

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА

П.С. ВАСИЛЬЕВ*,
Магистратура РГГУ, Москва, Россия
keng@live.ru

В статье апробируется новый подход к интерпретации феноменов религиозно-мистического опыта, базирующийся на понятии «мистической практики» как некоторого подкласса духовных практик. Дается анализ антропологических концепций, в которых практики выстраивания «самого себя» являются ключевыми (М. Фуко, П. Адо). Показана роль духовных практик и духовных упражнений в построении конституции человека. Рассматриваются проблемы языка духовной традиции, отношения апофатического и катафатического методов интерпретации опыта, дается дефиниция духовной традиции как определенного коммуникативного пространства.

Ключевые слова: антропология религии, духовные практики, духовные упражнения, синергийная антропология.

В феноменологии религии главным топосом мы считаем *пересечение онтологической и онтической перспектив существования человека*. В онтической же перспективе человек соотносится со своим жизненным миром через определенные установки и способы, посредством которых он вписан в социальные, языковые и прочие рамки¹. В этом горизонте проявляется

Для цитаты:

Васильев П.С. Духовные практики и проблема языка // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 56—71. doi:10.17759/cpp2016240504

* *Васильев Павел Сергеевич*, студент магистратуры РГГУ, Москва, Россия, e-mail: keng@live.ru

¹ Современная психология религии — междисциплинарная область исследований, в которой активно взаимодействуют религиоведение, психология, история, социология, лингвистика и другие науки [Религиоведение 2006, с. 835].

озабоченность миром сущего, где человек так или иначе «захвачен поставом» (в смысле Хайдеггера)², этот мир является здесь-бытием в качестве бытия-с-другими. Из этой перспективы формируется определенная норма, организующая обыденный опыт и опыт безумия человека, на который нацеливается в своей работе и психология, формируя свою антропологическую модель. Онтическая перспектива неспецифична для духовной практики, но является необходимым *обстоянием* специфически религиозного и несет особую религиозную интенциональность, приуготовляя человека к встрече с Бытием (онтологическое), что не позволяет нам игнорировать онтическое при исследовании религиозного опыта: оно позволяет наблюдать конкретность религиозного, не теряя связь с эмпирикой.

Интересующая нас концепция антропологии религии начала формироваться благодаря полемике двух знаменитых философов XX в., М. Фуко и П. Адо, по поводу практик себя и заботы о себе в Древней Греции. Ключевая фигура для нас — Фуко, поскольку именно он распространил рассмотрение техник себя на историю западной цивилизации, а потенциально — на всю историю любого народа. Благодаря этому ходу была открыта новая проблемная область в современной философии и продолжена актуальная дискуссия о том, «что такое человек?» и «что мы можем об этом знать?», где акцент переносится на техники субъективации, на практики, которые создают субъекта, как мы его знаем, и без которых, как утверждает Фуко, этот субъект немыслим³. Этот концепт был сформулирован во многом посредством обобщения историко-философского исследования Античности П. Адо, утверждавшего, что философия в Греции (главным образом, под влиянием учения Сократа в изложении Платона) имела далеко не только интеллектуальный характер, но предначалась для практики преобразования себя, достижения более высокого образа бытия — и в плане чувственности, этики, в интеллектуальном плане: «Эти упражнения соответствуют преобразованию видения мира и метаморфозе личности. Слово “духовный” действительно позволяет понять, что эти упражнения являются творчеством не одной только мысли, но всей пси-

² Об этом см.: статьи Хайдеггера «Время картины мира» и «Вопрос о технике» [Хайдеггер 1993а; 1993б].

³ М. Фуко определяет практики себя следующим образом: «Практики себя — это “некоторые процедуры, существующие, безусловно, в любой цивилизации, предлагаемые или предписываемые индивидам для закрепления их самоидентичности, ее поддержания или изменения; и возможные благодаря отношениям владения собой и познания себя”. И это также “намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением”» (цит. по: [Хоружий 2010, с. 80]).

хики индивида» [Адо 2005, с. 22]; «... философия предстает прежде всего как врачевание страстей... Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения» [Там же, с. 24]. Мы видим, что при таком подходе человек полагается как существо изначально *недостаточное*, но для которого всегда открыта возможность обрести истинного себя — посредством особой культуры себя (термин введен Фуко) или, как говорили стоики, искусства себя. Во времена эллинизма эти философские практики, особым образом обоснованные каждой из философских школ, начинают рассматриваться как универсальное антропологическое средство для «возвращения к себе» или, в эпикуреизме, а затем и в христианстве⁴, для становления «самим собой». Это приводит к тому, что человек в философских школах — в первую очередь есть идеал и цель, то, чего должно достичь⁵, а обыденная человеческая данность есть то, что должно преодолеть, притом утвержденный идеал — есть необходимое условие осуществления самого себя, создание самой возможности осуществления своего бытия в реальности.

