

Уильям
ДЖЕЙМС



Многообразие
религиозного опыта

PHILOSOPHY

Уильям Джеймс
Многообразие
религиозного опыта
Серия «Философия – Neoclassic»

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68745300
Многообразие религиозного опыта: АСТ; Москва; 2022
ISBN 978-5-17-151507-2*

Аннотация

Жизнь американского философа Уильяма Джеймса (1842–1910), ведущего представителя прагматизма и функционализма, которого принято называть «отцом современной психологии», не была богата событиями, не считая того, что он дважды удостоивался чести возглавить Американскую психологическую ассоциацию, основал в Гарварде, где бессменно преподавал, первую в США лабораторию прикладной психологии, а на склоне лет увлекся спиритизмом. Но зато после смерти великого ученого начались приключения его теорий, которые то опровергали и низвергали, то вновь возносили на пьедестал, то благополучно забывали – чтобы вернуться к ним десятилетия спустя.

«Многообразие религиозного опыта» – один из наиболее известных трудов Джеймса, в котором он сосредоточивается на психологической проблематике религиозных и мистических переживаний, резко разграничивает психологическую природу

философского опыта и его философское значение и указывает на необходимость отличать практическую ценность какого-либо религиозного феномена от вопроса о происхождении этого феномена, отвергает идею о превосходстве науки над религией, настаивая на их отдельной и не подлежащей сравнению ценности, и создает настоящую классификацию наиболее существенных черт религиозной жизни – от приоритета у верующего духовного мира над видимым до его уверенности в спасении.

В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

Содержание

Предисловие	6
Лекция I	9
Лекция II	39
Лекция III	75
Конец ознакомительного фрагмента.	90

Уильям Джеймс

Многообразие

религиозного опыта

*Посвящаю эту книгу Е. П. С. в знак сыновней
признательности и любви*

© Перевод. В.Г. Малахиева-Мирович, наследники, 2022

© Перевод. М.В. Шик, наследники, 2022

© ООО «Издательство АСТ», 2022

Предисловие

Своим возникновением эта книга обязана той высокой чести, которая была мне оказана в 1901–1902 гг. приглашением прочесть ряд лекций на учрежденной посмертной волей лорда Джиффорда кафедре по Естественной Религии в Эдинбургском Университете. – Обдумывая предмет двух курсов, по десять лекций каждый, которые мне предстояло прочесть, я хотел сначала посвятить первый из них психологическому описанию «Религиозных стремлений человека», а второй, – более теоретического характера, – «Удовлетворению этих стремлений философским мышлением». Но совершенно неожиданно разросшийся психологический материал принудил меня, когда я приступил к выполнению своего первоначального плана, отвести второй теме самое незначительное место – и, таким образом, описание религиозного душевного склада заняло все двадцать лекций. В последней из них я только намекнул на свои собственные философские заключения, и если читатель пожелает немедленно узнать их, пусть обратится ко второй части «Выводов» и последующему «Послесловию» этой книги. Я надеюсь, что мне еще удастся когда-нибудь изложить их в более полной и совершенной форме.

Придерживаясь того мнения, что широкое ознакомление с конкретными и индивидуальными частностями дает более

ценное и глубже захватывающее знание, чем отвлеченные формулы, как бы глубоки они ни были, я решился ввести в свои лекции большое число конкретных жизненных примеров, причем умышленно выбрал для этой цели самые резкие и крайние проявления религиозного душевного склада. Поэтому, быть может, некоторым из читателей прежде, чем они ознакомятся со второй половиною этой книги, покажется, будто я представил религию в карикатурном виде; они решат, что религиозные переживания и благочестие, с которыми им придется встретиться в моих лекциях, слишком экзальтированы, чтобы можно было считать их нормальными. Но я все же надеюсь, что, если у читателя достанет терпения прочесть эту книгу до конца, такое неблагоприятное впечатление у него рассеется, – потому что в конце книги я пытаюсь сочетать религиозные побуждения с другими побуждениями и принципами здравого смысла, которые служат коррективом к возможным преувеличениям и крайностям односторонних выводов и позволяют каждому читателю еще более умерить резкость моих заключений, сообразно личному его мнению.

За помощь, оказанную мне при составлении этих лекций, я чувствую себя очень обязанным и выражаю свою искреннюю благодарность Эдвину Д. Старбэку из Стенфордского Университета, любезно предоставившему мне пользоваться своим обширным собранием рукописного материала; Генри У. Ранкину из Восточного Нортфильда, с которым мне

не пришлось увидеться, но который выказал мне дружеское расположение и сообщил драгоценные для меня сведения; затем Теодору Флурнуа из Женевы, Каннингу Шиллеру из Оксфорда и товарищу моему Веньямину Рэнду за доставленные мне материалы; наконец товарищу моему Диккинсону С. Миллеру и друзьям Томасу В. Уорду из Нью-Йорка и Винценту Мотославскому из Кракова за ценные советы и указания. Прибавлю, что чувствую себя не в состоянии выразить здесь всей благодарности, которой я обязан покойному Томасу Дэвидсону за личные беседы со мной и за разрешение пользоваться его библиотекой в Гленморе.

*Гарвардский Университет,
март, 1902*

Лекция I

Религия и невроз

Религиозные переживания человека представляют для психолога не меньший интерес, чем всякое другое явление человеческого сознания. Оставаясь в границах психологии, мы будем иметь дело не с религиозными учениями и обрядами, а с религиозными чувствами и настроениями. Материалом для нас послужат те субъективные явления, которые наблюдаются только на самых высоких ступенях религиозного развития, и поэтому мы обратимся к религиозной литературе, главным образом к автобиографиям людей, достигших полного самосознания. Несмотря на интерес, какой представляют происхождение и первые ступени развития какого-нибудь явления, необходимо, — для того чтобы оценить его значение и смысл во всей полноте, — возможно внимательнее всмотреться в наиболее законченные и наиболее полно выраженные его формы. Поэтому самыми важными документами для нас будут свидетельства людей, глубже других ушедших в религиозную жизнь и способных дать себе сознательный отчет в своих идеях и побуждениях. Мы найдем их как среди близких нам по времени религиозных писателей, так и среди древних, которые стали классическими в области религиозной литературы. Те *«человеческие до-*

кументы», которые дадут нам самый богатый материал, не завлекут нас в дебри специальной эрудиции. Они всем доступны, и это обстоятельство, само собой вытекающее из сущности нашей проблемы, вполне устраняет те затруднения, какие могли быть вызваны недостатком специального богословского образования у автора.

Цитаты и примеры личных религиозных переживаний я буду брать из книг, которые всякий из вас держал в руках, – и думаю, что это не умалит значения моих выводов. Может быть, какой-нибудь более предприимчивый исследователь откроет в будущем на полках книгохранилищ документы, которые дадут ему материал более интересный и богатый, чем мой. Но вряд ли подойдет он этим ближе к существованию нашей проблемы.

Психологическая природа религиозного опыта и его философское значение – это, с логической точки зрения, вопросы совершенно разных порядков. И в виду того, что малейшее смешение этих вопросов может повести к очень большим заблуждениям, я хочу подробнее остановиться на этом различии, прежде чем подойти к изучению документов, которые послужат материалом для наших изысканий.

В современной логике установлено различие двух путей в исследовании какого бы то ни было предмета. С одной стороны возникает вопрос о его природе, образовании, его организации, начале и истории. С другой – о его значении, его смысле, его ценности. Ответ на первый вопрос дается в так

называемом экзистенциальном суждении, которое констатирует существование предмета. Ответ на второй – в суждении о ценности, которое включает оценку предмета, – в суждении, которое немцы называют *Werthurtheil*. *Джеймс предлагает назвать его «Spiritual judgement»*. (Прим перев.). Эти два суждения не могут быть непосредственно выведены одно из другого. Они вытекают из двух совершенно различных запросов нашего духа, и необходимо рассмотреть их – отдельно раньше, чем сопоставлять одно с другим.

