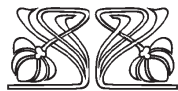
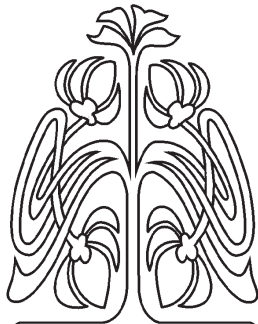
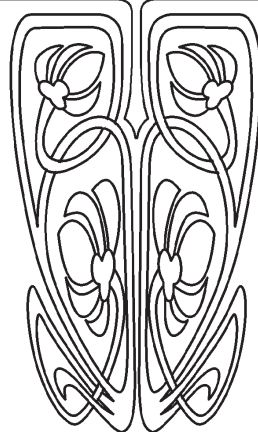




ФИЛОСОФИЯ



НАУЧНЫЙ
ОТДЕЛ



Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 1. С. 4–8
Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy, 2022, vol. 22, iss. 1, pp. 4–8
<https://phpp.sgu.ru> <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-1-4-8>

Научная статья
УДК 111+291.1

Амбивалентность Предвечного и Предстоящего в христианской мистике как криптомистический подтекст философской мысли

Ю. М. Дуплинская¹✉, В. А. Фриауф²

¹Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., Россия, 410054, г. Саратов, ул. Политехническая, д. 77

²Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83

Дуплинская Юлия Михайловна, доктор философских наук, доцент кафедры философии, duplinskayay@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1990-6828>

Фриауф Василий Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры теологии и религиоведения, friauf50@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6238-9144>

Аннотация. Доказывается, что сверхрациональность христианского мистического опыта качественно отличается от сверхрациональности иных мистических традиций. Помимо сверхрациональности *Предвечного* как инварианта всех сакральных традиций, христианский опыт сверхрационален в аспекте *Предстоящего* состояния обожения, которое является заданием, а не данностью. Этот аспект уникален как атрибут только христианского мистического опыта. В аспекте Предвечного мистическое единение с Богом осмысливается в метафорах *поворота*, *слияния* и *растворения*. В аспекте Предстоящего единение с Богом осмысливается в метафорах «делания»: *сорботничества* и *синергии* с Богом. Если рациональное мышление, как и культура в целом, криптомифологично и криптомистично, то криптомистичность мысли, вырастающей на почве христианского архетипа, имеет специфику. Следствием неустрашимой двухвекторности Предвечного и Предстоящего христианского архетипа являются флуктуации рациональной культуры, которых не породила никакая другая сакральная традиция. Апофатическая тайна Предвечного и Предстоящего распадается в философской мысли на два противоположных полюса. Один полюс связан с феноменологической традицией трансцендентального поворота, другой – с утопической традицией.

Ключевые слова: мистический опыт, апофатика, христианское богословие, философская вера

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»).

Для цитирования: Дуплинская Ю. М., Фриауф В. А. Амбивалентность Предвечного и Предстоящего в христианской мистике как криптомистический подтекст философской мысли // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 1. С. 4–8. <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-1-4-8>

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY 4.0)



Article

The ambivalence of the Eternity and the Coming in Christian mysticism as a cryptomystical subtext of philosophical thought

Yu. M. Duplinskaya¹✉, V. A. Friauf²

¹Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, 77 Politehnicheskaya St., Saratov 410054, Russia

²Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia

Yuliya M. Duplinskaya, duplinskayay@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1990-6828>

Vasilij A. Friauf, friauf50@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6238-9144>

Abstract. It is proved that the superrationality of Christian mystical experience qualitatively differs from the superrationality of other mystical traditions. In addition to the superrationality of Eternity as an invariant of all sacred traditions, Christian experience is superrational in the aspect of the Coming state of adoration, which is a task, not a given. This aspect is unique as an attribute of Christian mystical experience only. In the aspect of Eternity, mystical unity with the God is understood in metaphors of rotation, fusion and dissolution. In the aspect of the Coming, unity with the God is understood in the metaphors of “doing”: co-work and synergy with the God. If rational thinking, like culture as a whole, is cryptomythologic and cryptomystical, then the cryptomysticism of thought that grows on the basis of the Christian archetype has its specifics. The result of the irremovable two-vectoriness of the Eternity and Coming of Christian archetype is the fluctuations of rational culture, which were not generated by any other sacred tradition. The apophatic mystery of the Eternity and the Coming breaks down into two opposite poles in philosophical thought. One pole is associated with the phenomenological tradition of transcendental rotation, the other – with the utopian tradition.

