



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.124-133

Коренева Н.А.

Концепт религиозного опыта и понятие личности в русской философии начала XX века

Исследование поддержано Фондом развития ПСТГУ, проект № 03-0617/КИП 4



Аннотация. В данной статье рассматривается связь концепта религиозного опыта и понятия личности у ряда авторов, которых можно отнести к экзистенциальному типу персонализма: П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, С.Н. Мережковского и Г.И. Чулкова. В начале XX в. отечественные мыслители активно ссылаются на религиозный опыт, часто отводя ему одну из главных ролей в своих религиозно-философских построениях, порою даже делая его единственным

основанием религиозной философии, причём конкретного определения религиозному опыту не даётся, имеется в виду некое общее, всем понятное значение – концепт. Говоря о личности, рассматриваемые авторы зачастую подчёркивают её неопределимость, личность может быть постигнута лишь через переживание, религиозный опыт тоже понимается как своего рода переживание. Это переживание предполагает свободу, личное стремление, выбор, характеризующие личность, как нечто единое, не теряющее своей индивидуальности в момент этого мистического переживания. Таким образом, можно сделать вывод, согласно которому в русской религиозной мысли начала XX века понятие личности и концепт религиозного опыта взаимно конституируют друг друга. Занимая столь значительное положение в философских построениях, концепт религиозного опыта оказывается в основании таких понятий, как догмат, вера, молитва и др., с чем связано стремление рассматриваемых мыслителей специально обосновать его транссубъективный универсальный характер.

Ключевые слова: религиозный опыт, личность, персонализм, воля, соборность, общественность, Д.С. Мережковский, Г.И. Чулков, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков

Nadezhda A. Koreneva

The Concept of Religious Experience and Notion of Personality in Russian Philosophy at the Beginning of the 20th Century

The research is supported by the Development Fund of St Tikhon's Orthodox University, project № 03-0617/KIP 4

Abstract. The article considers the connection with the concept of religious experience and the notion of person in philosophy of numbers existential personalism thinkers: P.A. Florensky and S.N. Bulgakov, D.S. Merezhkovsky and G.I. Chulkov. Russian thinkers increasingly used the concept of religious experience in the early 20th century often giving it one of the key roles in their religio-philosophical constructions. At times this concept becomes the sole basis for religious philosophy, whereas thinkers don't provide a specific definition of religious experience. On the problem of personality the authors frequently underscore a person's impossibility of defining; personality can only be perceived through experiential, religious experience. Experience covers freedom, personal choice, and personal concern, which define personality as something whole retaining its uniqueness during the mystical experience. Therefore, the author comes to the conclusion that in Russian religious thinking of the beginning of the 20th century the concept of religious experience and the notion of personality constitute each other. Being of key importance for philosophical constructs the concept of religious experience underpins such notions as dogma, faith, prayer, etc., what intention of the thinkers to substantiate its trans-universal character entails.

Key words: religious experience, personality, personalism, volition, sobornost, public sphere, D.S. Merezhkovsky, G.I. Chulkov, P.A. Florensky, S.N. Bulgakov

Коренева Надежда Александровна – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127052, г. Москва, Лихов пер., 6 стр. 1; swordflag@yandex.ru

Nadezhda A. Koreneva – Teacher at Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University of Humanities; build. 1, 6 Lihov Lane, Moscow, Russia, 127052; swordflag@yandex.ru

Введение

В начале XX в. многие отечественные мыслители предпринимают попытку перехода от дискуссии о трансцендентальных категориях, философского системотворчества к проблемам живой целостной личности; философия, посвятившая себя именно этой теме, единственная, по их мнению, заслуживает звания философии; критике подвергается «рационализм» за его односторонность, связанную с пренебрежением к сфере чувства. Рассуждать о «живой личности» можно лишь исходя из «живого опыта», в котором дорационально схватывается самая сущность предмета и, следовательно, приобретается знание намного более полное, чем в результате вторичных по отношению к опыту умственных построений, опыт, таким образом, оказывается исходным концептом, зачастую не эксплицируемым. И *vice versa* – философия, апеллирующая к «живому опыту», до определённой степени персоналистична (личностна), поскольку опыт предполагает наличие субъекта сознания, его переживающего. Стоит отдельно отметить, что понятие личности и концепт религиозного опыта, понимаемого как переживание «причастности к инобытию, к запредельному обыденному миру реальности» [Забяко, 2006], впервые начинают активно привлекаться отечественными мыслителями начала XX в. в религиозно-философский и богословский дискурсы (причём конкретных определений этим понятиям зачастую не даётся), что свидетельствует об определённом повороте в мысли этого периода. Следует оговориться, что мы условно разделяем русских мыслителей, в философии которых понятие личности занимало одну из центральных позиций, на две группы. Персонализм мог представлять собой несколько изменённый вариант лейбнизианской монадологии, к которому разные исследователи относят разный круг мыслителей (так, помимо Лопатина, Козлова, Астафьева, Бугаева, Аскольдова и Н. Лосского к этой категории персонализма иногда частично причисляют В. Соловьёва, П. Флоренского), учение о личности-монаде исходит у них из метафизики. Другой тип мыслителей, концепции которых мы рассмотрим в этой статье, метафизика как система знания не интересовала, они занимались интерпретацией человеческого существования (*переживаний* отдельно взятой личности), причём ориентируясь на диалогичность: диалог личности с Богом, другой личностью etc. Отвечая на вопрос, чем является религиозный опыт и насколько он обусловлен или обуславливает личность, эти мыслители выходят к дискуссии о значении общности, общем начале – природе, соборности, общественности. Чтобы подчеркнуть универсальный характер указанной связи концептов «личность» и «религиозный опыт», мы, в качестве примера такого рода экзистенциального персонализма выбрали идеи представителей достаточно оппозиционных по отношению друг к другу направлений мысли – нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, и Г.И. Чулков) и философии, ориентирующейся на церковную традицию (П.А. Флоренский (хотя в его «Столпе...» присутствуют элементы монадологии, к этому типу персонализма мы отнесли его, потому что он занимался разработкой т.н. конкретной метафизики, которая, по его же словам, «есть философская антропология в духе Гете» [Флоренский, 1990, 29]), С.Н. Булгаков).

