

УДК 1:[316:291]

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: НА ПЕРЕКРЕСТКЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ РЕАЛЬНОСТЕЙ

Л.С. Астахова

Аннотация

В статье анализируется проблема определения религиозного опыта как опыта взаимодействия различных полей реальности. Религиозный опыт рассматривается здесь как внутренний опыт и как личная встреча с Богом. Отмечается, что данная модель опыта может быть применена не только к институционализовавшимся религиозным феноменам, но и к стихийным состояниям коммуникации с предельной реальностью.

Ключевые слова: религиозный опыт, пересечение и взаимодействие различных полей реальности, личная встреча с Богом, типы религиозного опыта, предельная реальность.

Религиозный опыт вообще затруднительно рассматривать в рамках общей теории опыта. У Аристотеля мы обнаруживаем, что появляется опыт у людей благодаря памяти. Память в данном случае играет принципиальную роль: на основании воспоминания об ощущениях встраивается концепция, происходит постижение отношений и конкретных фактов. Опыт на основе прошлого опыта, на основе памяти об опыте: этот принцип был задействован и во времена Средневековья и далее прослеживается красной нитью вплоть до современной теологии, то есть в той или иной степени имеет место привязка опыта к конкретному восприятию. Несомненно, особое место в теории опыта, в том числе – в русле нашей темы – религиозного опыта, занимает Ф. Бэкон и его противопоставление опыта размытого опыту упорядоченному, вообще методическому подходу к действительности.

Через призму философской традиции, берущей начало от Д. Локка и Д. Юма, просматривается и иное понимание опыта как восприятия внешнего мира через органы чувств, когда данные о внешнем мире поступают через опыт, и только через опыт, а разум фиксирует и сравнивает полученные образы, приближая значения этих образов к неким универсальным, чаще всего интуитивно схватываемым, не требующим толкования символам. Впрочем, именно Локк, развивая мысль об опытном происхождении знания, различает два вида опыта: чувственный опыт и внутренний опыт – рефлексию, каковая есть «наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность...» [1, с. 55]. Таким образом, мы наблюдаем уже преобразованную теорию опыта – общую теорию восприятия. И. Кант, разделяя некоторые положения классического эмпиризма, отмечал несводимость опыта к пассивному восприятию чувственного материала и обратил

внимание на значение интерпретации в опыте: опыт чувственный организуется категориями разума. Итак, там, где Юм рассуждает об опыте, базирующемся на привычных представлениях нашего ума, для Канта речь идет о трансцендентальных категориях: знание из синтеза общих закономерностей ощущений.

С другой стороны, философский прагматизм вводит так называемое «изменение опыта» – смысловые границы, в которых осуществляется интерпретация полученных данных. Впрочем, прагматизм порождает и радикальный эмпиризм, в частности, У. Джемс объявил, что отношения и связи между различными сферами опыта даются вместе с самим опытом...

Кроме того, учитывая специфику нашего предмета исследования, нельзя не учитывать традицию толкования христианского откровения как общей категории религиозного сознания (Ф. Шлейермахер) – ее зачастую понимали как сведение Бога к субъекту (понимание Бога как иного названия восприятия действительности, иного рода сознание бесконечности). Г. Гегель, вернув внимание объекту восприятия, указывает, что мы приобретаем опыт посредством наших переживаний. И, наконец, в экзистенциальной философии религиозный опыт сам обнаруживает себя в переживаниях и утрате границ опыта: обнаружение Божественного в человеческой истории дает возможность не только бросить взгляд в прошлый религиозный опыт человечества, но и предположить эти встречи в будущем.

С учетом того, что Божественное не может быть рассмотрено как объект чувственного восприятия наравне с другими объектами, а также того факта, что опыт, в том числе и религиозный, требует выражения в языке и в символических формах, религиозный опыт может быть понят с точки зрения трех основных позиций: онтологической, научной и мистической.

