Солопов Олег Викторович

ПОНЯТИЕ МИСТИКИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ М. В. ЛОДЫЖЕНСКОГО

Статья посвящена рассмотрению категории мистики в религиозной философии М. В. Лодыженского. Выявляются философские основания определения данной категории, а также её критерии. Определяются два христианских пути к совершенству. Анализируются взгляды М. В. Лодыженского относительно мистики христианских святых. Выявляются различия мистического опыта св. Серафима Саровского и св. Франциска Ассизского на основании трудов М. В. Лодыженского. Определяется значение добродетели смирения в достижении высших мистических состояний.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/5-1/41.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 5 (19): в 2-х ч. Ч. I. С. 181-186. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/5-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

Список литературы

1. **Малявин В. В.** Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин. М.: Молодая гвардия, 2008. 496 с.
2. **Хьюмана Ч., Ву В.** Китайское искусство любви / пер. с англ. М.: КРОН-ПРЕСС, 2000. 319 с.
3. **Dong Lan.** Mulan's Legend and Legacy in China and the United States. Springfield: Temple University Press, 2010. 263 p.
4. **Frankel H. H.** The Flowering Plum and the Palace Lady: Interpretation of Chinese Poetry. New Heaven: Yale University Press, 1976. 256 p.
5. **Hung Chan-tai.** War and Popular Culture: Resistance in Modern China, 1937-1945. Berkeley: University of California Press, 1994. 276 p.
6. **Kingston M. H.** The Woman Warrior: Memoirs of Girlhood among Ghosts. N. Y.: Vintage Books, 1975. 209 p.
7. **McMahon K.** Casualty and Containment in Seventeenth-Century Chinese Fiction. Leiden: E. J. Brill, 1988. 157 p.
8. **Mulan in Legends** [Электронный ресурс]. URL: http://www.ourorient.com/mulan-in-legends.htm
9. **Mulan Joins the Army** [Электронный ресурс]. URL: http//chinescinema.ucsd.edu/film/mulan.html (дата обращения: 12.01.2012).
10. **Nguen M.** Negotiating Asian American Superpower in Disney's Mulan [Электронный ресурс]. URL: http//www.poppolitics.com/articles/2001/01/05/Whos-Your-Heroine? (дата обращения: 27.01.2012).
11. **www.kievrus.com.ua/m-retzenzii/35202-rezenzyy-y-otzivi-na-fylm-malan-mulan:html/** (дата обращения: 01.03.2012).

LEGEND OF HUA MU-LAN: MORAL GUIDELINES AND ORIENTALISM

Yurii Grigor'evich Smertin, Doctor in History, Professor
Department of Archaeology, Ethnology, Ancient and Medieval History
Kuban' State University
usmer@hotmail.com

The author studies the phenomenon of the girl Hua Mu-lan's legendary image popularity in Chinese culture and popular culture of the West at the end of the XXth – the beginning of the XXIst century, shows that the story of her well-behaved actions and military prowess is found in the ancient poem, for the first time in national historiography considers moral imperatives offered in the poem, analyzes their interpretations in Chinese and Western civilizations, and comes to the conclusion that the centuries-old evolution of the image was determined by historical conditions, political goals, gender stereotypes, aesthetic preferences and Orientalism as modern discourse.

Key words and phrases: folklore; image; disguise; war; gender inequality; love; eroticism; stereotypes; morality; loyalty.

УДК 141.33

Статья посвящена рассмотрению категории мистики в религиозной философии М. В. Лодыженского. Выявляются философские основания определения данной категории, а также её критерии. Определяются два христианских пути к совершенству. Анализируются взгляды М. В. Лодыженского относительно мистики христианских святых. Выявляются различия мистического опыта св. Серафима Саровского и св. Франциска Ассизского на основании трудов М. В. Лодыженского. Определяется значение добродетели смирения в достижении высших мистических состояний.

Ключевые слова и фразы: М. В. Лодыженский; мистика; этика; сверхсознание; христианство; смирение; Серафим Саровский; Франциск Ассизский; подвижничество.