Keywords: mystical experience, apophatics, Christian theology, philosophical faith

Acknowledgements: This work was supported by the RFBR as part of a scientific project No. 21-011-44095 “The diversity of theological, philosophical and scientific approaches to the realization of the phenomenon of Christian religious-mystical experience: horizons and the limits of interdisciplinary synthesis”.

For citation: Duplinskaya Yu. M., Friauf V. A. The ambivalence of the Eternity and the Coming in Christian mysticism as a cryptomystical subtext of philosophical thought. *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2022, vol. 22, iss. 1, pp. 4–8 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-1-4-8>

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Мистический опыт сверхрационален. Он превосходит область постижимого не только для рассудка, но и для Ума, который является более высокой инстанцией, нежели рассудок. В этом единодушны все сакральные мистические традиции: неоплатонизм, индуизм и буддизм, мусульманский суфизм и, наконец, христианская апофатика. И тем не менее непостижимость «Божественного мрака» в мистическом опыте христианства качественно отличается от непостижимости иных мистических традиций. Эта специфика проистекает из специфики отношения между Богом и человеком в христианстве. Как пишет В. Н. Лосский, «человек был создан совершенным. Это не означает, что его первозданное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с момента своего сотворения» [1, с. 207]. Обожение было заданием, а не данностью. Именно поэтому сверхрациональность христианского мистического опыта есть нечто более радикальное, нежели сверхумное созерцание в неоплатонизме или недвойственные состояния сознания в восточной мистике.

Непостижимое в мистическом опыте христианства имеет два аспекта: 1) *непостижимость Предвечного*, ибо то, что порождает все, не может быть ничем из того, что порождено им. В Предвечном отсутствуют те разделения, демаркации и противопоставления, которыми оперирует ум

тварного существа. А то, что ничему не противопоставляется, не имеет определения и остается неизреченным; 2) *непостижимость Предстоящего*, которому предстоит осуществиться в жизни «будущего века». Первый аспект в большей или меньшей степени инвариантен для всех мистических традиций (сверхумное созерцание неоплатоников; недвойственные состояния сознания в индуизме и буддизме; состояние фана в суфийской мистике; свехимьянность Божественной сущности в христианской апофатике). А вот второй аспект уникален как атрибут именно христианского мистического опыта.

Внесем уточнение. Непостижимость Предвечного христианской апофатики также превосходит сверхумные состояния всех остальных перечисленных традиций. Тот, «Кто обитает во мраке», в христианской апофатике непостижим не вследствие Его абсолютной простоты или отсутствия различий, а потому, что Он по ту сторону самих таких демаркаций, как «простое и сложное», «единое и множественное», «тождественное и различное». В догмате о св. Троице, как отмечает В. Н. Лосский, «тройственное число не является количеством»; сумма трех «здесь всегда равна только единице» [1, с. 145]. Тайна числа «три» здесь выражает абсолютную инаковость христианского Бога опыту как единого, так и двойственного, в русле которых маркируется



Непостижимое в иных мистических традициях. Если единое противопоставляется множественному, если диада предполагает взаимоограничение в рамках оппозиции, то отношение в триаде – за пределами какого бы то ни было противопоставления.

Выделенным аспектам соответствуют два противоположных направления – «векторы», в русле которых душа пытается обрести соединение с Богом. *Первый – вектор возврата*: обращение тварного бытия вспять, к тому единению с Богом, которое предшествовало отпадению от Него. В более радикальных вариантах – возвращение в состояние Ничто, которое предшествовало появлению тварной реальности. Такой мистический опыт мыслится в следующих метафорах: *метафора поворота* к той сердцевине Божественного присутствия, от которой невозможно удалиться, а можно лишь отвернуться, – «в Его присутствии» (неоплатонизм) [2, с. 48]; *метафора растворения* в Божестве, подобного растворению в воде куса льда, и *метафора слияния* с Божеством, подобного слиянию капли воды с водами океана (адвайта веданта); *метафора обращения тварного процесса вспять* и возвращения к «дню Аласта», когда души были только сотворены и тварный мир был наиболее совершенным (суфизм).