По отношению к религии не трудно разграничить эти два порядка вопросов. Каждое религиозное явление имеет свою историю, своих естественных предшественников. То, что теперь называется библейской критикой, сводится просто к изучению Библии с исторической точки зрения, к изучению, которым Церковь слишком пренебрегала до последнего времени. При каких биографических условиях каждый из авторов создавал то, что вошло в состав священной книги? Что именно происходило в сознании каждого из них, когда они воспроизводили свои переживания? Вот вопросы, касающиеся фактической стороны дела. И никакой ответ на них не разрешает другого вопроса: какова ценность этой книги как руководства в жизни и как откровения? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно построить сначала общую теорию о том, каковы должны быть свойства явления, благодаря которым оно становится откровением. Эта теория была бы тем, что я называю суждением о ценности. И если бы из нее вытекало,

что книга для того, чтобы иметь ценность откровения, должна быть свыше вдохновенной, чуждой элемента свободного творчества самого писателя или не должна заключать научных и исторических ошибок и не отражать никаких случайных личных настроений, то значение Библии сильно упало бы в наших глазах. И наоборот, оно остается во всей прежней силе, если наша теория установит, что книга может быть откровением несмотря на ошибки, случайные настроения и свободное человеческое творчество, лишь бы только она была правдивым изображением внутреннего опыта, приобретенного духовно одаренными людьми в горниле великих кризисов их жизни. Нужно признать, что исторические факты сами по себе недостаточны для определения их внутреннего значения. И лучшие представители библейской критики действительно никогда не смешивают экзистенциальной проблемы с проблемой ценности; приходя к одинаковым выводам относительно исторического происхождения Библии, они различно оценивают ее как откровение сообразно различным суждениям о ценности, которые они себе составили.

Я потому так настаиваю на существовании двух способов суждения, что есть верующие люди, – возможно, что таковые есть и среди здесь присутствующих, – которым нелегко сразу разобраться в таком разграничении понятий, и которые в силу этого могут почувствовать себя задетыми чисто позитивной точкой зрения, с которой я здесь буду рассматривать явления религиозного опыта. Я подхожу к ним исключительно

с биологической и психологической точки зрения так, как если бы они были только любопытными фактами индивидуальной истории личности, – и некоторые из вас, пожалуй, сочтут это унижением религии, и прежде, чем будут ясно обнаружены мои намерения, заподозрят меня в определенном стремлении развенчать религиозную сторону жизни.

Так как мои намерения далеки от этого, и подобное предубеждение с вашей стороны могло бы стать препятствием к правильному пониманию дальнейшего изложения, – я остановлюсь подольше на разъяснении этого вопроса.

Несомненно, что религиозная жизнь, поглощая всего человека, делает его эксцентричным и не похожим на всех. Я говорю не о вульгарном типе верующего, внешним образом придерживающегося религиозных обрядов своего народа, – все равно христианские, буддийские они или магометанские. Его религия создана для него другими, передана ему традицией, ограничена твердо установленными формами и держится косностью привычки. Изучение этой религии, добытой из вторых рук, мало принесло бы нам пользы. Мы будем обращаться только к тем первоисточникам опыта, которые послужили первообразом для всех дальнейших внушенных чувств и подражательных действий. Такой опыт можно отыскать лишь у людей, для которых религия не простая житейская привычка, а скорее остро-лихорадочное душевное состояние. Эти люди – «гении» в религиозной области; и как многие из тех гениев, чья деятельность достойна быть за-

несенной на страницы истории, эти великие начинатели часто проявляли симптомы нервной неустойчивости. И может быть у них больше, чем у гениев из других областей, проявлений психической ненормальности. Эмоциональная сторона их повышена до экзальтации; очень часто их внутренняя жизнь раздираема противоречиями, многие из них подвержены меланхолии в течение большей части своей жизни. Они не знают ни в чем меры, страдают одержимостью, навязчивыми идеями; они впадают в экстаз, слышат голоса, у них бывают видения, словом, они дают целый ряд симптомов патологического характера. И нужно прибавить, что эти болезненные явления в большинстве случаев лишь усиливают их религиозный авторитет.

Лучшим примером здесь может быть Джордж Фокс. Религия квакеров, которую он основал, по справедливости заслуживает величайшего внимания и удивления. В эпоху лжи и лицемерия это была религия правдивости, берущей начало в сокровеннейших источниках духовной жизни и приближающаяся к евангельской правде больше, чем всякая другая из религий, поныне известных в Англии. Современные христианские секты, поскольку они в своем развитии стремятся к осуществлению свободы, в сущности лишь возвращаются к тому положению, которое в свое время занял Фокс и первые квакеры. Никто не станет утверждать, что бодрый и сильный духом Фокс был ненормален. Все, кто лично с ним встречался, начиная с Оливера Кромвеля до судей и тюремщиков

графства, признавали, по-видимому, его духовное превосходство. Тем не менее, со стороны своей нервной системы Фокс был резко выраженным психопатом, «détraqué». Его дневник изобилует рассказами о происшествиях такого рода:

«Однажды во время прогулки с друзьями я взглянул на шпицы трех колоколен, и это потрясло меня до глубины души. Я спросил друзей: что это за местность? Они мне ответили: Личфельд. Внезапно глас Божий повелел мне направиться туда. Я попросил моих друзей войти в дом, куда мы шли, не говоря им, что хочу делать. Когда они вошли, я пошел, все прямо, через плетни и рвы и остановился за милю до Личфельда. Там среди поля пастухи сторожили своих овец. Тогда Бог повелел мне снять с себя обувь. Я колебался, потому что это было зимою; но глас Божий жег меня как пламя. Я снял свою обувь и оставил ее у пастухов. Бедняки трепетали, пораженные удивлением. Я прошел еще с милю и когда достиг города, снова глас Божий возопил во мне: «Воскликни: горе Личфельду, городу крови!» Я обошел все улицы, громко восклицая: горе Личфельду, городу крови! Так как это был рыночный день, я пошел на площадь и ходил там, по временам останавливаясь и не переставая возглашать: горе Личфельду, городу крови! Никто не наложил руки на меня, и когда я шел с этими восклицаниями по улицам, мне казалось, что по ним текут кровавые ручьи, а площадь рынка обратилась в кровавое болото. Когда я выполнил прика-

зание Господа, я почувствовал облегчение и с миром ушел из города. Я вернулся к пастухам и взял мою обувь, дав им немного денег. Но пламень Господень был на моих ногах и на всем моем теле, и я не знал, как надеть мне обувь, пока Господь не соизволил, чтобы я сделал это.

Тогда, оmyв ноги, я надел башмаки. После этого я впал в глубокое размышление о том, зачем я был послан обличать этот город и называть его городом крови. Потому что, хотя и много крови было пролито в нем во время войн между королем и парламентом, враждовавшими из-за власти, но ничего в нем не произошло более замечательного, чем в других местах. Уже после я узнал, что во времена Диоклетиана тысячи христиан претерпели гонение в Личфельде. Вот почему я должен был идти босыми ногами по городу, – это их кровь текла по улицам и скопилась болотом на площади. Я должен был вызвать память о крови, пролитой тысячу лет тому назад, которая пропитала мостовые улиц. Так услышал я, как вопияла эта кровь, так повиновался гласу Божию».

Собираясь изучать факты религиозной жизни, невозможно обойти молчанием патологические стороны этих явлений. Мы должны описывать и называть их с такой же точностью, с какой мы говорим об этих болезненных явлениях независимо от их отношения к религии. При этом мы должны бороться с инстинктивным отвращением, какое мы испытываем при виде того, как разум превращает предметы нашего благоговейного почитания в объекты научных наблю-

дений и исследований. Разум прежде всего стремится найти место объекта среди других предметов. А когда что-нибудь имеет для нас такое безграничное значение, что вызывает в душе благоговейное чувство, нам невольно начинает казаться, что мы имеем дело с чем-то исключительным, единственным в своем роде.

После классификации предметов разум стремится раскрыть причины явлений. Спиноза говорит: «я буду изучать поступки и страсти человеческие так же, как если бы дело шло о линиях, плоскостях и телах». А в другом месте он замечает, что последствия наших страстей вытекают из их природы «с такой же необходимостью, с какой вытекает из природы треугольника, что сумма углов его равняется двум прямым – и прибавляет: я рассматриваю страсти человека и их свойства совершенно так же, как всякие другие явления природы». Подобным образом и Тэн в своем «Введении в историю английской литературы» говорит: «физические или моральные явления – все они равно имеют причину. Она может заключаться в честолюбии, в мужестве, в правдивости так же, как в пищеварении, в мускульном движении, в животной теплоте. Порок и добродетель такие же продукты, как купорос и сахар».