Общественность и личность, «Третий завет» и религиозный опыт

Вначале обратимся к работам Мережковского, поскольку именно он был одним из главных инициаторов Религиозно-философских собраний, на которых впервые был поднят вопрос о значении религиозного опыта (дискуссия о догмате [Антонов, 2009]). По его мнению, именно в религиозном опыте христианства было дано откровение личности, поскольку христианство исповедует любовь, которая является «самым личным чувством», и единственная даёт возможность увидеть подлинную уникальность человека, то, что определяет его как личность: «Любовь есть реальное и в то же время трансцендентное утверждение личного бытия» [Мережковский, 1908б, 4]. Любовь, постулируемая христианством, предполагает высший объект, из чего Мережковский выводит, что Бог в христианстве является Личностью (точнее, понимание этого даётся в опыте христианской любви), «...отрекаясь от Бога, от абсолютной Божественной Личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности» [Мережковский, 1906, 7]. Личность, по Мережковскому, это весь человек, в равной степени соединяющий в себе и дух,

и плоть, высшим воплощением этого единства является Богочеловек Христос. Но поскольку «религиозный предел личности – соединение, соборность, общественность, церковь, как тело Христово, как новое Богочеловеческое Я, в котором только и может совершиться полнота каждого отдельного Я человеческого» [Мережковский, 1914, 74], личность не может оставаться самозамкнутой, образуя брачный союз (который представляет у Мережковского единение в равной степени телесное и духовное), полную реализацию такого рода союза Мережковский рассматривает в эсхатологической перспективе как «Богосупружество», преддверие которого уже теперь переживается в «религиозном опыте христианской мистерии» брачной любви, являющейся символом будущего «брака души человеческой с Богом» [Мережковский, 2002, 343]. Первым религиозным опытом, «первым Богоощущением» христианства оказывается «пол – самая огненная точка, самое реальное и в то же время мистическое утверждение бытия в Боге» [Мережковский, 2002, 93] (хотя в другой своей работе Мережковский пишет, что «первичный опыт святых» есть явление Света [Мережковский, 1996, 170]), «но всего яснее обнаруживается предел христианства не в тайне одного и двух, личности и пола, а в тайне Трёх, вселенской соборности – общественности» [Мережковский, 1908б, 31].

С другой стороны, в своей работе «Жизнь Иисуса Неизвестного» Мережковский говорит, что его современнику сложно познать жизнь Христа (а «всякое знание опытно») из-за слишком большой разницы во внутреннем опыте с первыми христианами [Мережковский, 1996, 73]. Однако у современников Мережковского есть нечто, роднящее их с современниками Христа – это «чувство Конца»: «мир ещё никогда не чувствовал в себе такой зияющей пустоты, в которую вот-вот провалится всё» [Мережковский, 1996, 76]. Вообще в этой работе Мережковский довольно часто упоминает религиозный опыт в значении переживания, говоря, например, что у христиан, не знающих обрезания, и у иудеев он разный, или, что отличия в Евангельском повествовании Луки и Марка обусловлены огромной качественной разницей двух религиозных опытов [Мережковский, 1996, 168]. Подобно Флоренскому, Мережковский утверждает, что в «последних глубинах» религиозный опыт антиномичен [Мережковский, 1996, 189]. Интересно, что религиозный опыт, точнее совпадение внутренних переживаний разными людьми определённых моментов религии, является единственным доказательством в религии [Мережковский, 1996, 212]. Наконец, внутренний, религиозный опыт не менее значим, чем исторический, поскольку совершается в вечности [Мережковский, 1996, 258].