Что касается христианства, такой вектор соединения с Богом присущ мистической традиции католиков, но не православных. По М. Экхарту, чтобы соединиться с Богом, душа должна всецело «погрузиться в этот бездонный колодец божественного Ничто, дабы ничто не могло ее оттуда извлечь» [3, с. 103]. Однако в таком соединении исчезает не только душа, но и Бог, ибо «пока не было творений, и Бог не был Богом; но несомненно был Он божеством, так как это имеет Он не через душу» [3, с. 139].

Второй вектор соединения с Богом – через феозис («обожение») как состояние богоподобия, еще не бывшее, не данное, но заданное в качестве *цели тварного существования*. Этот вектор ориентирован не на возвращение к единству до отпадения от Бога, а к соединению с Ним после преобразования падшего тварного естества. Достижение такого состояния осмысливается в метафорах «делания» («умного делания»): соработничества и синергии с Богом.

После всего сказанного можно констатировать глубокий парадокс. В двух вышеописанных аспектах христианской мистики (Предвечное и Предстоящее) и векторах (возврат и цель тварного существования) прорисовываются контуры глубочайшей апофатической тайны. Излишне объяснять, что противоположность данных аспектов и векторов может иметь место только

для тварного человеческого ума, но не для Бога. Все векторы и направления существуют лишь для взгляда, сфокусированного в пространстве и времени. А для Бога, Который вне времени и вне пространства, очевидно, нет различия между Предвечным и Предстоящим. Резонно поставить вопрос: может ли в Боге уже не осуществиться то, к чему еще только предстоит прийти человеку в процессе обожения? Данный вопрос не является риторическим, как это может показаться на первый взгляд. Отрицательный ответ здесь столь же не релевантен, как и ответ утвердительный. Так, для христианской ортодоксии, вероятно, неприемлема экстремистская позиция Н. Бердяева, что «Бог ждет от человека такого откровения свободы, в котором открыться должно не предвиденное самим Богом» [4, с. 163], что, однако, не означает автоматического принятия противоположного полюса антиномии, сформулированного, например, Е. Трубецким: «Как может войти в вечность то, чего там раньше не было?» [5, с. 116].

Апофатический дискурс «таинственного богословия» не позволяет ни устранить один из аспектов дилеммы в пользу другого ее аспекта, ни объединить их в рамках какой-либо «положительной» концепции. Хотя апофатическое богословие маркируется как путь *отрицательного* богопознания, отрицание здесь не следует понимать ни в формате контрарных, ни в формате контрадикторных суждений формальной логики, ни в формате «взаимоисключения и синтеза» диалектических противоположностей. Апофатический дискурс превосходит как утверждения, так и отрицания, поскольку Бог – за пределами как любого утверждения, так и любого отрицания. Сама «инаковость», по глубокому замечанию С. Франка, здесь должна пониматься «совсем иной, чем обычная». Это «совсем иное» возвышается над «противоположностью между “инаковостью” и “неинаковостью”» [6, с. 462].

Апофатический путь постижения Бога позволяет лишь очертить границы тайны, получившей в христианской мистике эпитет тайны более глубокой, чем сама «тьма кромешная». Но прежде чем исследовать флуктуации мысли, сопровождающие такое постижение, проведем дистинкции между: 1) апофатическим экстазом самого мистического опыта; 2) осмыслением этого опыта в апофатическом богословии и 3) антиномичностью как пределом осмысления мистического опыта в философском дискурсе. На каждом из выделенных уровней апофатичность имеет разное, если можно так выразиться, «качество».

Апофатический экстаз в мистическом опыте. Как ни парадоксально, такой экстаз является не отрицательным знанием, как в интеллектуальной



процедуре апофатического отрицания, а знанием *положительным*. Здесь «сознание непознаваемости Божественной природы равно опыту, встрече с личным Богом откровения» [1, с. 134]. Апофатический экстаз христианской мистики – это *опыт единения* с Богом, а не разъединения с Ним. Но опыт такого парадоксального единения, в котором даже «будучи тесно связанным с Богом, человек не знает Его иным, как только непознаваемым» [1, с. 137].