Онтологическое понимание опыта есть прямое следствие позитивизма, ибо говорить мы можем только о той реальности, что позитивно дается нам в опыте. Опыт дан нам в наших чувствах, и мы позитивно познаем реальность. Прагматизм, не допускающий раскола между онтологическим субъектом и онтологическим объектом, предполагающий важность сохранения их целостности как основания для возможности познания, заложил в современную философию онтологическую концепцию опыта, что, впрочем, сложно обнаружить в современной теологии. Кроме того, раскрытие соответствующих элементов в совокупности опыта позволяет нам говорить о том, что религиозные объекты не могут быть поставлены в единый ряд с прочими, хотя и являются выражением объема нашего общего опыта.

Научное понимание религиозного опыта теоретично, но, несомненно, в свою очередь может претендовать и на религиозную значимость. Однако в данном случае научная функция концепции резко ослабевает. Опыт оценивается в науке как постижимый, экспериментально проверенный мир, данность, которую можно распознать в ее структуре. Религиозный опыт весьма трудно испытать методами верификации, и он не может быть получен исключительно вследствие эксперимента или беспристрастного научного наблюдения. Хотя можно сказать, что в некотором роде религиозное действие есть эксперимент по получению религиозного опыта. И все же концепции, полученные этим путем, скорее онтологичны, нежели строго научны.

Мистический опыт есть опыт соучастия, опыт свидетельства. Так, Джемс именно в мистических состояниях сознания искал корни и центр религии. Мистический опыт несводим к опыту Откровения, ибо не все религии могут похвастаться одним, несомненно владея другим; в рамках мистического опыта мы, вслед за Р. Зэннером, можем выделить опыт изоляции (как разделенности духа и материи); опыт переживания единства души и природы, который ближе всего было бы поименовать пантеистическим; мистический опыт любви и, наконец, теический опыт сияния человека с Божественным. Строго говоря, опыт через участие предполагается как онтологической, так и научной парадигмами. Кроме того, мистический опыт вполне может быть неорганизованным, то есть не связанным со специфически организованными средствами его достижения в рамках той или иной институционализированной религиозной системы. В мистическом опыте переживание Божественного целостно и просто, неизменно, инаково: Бог переживается как «неразличимое единство», «лежащее по ту сторону деятельности» (Плотин), «абсолютно потустороннее» (Дионисий Ареопагит). Парадоксальность мистического опыта отражается в парадоксальности и неправильности языка, коим этот опыт описывается: «шепот молчания», «крик тишины»...

Итак, во всем массиве переживаний Божественного, накопленных человечеством, сегодня можно попытаться выделить несколько моделей опыта, имевших историческое значение, значение именно для создания религиозных практик, их развития или закрепления, а возможно, и трансформации.

Прежде всего, это опыт откровения, понимаемый – если рассуждать в духе рационализма и далее – как опытное получение истин, недостижимых для разума. Впрочем, именно данная концепция отличается чрезвычайным субъективизмом, ибо истинность получаемого в откровении опыта оценивает именно субъект. Конкретный субъект в религиозном опыте может быть и отодвинут на задний план – во всяком случае, в экзистенциальной философии: здесь опыт может быть понят как «обнаружение», «взгляд». Религиозный опыт будет рассматриваться нами и как основание частного религиозного акта, и в то же время – как основа трансформации повседневности.

Другая модель есть исторический религиозный опыт, опыт, где факт и интерпретация, события и текст находятся во взаимосвязи в контексте разворачивания истории человечества, истории спасения. Для мира религий Бог есть кульминация всей истории, ее начало и конец и, соответственно, мощный двигатель деятельности религиозных акторов.

Следующая модель разворачивает перед нами не социум, но субъекта – религиозный опыт понимается здесь прежде всего как внутренний опыт и как личная встреча с Богом. Возможно, что данная модель опыта (точнее, интерпретация и объяснение опыта) может быть применена лишь к институционализированным религиозным феноменам, монотеистических религий, со сложившейся схемой откровений; впрочем, мы встречаем и примеры обратного. Догма в монотеистических религиях есть оболочка для мистической встречи: именно оттенки мистического в религиозном опыте отличают данную модель от других. Для сторонников этой модели имеет значение, например, повод для переживания, а не сам факт грядущего спасения.