Олег Викторович Солопов
Кафедра философии, культурологии, прикладной этики, религиоведения и теологии им. А. С. Хомякова
Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого
podvizhnik@mail.ru

ПОНЯТИЕ МИСТИКИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ М. В. ЛОДЫЖЕНСКОГО©

Понимание мистического является одним из основных вопросов религиозной философии М. В. Лодыженского (1852-1917). В первые десятилетия XX века среди трудов отечественных исследователей едва ли можно было найти развёрнутое определение данного понятия. С целью понимания данной категории Л. А. Тихомиров в своих письмах обращался за советом именно к Лодыженскому. Он писал: «По существу же у Вас видится нечто очень приближающееся к определению. Во всяком случае, пока ни я сам не додумываюсь до более оформленного, ни у других не слышу» [8, с. 96].

Лодыженский подчёркивает, что термин «мистика» применяется у него с точки зрения христианской философии. Сам Лодыженский указывает на три наиболее типичных, по его мнению, определения мистики.

Одно из указанных определений даётся А. И. Введенским в его книге «Философские очерки». Мистическим восприятием Введенский называет «непосредственное, т.е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было

© Солопов О. В., 2012

рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но в то же время и не мы сами, и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т.е. возникающее без помощи внутренних чувств» [1, с. 44]. Лодыженский замечает, что при таком понимании мистического Введенский исключает из области мистики ясновидящие, телепатические и медиумические явления, относя их к ведениям внешним [4, с. 23].

Другое определение мистики даётся Уильямом Джемсом в книге «Многообразие религиозного опыта», характеризующим мистические состояния двумя главными признаками, а именно неизреченностью и интуитивностью, и относящим эти состояния к эмоциональной сфере. Джемс также выделяет такие признаки, как кратковременность и бездеятельность воли, однако Лодыженский не останавливается на них в своём исследовании [2, с. 303-304]. При этом Джеймс обобщает мистические состояния довольно широко, причисляя к ним все состояния опьянения, даже состояния опьянения алкоголем.

Сам же Лодыженский в своём понимании мистики опирается в большей степени на В. С. Соловьёва, который в своей статье «Мистика и мистицизм» разделяет данное понятие на два значения:

1) реальная или опытная мистика, являющаяся, согласно Соловьеву, совокупностью «явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности» [4, с. 23];

2) мистика как особого рода религиозно-познавательная деятельность, представляющая собой возможность «непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным объектом познания, сущностью всего или Божеством» [Там же].

При этом Лодыженский поддерживает мысль Соловьёва о том, что в христианской философии мистика «разделяется по достоинству и значению предмета и среды мистического взаимодействия на Божественную, естественную и демоническую» [7, с. 244].

Выбор в пользу точки зрения Вл. Соловьёва относительно понимания мистики не является для Лодыженского случайным. В своём первом философском труде «Сверхсознание и пути его достижения» Лодыженский выделяет категорию «сверхсознание», обозначающую определённую возможность нефизического восприятия человеком различных планов бытия, классифицируя его на астральное (эмоциональное), ментальное (рассудочное) и духовное, опираясь при этом на теософское понимание психофизиологической организации человека и структуры сущего.

В астральной (эмоциональной) сфере существуют свои обитатели, которые, как и весь этот мир, состоят из астральной материи и являются двойниками объектов физического мира. В астральном мире также существуют так называемые искусственные элементали, являющиеся мысле-формами, создающимися соответственно испытываемой человеком эмоции. Кроме искусственных элементалей данную сферу населяют астральные тела людей, умерших физически, и собственно элементали, представляющие собой разряд нечеловеческих духов, которые могут враждебно относиться к человеку. Астральная сфера – это также мир снов. Достижение астрального сверхсознания позволяет не только воспринимать данную сферу, но и вступать во взаимодействие с её обитателями.

Ментальную (рассудочную) сферу следует обозначить как сферу разума, свободно действующего в своем собственном мире, не стесняемого физической материей. К ментальной сфере относятся логика и воображение. Именно в этом мире существуют всевозможные идеи. Ментальное сверхсознание Лодыженский определяет «как особую способность человеческого мозга воспринимать и сознавать впечатления из астрального и ментального миров. Способность эта приходит к человеку, когда мысленная сила его будет доведена упражнениями до той степени утончения и вместе с тем могущества, при коих физические и эмоциональные оковы человека не могут уже препятствовать этой силе вступать в сношение с астральным и ментальным мирами» [3, с. 150]. В качестве науки, обучающей тому, как достигнуть ментального сверхсознания, Лодыженский выделяет Раджа-йогу.

Человек, достигающий ментального сверхсознания, значительно отличается от обычных людей и по уровню нравственности, и по уровню знаний, и по уровню силы.