Апофатический путь познания Бога в христианском богословии. Уточним, что нас в данном случае интересует богословская традиция Восточной церкви, в которой никогда не проводилось резкого разграничения между богословием и мистическим опытом, как это имело место в традиции Запада. На этом уровне постижение апофатической тайны переходит в интеллектуальное русло. Однако, помимо интеллектуальной процедуры апофатического «вычитания предикатов», мистическое богословие Восточной церкви все же сохраняет «качество» христианского аскетического опыта. Апофатический путь познания В. Лосский сравнивает с *аскезой мысли*, удерживающей ум от «похоти» бесплодных мечтаний. Если в формате философского дискурса взаимоисключающие отрицательные определения нагнетают остроту парадокса (что можно уподобить «страстным» состояниям ума), то в формате дискурса богословского они выражают лишь смиренномудрие – своего рода аналог христианской аскезы в области мысли. Например, четыре отрицательных определения в формулировке, что две природы в Иисусе Христе соединяются «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», «апофатически очерчивают тайну воплощения, но запрещают нам представлять себе “как” этой тайны» [7, с. 529].

Антиномичность как предел религиозно-философского дискурса. Неизбежность парадоксов при осмыслении *предельных* оснований вынуждена констатировать даже математика. Тем более, антиномия и парадокс являют предел мысли в попытках постижения *Запредельного*. Антиномический дискурс в философском осмыслении мистического опыта отличается от классических вариантов диалектики тем, что здесь не предполагается опосредствования, снятия или синтеза противоположностей. Антиномия и парадокс в данном случае – последний «трамплин», с которого мысль пытается совершить прыжок к трансцендентному. Таков антиномический дискурс П. Флоренского. Таков «антиномический монодуализм» С. Франка. Опыт «интеллектуального смиренномудрия» богословской апофатики здесь трансформируется в своеобразный

«интеллектуальный экстрим» (в иных случаях можно сказать более: «интеллектуальный экстремизм») философской антиномичности. Если в богословии отрицание лишь смиренно очерчивает границы тайны, за которую не переступает разум, то нагнетание антиномий в философском дискурсе сродни дерзновенной попытке на острие парадокса проникнуть в тайну Неизреченного. И в этом отношении философская мысль обретает «качество» своего рода опыта, хотя и иного рода, чем опыт христианской аскетики или смиренномудрие апофатического богословия.

Итак, на уровне концептуальной рефлексии апофатическая тайна являет себя в разрыве антиномий, и полюса антиномий в отличие от диалектических противоположностей не подлежат диалектическому синтезу. Однако представить дело так, будто главная линия коллизий между христианской мистикой и ее философским осмыслением проходит по демаркации «живой опыт» в первом случае и «отвлеченное мышление» во втором – было бы упрощением сути дела. Наиболее глубокие философские учения есть нечто большее, чем отвлеченное умствование. Такие учения также являют, как уже было сказано, своего рода *опыт*. Этот опыт вслед за К. Ясперсом можно назвать *опытом философской веры*. Философская вера тоже выступает разновидностью духовного опыта, но опыта иного рода, нежели опыт христианской аскетики. Впрочем, этот опыт так же крипторелигиозен, криптомистичен и криптомифологичен, как и культура в целом. Криptomистичность опыта философствования трансформирует вертикаль христианского опыта в «геологию мысли» (метафора Ж. Делеза).

Криptomистичность опыта мысли, произрастающей на почве христианского архетипа, имеет специфику. Следствием неустранимой двухвекторности Предвечного и Предстоящего является особая подвижность концептуальных схем христианского мистического опыта. Подобных полюсов и флуктуаций мысли не породила никакая другая мистическая традиция. Христианская апофатика как в самом мистическом опыте, так и в богословско-философской рефлексии есть «неведение» совершенно особого рода. Оно не имеет ничего общего с состояниями «стабильности» и «равновесия» (если здесь релевантна терминология современного естествознания), которое приводило бы к притуплению сознания и позволяло уму заснуть и упокоиться в лоне Неведомого. Приближение к Божественной тайне в христианском опыте не знает насыщения и никогда не является завершенным. Это находит продолжение в непрерывных пульсациях мысли. Рефлексирующее осмысление здесь соскальзывает



вает с любой позиции, не может удержаться ни в позиции отрицания, ни в позиции утверждения, ни в равновесии между «да» и «нет».

