

следующем: «Бог – отец всех людей, все люди – дети одного отца, значит все – братья друг другу». ⁸

Как мы уже заметили, представители движения социального христианства полагали, что в государстве одним из инструментов спасения является церковь, которая должна подвергнуться коренной перестройке. Для этого её необходимо социализировать, то есть обратить внимание на решение конкретных общественных проблем. В связи с этим в работе «Для Бога и людей. Молитвы о социальном пробуждении» У. Раушенбуш полагает, что задача христиан состоит в пробуждении в человеке ответственности за совершенствование всего общества. Он вводит понятие «практическое христианство», смысл которого состоит в призыве к участию рабочих в кооперативах, обществах по самообразованию и т.п.

Положения социального христианства поддержал Л. Эббот – конгрегационалист и один из создателей «Совета церквей Христа» в Америке – органа протестантских церквей. Им также был разработан документ под заголовком «Социальное кредо» (1908). В своих работах он отмечает, что миссия Иисуса Христа продолжается в современном мире, находя отклик среди рабочих, и в частности в чартистском и кооперативном движениях в Англии.

Социальное христианство в США и христианский социализм в Великобритании как явления религиозного свободомыслия направлены на изменение общества, на самореализацию в нем человека и нахождения для этого экономических, политических и религиозных средств. Оба эти движения по-разному оценивались их современниками. Одни (Дж. Беннет, Г. Стейн и другие) считали их теории, направленные на реформирование общества на основе христианских принципов, оптимистическими. Другие, в основном неортодоксы (Р. Нибур, Р. Блейк), указывали на их утопический характер, относили их к «утопическому социализму». Многие представители религиозного свободомыслия были связаны с демократическими и рабочими движениями в Великобритании и США. Их идеи актуальны и в современной либеральной философии и социальной жизни английского и американского обществ.

Коренева Н.А.¹

Концепт религиозного опыта в работах Вячеслава Иванова

В начала следует сказать несколько слов о выборе темы. Я исхожу из того, что Вяч. И. Иванова можно рассматривать как религиозного мыслителя², следовательно, вполне уместно говорить о наличии в его работах философской концептуализации религиозного опыта. На мистическое чувство или просто переживание Вяч. Иванов ссылается достаточно ча-

⁸ Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel. N.Y., 1922. p. 84.

¹ **Коренева Надежда Александровна** [swordflag@yandex.ru] – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

² См., например, об этом работу: *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисийская трагедия: Вячеслав Иванов. Филологические и философские идеи о дионисийстве. München. 2009.



сто в ходе теоретизации своего понимания символизма. Специального определения религиозному опыту он не дает, однако его, на мой взгляд, можно достаточно легко реконструировать на основе работ Иванова (в отличие от многих других мыслителей его времени, часто использовавших концепт религиозного опыта и никак его не эксплицировавших). Конечно, с выбором того, как назвать момент, переживания священного, описываемый Ивановым, возникают определенные трудности, поскольку в некоторых работах Иванов наделяет, например, «переживание» негативными коннотациями³, противопоставляя ему «чувство», в других – наоборот⁴, в целом же, можно сказать, что он скорее не делает различий между этими терминами, используя каждый случайным образом, потому я вижу смысл обратиться к более общему, по сравнению с ними, термину «религиозный опыт» (тем более что сам Иванов охотно ссылается на «опыт», который у него носит, в зависимости от контекста, познавательный или экзистенциальный характер). То, какую роль играет в философии Иванова концепт религиозного опыта и какую обладает структурой, можно проследить на примере его взаимосвязи с историософией, выявляющей значение романтизма и символизма, а также через рассмотрение соотношения концепта с понятиями «символ», «миф» и пр. В докладе я буду опираться на материал трех работ Вяч. Иванова, в которых, на мой взгляд, наиболее ярко представлены названные темы, это работы «Ты еси», «Две стихии в современном символизме» и «О Новалисе».