Темы личности и религиозного опыта Мережковский касается и в связи с критикой государства, неизбежно обезличивающего человека, так, он начинает своё эссе «Св. Иоанн Креста» с утверждения «Бог есть личность» – это «религиозный опыт христианина и всего духовного движения подводящего человека к христианству» [Мережковский, 2002, 387] (вера в «личного» дьявола, как и в личного Бога тоже проистекает, по Мережковскому, из религиозного опыта [Мережковский, 1996, 179 и далее]). Постулат о необходимости абсолютной свободы для личности естественно приводит Мережковского к утверждению, что анархизм, отрицающий «всякий общественный порядок, всякую внешнюю власть, во имя абсолютной свободы, абсолютной личности» – это «начало всех начал и конец всех концов» [Мережковский, 1906, 11]. При этом ясно, что самоутверждение личности – «религиозное начало всякой революции». Если, однако, изменение государственного строя невозможно, личность может попытаться обрести свободу, уйдя в подполье, подняв бунт против разума и «всего мирового порядка», дойти до полного «метафизического неприятия мира». В подобном случае, когда государство лишает личность свободы, а, значит, является безрелигиозным, по мнению Мережковского, личность самостоятельно может прийти к религии, как в случае с «самозародившимися мистиками», основавшими «новое религиозное сознание» [Мережковский, 1908, 99].

В качестве итога можно сказать, что религиозный опыт Мережковский понимает, как определённое переживание, откровение, снискать которое личность может самостоятельно, поскольку гармонично соединяет в себе небесное и земное и необходимо обладает свободой для самостоятельного религиозного поиска. Вероятно, у Мережковского можно отдельно говорить о религиозном чувстве (главном

чувстве христианства), которым в разные периоды своего творчества он считал то любовь, то, более категорично, пол, как средоточие и выражение жизни, или «опыт Света», и о религиозном опыте, в котором может быть дано, пережито, новое открытие (Святого Духа о себе), которое ляжет в основу новых догматов и нового третьего Завета [Элбакян, 2002]. Мережковский не задаётся вопросом о роли Абсолюта в самооткровении, религиозный опыт у него можно рассматривать как знание о божественном, которое личность может обрести самостоятельно (прежде, в полной мере достигнув личности через общность с другим), хотя всё-таки остаётся не вполне понятным, каким образом становится возможным знание трансцендентного.

К абсолютной свободе личности через понятия воли и мистического опыта

Г.И. Чулков, поэт, публицист, бывший редактором «Нового пути», а после его закрытия издававший «Вопросы жизни» и «Факелы», участвовавший в петербургских Религиозно-философских собраниях, впоследствии посещавший «Башню» Вяч. Иванова, был автором теории «мистического анархизма». Идеи Чулкова относительно личности являются в какой-то степени развитием идей, близких Мережковскому (сам Мережковский «мистический анархизм» не поддерживал и даже критиковал [Мережковский, 1908а]), при этом в ряде аспектов теорию Чулкова можно считать вполне уникальной. В его работах, пожалуй, наиболее ярко отражена взаимосвязь личности и религиозного опыта (переживания, чувства). Концепция Чулкова состоит из двух частей: критической, в центре которой находятся идеи «неприятия мира» и «последнего освобождения личности» от этого мира и положительной, заключающейся в идее утверждения личности в «начале абсолютном». Чулков выделяет два вида веры: веру как доверие авторитету и веру как «свободный выбор опыта определённой категории», второй вид веры утверждает личность (в отличие от первой, подавляющей) [Чулков, 1907, 4]. Эта вера-опыт, с одной стороны, исходит из «внутренних переживаний, данных непосредственно» и может быть даже неосознаваема, с другой – вера, основанная на нашей воле, единственная определяет группу переживаний, формирующих индивидуальное мироотношение. Личность Чулков определяет как «становление наших первоначальных переживаний от множественности к единству» [Чулков, 1907, 5], «личность это становящийся абсолют», потому что и «абсолютное начало имманентно утверждает своё бытие в личности». Переживания, «становящиеся к единству» – это истинная, мистическая личность, воля человека, множественные же переживания – это эмпирическая личность, тождественная миру, не-я («эмпирическая психология вводит нас в круг мелких и поверхностных переживаний» [Чулков, 1907, 6]). Чулков пишет о присутствии в личности теоретического Я (теоретический разум) и практического, которое он иначе называет волей. Если теоретическое Я останавливается на эмпирическом мире, сверхчувственный мир доступен лишь воле, потому что она по природе своей не приемлет конечности существования, она есть «воля к жизни» и стремится к абсолютному бытию. Причём сверхчувственный мир не трансцендентен, он уже, по Чулкову, пребывает в нашей природе, волевой опыт даёт знание об этом. Воля характеризуется стремлением к единству, личность утверждается волей [Чулков, 1907, 8]. Единство, к которому стремится истинная личность, возможно лишь при существовании Абсолютной Воли, Единого, которое способно объединить разрозненные личности, множественный мир, оно является безусловным утверждением жизни (реальная жизнь в понимании Чулкова всегда сверхчувственна и сверхрациональна). Воля, конечно, не свободна в отношении своих желаний, часто владеющих ею, но она свободна «раскрывать свою сущность в характер интеллигибельный», поскольку «характер интеллигибельный изначальное характера эмпирического» [Чулков, 1907, 9]. В религиозном плане воля – это любовь, религия – это «цельное мироотношение». Чулков интересно понимает свободу, как утверждение самою личностью «норм мистического порядка», утверждение в воле, потому оказываются не правы, как позитивисты, так и христиане (в т.ч. и «неохристиане»), для которых имеют значение единожды закреплённые истины, тогда как каждая личность должна руководствоваться исключительно личным религиозным опытом.

