

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-61-104-114>

УДК 008

ББК 71.4+86.40(0)

Научная статья / Research Article



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

© 2021 г. Н. С. Жиртуева

г. Севастополь, Россия

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МАТЕРИАЛЬНОГО И ИДЕАЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ ТИПОЛОГИИ МИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ МИРА

Аннотация: Феномен мистицизма является одной из наиболее дискуссионных проблем в современной гуманитарной науке. До сих пор не существует общепринятой типологии мистических традиций мира. Предметом исследования в статье является проблема соотношения материального и идеального бытия, которая легла в основу наиболее распространенной типологии мистических учений. На основе методологии компаративного анализа осуществляется исследование мистических традиций, сформировавшихся в христианстве, исламе и буддизме. Автор приходит к выводу, что в развитии мистицизма можно выделить два этапа. Первый этап — аскетический, который благоприятствует конфликтному противопоставлению духа и материи, призывает отречься от материального и забот о нем. На позднем этапе внутри мистических учений постепенно вызывает потребность преодолеть дуализм духовного и материального начал. Здесь возможны два пути развития в зависимости от восприятия Абсолютной реальности. В христианстве и исламе, которые опираются на идею трансцендентного Абсолюта, возможен только путь соединения «тварного» и «нетварного бытия». В христианстве он достигается с помощью концепций «обожения плоти» (православный исихазм) и «единства во Христе» (католическая мистика любви), а в исламе — с помощью «доктрины любви» (суфизм). Так в трансцендентно-имманентном мистицизме возникают интеграционные мистические традиции. В основе буддизма лежит представление об имманентном Абсолюте, который воплощает Целостность бытия. Так в имманентном мистицизме формируются холистические мистические традиции махаяны и ваджраяны. Таким образом, мистический феномен имеет историческое измерение и его развитие необходимо рассматривать в контексте эволюции духовной жизни человечества.

Ключевые слова: мистицизм, аскетизм, интеграционная мистическая традиция, холистическая мистическая традиция.

Информация об авторе: Наталья Сергеевна Жиртуева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политические науки и философия» Института общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, ул. Университетская, д. 33, 299053 г. Севастополь, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-1332>. E-mail: zhr_nata@bk.ru

Дата поступления статьи: 25.11.2019

Дата публикации: 28.09.2021

Для цитирования: Жиртуева Н. С. Проблема соотношения материального и идеального в контексте типологии мистических учений мира // Вестник славянских культур. 2021. Т. 61. С. 104–114. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-61-104-114>

XX столетие отмечено обращением ученых разных стран к исследованию феномена мистицизма. Первыми это сделали за рубежом У. Джемс и Р. Отто, а в России С. Булгаков, П. Флоренский, В. Лосский, Н. Бердяев. Ими было отмечено, что мистицизм играет важную роль в духовной жизни человечества, являясь квинтэссенцией религиозной культуры и религиозного опыта. Внимание к теме возросло во второй половине XX в., что можно объяснить рядом причин. Во-первых, человечество пережило серьезный духовный кризис в ходе Второй мировой войны и начало искать выход из него, обратившись к религиозному опыту человечества. Во-вторых, мистицизм все чаще воспринимается как выражение единого (сущностного) начала всех религий (в своих исследованиях Р. Отто называл его «нуменозное»). В-третьих, исследование феномена мистицизма приобрело большое значение в ситуации открытого глобального соперничества множества претендентов на обладание единственной религиозной истиной. Именно поэтому еще больше исследователей занимается проблемой мистицизма. Среди них известные зарубежные и отечественные ученые С. Аверинцев, Э. Андерхилл, Т. Андре, Е. Балагушкин, П. Гуревич, С. Гроф, Р. Зэнер, Ю. Кимелев, А. Кныш, А. Г. Маслоу, Ф. Олмонд, У. Стейс, Е. Торчинов, Дж. Тримингэм, У. Уэйнрайт, Ф. Хаппольд, Д. Холлинбэк, Р. Элвуд, М. Элиаде и др. В их трудах мистицизм был отделен от таких явлений, как магия, трансовые и измененные состояния сознания. В контексте компаративного философско-религиоведческого анализа были определены универсальные и индивидуальные особенности мистического опыта.

