

УДК 008+2

Г.Е. Манзанов

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

G.E. Manzanov

TO A QUESTION ON CONCEPT DEFINITION RELIGIOUS EXPERIENCE

The article is devoted to the problem of the definition of the concepts of religious experience. The different theories of this problem are considered. The concept of the religious experience is given.

Религиозный опыт невозможно рассматривать в рамках общей теории опыта. С точки зрения английской философской традиции, берущей начало от Дж. Локка, опыт есть восприятие внешнего мира через органы чувств. «Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот их обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждений и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается всё наше знание, от него в конце концов оно происходит» [1]. Взгляды Дж. Локка развил в своих работах Д. Юм: «Всякое вероятное рассуждение не что иное, как род чувствования. Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Когда я убежден в каком-либо принципе, это значит только, что известная идея особенно сильно действует на меня; когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, которая из них имеет более сильное влияние на меня. Между объектами нет доступной нашему наблюдению необходимой связи, и только при помощи действующей на воображение привычки, а не иного какого принципа, можем мы вывести из существования одного объекта заключение о существовании другого» [2]. Опыт с его сенситивным содержанием противопоставлялся разуму, понимаемому как сфера логики и математики. Разум рассматривался как чистая доска из воска, на которой оставляет свой отпечаток чувственный мир. И человек лишь пассивно воспринимает то, что дается ему в опыте. Разум может различать и сравнивать ощущения, понимать их значение, но сами данные о внешнем мире поступают только через опыт.

Согласно этому классическому варианту эмпиризма все понятия, представления и теории, выраженные в концептуальной форме, могут быть поняты и оценены только исходя из их первоначального источника – чувственного опыта.

Такое понимание опыта подвергалось критике с двух сторон. И. Кант, хотя и разделял некоторые положения классического эмпиризма, тем не менее утверждал, что опыт нельзя сводить к пассивному восприятию чувственного материала; он вырастает на основе чувственного восприятия, но организуется категориями разума, которые не производны от ощущения. «Категории посредством созерцания доставляют нам знания о вещах только через их возможное применение к эмпирическому созерцанию, т.е. служат только для возможности эмпирического знания, которое называется опытом. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» [3]. Кант открыл путь к новому пониманию значения интерпретации в опыте. Г. Гегель рассматривал опыт как источник познания. Он писал: «Для опыта требуется всего-навсего, чтобы мы что-то восприняли сами. Но нужно также и отличать восприятие от опыта. Прежде всего содержанием восприятия является только какой-нибудь один предмет, который теперь случайно может быть таким, в другой раз – другим. Если же я повторяю восприятие и при повторном восприятии замечаю и удерживаю то, что во всех этих восприятиях остается неизменным, то это и есть опыт» [4]. Гегель пришел к пониманию опыта как многосторонней рефлексии над многократными контактами человека с миром, другими людьми и самим собой [5].

Вторая атака на классическую концепцию опыта была предпринята представителями американского философского прагматизма У. Джемсом и Дж. Дьюи, для которых опыт есть средство совершения открытий, то есть составляет нечто большее, чем просто пассивная регистрация данных восприятий. Прагматисты рассматривали опыт как целенаправленную деятельность человека и одновременно – как результат многократного взаимодействия между человеком и окружающим миром. Более того, они делали упор на социальный характер опыта, в то время как классическая концепция представляла опыт как чисто индивидуальный феномен. Для прагматистов опыт не ограничивается лишь собственным содержанием, но включает в себя и так называемое «измерение опыта» – те смысловые границы – социальные, моральные, эстетические, политические, религиозные – в которых осуществляется интерпретация полученных данных. Джемс пошел еще дальше, создав всеобъемлющую теорию опыта, известную как радикальный эмпиризм, в соответствии с которой отношения и связи между различными сферами опыта даются вместе с самим опытом [6].