В рамках данной концепции можно выделить линию опыта, не зависящего от субъекта; более того, с Богом в качестве субъекта своего откровения (дабы не имело места присвоение авторитета откровения). Это «односторонняя коммуникация», и естественно, что в рамках такой модели человек лишь исполнитель воли, актер в чистом виде.

И, наконец, последняя модель религиозного опыта рассматривает его как путь: открытие пути дальнейшего движения, развития. Это направление П. Тиллиха и М. Блонделя. Социальные практики здесь – вариант этого пути; модель эта также открыта для продолжения откровений.

Исследование религиозного опыта исторически в известной мере затруднено, и этому есть ряд причин. Прежде всего, авторы заботились о выделении вневременных смыслов, об отделении их от временных, приходящих и проходящих, имевших значение только в момент переживания. Кроме того, для истолкования описанного опыта от нас требуется «со-присутствие» вновь. Чаще всего описания предполагают лишь факт бытия переживания без интерпретации его смысла (либо интерпретация принадлежит автору описания, в понятных и потребных ему горизонтах). И, наконец, религиозный опыт открывает традицию – и в то же время размыкает ее, все то, что она передает, или то, как она передает.

Такова система координат, совокупность моделей понимания религиозного опыта, в рамках которых мы будем искать «следы Божественного», симптомы религиозного опыта.

Реальность не открывается человеку в опыте как некое единое целое. Этот факт А. Шюц назвал опытом множественных реальностей, то есть в данном случае речь идет о том, что люди воспринимают реальность как множество зон-слоев, различных по своим качествам.

Реальность повседневности оценивается как более реальная в сравнении с другими воспринимаемыми реальностями. Именно по этой причине ее определяют как высшую, преобладающую реальность. Человек живет в этой реальности, деля ее с множеством других людей, подтверждая в сообществе сам факт ее существования и существенные характеристики: этот непрерывный процесс социального подтверждения формирует преобладание именно этой реальности в сознании индивида как реальности высшей. Другие реальности фиксируются как «дыры», «зоны», формируя сильный акцент именно на повседневной реальности как реальности истинной.

«Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт» [2, с. 14]. Прежде всего, рассуждая о сущности и природе религиозного опыта, необходимо определиться с характеристиками, позволяющими определить во всем многообразии человеческого опыта именно опыт религиозный. Понятие религиозного опыта вводится в широкое применение У. Джемсом в работе «Многообразие религиозного опыта». Однако еще в XVI в. испанские мистики и протестанты интерпретировали религиозные концепции на основе индивидуального опыта.

Опыт воспринимает и о-смысливается, но не производит. Таким образом, определение опыта уже предполагает, что это совокупность знаний, смыслов, приобретенных в процессе деятельности. Опыт является основой всякой деятельности и ее восходящим этапом. С этой точки зрения религиозный опыт есть

основа и всякой религиозной деятельности. Чем выше уровень религиозной деятельности, тем выше способность идентифицировать религиозный опыт.

Религиозный опыт – это субъективный опыт религиозного переживания, основанный на индивидуальном соприкосновении с тем, что в философии называют Священным, а в повседневности – сверхъестественным. Хотя религиозный опыт и относится традиционно к области психологии религии, он основывается на переживании как точке соприкосновения индивидуального и социального. Этот факт был замечен еще Ф. Шлейермахером, который отмечал, что религиозный опыт как человеческое переживание бесконечности, или бога, есть суть религии, опыт откровения. В данном случае объектом нашего исследования является переживание, являющееся основанием для неких выводов о сфере сакрального, религии, или религиозный опыт. С точки зрения эмпирического подхода в социальных науках можно сказать, что религиозный опыт – это некий опыт, подтверждающий (или опровергающий) правильность тех или иных религиозных представлений, имеющих место у данной личности (или группы лиц). «...опыт удостоверяет сам себя, ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной» [3, с. 464].