Вместе с тем, несмотря на возросшее количество исследований, проблема мистицизма продолжает оставаться одной из наиболее дискуссионных в современной науке. Например, не создана единая типология мистических учений. Все исследования вращаются вокруг основного вопроса: существует ли один универсальный тип мистики или таких типов мистики несколько? В условиях современного религиозного диалога в мире, который переживает серьезные глобализационные процессы, эта тема как никогда актуальна. Можно выделить, как минимум, пять моделей создания подобных типологий, разработанных в трудах Р. Зэнера, Ф. Олмонда, Р. Отто, У. Стейса, Е. А. Торчинова, У. Уэйнрайта и др. Среди основных критериев создания типологий, прежде всего, стоит выделить представления об Абсолютной реальности, цель и методы мистической психопрактики, проблема соотношения идеального и материального бытия [3, с. 30–32].

Чаще всего исследователи говорят о существовании двух типов учений, классифицируя мистические традиции по критерию соотношения идеального и материального бытия. Например, Р. Отто выделял мистику «внутреннего видения» и «видения единства» [17, с. 39–40, 43, 47]. Ф. Олмонд и У. Стейс называли интровертивный и экстравертивный мистицизм [16, с. 7; 18, с. 79, 110–111]. В основе данных типологий лежит допущение, что в первом случае мистик ориентирован исключительно на познание духовного начала, на погружение в свой внутренний мир. Второй тип учения предполагает стремление выйти за пределы духовного и достичь единства со всем существующим.

С моей точки зрения, подобная типология достаточно упрощенно представляет типологию мистических традиций. Проблема соотношения материального и идеаль-

ного бытия и способов ее решения в мистических учениях мира требует дополнительного исследования.

Аскетический этап в развитии мистических традиций мира

Если обратиться к истории мистических традиций мира, которые сформировались на основе трех мировых религий, несложно заметить следующую особенность. На первом этапе своего становления они отмечены стремлением придать учению аскетическое содержание. Материальное бытие рассматривается как мир несовершенный, искаженный грехопадением, как существенное препятствие на пути к святости. Целью мистической практики является стремление слиться с Духовным Началом бытия (Духовным Абсолютом). От всего материального мистики-аскеты предлагали отречься и даже возненавидеть его.

Например, основоположник христианской аскетики святой Антоний Великий говорил: «Кто от всего сердца не возымеет ненависти к тому, что свойственно вещественной и земной плоти и ко всем ее движениям и действиям, и ума своего не восторгнет горе к Отцу всех, тот не может получить спасения» [2, с. 42]. Также и святой Иоанн Лествичник писал: «Отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похваляемому мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества» [5, с. 29].

Ранние христианские подвижники были уверены, что удаление от «мира» (как символа всего материального) есть необходимое условие самосовершенствования. Для святого Антония и его последователей монашество всегда ассоциировалось с отшельничеством: «Духовные отцы наши утверждают, что пустынь есть самое пригодное место для размышления о смерти и верное убежище от увлечения вещами мирскими, покоящими плоть» [2, с. 154]. Иоанн Лествичник уже допускал три формы монашеской жизни: «Все житие монашеское содержится в трех главных устройствах и образах подвига: или в подвижническом уединении и отшельничестве; или в том, чтобы безмолвствовать с одним и, много, с двумя; или, наконец, в том, чтобы терпеливо пребывать в общежитии». Но объединение с другими людьми имело только одну цель — создание наиболее благоприятных условий для монашеского подвига [5, с. 41].

Аскетизм знает только одну форму любви — любовь к Богу. «Исшедший из мира по любви к Богу в самом начале приобретает огонь, который, быв ввержен в вещество, вскоре возжет сильный пожар» [5, с. 34]. Все иные формы любви отвлекают от духовного подвига. Святой Антоний советовал в «Уставе отшельнической жизни»: «Кто хочет спастись (в мироотречном образе жизни), пусть не остается в доме своем и не живет в том городе, в котором грешил; также пусть не посещает родителей своих и ближних по плоти, ибо от этого бывает вред душе и гибнут плоды жизни» [2, с. 153].

