

нечистым духом! В словах Садовника слышится аллюзия на притчи, рассказанные Христом народу. Христианское учение о свободе человеческой воли звучит в финале пьесы: Г е н р и х. Но позвольте! Если глубоко рассмотреть, то я лично ни в чем не виноват. Меня так учили. Л а н ц е л о т. Всех учили. Но зачем ты оказался первым учеником, скотина такая?

Однако было бы натяжкой говорить о христианской концепции мира и человека в “Драcone”. Фигуры Ланцелота и Дракона эпичны и неизменны по своей сути. Один персонифицирует зло, другой - добро. Однако Ланцелот далеко не Христос, хотя бы потому, что его в определенный момент начинают одолевать сомнения: “Это очень обидно. Все они спрятались”. О покаянии как средстве исправления жизни, о том, что “Бог есть Любовь” и Он один может освободить человека от самого страшного рабства - служения греху - в драматической сказке не говорится, но очень талантливо изображена привязанность человека к материальному и духовная смерть как следствие чрезмерного попечения о земном.

В данных пьесах представлены различные формы проявления духовной несвободы, но убедительного и определенного ответа на вопрос, как противостоять власти зла, авторы не дают. Зато он звучит в ассоциативном фоне произведений: “Глагола убо Исусъ къ веровавшимъ ему Иудеомъ: аще вы пребудете во словеси Моемъ, воистинну ученицы Мои будете, и уразумеете истину, и истина свободитъ выг” (Иоан. VIII, 31,32).

Юсупов Р.Н.

Религиозный опыт как предмет философии религии И.А.Ильина

Анализируя тенденции в русской и европейской (в первую очередь немецкой) философии в последние годы перед мировой войной, С.Л.Франк отмечает здесь выход на «новую онтологию», согласно которой обретаемое идеальное бытие «должно быть понято не только как идея, как понятие и разум, но и как жизнь». Новый идеализм, по Франку, «предстаёт как конкретный идеализм или идеал-реализм» [1; 81]. Начало этого перехода мы видим уже у позднего Шеллинга, который, сравнивая деятельность Декарта и Бэкона, писал, что для них обоих характерно стремление «к тому, что в отличие от схоластики следует называть реальной философией». У Декарта, говорит Шеллинг, «сама вещь, предмет, а не чисто субъективное движение понятия, как считалось в схолистике, создаёт в своём движении науку. Именно к этому стремится и

Бэкон. Его философия – *реальная* философия постольку, поскольку он хочет исходить не из понятия, а из фактов, т.е. из самой вещи, в той мере, в которой она дана в опыте» [2; 412].

Когда архимандрит Киприан (Керн) в своём наиболее значимом сочинении говорит, что для Отцов церкви «обожение – не идея, не теория, не догма, а, прежде всего и более всего – факт их внутренней жизни» [3; 394], он выражает ту же тенденцию, но представленную уже в православном богословии конца 19 – первой половины 20 веков. Этой теме посвящено сегодня немало исследований. Однако на поворот, произошедший примерно в это же время в религиоведении пока ещё не обращают достаточного внимания. Ярким выразителем этого поворота был И.А. Ильин, для которого философия религии была одним из важных и даже первоочередных направлений исследования.

В современной религиоведческой науке укоренилась традиция противопоставлять философию, а значит и философию религии, теологии на том основании, что философия, якобы, не довольствуется, в отличие от богословия, принятием чего-то на веру, а всё ставит под сомнение [4; 13]. Это недоразумение пытался разрешить ещё Вл.Соловьёв. С одной стороны он пытался показать, что в основе многих философских и даже научных истин лежит вера, а с другой – развенчать представленное выше примитивное толкование религиозной веры. «Выходит..., что пока мы «только верим» в Бога, мы ещё не знаем, существует ли Он в самом деле..., - в религии мы, хотя и верим, но, по мнению проф. Введенского, никакого удостоверения в действительном существовании предмета нашей веры не имеем...».

«Я не стану, конечно, ссылаться на свой личный опыт, - продолжает далее Соловьёв, - но в области религии, как и в других областях человеческого духа, есть признанные «эксперты», свидетельство которых по известным вопросам имеет решительное значение, независимо ни от каких личных мнений. Вот, например, «показание эксперта», которое я привожу только в этом качестве, безотносительно к его священному авторитету: «Что было с начала, что *слышали*, что *видели* очами нашими, что мы *созерцали*, и что руки наши *осязали*, - о Слове жизни; - и жизнь *явилась*, и мы *свидетельствуем* и возвещаем вам Жизнь вечную, ту, что была у Отца и *явилась* нам; - что *видели* и *слышали*, возвещаем вам...» (1 посл. Иоанн. I, 1-3)» [5; 228].