Характеристикой практик себя является прежде всего холизм (задействуются все уровни человеческого существа). Эти практики не сводятся ни к техникам власти и принуждения, ни к дискурсивным техникам, ни к каким-либо иным: здесь субъект не только конституируется извне, он конституирует и конституируем изнутри себя, самостоятельно и, в перспективе, целно, полно, автаркично. Холизм здесь одновременно и средство (через всемерное усилие), и цель (в максимальной степени). Еще одна характеристика практик себя — участие Другого, где Другой — «это специ-

⁴ Мы не считаем христианство одной из философских школ (на что намекают некоторые высказывания Адо), однако факты влияния, заимствования, а иногда и прямого соответствия налицо, мы считаем, что сама греческая философия крипторелигиозна, в силу, строго говоря, отсутствия в Греции религии как института и выполнения некоторых религиозных функций философией и поэзией. Христианство — это религия, без оговорок, оно включило в себя «философское» в понимании греков, это послужило причиной названия монахов, христианских аскетов философов.

⁵ Например, в стоицизме — это знаменитый идеал апатичного мудреца (освободившегося в выборе следованию своей судьбе и знании ее, независимого от кого бы то ни было), в платонизме идеал мудреца существует тоже, но понимается несколько иначе (хотя поздний неоплатонизм и перенимает этику стоиков, он дистанцируется от имманентизма стоиков), у киников также особое, асоциальное понимание природы и, следовательно, свободы человека, а значит и идеала мудреца, которому они пытаются следовать, у эпикурейцев — идеал атараксичного мудреца (избавившегося от ненужных тревог, достигшего высших из духовных удовольствий: созерцания и дружбы и др.).

алист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта» [Фуко 2007, с. 150], духовный наставник. Деятельность такого авторитетного и компетентного Другого Фуко называет «психагогией», подчеркивая в очередной раз целостность преобразования; необходимость же наличия фигуры Другого обосновывается тем, что «человек всегда слишком любит самого себя» и потому неспособен «быть собственным лекарем»⁶.

Адо при констатации сходного аспекта духовных упражнений находится куда ближе к философии диалога М. Бубера, он формулирует четкое правило: «Только тот, кто по-настоящему способен на встречу с Другим, способен на подлинную встречу с самим собой, и наоборот», а потому «диалектическое усилие является, на самом деле, совместным восхождением к истине и благу, которых “каждая душа желает”» [Адо 2005, с. 37, 40]. Описывая такую практику себя, как парресия (сыновнее доверие, послушание учителю) в рецепции Фуко, С. Хоружий делает интересное замечание: через эту практику происходит связь учителя с учеником; «культура себя» ученика начинает включать в себя «культуру себя» учителя, «существенная часть практики перекладывается с ученика на учителя» [Хоружий 2010а, с. 108]. В итоге их «культуры себя» постепенно обретают сходные форму и содержание. Это напрямую затрагивает вопрос о непрерывной передаче духовной практики, а значит — и вопрос о духовной традиции, цель которой как раз состоит в том, чтобы успешно транслировать в истории обоснованный практикой духовный опыт, а это предполагает специфический инструментарий и канон⁷. Как замечает С.С. Хоружий, обобщая и усиливая высказывание Фуко по этому поводу, в духовной

⁶ По этому поводу С.С. Хоружий справедливо замечает, что Фуко здесь констатирует только частный эмпирический факт, а не поднимается до подлинно философской концептуализации [Хоружий 2010а, с. 86].

⁷ По этому поводу приведем высказывание Павла Флоренского о каноне иконописного творчества. Нам представляется эта параллель уместной поскольку слова о. Павла можно интерпретировать как относящиеся к каноничности вообще в качестве одной из основ всякой культуры (что оспаривают постмодернисты). Исихасты зачастую называли свою духовную практику умным художеством, молитва же перед иконами и написание их в Византии вполне может рассматриваться как специфическая духовная практика. Флоренский пишет: «Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно (человечество. — П.В.) и не было без истины... свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества, и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества» [Флоренский 2008, с. 361—362].

традиции зачастую прослеживается цепочка учителей, передающих традицию и видоизменяющих ее от некоего Первоучителя, родоначальника традиции, тем самым прослеживая и утверждая личные отношения и саму ценность личности в традиции [Там же, с. 108, 110].