Ранний христианский аскетизм воспитал негативное отношение к плоти, стремясь всеми силами подчинить тело духу: «Нам надобно увядшим сделать тело свое для того, чтобы умертвить и погасить похоть. Ибо увядение плоти дает нам возможность дойти до совершенства в добродетели чистоты. Душа бывает крепка, когда тело измождено. Итак, утончим тела свои, чтоб иметь силу держать себя в порядке; ибо если мы поработим тело и отдадим его в рабство души, то плотские помышления, любовь к которым есть вражда Богу, умерщвлены будут чрез умерщвление плоти. Тогда просветится душа и соделается храмом Богу» [2, с. 64–65].

В западноевропейском христианстве аскетизм на протяжении всех веков был влиятельным направлением, но наиболее всего он проявился в католической созер-

пательной мистике. Майстер Экхарт создал учение об «отрешенности», утверждая ее основным методом своего учения. Мистик призывал: «Оставайся отрешенным от всех людей, пусть никакое воспринятое впечатление не волнует тебя, освободись от всего, что может иметь чуждое воздействие на твое существо, что может привязать тебя к земному и принести тебе горе, и обращай непрестанно твою душу на целительное созерцание, в котором ты несешь Бога в сердце своем, как вечную цель, от которой твои глаза не отвращаются никогда!» [13, с. 196]. При этом Экхарт, в отличие от восточнокристианских аскетов, полагал, что отрешенность даже превышает любовь: «Я ставлю отрешенность выше всякой любви. Во-первых, потому, что лучшее, что есть в любви, это то, что она вынуждает меня полюбить Бога, а отрешенность вынуждает Бога меня полюбить... Во-вторых, я ставлю отрешенность выше любви, поскольку любовь меня вынуждает к тому, чтобы я все претерпел ради Бога. Отрешенность же убеждает меня, дабы я ни к чему, кроме Бога, не был восприимчив» [15, с. 210].

Исламский мистицизм также на раннем этапе своего формирования характеризовался аскетическим благочестием, которое было наполнено полным презрением ко всему земному. Название мусульманского мистического учения «суфизм» подчеркивало суровый аскетизм первых подвижников, носивших исключительно одежду из грубой шерсти. Аскеты Ибрахим б. Адхам, Зу-н-Нун и Ад-Дарани видели свою миссию в благочестии, которое было порождено страхом перед Богом и стремлением служить и выполнять все Его заповеди. Именно так они понимали истинный смысл ислама [1, с. 18].

Мусульманские аскеты (арабское «зухд») верили, что существовал «предвечный договор» между Богом и человеческим родом еще до того, как человеческие существа получили свои грешные тела. Их бесплотные души, которые были созданы в виде частиц света, дали Богу обещание преданно служить. Однако, как только человеческая душа получает свое тленное тело и попадает в греховный мир иллюзорных кумиров, она забывает о своем обещании и становится жертвой искушений земной жизни. Именно поэтому аскетическое учение провозгласило тело источником греха, что стало причиной конфликта духа и материи. Для ранних аскетов характерны очень резкие высказывания: «Бог сам создал мир, однако испытывает к нему только ненависть и презрение». «Мир — добыча сатаны». «Мир — выгребная яма. В подобное место приходят лишь по нужде» [1, с. 121].

В буддизме аскетические настроения оформились в учение тхеравады. Вместе с тем сам Будда Шакьямуни, который прошел практику сурового аскетизма, стал приверженником «срединного пути» между крайностями аскетизма и гедонизма. Он был уверен, что страдания, вызванные насилием над собственным телом, отвлекают ум от медитативного созерцания, которое и является путем к истинному просветлению (бодхи).