Когда мы встречаемся с такими проявлениями разума, где он обнаруживает свою склонность рассматривать все без исключения со стороны условий существования, то чувствуем в этом угрозу нашей интимной жизни и отрицание ис-

точников ее. И трудно что-нибудь возразить против совершенно понятной неудовлетворенности, какую пробуждает в нас несколько комическое несоответствие между программой этих авторов и ее выполнением. Их хладнокровно построенные сравнения являются в наших глазах оскорблением жизненной тайны нашей души. Начинает казаться, что, объясняя ее происхождение, они этим убивают ее ценность и низводят до тех предметов житейского обихода, о которых говорит Тэн. Мысль, – что духовная ценность явления понижается, если доказано его низкое происхождение, – сквозит и в тех объяснениях, какие любят давать «резвые» люди наиболее утонченным переживаниям окружающих. Альфред так горячо верует в бессмертие души лишь оттого, что обладает болезненной чувствительностью. Чуткая совесть Фанни стоит в связи с ее излишней нервностью. Меланхолическая окраска философии Уильяма зависит от плохого пищеварения: у него, наверное, засорение печени. Та отрада, какую находит Элиза в посещении церкви, объясняется ее истеричностью. И Петра меньше мучили бы вопросы о его душе, если бы он побольше упражнялся на чистом воздухе и т. д.

Другим примером подобного рода рассуждений может служить столь обычная у современных писателей критика религиозных ощущений в тесной связи их с половой жизнью.

Обращение к вере для них только переходной кризис от отрочества к зрелости. Умерщвление плоти святых и са-

моотверженность миссионеров лишь видоизменения родительского инстинкта, требующего самопожертвования по отношению к детям. Истерическая монахиня, осужденная на ненормальную жизнь, в своей жажде любви, находит в Христе лишь воображаемый суррогат предмета для своих плотских вожделений¹ и т. д.

¹ Как это часто бывает с идеями, носящимися в воздухе, эта теория ускользает от точной формулировки; она нигде не выражена во всей полноте и существует только в намеках. И, по-моему, нет никакого смысла в истолковании религии, как извращения полового инстинкта. Грубость, с какой оно по временам высказывается, напоминает известное ироническое замечание одного католика о том, что легче всего понять реформацию, если иметь в виду, что ее *fons et origo* (источником происхождения) было желание Лютера жениться на монахине. В подобных случаях последствия бесконечно значительнее вызвавших их причин и большей частью по существу противоположны им. Без сомнения, в общей массе религиозных явлений есть и такие, которые имеют резко выраженный сексуальный характер. Таков, например, культ божеств, символизирующих идею пола и некоторые непристойные обряды в политеистических религиях. Таково экстатическое чувство единения с Христом у некоторых христианских мистиков. Но тогда почему же равным образом не утверждать, что религия – аберрация пищеварительной функции и не иллюстрировать наш тезис культом Вакха и Цереры или экстазами некоторых святых во время таинства Евхаристии? Таков уж факт, что религиозный язык облекается в те бедные символы, какие находит в нашей жизни. Весь организм наш трепещет и звучит каждый раз, когда сильно взволнованный дух хочет выразить свои ощущения. Метафоры из области пищи и питья так же часты в религиозной литературе, как метафоры, заимствованные из области половой жизни. «Блаженны, говорит Иисус, алчущие и жаждущие правды, потому что они насытятся». «В Боге находим мы усладу нашу». «Вкусите и видите, что благ – Господь». «Духовное молоко для американских питомцев, истекающее из материнской груди Ветхого и Нового Завета», – таков подзаголовок некогда очень распространенного в Новой Англии букваря. И действительно, христианская религиозная литература наполнена этим молоком для тех, кто является по

Подобная манера дискредитировать те состояния духа,

отношению к ней жаждущим пищи младенцем. Св. Франциск Сальский в таких выражениях описывает свою «молитву о покое»: «Душа в этом состоянии как ребенок у материнской груди, когда мать, чтобы он затих на ее руках, дает своему молоку излиться в его уста, не дожидаясь их движений. Также и здесь Господь хочет, чтобы наше желание было удовлетворено млеком, которое Его благодать изливает в наши уста, и чтобы мы вкушали сладость, даже не зная, что она исходит от Господа». И далее: «Взгляните на младенцев, приникших к материнской груди, и вы увидите, как они время от времени жмутся к матери от удовольствия, какое находят в сосании. Также и в продолжении этой молитвы сердце, соединяясь с Богом, делает много раз усилия еще теснее соединиться с Его божественной сладостью» (Chemin de Perfection, ch. XXXI; Traité de l'Amour de Dieu, VII ch. 1). Можно было бы с той же степенью убедительности представить религию, как извращение дыхательной функции. Библия полна образами дыхательного процесса: «Не отвращай Твоего слуха от моего дыхания; мои вздохи не скрыты от Тебя; мое сердце трепещет; силы оставляют меня; горят мои кости во время стенаний моих в долгие ночи; как олень жаждет на источники водные, так томится душа моя о Тебе, Господь мой». «Божье дыхание в человеке» так озаглавлено сочинение известного американского мистика Томаса Лэйк-Гарриса (Thomas Lake-Harris). В некоторых нехристианских странах в основе религиозного поведения лежит нормирование дыхательного процесса. Такие аргументы столь же основательны, как рассуждения, приводимые в защиту сексуальной теории. Сторонники последней могут возразить нам, что их главный аргумент во всем сказанном не имеет аналогии. Два важнейших явления религиозной жизни – меланхолия и обращения, характерные для юношеского возраста, скажут они, совпадают с моментом половой зрелости. Возразить на это легко. Ведь, даже если предположить, что такое совпадение неопровержимо установлено (чего на самом деле нет), нужно принять во внимание, что не только половая, но и всякого рода высшая духовная жизнь пробуждается вместе с юностью. Нужно признать тогда, что интерес к механике, к физике, к химии, к логике, к философии, к социологии, который расцветает в юношеские годы вместе с увлечением поэзией и религией, представляет также лишь извращение полового инстинкта, что будет уже очевидною нелепостью. Если же мы будем настаивать на совпадении во времени, куда девать такой факт, как *усиленная* религиозность старости, когда

которые нам антипатичны, без сомнения, очень распространена. Мы все до известной степени пускаем ее в ход, когда критикуем тех людей, чьи идеи и чувства нам кажутся ненормальными. Но когда другие в свою очередь не хотят видеть в нашем энтузиазме ничего, кроме известных органических состояний, мы чувствуем себя глубоко уязвленными этим, так как знаем о себе, что каковы бы ни были свойства нашего организма, наши душевные состояния имеют цену жизненной правды. И в таких случаях нам хотелось бы заставить замолчать весь этот «медицинский материализм».

Медицинский материализм является лучшим прибежищем для того упрощенного строя мыслей, с которым мы только что встретились. Медицинский материализм воображает, что покончил со св. Павлом, объяснив его видение на пути в Дамаск, как эпилептический припадок. На св. Те-

кипение половой жизни пришло к концу? Когда дело идет о понимании религии, возможен только один путь – изучать непосредственное содержание религиозного сознания. Рассматривая вопрос с этой стороны, ясно видишь, как мало отношения между религиозным сознанием и половой жизнью. Все здесь различно – и самый предмет, и настроения, и стороны души и проявления их. И нельзя отождествлять эти два состояния духа, такие различные, и часто даже враждебные друг другу. Если защитники сексуальной теории скажут на это, что их положение не опровергнуто, так как без химических элементов, вырабатываемых половыми органами, мозг не получил бы пищи, необходимой для его религиозной функции, – истинно или нет такое утверждение, из него нельзя сделать никаких поучительных выводов по вопросу о ценности религии. Таким образом, можно утверждать, что религиозная жизнь зависит от селезенки, поджелудочной железы и почек в той же степени, как и от половых органов; и от всей теории остается только это общее и смутное утверждение, что *так или иначе* дух зависит от тела.