Сенека рекомендует для исполнения этих и подобных духовных упражнений простое правило: «Начинать упражняться в более легких вещах, чтобы понемногу приобрести необходимую устойчивую и прочную привычку» [Адо 2005, с. 30], — это является, по нашему мнению, имплицитным инвариантным правилом для всякой философской школы, поскольку отвечает и здравому смыслу. Это не отменяет того, что, например в христианстве, на каждой ступени духовного восхождения рекомендуют идти самым тяжелым и значимым путем [Хоружий 1997]. Поскольку это правило распространяется на все уровни духовного восхождения, очевидно, что объем и значимость упражнений на каждой стадии возрастают, возрастает и действие энергии священного, — процесс порой напоминает процессы самоорганизации и активного хаоса, изучаемые в синергетике [Хоружий 2010b].

Ступенчатость восхождения на духовном пути — значимая черта духовной практики, выражающая специфическую сложность этого процесса. Каждой стадии этого процесса соответствуют уникальные антропологические феномены, особенно на высших ступенях [Уилбер 2006, с. 205—233, 361—362; Хоружий 1998; Wenzler 2005, S. 22—26; и др.]. Каждый уровень духовного совершенствования предполагает особый комплекс духовных практик, обусловленный специфическими характеристиками ума практикующего. Эти практики могут, несколько изменяя свою структуру, переходить вместе с самим практикующим на более высокие уровни, они могут присутствовать на следующих стадиях в «снятом виде», т.е. уже не занимать центрального положения, но внутренне, через ими сформированные структуры сознания, поддерживать комплекс практик нового уровня. При этом духовные практики предыдущего уровня могут трансформироваться в практики следующего уровня (например, в исихазме: непрестанная молитва — в чистую молитву [Откровенные рассказы... 2009, с. 183—184]), а могут в принципе замещаться новыми практиками. Например, специфическая вспомогательная практика борьбы со страстями на начальной стадии «клин клином» полностью элиминируется и замещается на следующем уровне, где ключевыми являются практики непрестанной молитвы, непрестанного покаяния и практики самонаблюдения [Хоружий 1998], которые «не попускают» страсти предыдущего уровня (если, конечно, эти практики актуализируются успешно).

Тем не менее духовная практика в целом едина для каждой духовной традиции. В традиции есть специфическое ядро, вокруг которого располагаются вариативные практики для разных типов личности и ситу-

аций. Ядро это в каждой традиции свое (для исихазма — это комплекс сосредоточения внимания и молитв, для буддизма — практики медитации, для индуизма — йога, вариативно понимаемая в различных школах: от танца и пения в кришнаизме [Торчинов 1998], трактуемом как бхакти-йога, до фундаментальных психофизических практик в школе йоги Патанджали). Сама же духовная традиция имеет в своем «арсенале» и психотехники⁸, и социальные (главным образом внутримонастырские) практики, которые, строго говоря, не являются общеобязательными для духовной традиции, могут меняться от монастыря к монастырю (нередко они кодифицированы в монастырском уставе), от одной эпохи к другой и строго отделяются от собственно духовной практики. Однако само их существование необходимо, поскольку они выполняют функцию организации операционального и жизненного пространства — монастырского, или приходского, или иного сообщества, — руководствуясь основной интенцией духовной традиции.

Пришло время важного различения: коренное отличие мистической практики от других духовных практик состоит в том, что если другие конституируются благодаря усилиям упражняющегося и наставника, благодаря «деланию себя», то истоком мистической практики является мистический опыт. Практикующий в этом случае может только подготовить и особым образом очистить свою психику и жизнь, отточить свою волю и ясность своего сознания, выбрать радикальный путь онтологической трансформации. Выбор мистического пути, как и сам этот путь, от начала до конца сложен и предполагает, по выражению Хайдеггера, «выстаивание в открытости бытия», что означает всегда наличие его как «самого своего», но одновременно и самого тяжелого и далекого. Таким образом, в мистической практике человек конституируется *в отношении и связи*⁹ с Абсолютным, которое есть в то же время и «самое близкое».

⁸ Разделяя духовную практику и психотехнику, мы имеем в виду, что духовная практика так или иначе открывает человеку иной онтологический горизонт, нацелена на мистический опыт, который, строго говоря, не находится под «властью» человека, человек может только «уповать», чтобы «опыт случился». Но если он «случается», то является событием онтологическим, трансформирующим самого человека. Психотехника же онтологически не конститутивна, целиком находится в ведении человеческой воли и направляет человека либо на самого себя, либо на обыденный мир, на множество сущего (в смысле Хайдеггера). Ввиду этого различия мы можем говорить о «духовных упражнениях» в Античности лишь условно, ввиду того, что мистичность философской школы, как мы уже говорили, — скорее исключение, чем правило, наблюдается, строго говоря, разве что в неоплатонизме, а значит, в нашей терминологии, во всех остальных школах мы видим не духовные практики, а именно психотехники.