«Вишуддхимагга» («Путь очищения»), буддистский учебник для монахов, подробно расписывает 227 правил и рекомендаций, освобождающих адепта от основных «привязанностей». Помехами на пути к медитации являются заботы о постоянном месте обитания, содержание его в порядке; заботы о семье и судьбе близких; стремление к увеличению талантов и росту своей репутации; занятость обучением своих учеников; деятельность и планы; поездки; болезни; теоретическое обучение, не сопровождающееся практикой. Но при этом Будда прекрасно понимал, что полностью избежать привязанностей к мирскому невозможно. Поэтому, как отмечает В. Г. Лысенко, главное место в буддизме занимает аскеза не физическая, а мысленная, связанная с активно-

стью сознания [8, с. 131]. По мнению Будды, монах должен уметь научиться отражать возникающие соблазны с помощью дисциплины мысли. Именно поэтому вместо йогической практики сворачивания органов чувств (пратьяхара в йоге Патанджали), буддизм предложил практику осознанности (сатипаттхана).

Мистические традиции мира о единстве материального и духовного бытия

Постепенно в христианстве, исламе и буддизме формируются мистические учения, в которых вырабатывается качественно новое решение проблемы соотношения материального и духовного начал.

В мистике христианства, которая предполагает существование абсолютного мира Бога-Творца и несовершенного материального мира, сформировался православный исихазм, допускающий возможность преодоления пропасти между «нетварным» и «тварным». Это мистический путь «обожения» человека (греческое «теозис»), которое достигается с помощью нетварных благодатных энергий, передаваемых через Святого Духа. Необходимым условием теозиса является сотрудничество (или совместное творчество) божественных и человеческих энергий, получившее название синергии. Теозис можно определить как «синергичное объединение человека с Богом», или «стяжание благодати Духа Святого» [3, с. 113]. В этом процессе человек постепенно «входит» в Божественное бытие, лично общаясь с Богом как «несовершенное первое лицо». Теозис предполагает «онтологическую трансформацию, актуальное изменение образа бытия человека, фундаментальных предикатов человеческого существования» [14, с. 99].

Важным следствием концепции теозиса явилось оправдание материального бытия в мистике православия. По мнению Григория Паламы, ересью является именно враждебное отношение к человеческой природе. В своем обращении к «священно-бесмолвствующим» он ссылается на слова апостола, что «тела наши храм живущего в нас святого духа суть» (1 Кор. 6: 19) и что мы «храм Божий есмы» (1 Кор. 3: 16). Он задает вопрос: «Что же сподобилось быть жилищем Бога, в то вселит ум свой кто из имеющих ум сочтет чем-либо неподобным?.. Такие слова, брате, прилично обратить к еретикам, кои говорят, что тело зло и есть творение злого начала» [10].

Важным аргументом в защиту телесности является оправдание Паламой психосоматического способа молитвы, широко распространенного среди афонского монашества, и на который обрушивается со своей критикой Варлаам, называвший исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками»). В ответ на это обвинение Палама говорит о пользе использования определенных методов дыхания для сосредоточения и сдерживания ума внутри тела, в частности, об удержании взгляда во время молитвы в области груди или пупка. «Ведь даже плоть способна, преобразившись, возвыситься до общения с Богом» [7, с. 20].

Таким образом, целью аскетике, по мнению Григория Паламы, является не умерщвление, но обожение плоти, в результате которого переживается «единение» с Богом и познание Бога. Исихасты призывали также к единению со всем тварным миром, рассматривая любовь к миру как фундамент этого единства.

Исихазм можно рассматривать как *интеграционную мистическую традицию* (от латинского «восстановление целого»), в которой материальное начало сначала сакрализуется, а затем активно вовлекается в мистическую практику. В такой традиции уничтожается противостояние идеального и материального путем их объединения.

В католической мистике одновременно с созерцательным направлением формируется «мистика любви», основоположником которой считается святой Франциск Ассизский и его последователи. Вопрос о соотношении идеального и материального, который был в исихазме решен в пользу гармонии тела и духа, достигаемой путем «обожения плоти», в католической мистике любви разрешается неоднозначно. Святой Франциск не раз показал свое негативное отношение к телесному началу: «Но дух Господний хочет, чтобы плоть была умерщвлена и унижена, отвергнута, презренна и внушала отвращение». Святой даже советовал «возненавидеть свое тело с его грехами и пороками, потому что оно хочет жить плотски и тем самым отнять у нас любовь к Господу нашему Иисусу» [11, с. 59, 62]. Однако, по мнению Л. П. Карсавина, «плоть» здесь является не символом тела как такового, но тех плотских грехов, которые отделяют человека от Бога [9, с. 12].