Лучшим примером духовного сверхсознания Лодыженский считает опыт христианских подвижников. Путь подвижника заключается в переработке астрального (эмоционального) тела человека, в его очищении и приведении к эмоциям альтруизма. После такой перемены в сердце человека проявляется высшая сила духа – благодать Божья, которая, по мнению христианских подвижников, является силой, гораздо более могущественной, чем мозговая воля.

Так, Лодыженский указывает на то, что духовное сверхсознание характерно для христианских подвижников, ментального сверхсознания достигают йоги, а к астральному стремятся всевозможные колдуны и оккультисты. При этом выводом книги «Сверхсознание» является утверждение истинности лишь духовного сверхсознания с указанием на опасность при достижении иных видов сверхсознательных состояний.

В трудах Вл. Соловьёва Лодыженский находит подтверждение своим философским построениям, подчёркивая, что категории «мистики», по Соловьёву, совпадают с его категориями «сверхсознания».

Таким образом, опираясь на философию Вл. Соловьёва, Лодыженский отождествляет:

1) духовное сверхсознание и Божественную или высшую мистику;

2) ментальное сверхсознание и естественную мистику;

3) астральное сверхсознание и демоническую мистику.

Перед нами предстает достаточно своеобразное понимание мистики. С одной стороны, природные явления исключаются из области мистического, с другой – мистическое предстает в различных аспектах,

некоторые из которых не соответствуют традиционным критериям мистики. Так, В. Н. Назаров замечает: «Главным признаком и критерием мистики является непосредственный опыт единения человека с бесконечным бытием – *unio mystica*» [5, с. 265]. Однако данному признаку будет соответствовать только духовное сверхсознание, поскольку именно в этой сфере происходит слияние человеческого и божественного. Что же касается ментального и астрального сверхсознаний, то в данных сферах подобного слияния не происходит, и человек воспринимает их как иные миры, отличные от физического.

В своём втором философском труде «Свет незримый» Лодыженский занимается исследованием области высшей мистики (духовного сверхсознания) на основании анализа и сравнения биографий христианских святых и их богословских трудов.

При этом Лодыженский указывает на тот факт, что далеко не все христианские подвижники являлись мистиками. Христианское подвижничество он подразделяет на два типа, а именно созерцательный и деятельный. В основе данного подразделения находится схема, обозначенная в трудах св. Аввы Дорофея, которую Лодыженский ставит в центр своих философских построений. Заключительный вывод указанной схемы предстаёт для Лодыженского в двух утверждениях:

1) сколько мы приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся и с ближними;

2) сколько соединяемся любовью с ближними, столько соединяемся с Богом [4, с. 32].

Таким образом, Лодыженский обозначает два христианских пути к совершенству:

1) путь деятельный проходит в делах любви к своему ближнему. Данный путь можно условно назвать этическим;

2) путь созерцательный или аскетический совершается тогда, когда подвижник идёт к своей цели через прямое развитие в себе непосредственной любви к Богу, приводящее к мистическому откровению, к мистическому созерцанию Божества и Его сил. Для данного пути подходит определение мистического.

Лодыженский вполне обоснованно выделяет два указанных направления, поскольку именно через них складывается вся христианская история. На различных этапах развития христианства можно проследить преобладание того или иного пути если не в религиозном сознании верующих, то в характере богословских произведений, а также чередование указанных путей, что весьма наглядно отражено, например, в труде прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия» [9].

Следует также отметить, что подобные направления религиозной жизни характерны не только для христианства, но и для других религий. Так, например, А. Швейцер в своём труде «Мировоззрения индийских мыслителей» [10], так же как и Лодыженский, выделяет два пути религиозной жизни, а именно путь этики (жизнеутверждающий) и путь мистики (жизнеотрицающий).

Лодыженский не противопоставляет эти пути, но напротив, каждый из них дополняет друг друга. И всё же деятельный и путь созерцательный имеют различия между собой, и выбор в сторону одного из путей, по мнению Лодыженского, обусловлен различными причинами, а именно: условиями среды, индивидуальным жизненным опытом подвижника, влиянием руководителя. Но главной причиной Лодыженский называет природное предрасположение святого к тому или иному типу подвига.

Лодыженский указывает, что подобно тому, как есть различные музыкальные способности у одних людей, так у других существует необыкновенная чуткость к духовным на них воздействиям, проявляющимся в особых духовных видениях.