⁹ «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты» [Бубер 1995, с. 21].

Мистическая разомкнутость бытию определяет в человеке (который всегда — трояко разомкнутое существо: разомкнутое к миру сущего, разомкнутое себе самому и разомкнутое «самому своему») не только интериоризирующее изменение (внутри человека), но и экстериоризирующее: отношения с миром также переходят на новый уровень, обретая иное качество. Подобную мысль мы встречаем и у Адо, когда он пишет о «физике» (о представлении мира, созерцании его, мысли о нем) как о форме духовной практики в философских школах, позволяющей осознать себя как часть Космоса — универсально и меняющей отношение человека не только к себе («культуру себя»), но и к миру [Адо 2005, с. 307].

Опираясь на описание Адо «физики» как духовной практики, мы видим, что она принципиально отличается от практики мистической. В «физике» как духовной практике сохраняются дихотомии «субъект-объект», «внешнее-внутреннее» и пр. — это практика *интеллектуальная и спекулятивная*. Мистическая же практика стремится преодолеть дихотомичность, вовлекая в деятельность все силы, энергии души для нахождения связи не столько с миром, сколько с Абсолютом, осознаваемым как Исток мира, перенимая из этого мистического опыта и **интенции отношения к миру**, не нарушая при этом целостности духовного устройства мистика. Мир, тем самым, посредством мистического опыта открывается на новом уровне как целое и наполненное потаенным смыслом. В исихазме это осознается как Промысел Бога о мире, в монастырском буддизме махаянского руслу это может осознаваться как тождество сансары и нирваны в абсолютной пустоте и т.д.

Философия (в контексте поздней Античности) включает в себя, по Иосифу Флавию, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту, следующий перечень техник: поиск, углубленное исследование (*skopsis*), чтение, слушание, внимание, самообладание, безразличие к безразличным вещам, медитацию (*meletai*), терапию страстей, воспоминание о том, что есть благо, исполнение должного [Там же, с. 25]. Также сюда можно добавить знаменитый платоновский тезис, что философия — это *памятование о смерти*, которую можно рассматривать как философскую технику, инициирующую тотальную внимательность у стоиков и платоников. У эпикурейцев смысл этой техники совсем другой, однако принципиальная значимость памятования о смерти сохраняется (у Адо: как «научиться умирать» [Там же, с. 45—52]). Сходное мы можем найти и в других духовных традициях. В *учения о смерти* мы можем включить как мифы о посмертном существовании, наличествующие в любой духовной традиции, так и память о скоротечности жизни, о тленности и бренности всего спектра вариантов жизни, предлагаемого человеку обыденным существованием. Эта память — наделение дополнительным смыслом мистического пути: традиции призывают челове-

ка жить более осознанно, духовно (в широком смысле) интенсивно, а также утверждая высшую значимость некоего Непреложного, Бесконечного, Абсолютного и, что главное, возможность наполнить свою жизнь непосредственной связью с Абсолютом. Только так, по мнению духовных традиций, достигается *экзистенциальная готовность к смерти*, и с этим нет смысла спорить, поскольку проверяется это исключительно личным опытом. Отталкиваясь от «обыденного человека», через непреложность умирания духовные практики направляют человека к Абсолютному Основанию, связь с которым культивируется духовными традициями.

Принимая во внимание выше приведенные рассуждения, можно дать следующее определение духовной традиции: *духовная традиция* — это единое коммуникативное пространство общения мистиков о мистическом опыте на основе единых представлений о «каноне» мистического опыта, содержащегося имплицитно в представлении о духовной практике, которое, в свою очередь, «питается» единством авторитетных источников и персоналий. Также в духовной традиции мы видим единство (мистического) дискурса. Можно сказать, что традиция выполняет и роль проверки индивидуального опыта каждого из мистиков, и роль охраны «канона», который выверен на протяжении многих поколений и последовательно ведет к мистической трансформации человека.

Мы вплотную подошли к **проблеме языка духовной традиции** и даже уже отчасти затронули ее: эта проблема интересовала многих знаменитых философов и религиоведов XX в., достаточно назвать имена Мартина Хайдеггера, Людвига Витгенштейна, Поля Рикёра, Мирчи Элиаде, Йоханнеса Ваха, а также отечественных исследователей: А.Ф. Лосева, С.С. Хоружего, В.В. Бибихина.