Критики классического эмпиризма видели, что если опыт ограничен сферой чувственно воспринимаемого, то трудно понять, что означает выражение «религиозный опыт». Ведь «божественное» не может рассматриваться как объект чувственного восприятия наряду с другими объектами. Поэтому возникли попытки понимать опыт

более широко. Сквозь все теории опыта красной нитью проходит сознание того, что опыт требует выражения в языке и в символических формах. Для того чтобы знать, с чем именно мы сталкиваемся в опыте и как понимать раскрывшееся нам в нем, мы должны обладать способностью называть, описывать и интерпретировать объекты, людей и события, а это значит, что нам необходим язык и понятия. Никакой опыт не может быть подвергнут анализу в своей непосредственности; для того чтобы содержание опыта могло быть сообщено другим и подвергнуто критическому исследованию, необходимо, чтобы он был охвачен символической формой. Опыт описывается и интерпретируется в различных системах значений, которые совпадают с многообразными сферами использования языковых форм – политикой, религией, наукой, моралью, эстетикой и т.д.

Понятие религиозного опыта включает в себя такие аспекты, как изумление перед бесконечностью космоса, трепет и ощущение тайны в присутствии священного, ощущение зависимости от божественной силы или невидимого порядка вещей, чувства вины и беспокойства, сопровождающие веру в божественное правосудие, ощущение мира и покоя в надежде на божественное прощение. Некоторые мыслители указывают на религиозный аспект смысла жизни и индивидуальной судьбы.

В первом случае религиозный опыт предполагает контакт с божеством, аналогичный контакту с другими людьми и вещами в мире. Во втором случае имеется в виду не контакт с божеством, а скорее восприятие священного или праведности как реальности; или то, что всякий опыт может рассматриваться в связи с тем основанием, на котором он возникает. Таким образом, понятие религиозного опыта относится к специфическому восприятию божественного или предельного, а также может применяться к любой форме опыта, свидетельствующего о божественном и о предельной реальности.

Понятие религиозного опыта не было широко распространенным термином до опубликования работы У.Джемса «Многообразие религиозного опыта». Он объяснял религию исходя из индивидуальной психики: «Уловимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается их отношение к тому, что она почитает божеством» (7). Религия коренится в эмоциональной сфере психики индивида. У. Джемс писал: «чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык» [8]. У. Джемс разработал понятие религиозного опыта, под которым понимал субъективные религиозные феномены в различных формах – мистические видения, экстатические состояния, экзальтированные созерцания, галлюцинации и пр. Особое внимание он уделял анализу религиозного чувства и признавал вероятность того, что оно не заключает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу: религиозная любовь – это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект; религиозный страх – это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары [9].

Последователем У. Джемса являлся французский философ Э. Бутру. Он писал: «...религия, в сущности, есть дело личное. В действительности форм религиозного опыта столько, сколько религиозных индивидуумов. Религия держится в жизни, а каждый живет сообразно своему темпераменту и своему духу» [10].

На позициях близких к У. Джемсу стоял датский философ и психолог Г. Геффдинг. «Слово «опыт», – писал он, – мы употребляем здесь в смысле переживания, ознакомления с явлениями, в противоположность к переработке их мышлением. Религиозный опыт по существу есть религиозное чувство» [11].

Особое значение религиозному опыту придавали в своих трудах американский социолог П. Бергер и немецкий исследователь Т. Лукман. Они анализируют религиозный опыт с позиции феноменологической социологии знания и феноменологической социологии религии. Их внимание сосредоточено на изучении дотеоретического «обыденного знания», с которым люди имеют дело в повседневной жизни. Интерсубъективное человеческое сознание производит «общественную конструкцию действительности», в результате чего создается «жизненный мир» индивида. Культура, или иначе Номос (греч. *nomos* – обычай, порядок), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и, тем самым, обеспечивает ему возможность ориентации в мире. Потребность в смыслополагании особенно остро ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищенности. Наблюдения смерти другого и связанные с этим переживания в воображении собственной смерти, опыт полусознательного, грезы, экстаз, неудовлетворенность миром, как он дается в повседневном восприятии, и т.д. вызывают дестабилизацию, ощущение хаоса, страдание и страх. Стабилизация космоса (греч. *kosmos* – вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменных случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия. «Религия, – пишет П. Бергер, – есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозную, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя, и все же – как с ним связанную, и верит, что она господствует в определенных объектах опыта» [12]. Священное отлично от повседневной жизни. П. Бергер пишет: «говоря эмпирически, то, что обычно называется религией, включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта – опытом сверхъестественного и опытом священного» [13].

