

УДК 165.322:17.024.4:241/511

Н. П. Бевзюк
кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ КАК ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО И АКТ ВЕРЫ

Основная проблема, предложенная для рассмотрения в статье, связана с трансцендентным в религиозном опыте – религиозной верой. Вера как непосредственная данность трансцендентного – неотъемлемое условие религиозного опыта, его проявление «достоверности» в онтологическом существовании верующей личности. Вера определяет гносеологические универсалии религиозного опыта, его субъективные и объективные эпистемологические компоненты. Эпистемологическое осмысление религиозного опыта составляет достоверность познания в целом и достоверность религиозного познания как частный случай эпистемологической объективации религиозной веры. Предмет исследования имеет свою историю и накопил достаточно большой объем материала. Подобной проблемой занимались многочисленные исследователи: К. Барт, П. Тиллих, Д. Бонхеффер, В. Джеймс, Ж. Батай, Ж. Деррида, В. Дильтей, Ю. Стрижова и другие.

Человек, лишенный религиозного воспитания, лишь в редких случаях обретает веру, и, напротив, верующие часто теряют веру или навсегда, или надолго. «Вера, существующая в индивидууме, – пишет Гегель, – существует только благодаря поучению, воспитанию, вообще благодаря человеческому наставлению и воспитанию и еще более благодаря наставлению и воспитанию духом Божиим» [4, с. 355]. Но все это было бы невозможно, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидности чувственного опыта. Вера содержит элемент «допущения» того, что не дано непосредственно, что скрыто от нас и нам недоступно. Другими словами, это свидетельствует о том, что предмет веры – нечто *трансцендентное*, существование и свойства которого далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте. С этим совпадает господствующее убеждение, что Бог есть реальность порядка трансцендентного, «запредельного» и что поэтому и само его существование, и его свойства или «атрибуты» – суть предмета религиозной мысли – того, что называется «*догматы веры*» или «вероучение».

То, что многочисленные теологи или философы пытались описать как религиозный опыт, в лучшем случае дает только туманное, бесформенное осознание некоего мистического «нечто», но никак не может обосновать всего, что входит в состав положительной религии. Однако то, что в этих описаниях верно, вполне согласное с намеченным понятием веры как необходимым условием религиозного опыта и требует только дальнейшего развития и уяснения этого понятия. Вера – совершенно своеобразное духовное состояние. Но все своеобразное нельзя точно определить подведением его под какое-либо общее понятие. Оно поддается уяснению отвлеченной мысли только через сложный ряд определений. «Веру называют непосредственным знанием, – пишет Гегель, – и это должно существенно отличать ее от знания опосредствованного и опосредствующего» [4, с. 354]. То есть существует только через посредство «иного». И далее: «У веры, предметом сознания которой является Бог, именно поэтому в качестве предмета есть это самое опосредование» [4, с. 355]. И еще: «Верование знает то, во что оно верует (мышление), и не только вообще, у веры есть не только какое-то представление или какие-то сведения об этом, но вера знает это достоверно» [4, с. 356]. Поэтому возникает необходимость дополнения развитого понятия новыми признаками.

Опыт – системная интеграция субъекта в Бытии, представленного как материальный чувственный мир. Религиозный опыт – такая же системная интеграция верующей личности в систему трансцендентного. Первое, что нужно

отметить, – это своеобразие достоверности осмысливаемого «Я», присущего вере как факту религиозного опыта. Это своеобразие легче всего определить как отрицательное апофатическое. Понятия «очевидность» и «достоверность» как синонимы (в согласии с обычным словоупотреблением) в контексте понимания эпистемологического значения религиозного опыта могут в силу своей внутренней семантики слова составлять разное значение, т. е. *достоверность* религиозного опыта не совпадает с его «очевидностью» (в строгом, буквальном смысле данного слова). В этой достоверности религиозного опыта «дух обретает здесь эту действительность, – пишет Гегель, – потому что крайние термины, единство которых он составляет, столь же непосредственно имеют определение – быть для себя собственными действительностями» [5, с. 260]. Бог как трансцендентная данность и трансцендентная необходимость религиозного опыта не имеет своего эпистемологического опосредования в чувственном опыте, это ясно само собой и является аксиомой любого теологического или философского рассуждения, что указывает на *сверхчувственный* характер религиозного опыта. В обычных терминах, относящихся к опытному знанию, необходимо с четкостью логического мышления, насколько возможно, определить основополагающий постулат, согласно которому Бог может быть только данностью личного «чувствования», «ощущения». Бог как психологическая субъективность или психологическая данность способен к объективации посредством косвенных данных и существует как данность нашего ощущения, ничем фактическим не подтверждаемая.