Каждое человеческое существо ограничивается телом от других и воспринимается другими через него; однако самого себя он может анализировать непосредственно, воспринимая не только телесные ощущения и состояния, но и свои собственные намерения, ожидания, помыслы и фантазии. Именно поэтому мы можем рассматривать человеческое существо как физически и духовно самобытное, индивидуальное, а переживаемое им – как субъективное.

Традиционное противопоставление разума и проявлений веры является следствием того, что экстатический опыт, деятельность этого рода не может быть воспринята как всякая другая культурная деятельность, в ходе которой человек воспринимает и оформляет свой мир. Именно поэтому экстаз воспринимается как «отвергнутая рациональность»¹ [4, с. 182]. Однако разум устремляется за пределы своей конечности в религиозном опыте, особенно в экстатическом, испытывая ощущение предельного, сакрального.

К. Юнг свою концепцию религиозного опыта основывал на понятии нуминозного – динамического существования или действия, вызванного произвольным актом воли, которое введено Р. Отто. Считая, что момент переживания религиозного опыта человек входит в прямой контакт с архетипическими слоями коллективного бессознательного, Юнг, однако, отмечал, что нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие.

Действительно, человек существует в своем жизненном мире – мире, наполненном живым потоком собственных переживаний этого мира. Мир существует, переживаемый в опыте, воспринимаемый, осознаваемый личностью. В этом мире функционируют и мысли о жизни вместе с другими, о процессах образования общностей – о жизни мира социального.

Однако в опыт повседневности вторгается опыт иного – «примордиальная сфера» еще не имела подобного воздействия извне, не поддающегося классификации воздействия «природного» или «социального» мира. «Запредельное»

¹ Выражение П. Тиллиха: «Экстаз – это исполненная, а не отвергнутая рациональность».

обращается к нам, однако не дается во всей полноте непосредственного опыта, что, однако, не мешает рассматривать эти переживания как коренным образом переворачивающие выстроенную и выстраданную систему повседневности.

До этого времени у человека складывался запас переживаний его жизненно-го мира, закрытый смысловой комплекс, состоящий из его понимания традиций, а также «собственных прежних конституирований смысла» [5, с. 197]. В контексты опыта включается также деятельность сознания по осаждению в памяти ранее пережитых ситуаций и переживаний. Этот комплекс задействуется по мере востребованности в соответствии с каждой новой ситуацией под действием сиюминутного соответствующего интереса.

Режим повседневности нарушается получением нового опыта, квалифицируемого нами как религиозный. Этот опыт противится своей интеграции в смысловой комплекс личности, более того, не подтверждается жизненными переживаниями всего предшествующего опыта. Однако и этот тип опыта может быть схвачен рефлексивным актом.

«Предельный интерес есть интерес к тому, что дается в опыте как предельное» [5, с. 138]. Вера придает значение опыту, однако и опыт осмысливается в акте веры. Далее соответствующее специфическое поведение будет основано на субъективном понимании «личного» предельного интереса.

Однако религиозный опыт как точка слияния объективного и субъективного объединяет и чувственно-волевые, рационально-иррациональные компоненты. Опыт здесь есть выражение воли к вере, воли к деятельности, сопряженное с эмоциональным восприятием «предельного интереса», к которому иначе приблизиться, в общем-то, нельзя.

Религиозное поведение включает в себя, строго говоря, два компонента веры: «вера объективная», «предельная заинтересованность», как она воспринимается большинством таких же верующих, и «вера субъективная» – акт веры актора, такая, как она понимается им самим. Религиозный опыт также воплощает эти две составляющие, хотя зачастую и не воспринимается актором в его объективно-субъективной полноте: он может идентифицировать лишь одну из компонент и таким образом классифицировать свой опыт в определенном ключе, сопоставляя или отрицая опыт как результат осмысления веры, акт веры.