Проблемой религиозного опыта занимались американские социологи Ч. Глок и Р. Старк. Они предприняли попытку разработать «многоизмеримую модель религиозности». Ч. Глок и Р. Старк выделили пять основных измерений религиозности: религиозный опыт, религиозную веру, культ, знание религии и «последствия религиозности» в сфере нерелигиозного поведения, то есть, точнее говоря, степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения. Под религиозным опытом они понимают различные формы религиозного экстаза и мистики, в которых индивид ощущает непосредственное присутствие божества и свою связь с ним [14]. В своей работе «Социология религии» проблему религиозного опыта рассматривает О'Диа. «Религиозный опыт, — пишет он, — представляет собой встречу с потусторонним, с силой, существующей за вещами и явлениями, с высшей силой, которая является основой существования» [15].

Большое внимание проблеме религиозного опыта уделит в своей работе «Философия религии» М. Томпсон. Он пишет: «Если бы не существовало религии, не было бы и философии религии. Если бы не было «религиозных переживаний», не существовало бы религии. В отличие от большинства философских систем, религия начинается именно с интерпретации опыта, с попытки найти смысл всей жизни в целом или ее отдельных сторон» [16].

Собственно религиозный опыт пытались определить самым различным образом. Среди вариантов определения можно выделить следующие: чувство священного, сочетающее в себе трепет и благоговение; ощущение абсолютной зависимости, раскрывающее статус человека как сотворенного существа; чувство единства с божеством; ощущение разумности и вечной справедливости в космическом масштабе; непосредственное восприятие Бога; контакт с совершенно «иной» реальностью; ощущение присутствия преобразующей силы. Иногда, как у библейских пророков Ветхого Завета, религиозный опыт проявляется в критике окружающих людей и стремлении преодолеть разрыв с Богом. Те, кто определяют религию как одно из измерений или аспект опыта, указывают на отношение человека к возвышенному идеалу, рассматривают религиозный опыт как реакцию на жизнь в целом, как проявление потребности в смысле бытия, в силе, которая бы придавала цельность человеческой личности. Действительно, поиски в данном случае направлены на некий предельный объект вне человеческого сознания, который бы служил основанием бытия человека, и этот объект называется религиозным. Все интерпретации религиозного опыта едины в том, что он включает в себя все, обладающее предельной значимостью для человека, и предполагает веру в то, что эти предельные ценности существуют реально.

Из-за того, что религиозность и мораль тесно взаимосвязаны, их иногда ошибочно отождествляют. Этому способствуют и многочисленные попытки, начиная с Канта, рассматривать религию как чистую мораль [17] или просто как требование выполнять свой долг. Однако обычно между моралью и религией делается различие: религия занимается вопросами о бытии человеческой личности, ее природе и о том, что признается объектом культового поклонения, в то время как к сфере морали относятся оценки деятельности субъекта и принципы, регулирующие его отношение к другим субъектам. Хотя общепринятым является то, что религия должна оказывать влияние на поведение человека, некоторые теоретики идут дальше и утверждают, что без религии вообще никакая мораль невозможна. А их оппоненты настаивают на том, что мораль должна оставаться автономной сферой духовной жизни человека, свободной от санкций божества.

Религиозный опыт следует отличать от эстетических аспектов духовной практики: он связан с поклонением божеству, в то время как эстетический экстаз фокусируется на наслаждении самими по себе воспринимаемыми формами, качествами и образами объектов природы или произведений искусства. Исследования антропологов показали, что первобытные религии породили множество видов искусства, которые с течением времени превратились в самостоятельные секулярные формы самовыражения. Проблема взаимоотношений религии и искусства встает наиболее остро, когда делаются ссылки на религиозное искусство как особую форму эстетического. Поскольку религиозный опыт связан с областью сакрального и со смыслом человеческой жизни в целом, большинство специалистов полагают, что необходимо вскрывать его взаимоотношения со всеми другими видами и формами человеческой практики. Исследование этих взаимоотношений относится к предметной области религиозоведения.