Описывая непредвзято религиозный опыт, необходимо отметить, что достоверность самого религиозного опыта имеет то нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым. «Бога никто никогда не видел»; вера есть «удостоверение невидимого». То есть сама предметная логическая основа религиозного опыта – Бог – не определена и не имеет фактического своего существования. Богопознание, что и составляет предмет религиозного опыта, – это в первую очередь умозрительная конструкция. В. Джеймс в данном смысле достаточно в полной мере определяет существо религиозного опыта и религиозной жизни как «*веру в существование невидимого порядка вещей и в то, что наше высшее благо состоит в гармоническом приспособлении к нему нашего существа*» [7, с. 56]. Ю. Стрижова, рассмотрев «*многообразие религиозного опыта*» В. Джеймса, пришла к выводу: «*Субъективная полезность религии*» так велика, что никакая критика, в том числе научная, не может поколебать позицию религии в культуре» [11, с. 89]. К существу Бога (трансцендентному) и его атрибутам (трансценденталиям) как предмету религиозного опыта принадлежит то, что достоверно присутствует и наличествует в опыте, при этом они, тем не менее, воспринимаются или *открываются* именно как нечто *сокровенное*.

Религиозный опыт – лишь своеобразный подвид некоей общей природы опыта (в широком смысле данного понятия). Мы знаем достоверно и непосредственно не только то, что явственно присутствует, т. е. содержание чего сполна и отчетливо нам открывается, но и многое, бытие чего нам дано, но так, что его содержание остается скрытым или неясным. Мы знаем достоверно, что есть недоступная нам глыбина, например, то, что содержится внутри замкнутого помещения, заслонено от нас непроницаемым слоем, что есть нечто, чего не достигается нашим взором, то, что слишком удалено от нас или по каким-либо другим причинам невидимо. Мы непосредственно и достоверно знаем, что есть чужая

душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит. Чтобы не запутаться в словах, мы должны сказать, что опыт не исчерпывается тем, что явлено дано, но содержит и то, что скрыто, имеется, присутствует, не будучи дано. Уже первый философский ум, задумавшийся над отношением между человеческим сознанием и бытием, – Парменид – выразил это соотношение в словах: «Отсутствующее все же твердо присутствует в уме» [10, с. 369]. Мы не могли бы иметь самого понятия «отсутствующего», мы не могли бы искать его, стараясь его раскрыть, если бы с самого начала не имели его с полной достоверностью именно в качестве «отсутствующего» или «скрытого». Всякая наша мысль о чем-то, что по своему содержанию непосредственно неведомо, недоступно, неясвенно предполагает, что это «что-то» в качестве скрытого и неведомого непосредственно и достоверно присутствует, имеется в составе опыта.

Религиозный опыт посредством религиозной веры готов с необходимостью засвидетельствовать факт непосредственного достоверного знания, представленного как нечто, выявленное из содержания отсутствующего и скрытого. Посредством религиозной веры мы предполагаем наличие некоего знания о том, что недоступные нам части пространства имеют те же измерения и подчинены тем же геометрическим закономерностям, что и видимые нам части пространства, лежащие за пределами нашего чувственного опыта. Непосредственно нам недоступное прошлое и будущее имеет такой же характер временного течения и временной смены, как и чувственно-пережитое нами прошлое и настоящее. Именно основываясь на самом факте религиозного опыта, мы не только догадываемся и предполагаем, а именно достоверно знаем, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным. Более того, кое-что из этого в некоей скрытой глубине тающегося содержания чужой душевной жизни мы одновременно неким загадочным образом прямо воспринимаем со значительной степенью достоверности, иногда с безусловной достоверностью. В религиозном опыте мы имеем дело с непосредственной достоверностью не только как нечто неведомое вообще, подобное некоей темной бездне.