Прежде чем приступить к разговору о религиозном опыте, следует обратить внимание на то, как Вяч. Иванов определяет религию. Религия, по его мнению, есть «чувствование связи всего сущего и смысла всяческой жизни», религия это «связь и знание реальностей»⁵. Обратим внимание на определение религии, как *чувствования*. Понятие религии оказывается достаточно близким с понятием символа, который есть «знамение иной действительности», проходящий сквозь «все планы бытия и все сферы сознания» и знаменующий «в каждом плане иные сущности», исполняющий «в каждой сфере иное назначение»⁶, Вяч. Иванов сам подчеркивает близость символического искусства, направленного на выявление «связи и смысла» всего сущего в видимом и невидимом мире, и религии. Символическое искусство является творчеством религиозным, которое, в свою очередь призвано «охранить» религию. То есть, по Иванову, религиозное творчество, основанное на откровении и его последующем символизировании необходимо для жизни и развития религии⁷. Здесь, на мой взгляд, Иванов отчасти оказывается близок к идеям т.н. «нового религиозного сознания», представители которого провозглашали возможность догматического развития⁸

³ См. статью Вяч.И. Иванова «Две стихии в современном символизме».

⁴ См. его эссе «О Новалисе».

⁵ *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 561.

⁶ *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 537.

⁷ Там же, – С. 561.

⁸ Подробнее об этом см.: *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2009.



(если религиозный опыт лежит в основании религии, то возможны новые религиозные переживания, новые откровения, которые будут закреплены в новых догматах). Иванов, однако, всячески подчеркивает *универсальность* личного религиозного опыта, исходя из особого понимания личности. Концепт личности наиболее ярко представлен в историософской модели Иванова, тесно переплетающейся с его пониманием развития символического искусства. Способность к символотворчеству (видению и ознаменованию «глубочайшей истинной реальности вещей»⁹) связывается Ивановым с необходимостью «расточения души в целом, потери субъекта в великом субъекте и восстановления его через восприятие последнего, как реальный объект»¹⁰. Таким образом изображаемая соборность является способностью отречься от своего я, выйти за его пределы и слиться со всеединством, как это происходит в дионисийской мистерии. Иванов противопоставляет символизму, основанному на соборности своеобразно понимаемый идеализм (сосредоточенный на постижение не самих предметов, как они есть, а идей и представлений о них). В истории, начиная с эпохи Средневековья, вместо созидания «иерархического строя познанного верою в его небесных первообразах соборного мира»¹¹ личность уклоняется в индивидуализм, поскольку данные религиозного опыта, которым располагало человечество, были еще недостаточны для реализации соборности, необходимо было пройти определенное испытание. Эпоха Возрождения – это эпоха, в которую личность, подобно блудному сыну, теряет способность к мистическому видению, осознавая возможности собственного разума, предельно ограничивает себя, замыкаясь в своем я, в своей индивидуальности, что делает ее способной к восприятию только феноменальной стороны предметов. В идеализме, пришедшем, по Иванову, в эту эпоху на смену символизму, господствуют субъективизм и стремление к самоопределению. Потому неудивительно, что на исходе эпохи Просвещения происходит революция во Франции, утверждающая «равенство в смысле раздробления соборности на мириады равно своевольных и бессвязных человеческих я» и т.п.¹². Лишь некоторые авторы к концу XVIII столетия снова обретают возможность видеть «мистические звезды»: Гете вступает на «путь реалистического вселенского *сочувствия* (*курсив мой* – Н.К.))», а для Новалиса его мистический опыт становится «истинным содержанием жизни», «откровение этого опыта» – целью¹³. Такие художники, как Гете и Новалис, становятся теургами, поскольку, максимально отрицаясь своей воли, пытаются «прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей». Романтизм учит личность воспринимать мир, как не-я, выводя ее из своей самозамкнутости (мы опустим связанные у Иванова с романтизмом идеи о Душе мира и пр.). Романтизм формирует начатки мистического сознания, которое вполне, по мысли Иванова, обретает лишь современный ему симво-

⁹ Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 549.

¹⁰ Там же, – С. 553.

¹¹ Иванов Вяч.И. О Новалисе. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 260.

¹² Там же, – С. 261.