Апофатическая тайна соединения Предвечного и Предстоящего распадается в философской рецепции на два противоположных полюса, между которыми пульсирует философская вера: 1) в *векторе возврата* философская вера артикулируется в терминологии поворота ума, разворачивающего нас к опыту Трансцендентного как некоей очевидности, которая всегда присутствует в душе под внешним слоем напластований. В философии XX в. такой опыт связан с феноменологическим направлением. В этом ряду – мотив возвращения «домой», к духовной родине из ситуации забвения и пребывания на чужбине у М. Хайдеггера, «трансцендирование во-внутрь» С. Франка, открывающее непосредственную очевидность покоя пребывания в Боге, не замечаемого нами только из-за духовной близорукости; 2) в *векторе цели* философская вера артикулируется в терминах творчества и созидания. В этом ряду – учение Н. Бердяева о грядущей третьей эпохе Божественного откровения, которое будет *откровением творчества*, после откровения закона и откровения Искупления; всякого рода утопии построения «рая на земле» как отголоски христианской концепции «жизни будущего века»; философия русского космизма, соединявшая социальную утопию с утопией преобразования всего космоса и претендовавшая быть философской расшифровкой Православия.

Если феноменологический срез философской веры является лишь суррогатом подлинного мистического опыта, то утопический срез этой веры, помимо суррогатного качества, таит в себе и великую опасность. В феноменологическом срезе философская вера суррогатна, поскольку остается лишь опытом мысли. В практиках же аскетического подвижничества мистический опыт достигается не только перефокусировкой умственного взора, но и «умным *деланием*», приводящим к трансформации всего человеческого естества. Однако утопический срез философской веры включает в себе гораздо худший соблазн преобразования человеческого естества усилиями самого человека. Если в XX в. утопии такого рода еще имели неявный оккультный подтекст (немецкий

фашизм, русский коммунизм), то в XXI в. они уже, несомненно, смыкаются с оккультизмом.

Список литературы

1. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 111–308.
2. Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 140 с.
3. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991. 192 с.
4. Бердяев Н. Смысл творчества // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 37–341.
5. Трубецкой Е. Смысл жизни // Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 4–220.
6. Франк С. Непостижимое // Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
7. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 455–550.

References

1. Losskiy V. N. Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. In: Losskiy V. N. *Bogovideniye* [The Vision of the God]. Moscow, AST Publ., 2003, pp. 111–308 (in Russian).
2. Hadot P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, Plon, 1963. 187 p. (Russ. ed.: Hadot P. *Plotin, ili prostota vzglyada*. Moscow, Greko-latinskiy kabinet Shichalina Publ., 1991. 140 p.).
3. Eckhart M. *Deutsche Predigten und Traktaten*. Hrsg. von Josef Quint, 1958. (Russ. ed.: Eckhart M. *Duhovnie propovedi i rassuzhdeniya*. Moscow, Politizdat, 1991. 192 p.).
4. Berdyaev N. The Meaning of Creativity. In: Berdyaev N. *Philosophiya tvorchestva, kulturi i iskusstva: v 2 t.* [Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 vols.]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1994, vol. 1, pp. 37–341 (in Russian).
5. Trubeckoy E. The Meaning of Life. In: Trubeckoy E. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow, Respublika Publ., 1994, pp. 4–220 (in Russian).
6. Frank S. Incomprehensible. In: Frank S. *Sochineniya* [Essays]. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 183–559 (in Russian).
7. Losskiy V. N. Dogmatic Theology. In: Losskiy V. N. *Bogovideniye* [The Vision of the God]. Moscow, AST Publ., 2003, pp. 455–550 (in Russian).

Поступила в редакцию 07.09.2021; одобрена после рецензирования 17.09.2021; принята к публикации 20.12.2021
The article was submitted 07.09.2021; approved after reviewing 17.09.2021; accepted for publication 20.12.2021