Религиозный опыт есть опыт рефлексивного и интуитивного постижения трансцендентного и предстает для познающего как Тайна, Неведомое, Непостижимое. Но в составе этого трансцендентного мы способны различать его разные уровни. Посредством этой рефлексивной работы мы имеем способность сконструировать опыт понимания абсолютной первоосновы или некоего первоисточника нашего бытия и некоей «Святыни» – высшей абсолютной ценности нашего бытия, реальности, определяемой как «божественное». Эта реальность – бытийно-онтологическая перспектива существования человека – «предшествует теологии лишь в том смысле, что она заключает в скобки содержание онтологического определения того, что в философской мысли после ее греческого периода стали называть Богом, а именно содержание позитивной бесконечности» [6, с. 224]. Эта рефлексия трансцендентного приводит к тому, что религиозный опыт, подобно всякому опыту, имеет некое измерение глубины или дали, то есть он имеет бытийно-пространственное и временное выражение. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явное сочетание некоей интимной близости с удаленностью. Выражаясь в философских терминах, некоей предельной имманентности (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим «Я») с трансцендентностью. Природа религиозного опыта состоит в том, что посредством его и через него в наше сознание, в наше «Я» проникает и им непосредственно внутренне ощущается нечто, что одновременно сознается исходящим из какой-то недостижимой глубины или дали. Вполне конкретно проявлена раздвоенность верующего сознания, одновременного религиозным содержанием трансцендентного и имманентного. Именно в силу этого соотношения трансцендентность Бога не противоречит его имманентности, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего сознания, в составе личного внутрен-

него опыта. Эта данность личного внутреннего опыта прошла сакрализацию с того самого момента, как в человеке появилось мышление, определяемое предметом веры, т. е. убежденность своего мышления в существовании некоего «Другого» и возможность сближения себя с этим «Другим». «В первобытном представлении имманентно-сакральное задается исходя из животной сокровенности человека и мира, – пишет Ж. Батай, – тогда как профанный мир – через трансцендентность объекта, где нет сокровенности, по отношению к которой человеческое состояние было бы имманентным. По ходу применения объектов и вообще отношений человека с объектами или субъектами, рассматриваемыми как объекты, появляются начала разума и морали – в имплицитных формах, но в связи с профанным миром» [2, с. 82].

Такой же характер, в сущности, имеет всякий сверхчувственный опыт, например, опыт эстетический и нравственный. Встречаемся ли мы извне с явлениями нравственного величия, красоты нравственного подвига или имеем внутренний опыт победы в нас самих нравственных сил над нашими стихийными, чувственными влечениями и побуждениями, в обоих случаях мы испытываем в составе субъективно-психической человеческой реальности прикосновение и действие рефлексивного субъектом трансцендентного «Я». Так, эстетический и нравственный опыт сходен с опытом религиозным не только в том, что это есть опыт сверхчувственный. Будучи таковым, он во всех своих формах имеет своеобразный состав, в силу которого самое интимно близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего «я», есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке – чего-то иного, «запредельного». Выражаясь в философских терминах, этот опыт есть имманентный опыт трансцендентной реальности. Формальное выражение религиозного опыта не допускает таких пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое различие между «близким» и «далеким», «внутренним» и «внешним».

Религиозный опыт конструируется или формируется как формальное позитивное выражение религиозной веры. Именно вера конструирует и определяет состав религиозного опыта, как он есть на самом деле, а этот состав именно таков, что «Я» испытывает интимное и индивидуальное прикосновение чего-то, исходящего издалека, или того, что совершается в глубине, внутри «Я», осознаваемое как действие на нас извне. Религиозный опыт есть возможность реализации трансцендентного. Такова именно существенная черта религиозного опыта. Этот характер религиозного опыта имеет существенные психологические последствия. В огромной, подавляющей мере человек есть существо чувственное, существо, непроизвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому, к тому, что «бросается в глаза», что действует на нас и в нас посредством нашего тела. Все чувственно-незримое и неосязаемое, не входящее в состав чувственного опыта, склонно ускользать от нашего внимания, легко нами теряется. «Человек переживает себя как существо, – пишет П. Тиллих, – обладающее миром, к которому он принадлежит. Из анализа этой сложной диалектической взаимосвязи выводится основная онтологическая структура. Самоотнесенность подразаумевается во всяком опыте. Существует нечто, которое «обладает», и нечто, которым «обладают», так что два составляют одно» [12, с. 182]. Это и понятно, такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду. Уже в силу одного этого религиозный, как и всякий сверхчувственный, опыт по общему правилу не достигает силы, убедительности, интенсивности чувственного опыта. Но забвение, отсутствие внимания – впечатление, только проносящееся в сознании, но в него не западающее глубоко и в нем не оседающее, психологически весьма близко к отрицанию или, по крайней мере, к сомнению. То, чего мы не замечаем сознательно, что