резу он с презрением накладывает клеймо истерии и в св. Франциске Ассизском видит только дегенерата. Отверщение Джорджа Фокса к окружавшему его лицемерию и его скорбные порывы к правдивой жизни духа он рассматривает как симптом расстройства кишечника. Глубокое отчаяние Карлейля сводит к катаральному состоянию его желудка. В конце концов, каждое из этих состояний для него только болезнь, самоотравление, вызванное функциональными расстройствами различного рода желез; болезнь, сущность которой физиологи рано или поздно откроют. Медицинский материализм имеет слабость сводить таким образом на нет духовное значение великих личностей².

Постараемся с своей стороны поставить этот вопрос как можно шире. Новейшая психология, признавая существование некоторых психофизических соотношений, принимает, как удобную гипотезу, полную зависимость состояний сознания от органических условий. Если мы примем это положение, утверждения медицинского материализма окажутся верными во многом, но не во всем. Св. Павел, вероятно, был подвержен эпилептоидным, если не эпилептическим припадкам; Джордж Фокс, без сомнения, был наследственным дегенерат; Карлейль страдал самоотравлением организма, вызванным болезнью пищеварения, и так же было со

² Прекрасный пример того, что я называю медицинским материализмом, можно найти в статье д-ра Binet-Sanglé «Les variétés du Type devot». – Revue de l'Hypnotisme, XIV, 161.

многими другими. Но разве этим разрешается вопрос о ценности известных духовных проявлений этих людей?

Сообразно с общим постулатом современной психологии, нет ни одного состояния сознания – ни нормального, ни патологического, начиная с самых низменных и кончая самыми возвышенными, которое не было бы обусловлено каким-нибудь органическим процессом.

Это относится к научному мышлению так же, как и к религиозным ощущениям. И если бы мы лучше разбирались в фактах, мы без сомнения увидели бы, что состояние печени имеет такое же решительное влияние на утверждения самого свирепого атеиста, как и на положения методиста, озабоченного своим спасением.

Когда печень видоизменит известным образом проходящую через нее кровь, в результате получится образ мыслей методиста; когда кровь видоизменится в печени по-иному, легко может возникнуть атеистический образ мыслей. То же происходит с нашим энтузиазмом и с нашей трезвостью, с надеждами и с отчаянием, с сомнениями и с верой. И в тех случаях, когда содержание этих психологических фактов религиозно, и в тех, когда оно не религиозно, они одинаково обусловлены состояниями организма.

Смешно поэтому настаивать на органической обусловленности религиозных переживаний, как на чем-то подрывающем их высокую духовную ценность, – или уж надо заручиться такой психофизической теорией, которая связывала

бы известную духовную ценность с определенными физиологическими процессами; иначе не остается ни одной мысли, ни одного ощущения, ни одной научной доктрины, ни одного сомнения, какое сохранило бы цену раскрытия истины. Ведь все это без исключения проистекает из телесного состояния, в каком находился индивидуум в то время, когда переживал что-либо. Не нужно прибавлять, что медицинский материализм вовсе не делает этих резко скептических выводов. Медицинский материалист, как и всякий другой человек, убежден, что некоторые состояния духа имеют над другими внутреннее преимущество и открывают нам большую степень истины; и в этом случае он просто высказывает оценивающее суждение (*Werthurtheil*). Относительно же происхождения тех состояний духа, коим он отдает предпочтение, он не обладает никакой психофизиологической теорией, которая это предпочтение узаконивала бы. И его попытки дискредитировать не нравящиеся ему состояния сознания, соединяя их то с нервами, то с печенью и прибавляя уничижительные эпитеты из медицинского словаря, – несостоятельны и противоречивы.

Постараемся быть искренними и рассмотрим яснее, в чем тут дело. Откуда вытекает предпочтение, которое мы оказываем некоторым состояниям духа? Из того ли, что мы знаем о предшествующих им органических состояниях? Нет – это всегда объясняется одним из двух совершенно различных соображений: или тем, что мы находим непосредствен-

ное наслаждение в этих состояниях, или тем, что по нашему мнению они могут иметь счастливые последствия для всей нашей жизни. Если мы относимся с пренебрежением к «лихорадочному бреду», виною этому не самая лихорадка. Ведь мы не знаем, в самом деле, не благоприятствует ли температура в 39° и 40° посеву и произрастанию семян истины в нашем мозгу больше, чем температура 36,5°. Мы не придаем цены лихорадочному бреду лишь потому, что он сопровождается неприятными ощущениями – и еще потому, что его образы теряют для нас свое значение в часы выздоровления. И если мы считаемся серьезно с мыслями, которые приходят к нам, когда мы вполне здоровы, это уважение вовсе не относится к тем химическим процессам, которые имеют место при нормальных состояниях нашего организма. Ибо на самом деле мы почти ничего не знаем о них. Гарантией ценности мысли для нас является элемент внутренней радости, какую она несет нам, или согласие этой мысли с нашими другими мнениями, или же ее практическая применимость.

К несчастью, эти критерии не всегда согласованы друг с другом.

Внутренняя радость не всегда соединена с практической применимостью. И то, что нам представляется «прекрасным» в момент самого переживания, не всегда кажется «истинным», когда мы сравниваем это с результатом нашего остального опыта.

Разница между человеком в состоянии опьянения и трез-

вым лучше всего пояснит нашу мысль. Если бы все определялось только «ощущением счастья», то опьянение явилось бы для нас опытом наивысшей ценности. Но вопреки интенсивному удовлетворению, какое оно дает на некоторое время, его откровения не могут иметь значения для дальнейшей жизни. Этой противоречивостью наших критериев объясняется неустойчивость большей части наших суждений о ценности. Бывают мгновения мистического опыта, которые, как мы это увидим впоследствии, приносят с собой мощное чувство внутренней достоверности и духовной просветленности. Но они редки и доступны немногим; причем и у этих немногих вся остальная жизнь остается вне отношений к ним и скорее противоречит им, чем их подтверждает. Тем не менее, есть люди, которые доверяются этим минутам просветления, тогда как другие предпочитают руководиться практическими результатами их. Отсюда такое разногласие в суждениях о ценности человеческой жизни; и это разногласие в резкой форме предстанет перед нами прежде, чем мы закончим курс этих лекций. Ни один медицинский критерий недостаточен для разрешения этих противоречий. Хороший пример невозможности строго придерживаться одних медицинских доказательств можно найти у современных сторонников теории психопатологического происхождения гениальности.

«Гений, говорит д-р Моро (*Moreau*), есть только одна из многочисленных ветвей невропатического дерева». – «Ге-

ниальность, говорит д-р Ламброзо, симптом наследственной дегенерации (эпилептоидная разновидность), близкая родственница безумия». – «Всякий человек, пишет Низбэт (*Nisbet*), чья жизнь достаточно интересна, чтобы стать достойной изучения, неизбежно попадает в разряд душевнобольных. И необходимо отметить, что чем гениальнее человек, тем больше его отклонения от нормы»³. Но все эти авторы, установив к полному удовольствию своему, что творчество гения лишь продукт болезни, осмеливаются ли оспаривать на этом основании ценность самых произведений гения? Выводят ли они из их новой доктрины о причинах гениальности новое суждение о ценности? Оставаясь искренними, запретят ли они нам восхищаться творениями гения? Скажут ли, что ни один невропат не может дать нам откровений истины? Конечно, нет. Непосредственное чутье духовной ценности слишком сильно в них и удерживает их от тех выводов, какие медицинский материализм должен был бы сделать, если бы он больше заботился о логической последовательности. Один лишь представитель этой школы⁴ имел смелость унизить при помощи медицинских доказательств ценность и самих произведений гения (именно тех творений современного искусства, – а таких много, – которых он не был в состоянии понять, и которые, следовательно, не могли доставить ему наслаждения). Но большинство общепри-

³ J. F. Nisbet. *The Insanity of genius*. 1893, p. XVI, XXIV.

⁴ Макс Нордау в своей большой книге «Врождение».