Несмотря на то, что в настоящих условиях очень мало людей обладает подобными мистическими способностями, именно в мистическом познании и исследовании мистических явлений Лодыженский видит возможность обоснования истинной философии.

Для разграничения типов подвижничества Лодыженский рассматривает жизнеописания св. Иоанна Златоуста и св. Григория Неокесарийского.

Из жизни св. Иоанна Златоуста Лодыженский рассматривает эпизод, когда тот составлял разъяснения на послания св. апостола Павла. Все те несколько ночей, которые Златоуст трудился над разъяснениями, св. Прокл, бывший тогда учеником Златоуста, видел возле учителя старца, говорившего с ним. В Четья-Менеях указывается на то, что тем старцем был сам апостол Павел, при этом сам Златоуст не осознавал его присутствия.

По мнению Лодыженского, Прокл увидел апостола Павла, поскольку сам обладал склонностью к мистическому восприятию, в то время как способности Златоуста проявились больше в его деятельности, о чём свидетельствует отсутствие в его трудах мистических элементов. Поэтому Лодыженский относит Златоуста к подвижникам деятельного типа, подчеркивая, что хотя Златоуст «и верил глубоко в Благодать Божественную, дающую людям свет разумения, однако сам не сознавал, что писал под влиянием особой силы» [4, с. 46].

Таким образом, Лодыженский указывает на наличие у подвижника деятельного типа веры, при этом веры, не подкреплённой знанием.

Рассматривая случай из жизни св. Григория Неокесарийского, которому, согласно Четьи-Менеям, Иоанн Богослов через мистическое откровение продиктовал символ веры, Лодыженский относит его к подвижникам созерцательного типа. В Григории Лодыженский видит мистика, непосредственно воспринимающего Божественную Благодать своим духовным сверхсознанием. И, в отличие от Златоуста, Григорий не просто верил, но знал и напрямую ощущал Божественное.

Таким образом, характерной чертой подвижника созерцательного типа является наличие у него мистического опыта и приобретаемого на основе него истинного знания.

Обозначив созерцательный тип подвижничества, Лодыженский приступает к исследованию мистического опыта и его классификации. Он подробно останавливается на опыте двух подвижников, а именно св. Серафима Саровского и св. Франциска Ассизского.

Характерной особенностью мистики как Франциска, так и других католических святых является стигматизация. Данное явление предстает совершенно нетипичным для православия, поэтому, прежде всего, Лодыженский стремится определить значение стигматов при достижении сверхсознательных состояний.

Опыт Франциска Лодыженский исследует по таким работам, как: В. И. Герье «Франциск. Апостол нищеты и любви», П. Сабатье «Жизнь Франциска Ассизского» и Э. Жебар «Св. Франциск Ассизский». В своём понимании стигматизации Лодыженский опирается на приведённые в книге Герье результаты исследования французского учёного А. Дюма, объясняющего процесс стигматизации с психологической и физиологической точек зрения.

Главным выводом данного исследования для Лодыженского является указание на напряженную работу воображения и самовнушение подвижника. Вся воля Франциска, по мнению Лодыженского, была направлена на душевное и физическое превращение себя в Христа и переживание его страданий, что и стало причиной стигматизации. И поскольку воображение и воля относятся Лодыженским к ментальной (интеллектуальной) сфере, само явление стигматизации не может относиться к области высшей мистики.

«Вполне допуская, – замечает Лодыженский, – что Франциск, при описанном его состоянии, вознесся духовно к Логосу, мы вместе с тем не можем приписать возникновение особых телесных ощущений действию духовной силы. Мы не можем объяснить себе эти его телесные ощущения иначе, как только работою его собственного телесного воображения, шедшего параллельно с его духовным экстазом. Конечно, трудно сказать, что больше преобладало в данном случае у Франциска, духовность ли его или ментализм (мысленное воображение), но, во всяком случае, можно сказать, что ментализм тут был и довольно сильный» [Там же, с. 99].

Остановимся подробнее на видении Франциска. Лодыженский подразделяет указанное видение на два образа:

1) нисхождение шестикрылого серафима с неба;
2) видение серафима, пригвожденного к Кресту (после чего происходит стигматизация).