не вызывает в нас сильной эмоциональной реакции, по большей части просто не существует для «Я».

Скептический человек или человек, внимание которого напряженно сосредоточено на чем-то ином, не видит, не слышит, не замечает, склонен отрицать и то, что дано ему в чувственном опыте, что видят его глаза и слышат его уши. К этому присоединяется еще и то, что на практике мерилом реальности для нас в значительной мере является ее непосредственное воздействие на нас, ее значение для нашей жизни, а это означает, прежде всего, ее действие на наше тело. Чувственный опыт есть опыт, убедительность которого как бы практически удостоверена и именно поэтому не может быть отрицаема. Сверхчувственный опыт легко сознается как что-то только «теоретическое» – что-то призрачное, бледное, туманное, бесплотное, как какая-то бесильная тень, безразличная для нашей практической жизни. Он обладает для господствующего расположения нашего духа меньшей степенью реальности, чем опыт чувственный. Если в иные минуты субъект погружается в этот «иной мир» и чувствует его реальность, то это состояние легко сменяется иным, более прочным и длительным, при котором этот субъект для действительности не существует.

Это можно выразить несколько иначе. Люди, которым доступен сверхчувственный опыт, весьма часто не улавливают характера трансцендентности. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка. И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу. Поэтому религиозный опыт, его сущность состоит в том, что он есть опыт трансцендентного, результат соприкосновения с реальностью, выходящей за пределы нашего «Я» и в своей полноте нам недоступной.

Присутствие в нас и действие на нас трансцендентного, т. е. обличающего себя как некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность, как и всякий опыт, может представляться как абсолютно достоверное знание, но легче всего ускользает от сознания, не воспринимаясь сознанием; употребляя обычный психологический термин, не «аперицируется» нашим «Я». Достоверное по существу оказывается здесь психологически, субъективно недостоверным и даже просто не данным. Но то же самое может происходить даже с человеком «верующим», т. е. имеющим сознательно религиозный опыт.

Отдаваясь впечатлениям чувственного мира, как бы плененный им, он склонен забывать свой религиозный опыт и в нем сомневаться, считать его «иллюзией», чем-то призрачным, что только «пригрезилось» ему. Трансцендентное как реальность незримая открывается только глубинам сознания. Обыденное сознание может пройти мимо трансцендентного, не включив его в систему религиозного опыта. К этому присоединяется, наконец, еще то, что своеобразие сверхчувственного опыта как опыта о трансцендентном противоречит обычным, принятым нашим понятиям. Ход мысли, склонность к неопределенным, неотчетливым понятиям, к аналогиям из области наглядных пространственных представлений создает естественную, почти неодолимую склонность думать, что «близкое» не может быть одновременно «далеким», что то, что мы испытываем «внутри нас», не может содержать достоверного указания на реальность «вне нас». Как бытие Божества в святых местах. Его присутствие и действие в образах культа, Его сила в святых делах даны для верующего в вездесущности Божества и жизненности Божества и предметов религии вообще, то есть в вездесущности, которая есть не мертвое присутствие, а всемогущество, жизнь, ибо может концентрировать свою силу бытия, где захочет. «Этим обусловлено стремлением превратить святые места во второй трансцендентный мир, –

пишет В. Дильтей, – где все явленное значимо, все есть дистанция от обычной жизни, – наполнить святые места религиозными силами, действующими локально, чувственно и все-таки невидимо» [8, с. 386].