знанных великих произведений избежали его критики: он напал главным образом на такие вещи, которые и до него все считали в высшей степени эксцентричными, или на такие, которые выражали исключительно проявления религиозного чувства. Это объясняется тем, что проявления религиозной жизни заранее уже были осуждены критиком только по той причине, что они были внутренне несимпатичны ему.

Никогда в области естественных наук никто не позволил бы себе отвергать чьи-либо мнения из-за того, что автор их показался бы ему невропатом. Мнения в этой области всегда испытываются на пробном камне логики и опыта, какова бы ни была при этом нервная система их автора. Так же следовало бы поступить и с религиозными воззрениями. Их ценность может быть познана только путем непосредственно примененных к ним оценивающих суждений, основанных, во-первых, на нашей собственной интуиции и, во-вторых, – на добытых опытом знаниях об отношении этих воззрений к нашим моральным потребностям и ко всему тому, что мы называем истиной.

Непосредственная уверенность, философская разумность и нравственная плодотворность – вот единственно применимые здесь критерии.

Св. Тереза могла бы обладать здоровыми, как у жвачных животных, нервами, и это не спасло бы ее теологию, если бы ее теология не выдержала испытания наших критериев. Наоборот, если ее теология торжествует после такого испы-

тания, что нам до того, в какой степени истерична была св. Тереза в ее земной жизни? Вы видите, что в конце концов мы принуждены обратиться к общим основаниям, которыми, как всегда утверждала эмпирическая философия, нужно руководиться в поисках истины. Догматическая философия искала таких критериев истины, которые бы избавили нас от необходимости заглядывать в будущее. Она всегда лелеяла мечту найти непосредственный признак истины, знание которого раз и навсегда предохранило бы нас от заблуждений. Ясно, что *источник*, из которого черпается истина, был бы великолепным критерием такого рода, если бы можно было с полной отчетливостью разобраться в различных источниках; и история догматизма показывает, что происхождение истины всегда было для него излюбленным критерием ее. Непосредственная интуиция, авторитет папы, откровение свыше, видения, голоса, неизъяснимые внушения, одержимость, пророческое вдохновение, – словом, все состояния автоматизма – были использованы религиозной историей в роли источников, гарантирующих ценность истекшей из них истины.

Медицинский материализм – тот же догматизм, идущий по традиционным следам, только в обратную сторону. Он также пользуется критерием происхождения, но не для утверждения, а для отрицания.

Все, что говорится о патологическом происхождении, имеет силу постольку, поскольку оно противопоставляется

утверждению сверхъестественного происхождения, и поскольку спор касается только вопроса о происхождении. Но аргументы, основанные на происхождении, редко приводятся одни, так как они явно недостаточны. Среди противников сверхъестественного происхождения религии Маудслей лучше других использовал этот аргумент. И тем не менее он вынужден был сказать:

«Какое право имеем мы думать, что природа обязана выполнить все свои задачи только с помощью нормальных умов, и в уклонении от нормы разума она может найти более удобное орудие для выполнения своего замысла. Важно лишь то, что работа выполняется, и что качества работника таковы, что он может ее выполнить. И с космической точки зрения совершенно безразлично, что этот работник представляется на чей-нибудь взгляд лицемером, развратником, эксцентриком или безумцем... Таким образом, мы возвращаемся к старому критерию истины, а именно – к согласному мнению большинства людей, или к авторитету тех, кто стоит на известной ступени образования и опыта»⁵.

Другими словами, для Маудслея решительным критерием ценности верования является не его происхождение, а вся сумма его результатов. Этот эмпирический критерий приняли и мы в нашем настоящем исследовании. К нему же, в конце концов, бывают вынуждены прибегать и самые горячие защитники сверхъестественного происхождения, пото-

⁵ H. Maudsley: *Natural causes and Supernatural Seemings*. 1886, p. 257, 256.

му что всегда существовали видения и «голоса» явно бессмысленные и экстазы, и конвульсии совсем бесплодные для всей дальнейшей жизни, которым трудно было бы придать какую-нибудь цену и приписать божественное происхождение. В истории христианского мистицизма можно видеть, как трудно было мистикам различить откровения и опыты, которые были действительно божественным чудом, от дьявольских подделок, ввергавших человека в ад. Чтобы разрешить эту тонкую проблему, нужна была вся проницательность самых опытных духовных пастырей. И, в конце концов, они должны были прибегнуть к нашему эмпирическому критерию: узнавать дерево по его плодам, а не по корням.

Трактат Джонатана Эдвардса «О религиозных чувствах» представляет развитие этого тезиса. Корни человеческой добродетели недоступны для наших глаз. И нет таких переживаний, которые несли бы в себе неоспоримое доказательство присутствия в них благодати. Только поведение наше может служить ручательством для нас самих, что мы в действительности христиане.

«Творя над собой суд совести, пишет Эдвардс, мы ведь ставим себе те же требования, какие, как мы уверены, предъявит нам Высший Судья, когда мы предстанем пред лицом Его в день Суда... Нет для верующего лучшего доказательства проявленной в нем благодати, как жизнь в христианской добродетели... Степень духовности и божественности нашего опыта указывается степенью его жизненной плодотворно-

сти».

И католические писатели говорят об этом таким же решительным языком. Хорошее самочувствие, которое оставляет после себя видение или другие проявления Божьего расположения, – единственное доказательство того, что они не от лукавого. Вот что говорит Св. Тереза:

«Как дурной сон не освежает, но еще более утомляет голову, так и некоторые создания воображения только обессиливают душу. Вместо обогащения души – они вселяют в нее одно томление и отвращение, тогда как истинно небесное видение дает несказанные духовные сокровища и чудотворное оживление телесных сил. Я привожу эти рассуждения для тех, кто осуждает меня, говоря, что мои видения – дело Врага человеческого или игра моего воображения... Я могла бы показать им те богатства, какими Божья длань одарила меня: они мое подлинное достояние. Все, знающие меня, видят, как я изменилась. Мой исповедник сам подтверждает это. Перемена, произошедшая во мне, явственна для людских глаз; она не скрыта в глубине, но сияет ослепительным светом. Я не могу поверить, чтобы Сатана, – если он виновник всего этого, – прибегал с целью погубить меня и низвергнуть в ад к средствам, столь противоречащим его намерениям: к искоренению моих пороков, к преисполнению меня мужеством и иными добродетелями. Ибо я ясно вижу, что хотя бы одного из этих видений достаточно для того, чтобы

обогащать меня всеми этими сокровищами⁶».

Опасаясь, что сделал отступление длиннее, чем то было необходимо для устранения тех недоразумений, какие могли быть вызваны моими рассуждениями из области патологии. Но мне представлялось чрезвычайно важным убедить вас в необходимости оценивать значение религиозных переживаний по их конечным результатам, и я надеюсь, что возможность патологического происхождения религии не будет больше оскорблять ничьего благочестия.

Конечно, меня могут спросить: Если *последствия* религиозного явления должны служить основанием для окончательного суждения о его ценности, то почему же я посвящаю столько времени изучению его фактических условий? Почему вовсе не оставить в стороне патологическую сторону этих явлений?

Я отвечу двумя соображениями: во-первых, непреодолимая любознательность настойчиво наталкивает нас на подобные изыскания. Во-вторых, рассмотрение гипертрофированной или извращенной формы какого-нибудь явления, изучение сопровождающих его процессов, почвы, на которой оно развилось, и всего вообще, что так или иначе имеет к нему отношение, – всегда приводит к более совершенному познанию ценности рассматриваемого явления. Это вовсе не значит, чтобы мы тем самым низводили значение его на тот низкий уровень, на каком, в наших глазах, находятся сопутству-

⁶ Santa Teresa. Libro de su vida. cap. XVIII.

ющие ему процессы; наоборот, – таким путем мы выводим с большею определенностью его своеобразное значение, выясняя в то же время, каким отклонениям от нормы подвержено изучаемое нами явление.