По мнению Лодыженского, первое видение предстало для Франциска как неожиданное и внезапное, находящееся вне его самовнушения и поэтому являющееся подлинно духовным видением (духовным сверхсознанием). Второй образ, согласно Лодыженскому, обусловлен силой воображения самого Франциска, желавшего видеть и ощущать распятого Христа. Таким образом, в опыте Франциска Лодыженский усматривает соединение двух видов сверхсознания – духовного и ментального.

Перейдем к видению св. Серафима Саровского. Данное видение произошло с ним во время литургии. «Сначала он был поражён необыкновенным светом, как бы от лучей солнечных. Затем он увидел Сына Человеческого во славе сияющего светлее Солнца неизреченным светом и окруженного “как бы роем пчёл” – небесными силами. Идя от западных ворот, он остановился против амвона и, воздвигши руки свои, благословил служащих и молящихся» [Там же, с. 101].

По мнению Лодыженского, экстаз Серафима является уже чисто духовным явлением. Но в чём Лодыженский усматривает различие между видениями Серафима и Франциска?

Прежде всего, в неожиданности данных явлений. И если духовное сверхсознание означает нисхождение на человека Божественной Благодати, то только Бог может знать, когда и как это произойдёт. Поэтому Лодыженский указывает на наличие конкретного образа распятого и страдающего Христа, созданного по его желанию, что в свою очередь относит его в сферу ментального сверхсознания. Для Серафима, напротив, видение стало неожиданностью, произойдя с ним во время службы.

При разграничении мистических состояний Серафима и Франциска поднимается также этическая проблема. «Подражание Христу, – замечает Лодыженский, – доходило у Франциска до прямой копировки им жизни Спасителя» [Там же, с. 102]. Так, например, незадолго до смерти он воспроизвел перед своими учениками нечто подобное тайной вечере. Лодыженский подчеркивает, что ни на что подобное Серафим Саровский по своему величайшему смирению не решался.

Именно различие в понимании такой добродетели, как смирение, могло являться причиной разных мистических состояний у Серафима и Франциска. Поднимается своеобразная дилемма смирения. Например, если один может видеть в подражании Христу высшую добродетель, мотивируя это тем, что лучше прожить жизнь, чем Христос, невозможно, то другой будет верить, что сам он недостоин прожить жизнь как Христос, поскольку сам является тварью перед Богом и не в силах сравниться с Ним.

На различное понимание смирения этих двух подвижников указывает их отношение к самому христианскому подвигу. Лодыженским подчеркивается контраст между идеализацией подвига у Франциска и простотой совершения работы над собой у Серафима. Если Серафим предавался аскезе, будучи в уединении, то для аскезы Франциска вполне естественно было присутствие большого количества людей.

Для Лодыженского подвиг Франциска был не лишён утрировки и даже театральности [Там же, с. 109]. По его мнению, истинным смирением обладал лишь Серафим, но не Франциск.

В подтверждение данного факта Лодыженский приводит изречения самого Франциска: «Я не сознаю за собой никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием. Ибо Господь по милосердию своему предоставил мне дар ясно узнавать на молитве, в чём я ему был угоден или не угоден». Затем в качестве определённого критерия смирения Лодыженский указывает на цитату св. Исаака Сирянина: «Истинные праведники всегда помышляют сами в себе, что недостойны они Бога, что истинные праведники дознается сие из того, что признают себя окаянными и недостойными попечения Божия…» [Там же].

При этом странно, что сам Лодыженский не удивляется словам Серафима, адресованным землевладельцу Мутовилову: «Не устрашайтесь ваше боголюбие, и вы теперь так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего…» [Там же, с. 66].

Лодыженский видит противоречие между Франциском и Исаком Сиряниным, ввиду которого делает вывод о неистинности смирения Франциска, оставляя при этом обозначенное выше высказывание Серафима без разъяснений. На данном выводе Лодыженского следует остановиться подробнее, поскольку именно в нём прослеживается его религиозное мировоззрение.

Несмотря на то, что Лодыженский пытается обозначить противоречие во взглядах на смирение у Серафима и Франциска, сам он не усматривает дилеммы. Для Лодыженского понимание христианского смирения вполне определено и основано на трудах православных подвижников. Он противопоставляет точки зрения католического и православного святых, будучи убежденным в истинности слов последнего. Следует отметить, что подобное доказательство может быть воспринято убеждёнными православными, но так же легко отвергнуто католиками.