Сверхчувственный опыт, будучи опытом «внутренним», есть не что иное, как психологическое переживание субъекта. По общему правилу, душевное переживание действительно исчерпывается этой своей субъективной, только «психической» природой, и, кроме того, так как в этой области мы иногда подвержены иллюзиям, принимая «субъективное» за «объективное» («звон в ушах» – за звон, донесшийся извне), легко заранее объявить все внутреннее «только субъективным».

Эта неопределенность объективного и субъективного заставляет нас не подмечать то, что с полной достоверностью дано в самом составе религиозного и вообще сверхчувственного опыта – это то, что в нем имманентность содержания не противоречит его трансцендентности, а с ней совмещается; или что сама трансцендентность дана здесь совершенно непосредственно, имеет *опытную достоверность*. Если принять во внимание, что обычное понимание религиозной жизни впадает в однородное противоположное заблуждение, истолковывая трансцендентный смысл опыта как некое «допущение», «принятие на веру», некую догадку о реальности, удаленной от нас и нам непосредственно недоступной, то станет особенно ясно то, как легко отрицать наличие и правомерность момента трансцендентности, содержащегося в религиозном опыте. Достоверность здесь не совпадает с очевидностью, с тем, отрицание чего вообще невозможно или немисливо. Напротив, здесь нужны особые психологические условия, чтобы непредвзято и адекватно уловить по существу достоверный состав опыта. Эти особые психологические условия состоят, прежде всего, в напряженности интереса к реальности, открывающейся в опыте, во внимании к ней. А так как непровольное внимание, как мы видели, естественно направлено в другую сторону – в сторону чувственного опыта, то здесь необходимо особое усилие умышленного внимания – усилие воли в управлении вниманием. Именно в этом отношении обычное понимание существа веры оказывается правильным. Вера не дается или, по крайней мере, не всегда дается «даром», как дается даром, навязывается само собой содержание «бросающегося в глаза» чувственного опыта. Всеобщность и тотальность небесного, определяющие себя как часть абсолютного духа, подчинившего себе земное, определены тем, что «христианское понимание состоит в том, что нет таких вещей, которые бы сами по себе и как таковые возникли и существовали не так и не для этого» [1, с. 457].

Вера требует от человека некоего усилия воли, искать то, что имеет высшую ценность. Обычное понимание ошибается только в том, что эту волю к вере она принимает за волю «допустить», «признать» то, что само по себе недостоверно, неубедительно. В действительности же воля к вере есть не что иное как воля к вниманию, воля есть способность увидеть, заметить, воспринять то, что само по себе, будучи раз воспринято, есть достоверная истина. Воля к вере есть не более чем воля субъекта направить взор на предмет религиозного опыта и при этом напрячь сознание, чтобы подлинно рассмотреть, увидеть то, что есть. Это есть воля к тому, чтобы подлинно иметь, употребляя евангельское выражение, «очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать». «Таким образом, не теологические высказывания, взятые сами по себе, не культ, не отвлеченные догматические конструкции, но сам Бог в его обращенности к человеку через свое открытие и действие является предметом веры. Вне обращенности Бога к человеку, вне конкретного события встречи о Боге вообще ничего нельзя сказать. Однако Богу, способному услышать человека и ответить ему, человек может сказать свое доверительное «Ты». Но это относится не столько к сфере знания, сколько к сфере человеческого самопонимания. Ведь только через божественное «Ты» человек обретает свое подлинное существование, а вместе с ним свою подлинную сущность и свое подлинное Я» [3, с. 98]. Это есть воля упор-

ствовать в признании истины, которая так легко ускользает от нашего внимания.

Совсем не трудно увидеть истину; раз мы на нее внимательно и напряженно направлены, она действительно «бросается в глаза», «дается даром». Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как «благодать», т. е. не как достояние, которое мы сами захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как «дар», обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему. И в этом смысле к вере действительно применимо то, что Евангелие говорит о Царстве Божием, — именно то, что оно «силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». В этом — и в одном этом — состоит «заслуга веры», о которой говорит обычное понимание веры; это есть, собственно, заслуга нравственной воли, направленной на созерцание, а потому и усмотрение открывающейся здесь истины, и тем самым заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само собой дается религиозным опытом, если только мы согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него.