Для «утверждения мистической личности» личность должна, не замыкаясь в индивидуализме, однако, сохраняя Я, «познать своё утверждение во всех и во всём»,

прийти к «общественности, свободной от всякой власти» и основанной на любви. При этом важную роль играет мистический опыт, который «как начало музыкальное, обуславливает утверждение личности в её сущности, открывая единство индивидуума с миром». «Мистический анархизм» борется с догматизмом в религии, поскольку религиозный опыт невыразим и не может быть объективирован: «Мистики – анархисты отказываются признавать догматы, как истины объективно-данные; норма для них не есть форма идеи, предопределённая авторитетом, стоящая вне личности, а лишь тот путь, который личность сама созидает автономно и независимо. ... Мистики-анархисты отказываются найти рациональное выражение идеи богочеловечества и принимают абсолютное начало, воплотившееся в мире, как мистический опыт непосредственно, но не объективно данный» [Чулков, 1907, 20].

Итак, мы видим, что концепции Чулкова присущ определённый дуализм: свободная от всех и всего личность, в мистическом опыте должна пережить своё единство со всем миром, то есть основные события религиозной жизни происходят исключительно в личном религиозном переживании личности, носящем не личный характер (в смысле своей не-субъективности, не-психологичности). Как и у Мережковского, у Чулкова личность имеет в себе основания для постижения Абсолюта. Личность становится единственным средоточием религии, при принципиальной невыразимости религии, она должна быть только индивидуально переживаема.

«Живой религиозный опыт» как основа «конкретной метафизики»

Достаточно непреклонным оппонентом идей нового религиозного сознания был П.А. Флоренский, его понятие личности является наиболее сложным по структуре и, главное, тесно переплетено с концептом религиозного опыта. У Флоренского личность – это вместилище двух планов бытия, идеального и реального, божественного и земного. На данный момент, сложились, по крайней мере, два подхода к пониманию личности у Флоренского¹. Согласно одному из этих них, Флоренский – персоналист, несмотря на то, что аспекты личности, укоренившиеся в грехе, не наследуют вечную жизнь. Этот момент вызывает некоторые затруднения: если всё максимально упростить, можно сказать, что идея человека, образ Божий в нём неуничтожимы, тогда как та часть личности, которая не реализует заданного ей подобия Божьего и укоренится в грехе (а она является собственно индивидуальным в человеке), распадётся, истлеет ещё при земной жизни (в обожении же принимает участие субстанциональная Любовь Божья), и, таким образом, понятие личности как неделимого единства, по мнению некоторых исследователей, приобретает несколько неустойчивое положение в философии Флоренского². На наш взгляд, то место, которое отводит Флоренский в своей философии религиозному опыту, свидетельствует, вопреки вышесказанному, что личность Флоренский мыслил как нечто единое.

Вне зависимости от того, признаём ли мы Флоренского персоналистом или нет (это будет зависеть, кроме всего прочего, и от того, что мы подразумеваем под персонализмом), перед нами довольно обширная, проделанная им, работа по выяснению состава личности. Однако если мы попробуем найти у Флоренского развёрнутую дефиницию, то обнаружим, что он считает личность принципиально невыразимой в понятии [Флоренский, 2007, 83]. Личность превосходит любые расчётные определения и может быть познана только благодатно [Флоренский, 2007, 276], то есть в религиозном опыте. Специального определения религиозному опыту Флоренский в своих работах также не даёт, но мы можем определить из контекста, что он подразумевает под опытом реально переживаемое [Флоренский, 2007, 185]. Итак, опыт – это фактическое восприятие, непосредственное переживание, включающее, однако, и внутреннюю разумность [Флоренский, 2007, 61]. Переживаемое в религиозном опыте фиксируется памятью, причём память Флоренский понимает своеобразно, как процесс реконструкции пережитого при помощи представлений, и закрепления их в символах, более того, «мы «помним» вовсе не психологические элементы, а мистические, ибо психологические потому-то и психологичны, что во Времени происходят и со Временем безвозвратно утекают» [Флоренский, 2007, 178]. Итак, религиозный опыт фиксируется памятью, но, тем не менее, переживания Флоренский считает «зыблущимися» элементами сознания [Флоренский, 1994, 555]. Переживаниям нужны закрепляющие их понятия, как и самим понятиям реальность