Ненормальные явления представляют то преимущество при изучении, что в них мы находим изолированными отдельные элементы душевной жизни, и благодаря этому получаем возможность наблюдать последние незатемненными их обычной средой. Эти явления в анатомии души играют ту же роль, как скальпель и микроскоп в анатомии тела. Чтобы правильно понять какое-нибудь явление, мы должны рассмотреть его вне окружающей его обстановки и составить полное представление обо всех его изменениях. Изучение галлюцинаций было для психологов ключом к правильному пониманию нормального ощущения, а изучение иллюзий – к пониманию восприятия. Болезненные импульсы, навязчивые представления, так называемые «*idées fixes*» – бросили поток света на психологию нормальной воли, а одержимость и видения оказали ту же услугу психологии веры.

Подобным же образом природа гениальности была освещена упомянутыми уже попытками сопоставить ее с психопатическими явлениями. На границе безумия, болезни, душевной неуравновешенности, вырождения (если употребить немногие из этих бесконечных синонимов) есть известные особенности и наклонности, которые в связи с высшей степенью интеллектуальной одаренности дают большее основание

предположить, что это лицо окажет влияние на своих современников, чем в том случае, если бы душевный склад такого человека приближался к норме. Мы вовсе не хотим устанавливать этим связи между интеллектуальной одаренностью и плохими нервами⁷, так как большинство людей психопатического склада обладают слабым интеллектом, а высокоодаренные люди часто обладают нормальной нервной системой. Но психопатическая организация, какова бы ни была степень связанной с ней интеллектуальной одаренности, нередко влечет за собой повышенную возбудимость чувств и пылкую стремительность характера. Психопатический субъект чрезвычайно восприимчив в эмоциональной сфере. Он легко поддается навязчивым идеям, легко становится одержимым. Его представления имеют тенденцию немедленно претворяться в веру и действие; и если он обрел новую идею, – для него нет покоя до тех пор, пока он не заявит о ней во всеуслышание или не воплотит ее в жизни. «Что думать мне об этом?» – говорит себе нормальный человек по поводу какого-нибудь вопроса; в болезненном же уме вопрос обращается в такую форму: «Что должен я делать в данном случае?» В автобиографии Анни Безант, этой женщины с высокой душой, есть такие строки: «Многие из людей полны добрых намерений, но немногие действительно их выполняют, а еще меньше таких, которые готовы пожертвовать чем-

⁷ Высшая интеллектуальность, как это великолепно показал Бэн, состоит главным образом в значительном развитии способности ассоциации по сходству.

нибудь ради них. «Кто-нибудь должен сделать это, но почему же именно я?» – звучит постоянно в устах этих слабых людей. «Кто-нибудь должен сделать это, так почему же не я?» – вот лозунг действительных слуг человечества, смело идущих навстречу суровому долгу. Целые века моральной эволюции лежат между этими двумя настроениями». Такая же пропасть разделяет нормального и психически неустойчивого человека. И когда высшая интеллектуальная одаренность сочетается в одном индивидууме, как это довольно часто случается, с несколько патологической душевной организацией, – мы имеем налицо лучшие условия для произрастания гения. Такие люди не ограничиваются благоразумной критикой. Их идеи всецело овладевают ими, вдохновляют их к добру или злу в зависимости от среды и эпохи, в которой они живут. И на их-то счет строят Ломброзо, Нисбет и др. свою статистику для оправдания своих парадоксов.

Прежде чем перейти к исследованию религиозных явлений, остановим наше внимание на меланхолии, которая составляет существеннейший момент всякого подлинного религиозного развития, и на экстазе, о котором говорят все религиозные мистики⁸. Это все частичные проявления того человеческого опыта, который захватывает обширную область. И какими бы своеобразными свойствами не отличалась религиозная меланхолия, в качестве *именно религиозной*, – она

⁸ Отсылаю к критике психопатического происхождения гениальности в *The Psychological Review*. II, 287 (1895).

тем не менее род меланхолии. Религиозный экстаз – все же экстаз. Если мы откажемся от нелепого утверждения, что явление окончательно познано уже тем, что оно классифицировано среди иных явлений, или тем, что доказано его происхождение; если мы твердо установим, что суждения о ценности явления должны быть основаны на внутренних его свойствах и на конечных выводах опыта, – то кто же не согласится с тем, что мы правильнее оценим своеобразное значение религиозной меланхолии и религиозного экстаза, если мы будем рассматривать их в общей связи явлений вместо того, чтобы взирать на них, как на нечто лежащее по ту сторону законов природы?

Я надеюсь, что курс моих лекций убедит вас в правильности этого утверждения. Что касается психопатического происхождения большинства религиозных явлений, то оно не должно смущать нас: ведь это происхождение не мешало им издревле считаться самым значительным видом человеческого опыта. Нет такой идеальной организации, которая могла бы надеяться обрести истину во всей ее полноте. Почти все мы в конце концов имеем тот или иной органический недостаток, все мы в той или иной степени болезненны; но часто наши дефекты являются для нас неожиданно полезными. Не лежит ли в психической неустойчивости корень той эмоциональной восприимчивости, которая составляет необходимое условие нравственной чуткости? Не в этой ли психической неуравновешенности мы обретаем ту напря-

женность и стремительность чувства, которые являются основой действительной моральной силы? Не из нее ли мы черпаем любовь к глубинам потустороннего и мистического, которая отвлекает наши помыслы от поверхности чувственного мира? С помощью наших психопатологических свойств мы можем проникать в область религиозной истины, к тем таинственным окраинам мира, куда нет доступа самодовольному филистеру, гордому своим здоровьем и не знающему ничего выше своего телесного благополучия.

Если действительно существует нечто, дающее сверхчувственное знание о некой высшей реальности, то нет ничего невозможного в том, чтобы именно невропатический темперамент был одним из основных условий для восприятия такого знания.

Совокупность побочных явлений, болезненных или нормальных, в связи с которыми должны изучаться религиозные явления для более совершенного их понимания, составляет то, что на педагогическом языке обозначают термином «апперцептивная масса»⁹. То единственно новое, что, по моему мнению, есть в этих лекциях, лежит в области «апперцептивной массы».

⁹ Под «апперцептивной массой» в психологии подразумевается характер человека вместе с его привычками, основным запасом идей, всем прежним опытом и данным настроением, иначе говоря – вся сумма психологических условий, от которой зависит, какие именно образы возбудит в человеке тот или другой опыт в каждый данный момент. (*Прим. перев.*)

Лекция II

Предмет исследования

Большинство сочинений по философии религии начинается с попытки дать точное определение ее сущности. Некоторые из этих определений, вероятно, встретятся нам в дальнейшем изложении, поэтому нет надобности перечислять их все в настоящее время. Один тот факт, что этих определений так много, и что они так отличны друг от друга, послужит пока достаточным доказательством того, что слово *религия* следует рассматривать скорее как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления. Теоретизирующий ум всегда стремится к чрезмерному упрощению материала исследования; в этом причина той самоуверенной решительности и догматической односторонности, к которым одинаково склонны и философия и религия. Постараемся же с самого начала избежать односторонней точки зрения на предмет нашего исследования. Допустим сначала вероятность того, что в религии мы не найдем одной сущности, а встретим многообразие черт, из которых каждая имеет одинаково существенное значение для религии. Сущность государства, например, одни видят во власти, другие в подчинении, третьи – в полиции, армии, общественности или системе права. В действительности несомненно, что ни од-

но конкретное государство не может существовать без каждого из этих элементов: иногда в них преобладает значение одного элемента, иногда – другого. Кто знает строение государства, тот не будет интересоваться определением его сущности. Человек, знающий во всех подробностях особенности строения современных государств, будет смотреть на отвлеченное понятие, в котором все эти особенности стираются, как на нечто, скорее затемняющее изучение, чем проливающее на него свет. И разве мы не имеем права считать религию столь же сложным явлением?¹⁰

Рассмотрим то «религиозное чувство», которое в большинстве сочинений изображается, как однородное душевное состояние.

В трудах по психологии и философии религии нередко встречаются попытки точно определить сущность религиозного чувства. Некоторые авторы принимают его за чувство зависимости, другие выводят его из чувства страха, третьи отождествляют с половой жизнью, четвертые – с чувством бесконечности и т. п. Разнообразие этих определений само по себе способно вызвать сомнение в том, действительно ли религиозное чувство представляет нечто специфическое; и если мы согласимся понимать термин «религиозное чувство», как собирательное имя для всех тех чувств, кото-

¹⁰ Отсылаю читателя к пространным и исчерпывающим вопросам замечаниям о тщетности всех отвлеченных определений религии в статье проф. Леуба (Leuba), напечатанной в «The Monist» за январь 1901 г. уже после того, как была написана эта глава.