Вера, будучи опытом религиозного сознания, для этого сознания есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины. Но нравственная воля предполагает свободу. Свобода в этом смысле составляет само существо нашего духа; несказанная, ни с чем несравнимая реальность, которую мы называем нашей душой, нашим «я», и есть в своей основе некая внутренняя склонность, некая способность «самому» определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь. Свобода как существо и данность есть лишь часть всеобщей обусловленности веры и религиозного опыта. «... такое основоположение есть данность синтетического характера, — указывает И. Кант, — так как обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному» [9, с. 280].

Необходимость воли к вере в разъясненном выше смысле означает, что вера есть по самому своему существу акт свободы и немислима вне его. Но свобода исключает принуждение, не только грубое внешнее принуждение в смысле физического насилия, но и психическое или моральное принуждение в форме давления на нашу душу каких-либо внешних сил. Вынужденная, насильно навязанная вера вообще не есть вера, а есть только сознательная или в лучшем случае бессознательная симуляция веры. Внутренне противоречивое принуждение к вере существует и в случае самопринуждения к вере. Нет подлинной свободы, а потому нет и подлинной веры, если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как бы противостественно вынуждает «верить», т. е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно. Это уже данность чистого разума, так как эти «основоположения, вытекающие из этого высшего принципа чистого разума, должны быть трансцендентными в отношении этих явлений, т. е. эмпирическое применение этого принципа никогда не может быть адекватным ему» [9, с. 280]. Если при этом свободна та инстанция нашего «я», которая «уговаривает» верить, призывает к вере и морально вынуждает ее, то не свободно, а, напротив, стеснено само верующее «Я». Но в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры.

Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству. Но есть здесь и обратная сторона проблемы. Религиозный опыт как момент безусловной

уверенности в предмете своего опыта — Бога — предполагает акт подлинной свободы в смысле спонтанного, радостного влечения навстречу истине и в том смысле, в котором содержание, и в том случае, если бы истины веры навязывались субъекту религиозного познания с принудительностью, присущей чувственной очевидности или очевидности математических истин. Бог как необходимость, создающая акт веры и интенциональные основы религиозного опыта, должен быть такой же реальностью, как и сам человек, т. е. «Я» субъекта по необходимости должно встретиться с «Ты» Бога. В этом — антропологическая основа религиозного опыта. Тогда религиозная реальность становится реальным фактом, насильно не навязанной позитивной трансцендентности, которая и может стать объектом веры.

Таким образом, истинная, более глубокая свобода требует, с одной стороны, чтобы религиозная реальность сама собой открывалась произвольному, свободному, ищущему ее существу нашего сознания, как открывается всякая истина, т. е. чтобы для ее признания не нужна была никакая насильственная ломка, никакое форсирование сознания. С другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась субъекту принудительно, все равно, хочет ли он ее видеть или нет, а открывалась бы лишь при условии, что он сам, познающий субъект, реализует себя в акте веры, свободно идя ей навстречу, готов открыться для ее восприятия.

Религиозный опыт возможен как результат трансцендентальной деятельности сознания, как момент безусловной уверенности в предмете своего опыта — Бога. Опыт есть системная интеграция субъекта в Бытие, представленного как материальный чувственный мир. Религиозный опыт есть такая же системная интеграция верующей личности в систему трансцендентного.

Литература

1. Барт К. Церковная догматика / К. Барт. — М. : ББИ, 2007. — Т. 1. — 2007. — 560 с.
2. Батай Ж. Теория религии / Ж. Батай // Проклятая часть. — М. : Ладомир, 2006. — С. 52–105.
3. Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхоффер // Вопросы философии. — 1989. — № 11. — С. 90–162.
4. Гегель В.Ф.Г. Философия религии : в 2 т. / В.Ф.Г. Гегель // Гегель В.Ф.Г. Лекции о доказательстве бытия Бога / В.Ф.Г. Гегель. — Т. 2. — М. : Мысль, 1997. — Т. 2. — 1997. — С. 337–495.
5. Гегель В.Ф.Г. Феноменология духа / В.Ф.Г. Гегель. — М. : Наука, 2000. — 497 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. — М. : Академический проект, 2000. — 495 с.
7. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. — СПб. : Андреев и сыновья, 1992. — 418 с.
8. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей. — М. : Университетская книга, 2000. — 464 с.
9. Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант // Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : ЧОРО, 1994. — Т. 3. — 1994. — 741 с.
10. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон // Платон. Парменид / Платон. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — 1993. — 528 с.
11. Стрижова Ю.В. Религиозная личность в философской системе Уильяма Джеймса / Ю.В. Стрижова // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2011. — № 120. — С. 88–94.
12. Тиллих П. Систематическое богословие / П. Тиллих. — СПб. : Алетей, 1998. — 493 с.