придаёт только переживание, стоящее за ними (без него они лишаются реального содержания), понятия – это географические карты для переживаний [Флоренский, 1994, 556]. Догматы, как раз представляют собой такие карты, Флоренский неоднократно подчёркивает тот факт, что догматика основана на религиозном опыте (хотя отдаёт себе отчёт в том, что такую догматику можно обвинить в субъективности, относительности). Флоренский находит способ утвердить объективность догматики, основанной на опыте: живой религиозный опыт выводит переживающего его в сферу трансцендентной реальности, «человек и Бог поменяются местами, и Бог, равно как и все объекты религиозного сознания, станет из сказуемого подлежащим. Вместе с тем, догматика из субъективной и условной сделается объективной и безусловной» [Флоренский, 1994, 569]. Размышляя над тем, каким образом возможно реконструировать религиозный опыт, лежащий в основе догматики и приходя к выводу, что выбор универсальных для всего человечества переживаний приведёт к примитивизации данных, Флоренский делает предложение, сходное с идеей Мережковского в «Св. Иоанне Креста»: надо «пережить» Иисуса Христа, как универсального человека, поскольку «переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике» [Флоренский, 1994, 569].

Говоря о концепте личности Флоренского, стоит упомянуть, что Софию он понимает как идеальную *личность* мира и человека, как Ангела-Хранителя его, как «проблеск вечного достоинства *личности* и как образ Божий в человеке» [Флоренский, 2007, 270]. София у Флоренского, которая также не определима логически, может быть только переживаема. Хотя «личность» и «религиозный опыт» имеют здесь несколько иной вид связи: поскольку София является той идеальной частью тварного бытия, которая неслиянно соединяется с Богом [Павлюченков, 2015а, 35] (личный аспект Софии, вероятно, проявляется в *стремлении* к этому, с другой стороны, София не растворяется в Боге, следовательно, сохраняет свою личностность, что также могло быть важно для Флоренского), вследствие чего определяется уже как ноуменально-феноменальная реальность (своего рода символ), через которую может быть познан Бог, София таким образом становится объектом религиозного опыта.

Итак, согласно Флоренскому, «запрос – поклоняться Богу, как Истине, – удовлетворяется в непосредственных переживаниях Бога человеком, потому что в них только Бог может быть дан, как реальность, и в последней только, в самой реальности, а не в понятии нами созданном, открывается сущность Бога...» [Флоренский, 1994, 554]. Бог, нисходя к человеку, непосредственно присутствует, открывается ему в момент религиозного опыта, происходит соединение двух планов бытия, личность же «есть корень условий опыта, как конститутивных, так и регулятивных...» [Флоренский, 2007, 546]. «Я», субъект религиозного опыта предполагает единство (по крайней мере, единство сознания) того, кто переживает, запоминает этот опыт и входит в определённые отношения с Богом, Который тоже является Личностью [Флоренский, 1994, 554]. То есть, религиозный опыт, в принципе не может осуществляться безличностно, поскольку предполагает волю, стремление человека к Богу, любовь, память, рефлексивную работу, личностное общение.

«Личностность» религии и обоснование «своеобразности» её природы

Обращаясь к творчеству С.Н. Булгакова, ограничимся его «Светом невечерним», поскольку во введении к нему наиболее полно раскрывается концепт религиозного опыта, понятие же личности в философии Булгакова довольно полно уже рассмотрено в статье К.М. Антонова [Антонов, 2017]. Вначале обратимся к структуре религиозного опыта у Булгакова. Полемизируя с Кантом, он утверждает, что религию нельзя сводить к этике, и что религиозное сознание необходимо рассматривать как автономное, имеющее трансцендентную природу. Чтобы говорить о своеобразной природе религии, Булгаков указывает на то, что в её основе лежит переживание, «качественно отличное от смежных и соприкасающихся с ним областей духа» [Булгаков, 1994, 12]. У этого переживания необходимо должен быть свой объект, в реальности которого оно удостоверяет, и характеризует это переживание Булгаков следующим образом: «Религиозный опыт в своей непосредственности не

есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания даётся мыслью» [Булгаков, 1994, 13]. В религиозном переживании трансцендентный мир воспринимается и осознаётся как более подлинный и реальный, нежели «наш» мир, удалённый от Бога. Вследствие этого человек, с одной стороны, острее понимает, осознаёт удалённость «горнего» от «дольного», с другой, «в религиозном переживании дано – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным» [Булгаков, 1994, 19], через него человек осознаёт связь имманентного и трансцендентного.