Согласно Дионисию Ареопагиту, мистическое (божественное) не-передаваемо и непостижимо, его невозможно уразуметь умом и постичь сердцем в полноте своей (апофатическое богословие), потому все, что мы можем сказать о нем — будет символом, лишь указывающим на трансцендентное и утверждающим свою неполноценность по отношению к мистическому опыту, однако сам этот ход открывает почти неограниченные возможности для указания на божественное. Поскольку Бог мыслится в христианстве творцом всего, потому всякое творение в некотором смысле указывает на своего Творца, потому на сцену выходят и на ней утверждаются Божественные имена (катафатическое богословие)¹⁰, которые с разной степенью успешности напоминают нам,

¹⁰ «Богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» [Дионисий Ареопагит 2010а, с. 136].

что божественное не схватывается умом. Более удачными Божественными именами считаются имена неэмпирические, умозрительные, подчеркивающие трансцендентный статус, вроде имени «Сверхбезначальный», где больше отрицания, чем утверждения, однако утверждения такого, которое призывает нас к анагогической (возвышающей) интерпретации: «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо, прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отымаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего, познаваемым, и увидеть этот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим» [Дионисий Ареопагит 2010б, с. 403].

Сделали мы такое отступление к Ареопагитикам не случайно: (псевдо-) Дионисий, по нашему мнению, приоткрывает некоторые специфические черты религиозного языка. Ввиду крайней «необычности» мистического опыта, для его описания мы обязаны пользоваться *символом*, который «не объясняет, но указывает, намекает и свидетельствует», подразумевая особую систему интерпретации, многоуровневую, в зависимости от опытности человека или его психологических признаков¹¹. Поскольку мистический язык имеет неявный смысл и неявное значение, то он требует от реципиента активной интерпретации, бросает ему вызов, который будет принят успешно, во-первых, при знании уникальных шифров традиции или школы, а во-вторых (и это главное), если посредством правильно дешифрованного смысла откроется Значение высказывания, т.е., по сути, «случится» сам мистический опыт и тем будет проявлена его специфическая «сверхмирная» интенция. В сущности, это «сильное» утверждение есть следование базовому требованию герменевтической традиции (а следом за ней — и многих феноменологов религии), а именно: требованию антиредукционизма, в данном случае это означает следование принципу *вживания* [Красни-

¹¹ Многоуровневость интерпретации возникает вследствие ступенчатости духовного восхождения: метафора, использующая обыденный язык ни для чего иного, как чтобы преодолеть его, преодолевает его всегда интерпретатором, ориентируясь на его экзистенциальный запрос; эта метафора, выраженная в обыденном языке, всегда конкретна, но на разных ступенях духовного пути будет приоткрывать новые и новые значения. Именно участность интерпретатора в производстве смысла метафоры мистического языка является фундаментальным принципом мистического дискурса. При этом следует понимать, что цельность, устойчивость мистического дискурса достигается тем, что помимо такой «свободы» в нем существуют и запреты на интерпретацию: интерпретация строится с учетом канонов духовной жизни и традиции, если же она противоречит им, то отрицается.

ков 2007, с. 125—147] для подлинного понимания всякого мистического языка¹².

Нам представляется бесполезным провести параллель между ранним творчеством Хайдеггера и его учением о конститутивном статусе экзистенциалов для Dasein и поздним творчеством, где акцент переносится на учение о слове-событии, о значимом для Dasein слове, где эта значимость полагается из смысла бытия через просвет истины, раскрываясь священным. В последнем случае конститутивность слова-события не менее налицо: чем человек живет, насколько он открыт, чист, *насколько он понимает*, такое у него и слово¹³, тем словом его присутствие определено и фундаментально, насколько оно близко бытию [Рикёр 2008, с. 328—331]. Отсюда вырастает феноменология религии самого Рикёра, цель которой в том, чтобы в «просвете бытия» увидеть вещи такими, какие они есть, и людей, какие они есть, и себя, какой я есть, — главное здесь — «Есть», это то «самое тяжелое», что задается священным, последнее же характеризует фундаментальную определенность человеческой психики и мышления¹⁴. Это «Есть» выступает как необходимое предусловие человеческого бытия, мышления, воления ([Религиоведение 2006, с. 919]) и всякого говорения.

Ввиду вышесказанного, можно предположить, что наиболее интересным и плодотворным способом рассмотрения, осмысления мистического языка, по нашему мнению, является экзистенциально-онтологический, при котором структура языка имеет тесную корреляцию не только со смыслом, но и с означиванием, что делает необходимым рас-

¹² Понятие «язык» в данном случае неотрывно связано с понятием «речи», здесь мы следуем за П. Рикёром: только таким образом — через язык — может сказываться бытие, только так мы не отрываем слово от понимания, значения и значимости слова, сохраняем за словом и автором слова творческие функции, что невозможно для постмодернистской (постструктуралистской) интерпретации, провозглашающей «смерть автора» и рассматривающей язык как форму фашизма, что наиболее ярко было возведено миру Р. Бартом (см. напр.: [Барт 1994]).