Аннотация

Бевзюк Н. П. Религиозный опыт как опыт трансцендентного и акт веры. — Статья.

Статья посвящена религиозному опыту как непосредственному проявлению акта веры, сосредоточенной на постижении и реализации трансцендентного в человеке. На основе используемого материала автор показывает, что вера как непосредственное знание трансцендентного есть неотъемлемое условие религиозного опыта, его «достоверности» в онто-

гическом существовании верующей личности. Религиозный опыт посредством религиозной веры засвидетельствует о факте непосредственного достоверного знания, выявленного из содержания отсутствующего и скрытого. Основываясь на самом факте религиозного опыта, мы не только предполагаем, но и достоверно знаем, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным. Религиозный опыт есть опыт рефлексивного и интуитивного постижения трансцендентного и предстает для познающего как Тайна, Неведомое, Непостижимое. Но в составе этого трансцендентного мы способны различать его разные уровни. Эта рефлексия трансцендентного приводит к тому, что религиозный опыт, подобно всякому опыту, имеет некое измерение глубины или дали, то есть он имеет бытийно-пространственное и временное выражение. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явное сочетание некоей интимной близости с удаленностью.

Ключевые слова: религиозный опыт, трансцендентное, вера, онтология, профанное и сакральное.

Анотація

Бевзюк Н. П. Релігійний досвід як досвід трансцендентного й акту віри. – Стаття.

Стаття присвячена релігійному досвіду як безпосередньому виявленню акту віри, зосередженому на розумінні й реалізації трансцендентного в людині. На основі використаного матеріалу автор показує, що віра як безпосереднє знання трансцендентного є невід'ємною умовою релігійного досвіду, його «достовірності» в онтологічному існуванні віруючої особистості. Релігійний досвід за допомогою релігійної віри свідчить про факт безпосередньо достовірного знання, виявленого зі змісту відсутнього і прихованого. Грунтуючись на самому факті релігійного досвіду, ми не тільки припускаємо, а й достовірно знаємо, що приховані від нас рухи й почуття чужої душі в основних рисах подібні до наших власних. Релігійний досвід є досвід рефлексивного та інтуїтивного розуміння трансцендентного й постає для того, хто пізнає,

як Таємниця, Невідоме, Незбагненне. Але в складі цього трансцендентного ми здатні розрізнати його різні рівні. Ця рефлексія трансцендентного призводить до того, що релігійний досвід, подібно до всякого досвіду, має якийсь вимір глибини або далі, тобто він має буттєво-просторове і тимчасове вираження. У релігійному досвіді ми маємо своєрідне явне поєднання якоїсь інтимної близькості з віддаленістю.

Ключові слова: релігійний досвід, трансцендентне, віра, онтологія, профанне й сакральне.

Summary

Bevzyuk N. P. Religious experience as the experience of the transcendent and the act of faith. – Article.

The article is devoted to religious experience as a direct manifestation of the act of faith, centered on the comprehension and implementation of the transcendent in man. On the basis of the material used, the author shows that faith as a direct transcendental knowledge is an inalienable condition of religious experience, his "authenticity" in an ontological existence of the believing personality. Religious experience, through religious faith, witness the fact of direct certain knowledge, revealed the contents of the missing and hidden. Based on the fact of religious experience, we not only expect, but we know for certain that we have hidden from the movement and feeling of a foreign soul in its basic features are similar to our own. Religious experience is the experience of a reflexive and intuitive comprehension of the transcendental, and appears to the knower as the mystery of the unknown, incomprehensible. But as part of this transcendental, we are able to distinguish between its different levels. This transcendental reflection leads to the fact that religious experience – like all experience – has a certain depth measurement or given; that is, it has existentially-spatial and temporal expression. In religious experience, we have a kind of explicit combination of some intimacy with remoteness.

Key words: religious experience, transcendent, faith, ontology, profane and sacral.