Постепенно католическая мистика любви переходит к принципу наследования Христу, смысл которого святой Франциск видел в соблюдении главной заповеди — заповеди любви. При этом любовь рассматривается в самом широком смысле: как мистическая любовь, объединяющая своим таинством Творца и «тварь». Святой видел пребывание Бога в каждом творении: проповедовал птицам, змеям, цветам, убирал с дороги и относил в безопасное место каждого червяка, не допускал попадания воды под ноги и даже не позволял гасить пожары. Известна любовь святого к птицам, которые слетались и кормились из его рук, ничего не боясь. Перед своей смертью блаженная Анжела, последовательница Франциска, оставила такое завещание: «Сынки мои, старайтесь обладать любовью, без коей нет ни спасения, ни заслуги... И увещаю вас питать эту любовь не только друг к другу, но и ко всем людям... Я не оставляю иного завещания, кроме восхваления вам этой взаимной любви и глубокого смирения» [9, с. 196]. Так в католической мистике любви родилась концепция «единства во Христе», преодолевшая конфликт материального и духовного, что также стало причиной рождения интеграционной мистической традиции.

Рассматривая эволюцию мусульманского суфизма, мы можем увидеть, что монашество и аскетизм не прижились на почве ислама. Постепенно произошел переход от аскетизма ранних суфиев к новому этапу развития суфизма, учившего, что «мир» является символом Абсолютного бытия. Словами Джамии, «мир, если ты не лишен проницательности — поток явного, текущего во множестве обликов. И во всех разновидностях текущего явного сокрыта тайна сущности реального». Также и Руми говорил: «То, что обычно человеку кажется камнем, для знающего является жемчужиной» [4, с. 64, 98].

Рассматривая «мир» как «вотчину Господа», суфии были убеждены, что на самом деле опасен не «мир», а наше неразумное пользование им: «Отрешиться от мира не значит отказаться от имени, жены и детей, но поступать согласно воле Господа и все, что Богово, ставить выше, чем мир, пользуясь этим миром и отрешаясь от него. Послушание пред Господом вносит в мир добро. Не брани же мир, брани себя, что неправомерно им пользуешься» [1, с. 126]. Квинэссенцией суфизма стала концепция Ал-Араби «вахдат ал-вуджуд» (о «единстве всего существующего и имманентном присутствии Бога в предметах и явлениях Вселенной»), согласно которой мистик в себе «соединяет противоположности, ибо для него все — Реальность» [4, с. 121]. Впоследствии достижению глобального единства сущего способствовала суфийская «доктрина любви» (Коран 5: 59), согласно которой «имеется внутреннее родство или связь между человеческим и божественным, между Творцом и творением» [20, с. 176].

Исследователь суфизма Андре Тор пришел к выводу о существовании двух видов суфийской мистики — «аскетического мистицизма» и «мистицизма любви». По его мнению, ислам создал свой особый путь духовного совершенствования (суфизм), который не похож ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский пути. Если обычный аскет учит самоограничению и воздержанию с целью противостояния миру, то «задача суфия — в единении с Богом и с миром, в обретении мирового всеединства в себе» [1, с. 7, 8, 18]. Суфизм может быть классифицирован как интеграционная мистическая традиция, поскольку ислам, так же как христианство, утверждает существование мира трансцендентного Абсолюта-Творца и сотворенного им материального мира.

В буддизме мы также видим эволюцию идей, преодолевающую аскетизм тхеравады. Учение махаяны о тождестве нирваны и сансары, устраняющее границу между двумя уровнями реальностями, привело к формированию представлений о реальности как Целостности. Свой тезис о тождественности нирваны и сансары Нагарджуна объясняет так: «Этой сущности, атмана, нет отдельно от состояний сознания (bhava), как нет и этих состояний без “я”, дающего им единство; [в то же время] они не являются ничем и вместе» [6, с. 102].