¹³ Там же, – С. 265.



лизм. Итак, личность определяется Ивановым ее способностью к отказу от всего своего, субъективного, как отрицательного фактора, ведущего к разобщению, ради стяжания объективного опыта переживания мистической (подлинной) сущности предметов.

Личность, способная к символотворчеству, открывает «объективную правду о сущем» – миф, то есть, по Иванову, в мифе является откровение, точнее, он есть воспоминание «о мистическом событии» религиозного опыта, «задача мифотворчества, поистине, – «вещей обличение невидимых». И реалистический символизм – откровение того, что художник видит, как реальность»¹⁴. Миф имеет универсальное значение, которое, как «объективная правда о вещах», должно быть принято каждым. Однако, как подчеркивает Иванов, прежде чем миф будет переживаться всеми, он должен быть пережит в индивидуальном религиозном опыте, личном «по своей арене» и сверхличным «по своему содержанию»¹⁵. В процессе обретения мифа участвует также вера, однако сложно однозначно сказать, как именно Иванов ее понимает, он пишет, например: «мифотворчество – творчество веры», поэт *верит*, поэт, «познает интуитивным своим познанием», что миф это «комическое таинство»¹⁶. Итак, мы видим, что концепт религиозного опыта оказывается в основе ряда понятий символистской теории Вяч. Иванова.

Обратим внимание еще раз на то, что символизм (реализм, романтизм), «поглощен чувствованием ... реального бытия» объекта познания, который открывается познающему сознанию, как он есть, художник должен обладать одновременно способностью к наблюдению и к ясновидению, чтобы «ознаменовать» явление и сущность предмета¹⁷. Идеализм, даже если он использует символы, обращается к впечатлительности¹⁸, посвятил себя «изучению и изображению субъективных душевных переживаний»¹⁹. Несмотря на то, что объект познания в символизме «чувствуется», художник не вносит в его репрезентацию ничего субъективного. Объективность такого рода опыта обеспечивается у Иванова степенью причастности личности к всеединству, соборности. То есть, мы видим, что этот вопрос Иванов решает практически так же, как некоторые религиозные мыслители, вроде отца Павла Флоренского или С.Н. Булгакова, в концепциях которых религиозный опыт занимал одно из ключевых мест (представляя «единственным законным способом познания догматов»²⁰ или вообще основой религии²¹) и которые были по этой причине вынуждены защищаться от обвинений в субъективизме. Интересно также, что Иванов разводит психологические (т.е. субъективные) переживания, аф-

¹⁴ Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 555, 556, 557.

¹⁵ Там же, – С. 558.

¹⁶ Там же, – С. 556, 557.

¹⁷ Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 539.

¹⁸ Там же, – С. 552.

¹⁹ Там же, – С. 553.

²⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М. 1990. С. 3.

²¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М. 1994. С. 54.



фекты («индивидуализм психологии, культ мимолетного (ибо периферического) опыта впечатлительности»²²) и собственно религиозный опыт. В ходе полемики вокруг имяславия представители духовных академий тоже обращались к религиозному опыту, но старались рассматривать его с точки зрения современной им психологии, потому он оставался для них субъективным, объективным было только откровение²³, тогда как мыслители, находившиеся на стороне имяславия, понимали религиозный опыт онтологически, как момент реального соединения двух планов бытия. У Иванова две эти позиции как бы объединяются, с той разницей, что момент религиозного опыта он понимает более сложно.