Своеобразный опыт, лежащий в основе религии, является источником веры. Вера есть первичное признание существования Божества, дорефлексивное и собою обуславливающее основные религиозные постулаты, то есть находящееся выше разума, переживание Божества: «пред лицом этого ЕСИ, этого синтетического религиозного суждения а priori, конечно, безмолвствуют так наз. «доказательства бытия Божия»» [Булгаков, 1994, 19]. Булгаков подчёркивает кардинальное отличие веры от чувства, которое Шлейермахер полагает в основу религии. Чувство, в понимании Булгакова, субъективно, психологично, только экзистенциально, потому не может быть источником истинного знания о божестве, вера же, помимо экзистенциального обладает конкретным содержанием, «к ЕСИ всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат...». Объективность религиозного опыта Булгаков объясняет тем, что Бог непосредственно участвует в нём, снисходит к человеку, делается имманентным ему, потому преодолевается непреодолимый разрыв двух планов бытия и содержание религиозного опыта получает транссубъективное значение [Булгаков, 1994, 50]: «Религиозная истина универсальна, т.е. кафолична, сообразна с целым, а не с частностями; по внутреннему её устремлению, в истине все обретаются как один, или один во всех...» [Булгаков, 1994, 53]. Таким образом, решается проблема субъективизма, возникающая при утверждении, что в основании веры лежит личный религиозный опыт. Вера реализуется в молитве, в которой человек *называет* Бога, произносит Его имя: «Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признаёт имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нём» [Булгаков, 1994, 26].

В религиозном опыте даётся откровение, которое не может оставаться лишь «неопределённым ощущением Божества», всякая религия, по мнению Булгакова, стремится дать определение своего опыта, точно выразить, сформулировать его, то есть всякая религия догматична. Рефлексивная работа, осуществляемая над опытом, может кристаллизироваться в формуле, логическом утверждении. Такие догматы формируются в процессе борьбы с ересями и являются необходимым актом, действием Церкви, направленным на сохранение чистоты вероучения. Однако эти рационалистические формулировки являются лишь условными, приблизительными, не вмещающая в себя всего того, что даётся человеку в откровении. Содержание откровения более адекватно отражается в специальных образах и символах, запечатлённых в мифе. Мифу, в свою очередь, присуща роль, «аналогичная той, какая свойственна понятию или суждению в теоретической философии: от его понимания зависит оценка религиозно-догматического сознания» [Булгаков, 1994, 57]. Миф обладает достоверностью, поскольку в его основе лежит определённый опыт, при этом миф теургичен, так как «мифотворчество предполагает не отвлечённое напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодействие» [Булгаков, 1994, 62]. Если миф теургичен, он тесно связан с культом и получает в нём своё воплощение, более того, культ есть переживаемый миф – миф в действии [Булгаков, 1994, 62]. Миф как бы реконструирует первичное религиозное переживание, реально воспроизводит встречу с трансцендентной реальностью, причём форма опыта, который должен реконструировать культ, имеет конкретное устойчивое содержание, зафиксированное в догмате, потому культ представляет собой, по мнению Булгакова, «живую догматику». Словесное выражение догмат часто получает при посредстве терминов господствующей философской доктрины, которые в силу своей рациональности не могут адекватно передать живой религиозный опыт.

В связи с этим миф, стремящийся непосредственно выразить первичное религиозное переживание, и догмат-формула имеют существенные несоответствия, как не соответствуют «каталог художественного хранилища и произведения, в нём перечисленные, или программа концерта и само музыкальное исполнение» [Булгаков, 1994, 65]. Однако без догмата, который, получая от религии «сырую массу», пытается её «ассимилировать, классифицировать, систематизировать», религиозное переживание имеет, по Булгакову, незаконченный, несовершенный вид: «миф не отчётлив, пока из него не родилась мысль. Ибо только в мысли, в слове религиозное переживание получает определённую, преодолевая сентиментальную расплывчатость, и мифу придаётся последняя чеканка; лишь в мысли и через мысль сознаётся окончательно его объективность и кафоличность» [Булгаков, 1994, 67].