¹³ Поскольку человек — существо, обладающее большим запасом неизведанных возможностей, которое почти всегда может поступать и говорить как «Так», так и «Иначе», то и слово его в этом «Иначе» будет уже другим; в слове есть глубина и неоднозначность — это заметно, например, при произнесении слов с разной интонацией, а, следовательно, в одном и том же слове меняются интенции и значения — слово «мерцает» в зависимости от человека. Это одна из причин того, что научение мистическому языку возможно только от подлинного учителя: здесь мы наблюдаем искренность слова, полноту Значения мистического языка, где к слову готовятся, прежде чем сказать и услышать.

¹⁴ См., напр.: «Мыслитель (П. Рикёр. — *П.В.*) считает, что символы священного не только принципиально неисчерпаемы ни одной рациональной интерпретацией, но и инициируют само мышление» [Пылаев 2011, с. 130].

смотрение не отвлеченных языковых структур, но *живой речи человека*, а потому в речи о языке подспудно признается, что «Я есть» более фундаментально, чем «Я говорю» [Рикёр 2008, с. 371]. Именно через эту полноту «Я есть» в мистике и может быть передана полнота Неименоуемого, которое неизбежно присутствует в мистическом опыте, и только через это мистический язык становится аутентично осмыслен.

Ярчайшим образом это проявляется в мифе. Сразу оговоримся, что не будем принимать во внимание интерпретацию мифа как «вымышленного, нереального положения дел» [Религиоведение 2006, с. 644], это феноменологически не интересно¹⁵, а интересно то, что есть миф для мистика и духовной традиции. Следуя А.Ф. Лосеву, можно сказать, что «*миф есть в словах данная личностная история*» [Лосев 2014]. Это значит, что в мифе нам дана реальность, которая реальнее, полнее жизнью и мощью, чем мир обыденности. Миф есть история, а значит — время, сильное время, без которого невозможно слабое время обыденности: последнее питается от него жизнью и смыслом, и только тем оно живо и осмысленно. Без времени мифа, без мистической истории нет полноты. Миф — есть вызов неполноценной обыденности, открывающий новые возможности бытия. Однако чудесность мифа состоит не в этом, а в том, что человек способен этот вызов принять: принять миф, лично пережить миф — принять полноту Бытия, исполнившись его мощью. «Равным образом безопасно держать в руках раскаленное железо или ядовитых змей, если известна природа огня и змей» [Элиаде 2010, с. 25]. Потому герой — герой, пророк — пророк, святой — святой, что есть выход и есть личностная, экзистенциальная связь между сильным временем мифа и слабым временем обычного мира. Повторяем: всякая духовная традиция отрицает достижение паранормальных способностей как самоцель, целью является лишь сама полнота смысла и истины бытия в связи с Абсолютом, и миф есть путь к этому.

Заключение

В нашем разыскании пути для феноменологии религии мы пришли к концепции, которую можно резюмировать следующими положениями.

¹⁵ Алексей Федорович Лосев, чтобы сразу размежеваться со всеми псевдонаучными интерпретациями мифа, посвятил этому саму первую главу «Диалектики мифа», выразительно назвав ее так: «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел» [Лосев 2014].

Мистический опыт имеет характер пикового экзистенциального опыта¹⁶, через него открывается полнота человека мощью специфической осознанности¹⁷, что нередко ведет мистика к раскрытию паранормальных способностей, совершенно неоспоримыми и наиболее распространенными из которых являются сила воли, внимания и выдержка мистика, сохранение ясности и трезвости его сознания (подвижник — не сумасшедший, это необходимо усвоить).

Подготовка к восприятию мистического опыта в духовных традициях происходит сознательно и целенаправленно, она имеет характер приуготовляющего очищения: как психического, так и телесного. Сама же интенциональность мистической практики закладывается на энергетическом стыке между принципиальной спонтанностью мистического опыта и волевой непримиримостью мистика в попытке экзистенциального осуществления своего бытия-к-максимуму через экзистенциальную связь с Абсолютным.

Во время мистического опыта, который всегда спонтанен, сознание человека обретает гармоничное равновесие особого рода, совмещающее в себе активность и пассивность, которое характеризуется самим мистиком как глубинное состояние, открывающее «истину себя» особой мощи.

