфизма неизбежно игнорирует безграничное разнообразие религиозных, поведенческих и интеллектуальных позиций, подпадающих под достаточно расплывчатую аналитическую категорию, которую мы именуем "суфизмом"» [9, с. 380].

Представляется, что в случае с суфизмом, как и в случае с каббалой, сложность для создателей типологии мистицизма заключается в том, что ортодоксальное мусульманское богословие (так же как иудейское) не имело догмата о Боговоплощении и не выдвигало в качестве цели существования человека обожения. Поэтому на первом плане оказывались рассуждения о трансцендентности Божества. Это затрудняло осмысление и оформление возникшего в рамках этих религий мистического опыта, по самой своей сути ориентированного на имманентность Бога. Ортодоксальные богословы чувствовали

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

опасность «скатывания» мистики в пантеизм и критиковали ее за это, но специфика собственной религии затрудняла выдвижение положительной программы для осмысления мистики, для описания мистического опыта имманентности Бога в рамках теистической онтологии. Впрочем, такие попытки (и не безуспешные) в том же исламе были, достаточно указать на такой богословский авторитет, как «Ал-Газали, отношение которого к суфизму было очень серьезным... Именно благодаря его усилиям суфизм был возведен в ранг "науки о мистической жизни". Легализация последнего сопровождалась соответствующим освобождением его от тех черт, которые свидетельствовали о "презрительном отношении к закону". Ал-Газали настаивал на соблюдении [суфиями – С.Л.] всех обрядов мусульманского культа и отрицал суфийский пантеизм» [16, с. 39].

Все же, несмотря на неудачу, следует признать, что В.С. Поликарпов подметил много верных моментов, значимых для создания типологии мистициз-

ма. И, прежде всего, это связь мистицизма с определенной религией, формирующей религиозный опыт мистика в соответствии с принятой для данной религии онтологией и антропологией. Последовательное рассмотрение мистических доктрин с этой точки зрения с использованием учений мистиков, репрезентативных для той или иной традиции, позволяет прийти к выводу о существовании двух основных типов мистических доктрин – теистического типа и пантеистического типа. Важнейшим различием, задающим деление мистических доктрин на теистические и пантеистические, является понимание соотношения мира (включая человека как его части) и Абсолюта. отождествление (или не различение) их природ характерно для пантеистического типа мистики; их строгое и последовательное различение (не исключающее возможности непосредственного общения) есть отличительная черта теистического типа мистики.

### Библиографический список

1. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4т. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. 1. – С. 191–264.
2. Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. – М.: ИФРАН, 2013. – 266 с.
3. Идель, М. Каббала: новые перспективы. – М.: Мосты культуры, 2010. – 461 с.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – 164 с.
5. Каллист (Уэр), еп. Паламитские споры // Альфа и Омега. – 2002. – № 4. – С. 190–212.

## Международная научно-практическая конференция ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА

---

6. Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Кирилл Александрийский, свт. Творения. Книга 2. – М.: Паломник, 2001. – С. 5–427.
7. Кныш А.Д. Ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 225–231.
8. Кныш А.Д. Введение. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. – С. 7–32.
9. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: Диля, 2004. – 464 с.
10. Логиновский С.С. Образ «мистицизма» в позднесоветском философском дискурсе (на примере книги В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке») // Генезис. – № 1. – 2015. – С. 61–69.
11. Макарий Египетский, преп. Творения. – М.: Паломник, 2002. – 640 с.
12. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
13. Поликарпов, В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М.: Мысль, 1990. – 219 с.
14. Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.
15. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 224 с.
16. Степаняц М.Т. Суфизм: мистическое мировосприятие // Степаняц М.Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. – М.: Восточная литература, 2005. – С. 35–90.
17. Шолем Г. Основные течения еврейской мистики. – М.: Мосты культуры, 2004. – 510 с.

### References

1. Afanasiy Velikiy, svt. *Slovo o voploshchenii Boga Slova i o prishestvii Ego k nam vo ploti*. [The Word of the Incarnation of the God of the Word and His Coming to Us in the Flesh]. Moscow, 1994. 1. P. 191–264.
2. Burmistrov K.Yu. *Evreyskaya filosofiya i kabbala. Istoriya, problemy, vliyaniya*. [Jewish philosophy and Kabbalah. History, problems, influences]. Moscow, 2013. 266 p.
3. Idel' M. *Kabbala: novye perspektivy*. [Каббала: новые перспективы]. Moscow, 2010. 461 p.
4. Ioann Damaskin, prep. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy very*. [Exact statement of the Orthodox faith]. Moscow, 1992. 164 p.
5. Kallist (Uer), ep. *Palamitskie spory*. [Palamitic disputes]. *Al'fa i Omega*. 2002. 4. P. 190–212.
6. Kirill Aleksandriyskiy, svt. *Glafiry, ili iskusnye ob'yasneniya izbrannykh mest iz Pyatknizhiya Moiseya*. [Glaphira, or clever explanations of selected places from the Pentateuch of Moses]. Moscow, 2001. P. 5–427.
7. Knysh A.D. *At-Tasavvuf. Islam: Entsiklopedicheskiy slovar'*. [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 1991. P. 225–231.

**Международная научно-практическая конференция  
ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА**

---

8. Knysh A.D. *Vvedenie. Ibn al-Arabi. Mekkanskije otkroveniia*. [Introduction. Ibn al-Arabi. Meccan revelations]. St. Petersburg, 1995. P. 7–32.
9. Knysh A.D. *Musul'manskiy mistitsizm, kratkaya istoriya*. [Muslim mysticism: a brief history]. St. Petersburg, 2004. 464 p.
10. Loginovskiy S.S. *Obraz «mistitsizma» v pozdnesovetskom filosofskom diskurse*. [The image of "mysticism" in the late Soviet philosophical discourse]. *Genezis*. 1. 2015. P. 61–69.
11. Makariy Egipetskiy, prep. *Tvoreniia*. [Creations]. Moscow, 2002. 640 s.
12. Nasyrov I.R. *Osnovaniia islamskogo mistitsizma. Genezis i evolyutsiia*. [Foundations of Islamic mysticism. Genesis and Evolution]. Moscow, 2009. 552 p.
13. Polikarpov V.S. *Nauka i mistitsizm*. [Science and mysticism in the twentieth century]. Moscow, 1990. 219 p.
14. Reutin M.Yu. *Misticheskoe bogoslovie Maystera Ekkharta. Traditsiia platonovskogo «Parmenida» v epokhu pozdnego srednevekov'ia*. [The mystical theology of Meister Eckhart. The tradition of Platonic "Parmenides" in the era of the late Middle Ages]. Moscow, 2011. 462 p.
15. Rozova S.S. *Klassifikatsionnaya problema v sovremennoy nauke*. [Classification problem in modern science]. Novosibirsk, 1986. 224 p.
16. Stepanyants M.T. *Sufizm, misticheskoe mirovospriiatie*. [Sufism: a mystical world view]. Moscow, 2005. P. 35–90.
17. Sholem G. *Osnovnye techeniia evreyskoy mistiki*. [The main currents of Jewish mysticism]. Moscow, 2004. 510 p.