рые в разных случаях порождаются религиозными объектами, – то мы признаем вероятность того, что этот термин не включает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу. Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д. Но религиозная любовь – это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх – это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного – это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье, только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Таким же образом можно рассмотреть все разнообразные чувствования, какие переживаются религиозными людьми. Так как всякое конкретное душевное состояние может быть разложено на ощущение плюс специфический объект, которым последнее вызвано, то и религиозное чувство, как психическое явление, может быть выделено из среды всех других конкретных чувствований. Но нет никакого основания утверждать, что существует абстрактное «религиозное чувство» как отдельная элементарная эмоция, присущая каждому религиозному переживанию без исключения. Если нет особой элементарной религиозной эмоции, а есть только совокупность обыкновенных эмоций, на которые религиозные объекты накладывают свой характерный отпечаток, то легко

допустить, что равным образом нет и специфических религиозных объектов и специфических религиозных действий.

Область религии так широка, что у меня не может быть притязаний исследовать ее целиком, и я принужден буду ограничиться частью этой области. Не собираясь дать такого отвлеченного определения сущности религии, которое я стал бы отстаивать, я тем не менее не избавлен от необходимости, *имея в виду мои лекции*, определить свой собственный, более узкий взгляд на то, что такое религия. Это значит, что среди многих значений этого слова я укажу то, на которое я в частности хочу обратить ваше внимание, и когда впредь произнесу слово «религия», будет понятно, что именно я разумею под этим. Я начну с того, что постараюсь предварительно указать те границы, которых намерен держаться в своем исследовании.

Это легко сделать путем выделения тех областей, каких мы не будем касаться. С первого шага мы встречаем пограничную линию, проходящую через всю область религии. По одной стороне ее находится религия как учреждение, по другой – как личное переживание. По верному замечанию Сабатье, одна ветвь религии полагает центр тяжести в божестве, другая – в человеке. Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация, представляют существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать

религии определение, как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечения к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство. И хотя благоволение Бога к человеку, будь оно утеряно или обретено, играет немаловажную роль в том проявлении религиозности, о каком мы говорим, хотя богословские построения могут иметь в нем жизненное значение, тем не менее действия, к которым побуждает такого рода религиозность, имеют не обрядовый, а чисто личный характер: человек сам для себя определяет свой долг, и церковная организация с ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством – все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом.

В этих лекциях я намерен совсем оставить в стороне тот вид религии, который воплощается в определенных внешне формах; я не буду говорить о церкви и постараюсь обращаться возможно меньше к теоретическому богословию и идеям о самом Божестве. Я хочу, насколько мне это доступно, всецело сосредоточиться на личной религии. Некоторым из вас, без сомнения, личная вера в таком обнаженном виде покажется чем-то настолько несовершенным и неполным, что вы не захотите назвать ее религией. «Это лишь часть религии, –

скажете вы, – ее неорганизованный и неразвившийся зародыш. Если уж давать ей какое-нибудь имя, то скорее можно назвать ее совестью или нравственностью человека, но уж никак не его религией. Слово «религия» применимо только к совершенно и полно организованной системе чувств, идей и учреждений, – короче говоря, к Церкви, по отношению к которой так называемая личная религия является только одним из ее составных элементов».

Но высказав это, вы только лишний раз докажете, как легко спор об определениях обращается в спор о словах. Чтобы не продолжать спора, я соглашусь принять любое слово для обозначения личной религии, изучать которую я собираюсь. Называйте ее, если угодно, не религией, а совестью или нравственностью, – хотя, по моему мнению, личная вера содержит такие элементы, которым нет места в нравственности как таковой. Поэтому я буду продолжать называть ее «религией» и в последней лекции коснусь ее отношения к богословию и церковности.

По крайней мере, в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь: всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но *основатели* каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством. Так было не только с теми, кому, как Христу, Будде или Магомету приписывается сверхчеловеческая природа, но и со всеми основателями христиан-

ских сект. В религии, правда, есть элементы, которые древнее личного благочестия в этическом значении этого слова. Фетишизм и колдовство исторически, по-видимому, предшествовали личной вере, – последняя вообще не уходит так далеко вглубь времен. И если фетишизм и колдовство рассматривать, как стадии развития религии, то придется, конечно, признать, что личная вера в интимном смысле и чисто рассудочная церковная догматика, которая основана на ней, представляют образования вторичного или даже третичного порядка. Но, даже оставляя в стороне тот факт, что многие антропологи, как например Дживонс и Фрэзер, с особенной настойчивостью противопоставляют «колдовство» «религии», – несомненно, что тот строй идей, который приводит к колдовству, фетишизму и всяким грубым суевериям, с одинаковым правом может быть назван как примитивной религией, так и примитивной наукой. Спор опять идет только о словах; и наше знание об этих ранних стадиях развития мысли и чувства так смутно и неполно, что продолжение этого спора все равно ни к чему бы нас не привело.

Итак, условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством. Смотря по тому, будет ли это отношение чисто духовным или воплощенным в обрядность, – на почве религии, в том смысле, в каком мы условились понимать ее, может вырасти богословие, фило-

софия или церковная организация. В этих лекциях, как я уже упоминал раньше, все наше внимание будет поглощено непосредственным личным религиозным опытом, и вопросов, связанных с богословием и церковью, мы коснемся лишь слегка, поскольку это будет необходимо в интересах нашей главной задачи.

Принятым нами условным определением религии мы устраняем спорные вопросы. Но слово «Божество» может повлечь за собой неясность, если в нашем определении мы придадим ему недостаточно широкий смысл. Возможен такой строй мыслей, который следует назвать религиозным, и который, тем не менее, не содержит положительного признания Бога. Таков буддизм. Правда, в вульгарном представлении сам Будда занимает место бога, но в строгом смысле буддийское учение атеистично. В современном трансцендентальном идеализме, – возьмем хотя бы учение Эмерсона, – понятие Бога расплылось в отвлеченности. Не *конкретное* Божество, не сверхчеловеческая личность, а имманентная божественность в самих явлениях, духовная сущность вселенной является предметом культа в этом учении. Значение известной речи Эмерсона в Divinity College'е в 1838 году заключается в откровенном признании такого преклонения перед отвлеченными законами.

«Эти законы», говорил Эмерсон, «воплощают себя сами, без чьего либо посредства. Они вне времени, вне пространства и не подвержены изменениям. В душе человеческой

есть Справедливость, немедленно влекущая за собой воздаяние. Творящий доброе тем самым возвышается. Падение грешника заключается в самом его грехе. Отвращающий лицо свое от неправедности одним этим обращается к праведности. Человек, поскольку он стремится к Справедливости, – Бог; божественная благодать, бессмертие и величие вселяются в человека вместе со Справедливостью. Когда вы фарисействуете и лжете, – вы лжете лишь самому себе и удаляетесь от познания своей сущности. Все скрытое в душе рано или поздно станет явным, камни возопиют о грехе. Воровство не обогащает, даяние не разоряет человека. Малейшая тень лжи – хотя бы это было только желание произвести хорошее впечатление и расположить к себе людей, – опорочит ваши слова. Но говорите правду – и весь мир откликнется вам; корни трав под землею восстанут свидетельствовать за вас. Ибо все порождено одним Духом, которому, – в разных его проявлениях, – мы даем имена Любви, Правды или Добра; у Океана много имен, смотря по тому, какие берега он омывает. Если человек отходит от этих берегов, он лишает себя мощи и поддержки. Его духовное бытие суживается... для него становится все менее и менее доступным общение с Высшим, и наконец его падение завершается смертью.