По ходу духовной практики мистик проходит то или иное количество стадий духовного совершенствования. Каждая стадия характеризуется формированием особых структур психики (через взаимодействие человека с Абсолютным) посредством освоения соответствующих (иногда — специфических для каждого уровня) практик. От этих психических структур зависят способ и стратегии организации жизни мистика: спектр возможных практик, поведение и пр. Духовная практика имеет по сути характер *кумулятивного осуществления* в бытии человека все более интенсивного и глубокого мистического опыта, фундирующего онтологически измененную психическую структуру с особыми возможностями, предполагая новую этику,

¹⁶ В иных философских и психологических дискурсах этот опыт именовался как: нуминозный (Рудольф Отто), трансперсональный (К. Уилбер), инсайт (гештальтпсихология), опыт пограничного онтологического состояния, опыт взаимодействия с Внеположным Истоком (С.С. Хоружий, синергичная антропология).

¹⁷ В признании высшей экзистенциальной значимости мистического опыта мы соглашаемся с классиком феноменологии религии Й. Вахом: «Нововведение Ваха заключается в признании тотальности подлинного религиозного опыта. Опыт священного — это ответ целостной экзистенции, т.е. интеллекта, чувства и воли сообща на “последнюю реальность”» [Пылаев 2011, с. 58].

новую онтологию, новую эпистемологию и, вероятно, новую экзистенциально-бытийную логику.

В основе своей духовная практика определенной традиции зачастую имеет некое одно, говоря языком Фуко, духовное упражнение (например, медитация в буддизме, молитва в исихазме, зикр в суфизме, йога, особым образом практикуемая в различных духовных школах индуизма). Такое ключевое «духовное упражнение» ориентирует все остальные духовные «техники». В ядре духовной практики происходит мощная концентрация внимания и сил, а через это — фокусировка всех энергий человека, что позволяет осознать, «войти» в мистический опыт, когда он случается. Само ядро утверждается не своеволием мистика, но каноническими формами духовной традиции, к которой мистик принадлежит.

Бесспорный и тысячелетиями проверенный способ сохранить и транслировать мистический опыт в истории — создание духовной традиции, которая образует особый мистический дискурс, строящийся как на основе живого общения мистиков, так и на основе значимых для традиции текстов со специальным языком и/или системой интерпретации определенных шифров, метафор и т.п.; в этом дискурсе происходит передача не только мистического опыта (посредством личного контакта учителя и ученика, ввиду особого рода эмпатии), но и опыта о методе: как этот опыт получить, о духовной практике, о тонкостях и опасностях духовного процесса на предложенном духовной традицией пути, о критериях, идеалах и способах проверки мистического опыта (различения допустимого опыта от недопустимого). Иными словами, передается особый навык, многомерно обосновывающий духовную практику не только со стороны деятельности самого мистика, но и из интересубъективного и социокультурного контекстов.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Антропология современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» № 14-03-00109.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.: Степной ветер; СПб.: ИД «Коло», 2005. 448 с.
- Барт P. S/Z:* Бальзаковский текст: опыт прочтения / Пер. Г.К. Косикова и В.П. Мурат; общ. ред., вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: AdMarginem, 1994. 232 с.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и

- вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010а. С. 121—209.
- Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010б. С. 397—411.
- Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М.: Академический проект, 2007. 239 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.
- Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 352 с.
- Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. 216 с.
- Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А. Забияко, А. Красникова, Е. Элбакян. М.: Академический проект, 2006. 1264 с.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический проект, 2008. 695 с.
- Уилбер К. Краткая история всего / Пер. с англ. С.В. Зубкова. М.: АСТ: Астрель, 2006. 480 с.
- Флоренский П.* Имена: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. 896 с.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта / Пер. с фр. А. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 680 с.
- Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем.; комм. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993б. С. 221—238.
- Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем.; коммент. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993а. С. 41—63.
- Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // К феноменологии аскезы. М.: Гуманитарная литература, 1998. С. 22—186.
- Хоружий С.С.* Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. Теология и философия образов / Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М.: Институт востоковедения, 1997. С. 41—71.
- Хоружий С.С.* Введение: проект и контекст // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 8—72.
- Хоружий С.С.* Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 74—239.
- Эляде М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2010. 256 с.
- Wenzler L.* Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion / Hrsg. K. Kienzler, J. Reiter, L. Wenzler. Münster: Zu Ehren von Bernhard Casper, 2005. S. 13—32.

SPIRITUAL PRACTICES AND THE LANGUAGE PROBLEM

P.S. VASILYEV*,

MA Course of Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
keng@live.ru

In this article a new approach to the interpretation of religious-mystical experience, which bases on a notion of “mystical practice” as specific underclass of spiritual practices, is being tried out. An analysis of anthropological concepts, in which the practices of constructing oneself are central, is being held (M. Foucault, P. Ado). A role of spiritual practices and spiritual exercises in constructing person’s constitution is being outlined. Problems of spiritual practice language, interconnections between apophatic and kataphatic interpretation of experience and of definition of spiritual tradition as a certain communicative dimension are being raised.