Можно также увидеть во Франциске и черты юродивого западноевропейского образца, выраженные именно в его театральности, которая предстаёт уже иначе, чем её видел Лодыженский. Так, например, В. Н. Назаров замечает, что в отсутствии крайнего смирения «для Франциска и вообще для типа “Божьего скомороха” не может быть ничего предосудительного. Для олицетворенной Премудрости Божией главной добродетелью является не смирение, а радостность и весёлость. Разве это уже не крайнее унижение и смирение для Премудрости – являть себя миру в “шутовском колпаке” и “скоморошьем платье”?» [6, с. 216].

От подобного видения Лодыженский, безусловно, был далёк. Для него характерно глубокое проникновение в православную мистическую традицию. Труды подвижников и жизнеописания православных святых являются для него критериями истинности, что, возможно, послужило препятствием для объективного исследования иных религиозных традиций.

Основной причиной, затемнявшей, по мнению Лодыженского, подвижнический путь Франциска, являются коренные условия католической церкви, в которых вырос и воспитывался Франциск. «В эпоху Франциска, – пишет Лодыженский, – истинного смирения в католической церкви не было. Если и было тогда у духовенства этой церкви так называемое смирение, то только лишь показное или вообще отступавшее от того идеала, о котором говорил св. Антоний. Да, наконец, по условиям того времени и по условиям самой католической церкви оно даже и не могло создаться у католиков, это истинное смирение. Сам наместник Христа на земле со своими притязаниями на власть не только духовную, но и политическую был представителем не смирения, а духовной гордости, ибо большей духовной гордости, чем убеждения в своей непогрешимости, нельзя себе и представить. Отрава эта, заразившая католический мир, не могла не отозваться и на Франциске. При всём кажущемся своём смирении, Франциск так же, как и сам папа, болел недугом духовной гордости» [4, с. 112].

Подобное заявление ещё раз указывает на односторонность взглядов Лодыженского. В конечном счёте мистическое состояние зависит для него от определённых этических оснований. «Только глубокое смирение, – подчёркивает Лодыженский, – может искоренить в человеке злую ментальную силу, заключающуюся в самоутверждении и самоуслаждении человека, считающего себя праведником» [Там же, с. 111].

Но являются ли указанные видения Франциска и Серафима настолько различными, как пытается доказать это Лодыженский? Для теософской доктрины, на которую он изначально опирается, для обозначения аспектов человеческой души и планов, на которых существуют данные аспекты, характерно представление о ментальной сфере именно как о сфере интеллекта (воображения и логики). И наличие любого образа, имеющего форму, следует относить именно к ментальной сфере.

Видения Франциска и Серафима являлись именно образами, а не чем-то невыразимым. Поэтому вряд ли их можно отнести к области высшей мистики, чего нельзя сказать об их сердечных переживаниях, которые и следует относить к духовной сфере.

Утверждения Лодыженского о неожиданности видения у Серафима и о наличии у Франциска желания явления определённого образа также не могут быть достаточным основанием для того, чтобы классифицировать их состояния как различные. Ведь можно предположить, что если Серафим видел Христа, то должен был знать, как Тот выглядит, иными словами, иметь определённое представление о Нём. И подобное представление об образе Христа могло естественно сформироваться у Серафима, например, когда он молился перед иконами.

Следует отметить, что представителям различных религиозных конфессий являются видения святых именно их религиозных традиций. Поэтому вполне вероятно психологическое основание данных видений. То же можно сказать и о стигматах у Франциска, и отсутствии их у Серафима. Желание испытать крестные муки Христа могло просто не возникнуть у Серафима. Однако Лодыженский замечает, что описанное видение на горе Альверна было той высшей степенью мистического восприятия, которого Франциск достиг перед смертью [Там же, с. 107].

«Что же касается Серафима Саровского, – пишет Лодыженский, – то у него, наоборот, духовное его сверхсознание прогрессировало к концу его жизни в своем развитии» [Там же]. Серафим рассказывал иноку Иоанну о видении им иных миров и о том, что о той радости и сладости, которую он там вкушал, сказать невозможно [Там же, с. 67].

Поэтому, только исходя из критериев неизреченности и интуитивности, которые Лодыженский также указывает, и можно сделать вывод о различных видах мистического опыта у Франциска и Серафима. Таким образом, следуя терминологии самого Лодыженского, можно предположить, что Серафим достиг духовного сверхсознания в поздний период своей жизни. Видение же им Христа, как и видение Франциска, следует относить к ментальному сверхсознанию, иными словами, к одному виду мистического опыта.