Если мы попробуем ответить на вопрос, как именно представляет себе Вяч. Иванов момент религиозного опыта, какие пути предлагает своим современникам для обретения целостности и ухода от раздробленности, субъективности идеализма, нам стоит обратиться к его работе, в которой он образно описывает схему религиозного опыта, «правого религиозного восторга», эссе – «Ты еси». Душа человека должна обрести в себе божественное начало, «Ты». В процессе этого поиска, по Иванову, разыгрывается архетипическая драма: если «мужское я» сознания исполнено богоборства, богоотступничества, оно удаляется от своей природы и Психея (женская часть сознания) не узнает его. Удаляясь от божественного центра, «мужское я» оказывается на периферии сознания, где «блуждает» Психея, что сулит конфликт этих двух моментов сознания, следствием чего могут быть отчаяние или безумие²⁴. Психея ищет божественное (а никто не приходит к Отцу, иначе чем через Сына, – напоминает Иванов²⁵), потому, если мужское стремиться к тому же, оно «как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына»²⁶, в результате чего «правое вакхическое безумие» заканчивается восстановлением личности, примирением обеих частей сознания личности²⁷. Иванов при описании структуры дионисийского экстаза, дабы продемонстрировать универсальность предлагаемой им схемы, выстраивает вереницу образов из разных мистических учений (его варианта этих учений): в момент встречи Психеи и «мужского я» личности, тяготеющего к «сверхличному средоточию личного бытия»²⁸, разыгрывается сценарий греческого и египетского мистерияльных мифов, реализуется кульминационный момент учения Мейстера Экхарта – в «я» рождается Христос, «я» предстает воскресшим сыном Божьим и Адамом, причем божественное начало, к которому тяготеет «я» легко именуется Ивановым также и Агманом. Таким образом, Бог у него оказывается не трансцендентен сознанию, но

²² Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т.2. Брюссель, 1974. С. 554.

²³ Позиции представителей духовных академий по этому вопросу кратко изложены в книге: Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб. 2007.

²⁴ Иванов Вяч.И. Ты еси. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 266.

²⁵ Там же, – С. 265.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, – С. 266.

²⁸ Там же, – С. 265.



«разоблачается» в нем «через внутренний поворот воли» человека²⁹. С другой стороны, Иванов легко использует христианскую лексику, говоря чуть далее о необходимости «благодатного воссоединения в Духе»³⁰. То есть, можно утверждать, что Иванов вырабатывает свой особый концепт религиозного опыта, представляющий собой обобщение некоторых элементов романтизма, восточного и европейского мистицизма и мистериальных мифов, и, в то же время, имеющий вполне уникальную структуру, и располагающий, кроме того, специальной терминологией.

Азарова Ю.О.¹

Деррида и святой Павел: дискурс духа и буква закона

Французский мыслитель Жак Деррида широко известен как критик метафизики, классической философии и академической теологии. Однако это не значит, что Деррида безразличен к религии. Напротив, давая новое прочтение таких важных понятий, как «вера», «закон», «спасение», «дух», он предлагает более глубокий взгляд на христианство.

Деррида прекрасно знает богословскую и свято-отеческую традицию. В своих работах он часто упоминает Ветхий и Новый Завет (особенно Апостольские Послания), труды Августина Аврелия, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Фомы Аквинского, немецких мистиков (Ангелуса Силезиуса и Мейстера Экхарта).

Например, осмысляя «Исповедь» Августина как предельную форму самопознания души, Деррида очень тонко расставляет философские акценты, разграничивая «исповедь как *confessio*, личное обращение к Богу», и «исповедь как *conversio*, рассказ Августина о своем обращении»².

Рассматривая принцип *facere veritatem*, Деррида находит парадоксальную связь между исповедью Августина и молитвенным опытом Псевдо-Дионисия. Когда «Дионисий Ареопагит артикулирует молитву, обращенную к Богу, соединяя ее с обращением к последователю», в ней присутствует то, что Августин называет «творением правды»³.

Здесь «речь идет об особом движении души, о преобразовании сущности с тем, чтобы раскрыть ее в ... самой тайне. Это преобразование обращено также и к другому человеку для того, чтобы повернуть его к Богу. Два движения являются на самом деле одним. <...> Такое преобразование сущности напоминает исповедь Августина»⁴.

²⁹ Там же, – С. 267.

³⁰ Там же, – С. 268.

¹ Азарова Юлия Олеговна [azar2005@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина (Харьков, Украина) – *прим. ред.*

² Derrida J. Composing "Circumfession" // In: «Augustine and postmodernism: Confessions and Circumfession» [ed. by John Caputo and Michael Scanlon]. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 19–27.

³ Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 77–80.

⁴ Там же, – С. 78.