Любой религиозный опыт можно описать, опираясь на три основных элемента:

- мировоззрение, чувства, представления и отношения с внешним миром индивидуума, переживающего опыт;
 - раскрываемый в данном опыте объект религиозного поклонения или реальность, на которую данный опыт указывает;
 - социальные формы, вырастающие из того факта, что данный опыт может разделяться другими людьми.
- Несмотря на то, что в целях анализа два элемента фиксируются отдельно, в самом религиозном переживании они не разделяются. Религиозный опыт всегда связан с мировоззрением личности и ее поиском реальной самости, он направлен на ту силу, которая придает жизни характер священного и составляет основание и цель всякого существования. Таким образом, понятие религиозного опыта охватывает все многообразие его индивидуальных проявлений, в том числе:
- чувство благоговения перед тайной человеческого предназначения;

- ощущение страха и собственной нечистоты при соприкосновении со святыней; ощущение присутствия силы или личности, которая одновременно и любит, и подвергает суду человека;
- ощущение отвергнутости или, напротив, предзаданной направленности жизни к слиянию с божеством;
- облегчение, связанное с переживанием божественного всепрощения;
- ощущение наличия в мире невидимого порядка или силы, благодаря которой всякая индивидуальная жизнь обретает ценность;
- чувство единства с Богом и преодоления эгоцентрического «Я».

Во всех этих ситуациях опыт реализуется в жизни индивидуума, концентрирующего в этот момент свое внимание на «Другом», или божественной реальности. Определение природы этого «Другого» весьма проблематично, поскольку требует единой интерпретации разнообразных символов, аналогий образов и понятий, касающихся раскрываемой в религиозном опыте реальности. Имеются четыре основных концепции божества:

- Божество как имперсональная сущность, священный порядок (Логос, Дао), которому подчиняется мироздание и которым определяется человеческая судьба.
- Бог как сила, обладающая святостью, к которой нужно приближаться с трепетом, после специальной подготовки или ритуального очищения.
- Бог как всепроникающее Единство, гармония и цель мистических поисков.
- Бог как личность, трансцендентная по отношению к миру и человеку и одновременно связанная с ним.

Теологи и философы выработали два наиболее значимых подхода к интерпретации Бога: трансцендентализм и имманентизм. Первый из них связан с понятием «трансцендентного», то есть переходящего пределы, существующего «по ту сторону». Когда Бог рассматривается с позиции трансцендентализма, это означает, что он интерпретируется как отдельный от человека и мира и его невозможно идентифицировать с ними. Если же бог рассматривается как имманентный, это означает, что он полностью или частично отождествляется с некой реальностью внутри мира, например, с человеком или космическим порядком. Концепция имперсонального Бога представляет собой предельный вариант имманентизма, поскольку в данном случае Бог отождествляется с разумным порядком мироздания, который всецело находится в рамках мира и не вносится в него извне. Концепция Бога как личности – предельный вариант трансцендентализма, поскольку Бог в данном случае не отождествляется ни с миром, ни с человеком даже частично. Некоторые мыслители описывали Бога как полностью трансцендентного, или «Всецело иного» по отношению к мировой реальности, некоторые утверждали полную имманентность божества, а прочие считают, что оба подхода в равной степени применимы и не исключают друг друга.

Все существующие исторические религиозные традиции уходят корнями в религиозный опыт; прежде всего это опыт харизматических личностей, ставших основателями конкретных религий. Вот несколько знаменитых примеров, приведенных М. Томпсоном в книге «Философия религии»:

- Сиддхартха, перед которым предстают четыре образа: старик, прокаженный, мертвец и монах. Юношу потрясает реальность жизни и смерти, от которой его отгораживало благополучие и материалистическое воспитание. Это переживание направляет царевича на путь духовного поиска, в конце которого ему суждено стать Буддой.
- Моисей перед пылающим кустом, очарованный и трепещущий. Необыкновенное явление внушает ему глубинное чувство святости этого места и заставляет Моисея вернуться в Египет и вывести оттуда детей Израиля.
- Пророк Исайя в иерусалимском храме, ощущающий абсолютную святость Бога и порочность человечества («Горе мне! Погиб я! Ибо я человек с нечистыми устами и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа»).
- Иисус Христос в пустыне, борющийся с искушением злоупотребить духовной силой в эгоистических целях.
- Павел на пути в Дамаск, полностью изменяющий свои взгляды и свою жизнь; пережитое озарение заставляет его признать собственную неправоту и занять сторону тех, кого сам же преследовал.
- Мухаммед в пещере внимает словам Корана и получает повеление возвещать их.
- Нанак входит в реку для омовения и выходит из нее религиозным вождем, пережив озарение, которое сделало его основателем сикхизма [18].