В соответствии с философской методологией, которой, как известно, присущ универсализм, ибо философия стремится объяснить все явления и процессы действительности с позиций выявления её всеобщих принципов и

законов, Соловьёв пытается определить – что, собственно, мыслится в понятии Бога во всякой действительной религии, каковы те мысленные условия, при наличии которых это понятие действительно присутствует в нашем уме и при устранении которых оно исчезает, оставляя на своём месте только пустое слово. Вывод его следующий: «В отличие от теоретических рассуждений о религиозных предметах, во всякой действительной религии божество, т.е. высший предмет благоговения или религиозного чувства, непременно признаётся как данное в опыте. Вот первый признак этого понятия, не рискующий встретить никаких возражений» [5; 230-231].

Эти идеи продолжает развивать русский философ Иван Александрович Ильин. В своей работе «Аксиомы религиозного опыта» он пишет: «Религиозный человек, кто бы он ни был и во что бы он ни веровал, является или «ищущим», или «нашедшим». И вот, поскольку человек является религиозно ищущим, - он ищет «касания» к объективно-сущему Божеству, которое есть Предмет его религиозного искания; а поскольку человек является религиозно найдшим, - он обрёл это «касание» или «восприятие», и объективно-сущее Божество стало Предметом его религиозного опыта» [6; 108].

Таким образом, И.Ильин демонстрирует экзистенциальный подход в понимании Предмета в религии, тот самый подход, который проявил себя в богословских трудах таких авторов, как препод. Силуан Афонский, архимандрит Софроний Сахаров, архиепископ Василий Кривошеин, о. Георгий Флоровский, В.Н.Лосский, о. Иоанн Мейендорф, архимандрит Киприан (Керн) и многих других, и который кратко можно выразить следующим образом: «Евангельскую радость приносят не слова и буквы, а Весть, воспринимаемая на опыте» [7].

Однако Ильина религиозный опыт интересует прежде всего не богословскими, а философскими аспектами: он имеет ввиду не Дух Божий, а именно *человеческую духовность*, т.е. ту внутреннюю направленность и соответствующую ей жизнь, которая придаёт человеческой душе и всей человеческой культуре высшее измерение, высшее значение и ценность [8; 32]. «Религия есть связь; связь предполагает две реальности и отношение между ними: будь то «соприкосновение», восприятие, «вхождение», «присутствие», испытание или что-нибудь иное, может быть более интимное, глубокое или почти неизреченное. И вот эта связь предполагает в пределах человеческого субъекта – живой субъективный опыт» [6; 40-41]. «Религия как связь с Богом осуществляется и пребывает прежде всего внутри человека; она состоит прежде

всего из известных, внутренних, «имманентных» человеку переживаний его и без них – невозможна». «Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт» [6; 41].

Как философ Ильин пытается вскрыть и показать природу, сущность религиозной духовности, изобретая для этого свой метод. Вот что сам он пишет об этом: «... я с самого начала убедился в том, что не могу и не должен идти индуктивным путём, т.е. изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называются «религиозными»: - нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объём и извлечь из них возможные «обобщения» ... я не отказался от индукции совсем, но ограничил её объём и поставил ей духовно-интуитивное, т.е. философское задание. Я ограничил её объём ... требованием духовности от человеческой религии...» [6; 35].

Исследование Ильина не касается проблем догматики и литургики, не излагает панерологии и сотериологии, не исследует канонов, но сосредотачивается на личном духовном состоянии верующего. «Необходимо почувствоваться в религиозные акты великих основоположников», - пишет он. При этом их личная религиозность исследуется им лишь в её аксиоматических основах, а не в субъективном своеобразии: «Я искал тех аксиоматических «форм», или «законов», или «основ» их религиозности, которые предполагались их верой... Иногда эти основы прямо выговаривались ими; иногда они подразумевались молча; иногда они осуществлялись как самоочевидные. Устанавливая их, я убеждался в том, что эти аксиомы должны светить не только православным христианам, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам всех других исповеданий. Мало того, они являются основами всякой подлинной религиозности вообще, через всю историю человеческих религий. Всё человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план «Божьего домостроительства»» [6; 36-37].

Впрочем, не все так называемые «религиозные» состояния человеческой души имеют духовный вес и смысл, - отмечает философ, - во всех явлениях слепо-инстинктивной, больной или извращённой религиозности можно с ясностью проследить и установить, как недуховность или даже противодуховность угашала аксиоматические основы религиозного опыта, и как от этого искажалась самая человеческая религия в её молитвах, учениях и обрядах: заблудший личный опыт создавал химеру вместо догмата,

механически-мертвенную или прямо кощунственную молитву, уродливые и даже чудовищные обряды и безнравственную «церковную» практику [6; 35].