Keywords: anthropology of religion, spiritual practices, spiritual exercises, synergetic anthropology

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 14-03-00109 “Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Bases of Synergic Anthropology”) at the Autonomous Nonprofit Organization “Institute of Synergic Anthropology”.

REFERENCES

- Ado P.* Duhovnye uprazhnenija i antichnaja filosofija. Per. s franc. V.A. Vorob’eva. Moscow; St. Petersburg: Publ. Stepoj veter; ID “Kolo”, 2005. 448 p.
- Bart R. S/Z:* Bal’zakovskij tekst: opyt prochtenija. Per. G.K. Kosikova i V.P. Murat; obshh. red., vstupit. st. G.K. Kosikova. Moscow: Publ. AdMarginem, 1994. 232 p.
- Dionisij Areopagit.* O bozhestvennyh imenah. In: Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prep. Maksima Ispovednika. Per. s grech. i vstup. st. G.M. Prohorova. St. Petersburg: Publ. “Izdatel’stvo Olega Abyshko”, 2010a. P. 121—209.
- Dionisij Areopagit.* O misticheskom bogoslovii. In: Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prep. Maksima Ispovednika / Per. s grech. i vstup. st. G.M. Prohorova. St. Petersburg: Publ. “Izdatel’stvo Olega Abyshko”, 2010b. P. 397—411.

For citation:

Vasilyev P.S. Spiritual Practices and the Language Problem. *Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 56—71. doi:10.17759/cpp2016240504 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Vasilyev Pavel Sergeevich*, bachelor’s degree (Philosophy), MA Course of Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, e-mail: keng@live.ru

- Krasnikov A.N. Metodologicheskie problemy religiovedenija: uch. posobie. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2007. 239 p.
- Losev A.F. Dialektika mifa. St. Petersburg: Publ. Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014. 320 p.
- Otkrovennye rasskazy strannika svoemu duhovnomu otcu. Moscow: Publ. Sibirskaja Blagovonnica, 2009. 352 p.
- Pylaev M.A. Kategorija “svjashhennoe” v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka. Moscow: Publ. Izdatel'stvo RGGU, 2011. 216 p.
- Religiovedenie: Jenciklopedicheskij slovar'. Pod red. A. Zabijako, A. Krasnikova, E. Jelbakjan. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2006. 1264 p.
- Rikjor P. Konflikt interpretacij. Očerki o germenevtike. Per. s fr., vstup. st. i komment. I.S. Vdovinoj. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2008. 695 p.
- Uilber K. Kratkaja istorija vsego. Per. s angl. S.V. Zubkova. Moscow: Publ. AST: Astrel', 2006. 480 p.
- Florenskij P. Imena: Sochinenija. Moscow: Publ. Jeksmo, 2008. 896 p.
- Fuko M. Germenevtika sub'ekta. Per. s fr. A. Pogonjajlo. St. Petersburg: Publ. Nauka, 2007. 680 p.
- Hajdegger M. (1993b) Vopros o tehnike, In: Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija. Per. s nem.; komm. V.V. Bibihina. Moscow: Publ. Respublika, 1993b. P. 221—238.
- Hajdegger M. (1993a) Vremja kartiny mira. In: Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija. Per. s nem.; komm. V.V. Bibihina. Moscow: Publ. Respublika, 1993a. P. 41—63
- Horuzhij S.S. Analiticheskij slovar' isihastskoj antropologii. In: K fenomenologii askezy. Moscow: Publ. Gumanitarnaja literatura, 1998. P. 22—186.
- Horuzhij S.S. (2010b) Vvedenie: proekt i kontekst. In: Fonar' Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste. Otv. red. S.S. Horuzhij. Moscow: Publ. Progress-Tradicija, 2010. P. 8—72.
- Horuzhij S.S. Koncepcija Sovershennogo Cheloveka v perspektive isihastskoj antropologii. In: Sovershennyj chelovek. Teologija i filosofija obrazov. Sost. i otv. red. Sh.M. Shukurov. Moscow: Publ. Institut Vostokovedenija, 1997. P. 41—71.
- Horuzhij S.S. (2010a) Praktiki sebja i duhovnye praktiki: dve paradigmy neklassicheskoj antropologii. In: Fonar' Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste. Otv. red. S.S. Horuzhij. Moscow: Publ. Progress-Tradicija, 2010. P. 74—239.
- Jelade M. Aspekty mifa. Per. s fr. V.P. Bol'shakova. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2010. 256 p.
- Wenzler L. Das Phanomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema. Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion / Hrsg. K. Kienzler, J. Reiter, L. Wenzler. Münster: Zu Ehren von Bernhard Casper, 2005. P. 13—32.