Утверждение идеи принципиальной целостности бытия привело к созданию учения о Дхармовом Теле Будды (*дхармакая*), которое объединяет «три тела Будды» (*трикая*). Все «три тела Будды» были соотнесены с мыслью, речью и телом, что составило три «тайны буддизма» (*гухья*).

В дальнейшем самая мистическая традиция буддизма — ваджраяна — придала новый смысл трем тайнам. Она связала воедино все методы мистической практики — созерцание образов божеств и символов, динамические медитации, сексуальную практику, мантры, мудры, асаны, дисциплинарные обеты для того, чтобы соединить действия тела, речи и ума (мысли).

Принципиальное отличие буддизма от христианского и мусульманского мистицизма заключается в том, что на его основе не могла возникнуть интеграционная мистика. Признание Абсолюта недвойственной реальностью, в которой неразделимо в единую целостность слиты идеальное и материальное, привело к формированию *холистической* (от греческого «целый», «весь») *мистической традиции* [3, с. 83–90].

Заключение

В результате проведенного исследования можно прийти к выводу, что аскетические традиции, возникшие на основе христианства, ислама и буддизма, можно соотносить с мистикой «внутреннего видения» и интровертивным мистицизмом, а интеграционные и холистические традиции христианства, ислама и буддизма, соотносятся с мистикой «видения единства» и экстравертивным мистицизмом в исследованиях Р. Отто, У. Стейса и Ф. Олмонда.

Вместе с тем, с моей точки зрения, выделяемые большинством исследователей два типа мистики («внутреннего видения» и «видения единства»), интровертивный и экстравертивный, скорее, отражают не два отдельных типа мистики, но два этапа в развитии мистических учений мира — ранний и поздний. Здесь надо согласиться с мнением Андре Тора, говорившего о том, что мистик сначала должен уйти от мира, чтобы потом вернуться назад в мир и принести ему ответ на «духовный запрос Бога» [1, с. 7–8].

На раннем этапе своего развития мистицизм проходит фазу аскетизма, который благоприятствует конфликтному противопоставлению духа и материи, призывает

отречься от материального и забот о нем. На позднем этапе внутри мистических учений постепенно вызревает потребность преодолеть дуализм духовного и материального начал. Здесь возможны два пути развития в зависимости от восприятия Абсолютной реальности. Например, в христианстве и исламе, которые опираются на идею существования трансцендентного Абсолюта, возможен только путь соединения «тварного» и «нетварного бытия». В христианстве он достигается с помощью концепций «обождения плоти» и «единства во Христе», а в исламе — с помощью «доктрины любви». Так возникли интеграционные мистические традиции исихазма и суфизма. Буддизм, создавший учение об имманентном Абсолюте как воплощенной Целостности, привел к появлению холистических мистических традиций махаяны и ваджраяны.

Два периода развития мистических учений говорят об историческом измерении мистического феномена, развитие которого необходимо рассматривать в контексте эволюции духовной жизни человечества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Андре Тор.* Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003. 240 с.
- 2 *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М.: Изд-во Сретенского монастыря; Новая книга; Ковчег, 1998. 256 с.
- 3 *Жиртуева Н. С.* Философско-мистические традиции мира. М.: Вузовский учебник, ИНФРА-М, 2018. 274 с.
- 4 Из реки речений: Высказывания суфийских наставников / сост. и пер. Л. Тираспольского. М.: Амрита-Русь, 2004. 160 с.
- 5 *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица возводящая на небо. М.: Лествица, 2000. 671 с.
- 6 *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. 197 с.
- 7 *Климков О. С.* Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // *Философская мысль.* 2017. № 5. С. 14–30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444
- 8 *Лысенко В. Г.* Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы // *Религиоведение.* 2004. № 1. С. 122–133.
- 9 *Откровения блаженной Анджелы / сост. и ред. С. И. Еремеев; предисл. Л. Карсавина.* Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. 223 с.
- 10 *Палама Г.* О священно-безмолвствующих // *Добротолюбие в русском переводе.* Т. 5. URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_5/20 (дата обращения: 24.11.2019).
- 11 *Правила и наставления Франциска Ассизского // Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биография. Святая Клара Ассизская: писания и биография / пер. с итал. О. Седакова, А. Топорова, Л. Сум; общ. ред. А. Вичини, Я. Ан. Assisi, Italia: Movimento Francescano, 1996. С. 41–100.*
- 12 *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимовской. М.: София, ИД Гелиос, 2002. 480 с.
- 13 *Хаксли О.* Вечная философия / пер. с англ. О. О. Чистякова. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. 336 с.
- 14 *Хоружий С. С.* Античная забота о себе и практики исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко) // *Вопросы философии.* 2016. № 8. С. 89–102.
- 15 *Экхарт М.* Об отрешенности / сост., пер. со средневерхненемецкого М. Ю. Реутина. М.; СПб.: Университ. книга, 2001. 432 с.