Понятие личности у Булгакова имеет много сходных моментов с концепцией Флоренского: он так же отмечает антиномичность человеческого существа, как содержащего земное и небесное, относительное и абсолютное. Интересно здесь то, что Булгаков подчёркивает не только трансцендентность человека миру, но и трансцендентность его самому себе «во всякой своей эмпирической и психологической данности» [Булгаков, 1994, 243]. Естественно, эта трансцендентность в человеке связана с присутствием в нём частицы божественного. Булгаков, как и Флоренский, утверждает, что личность неопределима в понятиях, это тайна и «неисследимая бездна» [Булгаков, 1994, 245]. Всякое переживание человека является не просто фактом сознания, но «облечено формой ипостасности, переживается как состояние личности» [Булгаков, 1994, 245]. Есть, однако, и личность эмпирическая, изменяющаяся во времени, тогда как ипостасность вневременна (с этим связан тот факт, что сознание не приемлет идею собственной смертности). Булгаков, подобно Флоренскому, обращается к понятиям образа и подобия Божьего в человеке, где образ дан, а подобие задано (если человек не осуществляет в себе подобия, приближаясь к подлинному божественному бытию, он онтологически сходит на нет, укореняясь в «самости»), образ – это то, что делает все человеческие личности равноценными, различия между личностями пролегают в «мистической органичности», единстве с другими личностями, соборности, которая, однако, может быть только пережита: «В атмосфере любви церковной, в переживании таинств церковных совершается это преодоление нашей обособленности...» [Булгаков, 1994, 246]. Понятие личности у Булгакова самым непосредственным образом связано с понятием веры, вера является функцией всякой личности, поскольку только личность может свободно принять существование трансцендентной реальности, «вера даётся только ищущим её», более того: «религия есть в высшей степени личное дело, а потому непрестанное творчество» [Булгаков, 1994, 30]. Интересно, что личность, по Булгакову, в духовном плане совмещает в себе мужское и женское начала, благодаря чему и возможно творчество как «духовное рождение», а творчество есть своего рода мистический опыт, только связанный с Софией, а не с Богом: «Творческие, плодотворные идеи рождаются, интуитивно вспыхивают в душе...», «Гениальность ... это – духовный взлёт в «умное место», где зрят вечные идеи, молния, пронзающая кору мирового бытия. Гениальность зрит Софию, она сама есть софийный луч, её откровение» [Булгаков, 1994, 264]. То есть через приобщение Софии, «идеальному человечеству», личность получает своего рода откровение о собственной свободе, благодаря которой она только и может в полной мере реализовывать свою уникальность в творчестве.

Итак, мы видим, что для раскрытия понятия личности Булгаков часто использует термин переживание, а если мы обратимся к его концепту религиозного опыта, то становится очевидным, что он тесно связан с понятием личности: начиная с того, что для веры необходима свобода, личное стремление к Божеству и заканчивая утверждением о необходимости переживания мифа в культе, хотя, при этом, стараясь избежать уклона в субъективизм, Булгаков апеллирует к соборности, соборному опыту. Более отдалённую связь можно проследить между понятием личности и религиозным опытом через понятие творчества, определённого рода откровения, в котором «ищет выразиться невыразимое, трансцендентное всяким выявлением ядро личности» [Булгаков, 1994, 319].

Выводы

Итак, концепт религиозного опыта становится одним из ключевых в русской религиозной философии первых двух десятилетий XX в. Религиозный опыт понимается в этом контексте экзистенциально, как переживание. Можно предположить, что он имеет значение непосредственной данности, как и опыт в философии жизни. Сходным моментом с философией жизни можно назвать попытки отечественных мыслителей вывести некую общность, обуславливающую переживание, хотя у них происходит перенесение акцента с понятия жизни, духа и пр. (носящих пантеистический характер), на такие понятия как общественность, соборность (которая вполне может выступать метафорой всеединства), и у них это связано с желанием избежать индивидуалистического самозамыкания личности. Рационально невыразимый религиозный опыт занимает центральное положение в структуре личности, потому личность также становится неопределима, приобретает апофатичность.

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 351 с.
2. Антонов, К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке / К.М. Антонов // Христианское чтение, 2017.
3. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Забияко, А.П. Религиозный опыт / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 866–867.
5. Мережковский, Д.С. Грядущий Хам / Д.С. Мережковский. – СПб.: М.В. Пирожков, 1906. – 185 с.
6. Мережковский, Д.С. Иисус Неизвестный / Д.С. Мережковский. – М.: Республика, 1996. – 683 с.
7. Мережковский, Д.С. Мистические хулиганы / Д.С. Мережковский // В тихом омуте. – СПб.: Тип. АО тип. дела (Герольд), 1908. – 325 с.
8. Мережковский, Д.С. Св. Тереза Иисуса / Д.С. Мережковский // Испанские мистики. – М.: Республика, 2002. – 541 с.
9. Мережковский, Д.С. Семь смиренных. Полн. собран. соч. Д.С. Мережковского. Т. XV. – М.: Т-во И.Д. Сытина, 1914. – С. 71–83.
10. Мережковский, Д.С. Революция и религия / Д.С. Мережковский // Не мир, но меч: К будущей критике христианства. – СПб.: М.В. Пирожков, 1908. – 208 с.
11. Павлюченков, Н.Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского / Н.Н. Павлюченков // Вестник ПСТГУ. – 2015. – № 4 (60). – С. 24–38.
12. Павлюченков, Н.Н. Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П.А. Флоренского / Н.Н. Павлюченков // Вестник ВГУ. – 2015. – № 4. – С. 18–23.
13. Половинкин, С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского / С.М. Половинкин. – М.: РГГУ, 2015. – 364 с.
14. Флоренский, П.А. Догматизм и догматика. Соч. в четырех томах / П.А. Флоренский. Т. I. – М.: Мысль, 1994. – 797 с.
15. Флоренский, П.А. Общечеловеческие корни идеализма / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1909. – № 2. – С. 284–297.
16. Флоренский, П.А. О типах возрастания / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1906. Т. 2. – № 7. – С. 530–568.
17. Флоренский, П.А. Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2007. – 633 с.
18. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики / Свящ. Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 446 с.
19. Хоружий, С.С. Мирозерцание Флоренского / С.С. Хоружий. – Томск: Водолей, 1999. – 159 с.
20. Чулков, Г.И. Об утверждении личности / Г.И. Чулков // Факелы. Кн. 2. – СПб.: Изд. Д.К. Тихомирова, 1907. – С. 1–25.
21. Элбакян, Е.С. В поисках «нового религиозного сознания» / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 81–95.