Религиозный опыт не должен восприниматься конечно, завершено, он открыт, ибо в этом есть ограничение сакрального в его действии, во времени и в пространстве. В дихотомии добро – зло, творчество – разрушение и т. д. есть двойственность перспективного действия сакральной сущности, двусмысленность, которая дает возможности, потенцию осуществления предельного интереса полностью. Опыт всегда конечно-бесконечен, предельно-беспределен, ибо предполагает незавершенный акт действия «святого». Опыт благополучный может завершиться отрицательно, если нравственное совершенство актора не будет подтверждаться актами религиозного поведения. И наоборот, опыт отрицательный, как известно, тоже опыт и в случае реализации соответствующих альтернатив может приблизить субъекта, как минимум, к акту новой веры, обладающей большой волевой компонентой. Хотя в любом случае это будет акт конечного существа, очарованного и обращенного к бесконечному.

К характеристикам религиозного опыта, как он переживается субъектом, необходимо относить и его достоверность (как справедливо отмечает С. Франк, «достоверность религиозного опыта не совпадает с очевидностью») [3, с. 488] вкупе со сверхчувственностью религиозного опыта: Джемс оригинально отметил эту характеристику религиозного опыта как «чувство присутствия невидимого». Вопрос опыта как средства понимания есть важный аспект и теологии, особенно в его транскрипции как «экзистенциальной связи с истиной». В конечном итоге в опыте иная реальность не открывается нам в своей полноте, не проявляется, не раскрывается для исчерпывающего познания; не все в ней дается явственно, имеется нечто скрытое, но присутствующее. Это отсутствующее воспринимается как обязательно наличествующее, и наличествующее – непосредственно и достоверно – в опыте, сверх воспринимаемого чувственно. Франк в конечном счете сводит эти характеристики к понятию глубины или дали религиозного, впрочем, как и любого другого, опыта.

Религиозный опыт требует от человека особого, трепетного внимания, ведь это есть переживание, которое без должной рационализации не должно сохраниться в памяти.

«Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как условие всякого опыта и всякой мысли – как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем» [4, с. 472]. Религиозный опыт переживается практически всегда как «промыслительный» опыт, сопряженный зачастую с неожиданностью полученного знания. Действия различных религиозных акторов коррелируются посредством этих событий, имея целью привести человека к Богу, к желанию общаться с ним, к необходимости изменить свою жизнь (признавая данный тип опыта, переживающие его должны признать и существование Бога?!). Неподготовленный индивид получает иногда нежеланный опыт: например, один из наших респондентов, описывающий переживания клинической смерти, женщина, абсолютно атеистичная, неверующая, видит и ощущает, как существа, описываемые ею как черти, тащат ее в дыру в земле, из которой пышет огонь и жар.

Это когнитивная сторона религиозного опыта, указывающая на элемент познания в процессе актуализации нового бытия, новых сообществ и новой повседневности.

Summary

L.S. Astakhova. Religious Experience: at the Point Where Realities Cross.

In the article, the definition of the religious experience as the intercommunication of various reality fields is analyzed. The religious experience is regarded here as an inner experience and the personal meeting with God. The author points out that the given religious experience model can be used not only in the analysis of institutionalized religious phenomena, but also in the research on spontaneous forms of communication with the ultimate reality.

Key words: the religious experience, intercommunication of various reality fields, the personal meeting with God, religious experience model, the ultimate reality.

Литература

1. *Локк Дж.* Собрания сочинений: в 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
2. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. – Минск: Изд-во белорус. экзархата, 2006. – 592 с.
3. *Франк С.Л.* С нами Бог. – М.: АСТ, 2003. – 750 с.
4. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист. 1995. – 480 с.
5. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН. 2004. – 1056 с.

Поступила в редакцию
12.03.08

Астахова Лариса Сергеевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета Казанского государственного университета, докторант.