- 16 *Almond P. C.* Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of Mysticism in World Religions. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 1982. 210 p.
- 17 *Otto R.* Mysticism West and East: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism / transl. Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne. London: MacMillan, 1932. 262 p.
- 18 *Stace W. T.* Mysticism and Philosophy. London: Macmillan, 1961. 349 p.

© 2021. Natalia S. Zhirtueva
Sevastopol, Russia

THE MATERIAL AND THE IDEAL IN THE CONTEXT OF TYPOLOGY OF THE WORLD'S MYSTICAL DOCTRINES

Abstract: The phenomenon of mysticism is one of the most controversial issues in modern humanities. We still lack generally accepted typology for mystical traditions of the world. The paper studies the issue of correlation between material and ideal beings, which constituted the basis of the most common typology of mystical doctrines. The research of mystical traditions, formed in Christianity, Islam and Buddhism is carried out on the basis of the comparative analysis methodology. The author comes to the conclusion that one may trace two stages in the mysticism's development. The first one, ascetic, which favors the conflict-based opposition of spirit and matter, calls for renouncing the material and caring for it. At a later stage, the need to overcome the dualism of the spiritual and the material matures within the mystical teachings. There are two possible ways of development depending on the perception of the Absolute reality. Only the path of unification of "created" and "uncreated being" is possible in Christianity and Islam, which are based on the idea of the transcendental Absolute. In Christianity, it is achieved through the concepts of "deification of the flesh" (Orthodox Hesychasm) and "unity in Christ" (Catholic mysticism of love), and in Islam with the help of the "doctrine of love" (Sufism). Therefore integrative mystical traditions arise in transcendental and immanent mysticism. The basis of Buddhism is the idea of an immanent Absolute, which embodies the Integrity of being. In this way the holistic mystical traditions of Mahayana and Vajrayana are developed in the immanent mysticism. Thus, the mystical phenomenon has a historical measurement and its development must be considered in the context of evolution of a spiritual life of mankind.

Keywords: mysticism, asceticism, integrative mystical traditions, holistic mystical traditions.

Information about the author: Natalia S. Zhirtueva — DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor Department "Political Science and Philosophy", Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Universitetskaya St., 33, 299053 Sevastopol, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-1332>. E-mail: zhr_nata@bk.ru

Received: November 25, 2019

Date of publication: September 28, 2021

For citation: Zhirtueva N. S. The material and the ideal in the context of typology of the world's mystical doctrines. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021, vol. 61, pp. 104–114. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-61-104-114>