Текст поступил в редакцию 17.06.2017.

¹ Критику Флоренского с персоналистических позиций см. в работе С.С. Хоружего «Мирозерцание Флоренского» [Хоружий, 1999]. В полемике с Хоружим С.М. Половинкин относит Флоренского к персоналистам (см. его работу «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» [Половинкин, 2015]), Н.Н. Павлюченков оспаривает это мнение в своей статье «Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П.А. Флоренского» [Павлюченков, 2015б].

² «Позицию Флоренского в «Столпе...» в этом плане можно определить как находящуюся «между» Зеньковским и Штайнером: личность едина, и её эмпирическая составляющая не должна «отделяться» от «духовного ядра». Но всё же это может произойти в случае предельного зла, в последний день мировой истории. Для Зеньковского эмпирическое самосознание уже изначально есть «явление в вечности»; у Флоренского оно только призвано туда войти, когда достигнет «обожения»» [Павлюченков, 2015б, 20–21].

References

1. Antonov K.M. *Filosofia religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th – the beginning of the 20th Centuries]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2009, 351 p. (in Russian).
2. Antonov K.M. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2017. In print (in Russian).
3. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii* [Unfading Light]. Moscow: Respublika, 1994, 415 p. (in Russian).
4. Zabyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 866–867 (in Russian).
5. Merezhkovsky D.S. *Griadushchii Kham* [The Forthcoming Ham]. St. Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1906, 185 p. (in Russian).
6. Merezhkovskiy D.S. *Iisus Neizvestnyi* [Unknown Jesus]. Moscow: Respublika, 1996, 687 p. (in Russian).
7. Merezhkovsky D.S. *V tikhom omute* [Still Waters Run Deep]. St. Petersburg: tip. AO tip. dela (Gerold), 1908, 325 p. (in Russian).
8. Merezhkovsky D.S. *Ispanskii mistiki* [Spanish Mystics]. Moscow: Respublika, 2002, 541 p. (in Russian).
9. Merezhkovsky D.S. *Sem smirenykh* [Seven Humbles]. Moscow: T-vo I.D. Sytina, 1914, pp. 71–83 (in Russian).
10. Merezhkovskii D.S. *Ne mir, no mech.: K budushchei kritike khristianstva* [Not Peace but a Sword: For Future Criticism of Christianity]. St. Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1908, 208 p. (in Russian).
11. Pavliuchenkov N.N. *St. Tikhon's University Review*. 2015. no. 4 (60), pp. 24–38 (in Russian).
12. Pavliuchenkov N.N. *VGGU Review* [Herald of State University of Humanities]. 2015. no. 4, pp. 18–23 (in Russian).
13. Polovinkin S.M. *Khristianskii personalizm sviashchennika Pavla Florenskogo* [Christian Personalism of Priest Pavel Florensky]. Moscow: RGGU, 2015, 364 p. (in Russian).
14. Florensky P.A. *Dogmatizm i dogmatika* [Dogmatism and Dogmatic Theology. Vol. 1]. Moscow: Mysl, 1994, 797 p. (in Russian).
15. Florensky P.A. *Theological review*. 1909, no. 2, pp. 284–297 (in Russian).
16. Florensky P.A. *Theological review*. 1906, vol. 2, no. 7, pp. 530–568 (in Russian).
17. Florensky P.A. *Stolp i utverzhdenie Istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow: AST, 2007, 633 p. (in Russian).
18. Florensky P.A. *U vodorazdelov mysli. Cherty konkretnoi metafiziki* [At the Watersheds of Thought. The Features of Specific Metaphysics]. Vol. 2. Moscow: Pravda, 1990, 446 p. (in Russian).
19. Khoruzhy S.S. *Mirosozertsanie Florenskogo* [Florensky's Worldview]. Tomsk: Vodolei, 1999, 159 p. (in Russian).
20. Chulkov G. *Fakely* [Torches]. St. Petersburg: Izd-vo D.K. Tikhomirova, 1907, pp. 1–25 (in Russian).
21. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 1, pp. 81–95 (in Russian).