Понятие «мистика» или «сверхсознание» предстает в религиозной философии М. В. Лодыженского как возможность нефизического восприятия астральной, ментальной или духовной сфер с помощью развития в человеке особых способностей. Положительную оценку у Лодыженского получает развитие духовного сверхсознания, примером которого стал опыт православных аскетов. При этом достижение высшего мистического переживания происходит на основании развития нравственных добродетелей, в особенности смирения, которое, по мнению мыслителя, было характерно только для православной религиозной традиции.

Список литературы

1. **Введенский А. И.** Философские очерки. СПб.: Типография «В. С. Балашев и К°», 1901. Вып. 1. 213 с.
2. **Джемс У.** Многообразие религиозного опыта / пер. с англ.; под ред. и с предисл. С. В. Лурье. Изд-е 3-е. М.: КомКнига, 2010. 416 с.
3. **Лодыженский М. В.** Мистическая трилогия. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. Т. 1. Сверхсознание. IV+308 с.
4. **Лодыженский М. В.** Мистическая трилогия. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. Т. 2. Свет незримый. IV+263 с.
5. **Назаров В. Н.** Мистика // Этика: энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 265-266.
6. **Назаров В. Н.** Феноменология мудрости: образы мудреца в истории культуры: нравственно-философское исследование. Тула: Изд-во Тульского государственного педагогического института им. Л. Н. Толстого, 1993. 332 с.
7. **Соловьев В. С.** Мистика // Собрание сочинений. СПб.: Просвещение, 1914. Т. 10.
8. **Тихомиров Л. А.** Письма к М. В. Лодыженскому // Введение в теологию русской культуры / В. Н. Назаров. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2002. С. 94-101.
9. **Флоровский Г.** Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. 600 с.
10. **Швейцер А.** Мировоззрение индийских мыслителей: мистика и этика / пер. с нем. Ю. В. Дубровина. М.: Алетейа, 2002. 288 с.

MYSTICISM NOTION IN M. V. LODYZHENSKII'S RELIGIOUS PHILOSOPHY

Oleg Viktorovich Solopov
Department of Philosophy, Culturology, Applied Ethics, Religious Studies and Theology named after A. S. Khomyakov
Tula State Pedagogical University named after L. N. Tolstoi
podvizhnik@mail.ru

The author considers mysticism category in M. V. Lodyzhenskii's religious philosophy, reveals the philosophical foundations of this category definition as well as its criteria, determines two Christian ways to perfection, analyzes M. V. Lodyzhenskii's views on Christian saints' mysticism, reveals the differences in the mystical experience of St. Seraphim of Sarov and St. Francis of Assisi on the basis of M. V. Lodyzhenskii's works, and determines the significance of humility virtues in higher mystical states achievement.

Key words and phrases: M. V. Lodyzhenskii; mysticism; ethics; superconsciousness; Christianity; humility; St. Seraphim of Sarov; St. Francis of Assisi; asceticism.

УДК 930:94(430).085

В статье рассматривается феномен немецкой «консервативной революции» в период Веймарской республики в Германии в творчестве германского историка Армина Молера. Автор анализирует фундаментальный труд Молера «Консервативная революция в Германии, 1918-1932 гг.», положивший начало современной историографии «консервативной революции».

Ключевые слова и фразы: «консервативная революция»; Веймарская Германия; Армин Молер.

Олег Эдуардович Терехов, к.и.н., доцент
Кафедра новой, новейшей истории и международных отношений
Кемеровский государственный университет
terehov1968@mail.ru

ФЕНОМЕН НЕМЕЦКОЙ «КОНСЕРВАТИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ» В ОЦЕНКЕ А. МОЛЕРА©

В истории гуманитарной мысли нередки случаи, когда исследователь создает один фундаментальный труд, который не просто становится его главным творением, но определяет генеральную линию развития той предметной области, в которой он работал. К числу таких исследователей принадлежит Армин Молер (1920-2003), видный идеолог «новых правых» ФРГ, философ, историк и публицист, основатель германской и западной историографии феномена немецкой «консервативной революции» периода Веймарской республики в Германии 1918-1933 гг. В трудах по данной проблематике, последовавших за книгой Молера, несмотря на различие концепций и трактовок, одно оставалось неизменным - признание Молера в качестве

© Терехов О. Э., 2012