REFERENCES

- 1 Andre Tor. *Islamskie mistiki* [Islamic mystics]. St. Petersburg, Evraziia Publ., 2003. 240 p. (In Russian)
- 2 Antonii Velikii, sv. *Dukhovnye nastavleniia* [Spiritual Teachings]. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyria Publ.; Novaia kniga Publ.; Kovcheg Publ., 1998. 256 p. (In Russian)
- 3 Zhirtueva N. S. *Filosofsko-misticheskie traditsii mira* [Philosophical and mystical traditions of the world]. Moscow, Vuzovskii uchebник Publ., INFRA-M Publ., 2018. 274 p. (In Russian)
- 4 *Iz reki rechenii: Vyskazyvaniia sufiiskikh nastavnikov* [From the river of sayings: Sayings of Sufi teachers], compilation and translation of L. Tiraspol'skii. Moscow, Amrita-Rus' Publ., 2004. 160 p. (In Russian)
- 5 Ioann Lestvichnik, prep. *Lestvitsa vozvodiashchaia na nebo* [The Ladder raising to the Sky]. Moscow, Lestvitsa Publ., 2000. 671 p. (In Russian)
- 6 Isaeva N. V. *Shankara i indiiskaia filosofia* [Shankara and Indian Philosophy]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 197 p. (In Russian)
- 7 Klimkov O. S. Isikhiiia i filosofiiia v doktrine Grigoriiia Palamy [Hesychia and Philosophy in Gregory Palamas's Doctrine]. *Filosofskaia mysl'*, 2017, no 5, pp. 14–30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444 (In Russian)
- 8 Lysenko V. G. Asketizm v Indii: ego printsipy i osnovnye formy [Asceticism in India: Its Principles and Basic Forms]. *Religiovedenie*, 2004, no 1, pp. 122–133. (In Russian)
- 9 *Otkroveniia blazhennoi Andzhely* [Revelations of the blessed Angela], compiled and edited by S. I. Ereameev; preface by L. Karsavina. Kiev, UTsIMM-PRESS Publ., 1996. 223 p. (In Russian)
- 10 Palama G. O sviashchenno-bezmolvstvuiushchikh [About the sacred-silent]. In: *Dobrotoliubie v rusском perevode* [Dobrotolubie (the love of good) in Russian translation]. Vol. 5. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_5/20 (accessed 24 November 2019). (In Russian)
- 11 Pravila i nastavleniia Frantsiska Assizskogo [Rules and instructions of Francis of Assisi]. In: *Istoki frantsiskanstva. Sviatoi Frantsisk Assizskii: pisaniia i biografiiia. Sviataia Klara Assizskaia: pisaniia i biografiiia* [Sources of Franciscanism. St. Francis of Assisi: scriptures and biography. Saint Clara of Assisi: Scriptures and Biography], translated from the Italian by Sedakova, A. Toporova, L. Sum; general edition of A. Vichini, Ia. An. Assisi, Italia, Movimento Francescano Publ., 1996, pp. 41–100. (In Russian)
- 12 Trimingem Dzh. S. *Sufiiskie ordeny v islame* [The Sufi Orders in Islam], translated from the English by A. A. Staviskoi, edited and with a foreword by O. F. Akimushkina. Moscow, Sofiia Publ., ID Gelios Publ., 2002. 480 p. (In Russian)
- 13 Khaksli O. *Vechnaia filosofiiia* [The Eternal Philosophy], translated from the English by O. O. Chistiakova. Moscow, Refl-buk Publ.; Kiev, Vakler Publ., 1997. 336 p. (In Russian)
- 14 Khoruzhii S. S. Antichnaia zabota o sebe i praktiki isikhazma: komparativnyi analiz (zametki na poliakh "Germenevtiki sub"ekta" Fuko) [Ancient Greek Care of the Self and Hesychast Practice: Comparative Analysis (Marginalia to "Hermeneutics of the Subject" by Foucault)]. *Voprosy filosofii*, 2016, no 8, pp. 89–102. (In Russian)
- 15 Ekkhart M. *Ob otreshennosti* [On detachment], compilation, translation from the Middle High German by M. Iu. Reutina. Moscow, St. Petersburg, Universitetskaia kniga Publ., 2001. 432 p. (In Russian)

- 16 Almond P. C. *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of Mysticism in World Religions*. Berlin; New York; Amsterdam, Mouton Publ., 1982. 210 p. (In English)
- 17 Otto R. *Mysticism West and East: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, translated by Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne. London, MacMillan Publ., 1932. 262 p. (In English)
- 18 Stace W. T. *Mysticism and Philosophy*. London, Macmillan Publ., 1961. 349 p. (In English)