Современный человек, - говорит Ильин, - не имеет права стоять в беспомощности и недоумении перед своим религиозным опытом: он должен активно и ответственно строить его и владеть им; он должен знать, куда он идёт, каков его путь и почему он считает свой путь верным [6; 38]. Опыт религиозный отличается и от повседневного трезвого наблюдения, и от научного опыта во всей его сложности и утонченности. Именно эта особенность религиозного опыта даёт современным людям повод совсем забывать о нём, пренебрегать им и не заботиться о его углублении и очищении. От этого человеческая религиозность вырождается, - становится беспредметной, мутится, скудеет, слабеет или ведёт ко всевозможным соблазнам и извращениям [6; 40].

К сожалению, в наши дни в среде академических религиоведов преобладает так называемый «внеконфессиональный» или «надконфессиональный» подход. При этом ссылаются на «свою обязанность относиться терпимо ко всякому чужому верованию», на самом же деле отстаивая «своё право – оставаться «безразличными»» [8; 47]. То, что у современной философии притупилось критическое жало, - считает А.А.Гусейнов, - можно считать её особенностью, но вряд ли преимуществом [9; 58].

Указанное выше безразличие покоится на том самом предрассудке, согласно которому «верить можно лишь в то, что не обосновывается и что поэтому *не основательно*, в то, что не доказывается и поэтому не имеет за себя *ничего достоверного*». При этом те, «кто расположен к снисхождению и терпимости», тот судит о вере и верующих не так строго: надо уж предоставить им «верить в их фантазии, что же с ними поделаешь, особенно если фантазии «приличны» и «гуманны»». Но не всегда это может выглядеть так безобидно, ибо те, «кто «серьёзно» относится к знанию и доказательству и помнит о вреде предрассудков и об опасности суеверий», могут уже не обнаруживать ни снисхождения, ни терпимости; они уже категорически будут требовать «просвещения» и «борьбы с обскурантизмом». И если всякая вера есть, в сущности говоря, «суеверие», а насаждают суеверие именно упорные и зловредные обскуранты, с которыми необходимо бороться, то приговор над *христианством* во всех его исповеданиях оказывается уже произнесённым...». Ясно, - продолжает далее Ильин, «что в этом предрассудке, при последовательном и волевом отношении к нему, уже заложено *гонение на*

христианство» [8; 56]. Вот почему «тот, кто хочет... верно видеть происходящее», а так же «понять и одолеть переживаемый нами духовный кризис, должен прежде всего вдумчиво отнестись» к воззрению, согласно которому ««образование», а в особенности «научное образование», несовместимо с верою» [8; 41].

Как пишет И.Смирнов, - сегодня вопросы веры и религии вышли за рамки их риторической постановки, свойственной нашей жизни на длительном отрезке истории. Хотелось бы надеяться, что возрождение религиозной жизни, столь долго чаемое нашими соотечественниками, станет полнокровным процессом и не обернётся очередной идеологической приманкой и ловушкой. Но это долгожданное явление останется далеко неплодотворным до тех пор, пока ищущие приобщения к сокровенным источникам духа не постигнут строения истинной религиозности. И именно здесь неоценимую помощь нам могут оказать религиозоведческие изыскания и опыт И.А.Ильина [10; 32-33].

Литература:

1. Власкин А.Г., Ермичев А.А. Вступление к статье С.Л.Франка «Сущность и ведущие мотивы русской философии» // *Философские науки*, № 5 за 1990 г.
2. Шеллинг В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг В.Й. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. Серия «Философское наследие», Т. 108. М., «Мысль», 1989 г.
3. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., «Паломник», 1996 г.
4. Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Курс лекций. М., «Центр», 2000 г.
5. Соловьёв В.С. Понятие о Боге // Спиноза Б. Этика. С.-П., «Мегакон», «Аста-пресс LTD», 1993 г.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. Т. 1-2. М., «Рарогъ», 1993 г.
7. Дронов Михаил, протоиерей. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века // *Альфа и Омега*, № 4 (18) за 1998 г.
8. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. Соч., Т 1., М., «Русская книга», 1993 г.
9. Гусейнов А.А. Философия и этика // «Вопросы философии», №12 за 2003 г.

10. Смирнов И. Жизненный и творческий путь И.А.Ильина // Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. Т. 1-2. М., «Рарогъ», 1993 г.