Мы никогда не доберемся до исторической основы этих сообщений, потому что они дошли до нас уже в виде преданий, отягощенных тяжелым грузом религиозного толкования и традиции. Но все равно они с предельной ясностью свидетельствуют о том, что в биографиях всех этих великих религиозных лидеров были моменты такой значимости и озарения, что они влекли за собой радикальный жизненный переворот. Эти моменты прозрения, принятия своей миссии дают нам ключ к объяснению всего, что за ними последовало.

Литература

1. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме / Дж. Локк // Сочинения. – М., 1985. Т. 1. – С. 154.
2. Юм Д. Трактат о человеческой природе: Философское наследие / Д. Юм // Сочинения. – М., 1965. Т.1. – С. 203-204.
3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения. – М., 1964. Т.3. – С. 202.
4. Гегель Г. Философская пропедевтика: Философское наследие / Г. Гегель // Сочинения. – М., 1971. Т. 2. – С. 12.

5. Гегель Г. Указ. соч. – С. 13.
6. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел – СПб., 2001. – С. 926-946.
7. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс – СПб., 1993. – С. 40.
8. Джеймс У. Указ. соч. – С. 342-343.
9. Джеймс У. Указ. соч. – С. 38.
10. Бутру Э. Вильям Джеймс и религиозный опыт / Э. Бутру – М., 1908. – С. 12.
11. Гефдинг Г. Философия религии / Г. Гефдинг – СПб., 1912. – С. 93.
12. Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie / P.L. Berger – Frankfurt., 1973. – P. 26.
13. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 346.
14. Glock Ch., Stark R. American Piety: the Nature of Religious Commitment / Ch. Glock, R. Stark – Berkeley, 1968. – P. 23-54.
15. O'Dea T. The Sociology of Religion. Prentice / T. O'Dea – Hall, 1966. – P. 28.
16. Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон – М., 2001. – С. 17.
17. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант – М., 1980. – С. 173.
18. Томпсон М. Указ. соч. / М. Томпсон – С. 23.

Literature

1. Lock J. The experience of the human reason // Compositions. Vol. 1. – Moscow, 1985. – P. 154.
2. Hume J. The treatise of human nature: The philosophical heritage // Compositions. Vol.1. – Moscow, 1965. – P. 203-204.
3. Kant I. The criticism of pure reason // Compositions. Vol.3. – Moscow, 1964. – P. 202.
4. Hegel G. The philosophical properdefica: The philosophical heritage // Compositions. Vol. 2. – Moscow, 1971. – P. 12.
5. Hegel G. The pointed comp. – P. 13.
6. Russell B. The history of the western philosophy. – Saint - Petersburg, 2001. – P. 926-946.
7. James W. The variety of the religious experience. – Saint - Petersburg, 1993. – P. 40.
8. James W. The pointed comp. – P. 342-343.
9. James W. The pointed comp. – P. 38.
10. Butru A. William James and the religious experience. – Moscow, 1908. – P. 12.
11. Gefding G. The philosophy of religion. – Saint - Petersburg, 1912. – P. 93.
12. Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. – Frankfurt, 1973. – P. 26.
13. Berger P. The religious experience and tradition // Religion and the society: Christomatia of the sociology of religion. – Moscow, 1996. – P. 346.
14. Glock Ch., Stark R. American Piety: the Nature of Religious Commitment. – Berkeley, 1968. – P. 23-54.
15. O'Dea T. The Sociology of Religion. Prentice. – Hall, 1966. – P. 28.
16. Thompson M. The philosophy of religion. – Moscow, 2001. – P. 17.
17. Kant I. The treatises and letters. – Moscow, 1980. – P. 173.
18. Thompson M. The pointed comp. – P. 23.

Манзанов Георгий Евгеньевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.