Постижение этих законов пробуждает в нашей душе чувство, которое мы называем религиозным, и которое ведет нас на вершины счастья. Чудотворна его власть привлекать и повелевать. Это чувство для нас горный воздух; в нем живи-

тельные силы мира. В величавой красе небес и горных краях, в безмолвном славословии звезд разлито его незримое присутствие. В нем блаженство души человеческой, оно дает ей чувство беспредельности. Когда человек говорит: «Вот мой долг»; когда любовь овладевает им; когда, послушный голосу свыше, он ищет великих и добрых дел, – тогда его душе доступны глубокие созвучия высшего познания. Тогда он в силах верить; и вера его будет расти и укрепляться. Чем более чисты проявления этого чувства, тем более они святы. Они нам дороже всего на свете, – и все еще благоуханно свежа для нас мудрость древности, которая высоко ценила благочестие. Та сила, с какой запечатлен в человечестве образ Иисуса, – а его имя начертано вечными буквами в истории мира сего, – показывает великую мощь этого чувства»¹¹.

Такова религия Эмерсона. Во вселенной есть божественная душа, – это нравственность; она также и душа души человеческой. Но что такое эта вселенская душа – какое-либо *качество* только, подобно блеску глаз или бархатистости кожи, или это нечто *само себя сознающее*, как зрение очей или осязание кожи, – невозможно уловить в творениях Эмерсона. Он колеблется между этими утверждениями, склоняясь то к одному, то к другому, руководимый скорее литературными, чем философскими стремлениями. Однако, какова бы ни была эта душа, – несомненно, что она деятельна. Она покровительствует всем высоким стремлениям и дер-

¹¹ Emerson. Miscellanies. 1868, p. 120.

жит в руках своих весы мировой жизни так же, как если бы это был истинный Бог. Следующие строки, в которых Эмерсон исповедует свою веру, могут быть поставлены наряду с лучшим, что есть в литературе.

«Если вы любите и творите добро ближним, никакие козни не могут лишить вас воздаяния. Скрытые от очей награды восстанавливают божественную справедливость. Нельзя обмануть весов Правды. Тщетно тираны, властители и князья мира силятся поставить ей преграды. Закон равновесия установлен навеки, и человек, насекомое, планеты и солнца должны подчиняться ему, – или будут низвержены во прах»¹².

Странно было бы утверждать, что внутренний опыт, порождающий такую веру и побуждающий писателя излить ее, недостойн называться религиозным. Тот призыв, с каким оптимизм Эмерсона и буддийский пессимизм обращаются к человеку, и ответственность, какую они налагают на его жизнь, почти ничем не отличаются от проповеди лучших христиан. Поэтому мы имеем право назвать *религией* этот атеистический или квази-атеистический строй чувств и мыслей. И, следовательно, когда в нашем определении религии мы говорим про общение личности с тем, *что она называет Божеством*, то слово «Божество» мы должны понимать широко, не ограничивая его непременно конкретным образом, сообразуясь лишь с наличностью в нем свойств, характери-

¹² Emerson. Lectures and Biographical Sketches. 1868, p. 186.

зующих его божественность.

Но если термин «божественность» понимать, как некое общее беспредметное качество, то он становится в высшей степени неопределенным, так как много богов было в религиозной истории, и они обладали часто противоположными свойствами.

Каково же основное свойство «божественности», – независимо от того воплощено ли оно в конкретном божете или нет? Необходимо найти ответ на этот вопрос прежде, чем идти дальше.

Прежде всего боги – это существа, которым принадлежит высшее бытие и могущество. Они господствуют и подчиняют, из-под их власти нельзя вырваться. Они высшее мерило правды. Отсюда – то, что превыше всего, что могущественно и непреложно истинно, должно быть признано божественным, и религией человека надо считать такие переживания его, каковы бы они ни были, в которых он ощущает себя причастным к высшей правде.

Такое определение действительно имеет за собой достаточное основание. Ведь всякая религия есть реагирование всего существа человека на жизнь. Так почему же нельзя сказать, что полное реагирование человека на жизнь есть религия? Полное реагирование отлично от случайного и частичного так же, как всепоглощающие переживания не похожи на привычные и обыденные. Для того, чтобы обрести такие переживания, надо уйти от поверхности жизни и углубиться в

восприятие целостности космоса, как предвечного бытия, – будь оно благим или враждебным человеку, внушающим ему ужас или радость, любовь или ненависть, – в восприятие, которое в той или иной степени доступно всякому из нас. Это восприятие космического бытия различно у разных людей, в зависимости от индивидуальных особенностей их душевного склада: по отношению к жизни в ее целом оно внушает то бодрую энергию, то беззаботность, то благочестие, то богохульство, то восторженную радость, то мрачное отчаяние. И невольное, смутное, часто даже бессознательное реагирование нашего существа на это мироощущение является самым полным ответом на вопрос: «Каков тот мир, в котором нам суждено жить?» Почему же нельзя назвать такое реагирование, если даже характер его вполне индивидуален, нашей *религией*? Если исходить от одностороннего понимания слова «религия», такие переживания личности не могут быть названы религиозными; тем не менее, они должны быть отнесены к *широкой области религиозной жизни вообще* и поэтому могут быть рассматриваемы как религиозные проявления. «Он верит в Не-Бога и поклоняется ему», – сказал однажды один из моих товарищей про студента, проявлявшего чрезвычайный атеистический пыл; и самые ярые противники христианства часто обнаруживали настроения, которые с психологической точки зрения ничем не отличаются от религиозных.

Однако столь широкое употребление слова «религия» мо-

жет повести к затемнению этого понятия. Нередко легкомысленное, насмешливое отношение к жизни бывает ярко выражено и возведено в систему. Но странно было бы называть его религией, хотя с точки зрения свободной от предрассудков философии оно может быть признано совершенно разумным взглядом на жизнь. Вот что, например, писал своему другу Вольтер в возрасте семидесяти трех лет: «Что касается до меня, то я, слабый старик, – воюю до конца; получаю сто ударов, возвращаю двести и смеюсь. У своих дверей я вижу Женеву, охваченную пустыми треволениями, и опять смеюсь; благодаря Бога, гляжу на этот мир, как на комедию, которая изредка становится трагической... К исходу дня все становится незначительным и пустым, и еще более пустым к исходу всех дней».

Можно удивляться бодрому и воинственному духу больного старика, но было бы странно назвать его религиозным, хотя оно является реактированием Вольтера, по крайней мере, для того момента, на всю совокупность жизни. Несколько вульгарное французское выражение: «Je m'en fiche» привело недавно к образованию существительного «Je-m'en-fichisme», которое обозначает настроенность человека, решившего ничему не придавать большой цены. «Все суета сует» – обычное слово в устах таких людей при всех тяжелых обстоятельствах. Ренан, с его могучим умом и тонким литературным талантом, на склоне своих дней находил удовольствие в том, что изливал это настроение в кокетливо бого-

хульных формах; они представляют великолепное выражение такого состояния духа. Вот отрывок из Ренана:

«Возможно, что мир, – только забавная феерия, до которой никакому богу нет дела. Поэтому мы должны так устроиться в жизни, чтобы ни при той, ни при другой гипотезе мы не остались в проигрыше. Следует прислушиваться к голосам свыше, но так, чтобы мы не попали впросак, если оправдается другая гипотеза. Если мир действительно пустая вещь, то люди догмы окажутся легкомысленными, а люди сего мира – те, которых богословы считали грешниками, окажутся истинными мудрецами.

«*In utrumque paratus!* Быть готовым ко всему, вот в чем, быть может, мудрость. Предаваться, смотря по обстоятельствам, вере, скептицизму, оптимизму, иронии – это, может быть, единственное средство быть уверенным, что хотя бы временами не ошибался... Философскому духу свойственно хорошее настроение, которое как будто говорит Природе, что мы считаемся с ней не больше, чем она с нами; если мир – дурной фарс, то веселием мы обращаем его в хороший. Я не допускаю, что о философии можно говорить иначе, как с улыбкой. Добродетелью мы обязаны Предвечному; но мы имеем право присоединить к ней от себя ноту иронии. Таким образом мы ответим тому, кому следует, шуткой на шутку. Мы проделаем с ним то же, что проделали с нами. Прекрасно подходят к современным настроениям слова св. Августи-

на: Domine, si error est, a te decepti sumus¹³. Но мы прибавляем к этому желание, чтобы Предвечный почувствовал, что если мы и принимаем его издевательства, то делаем это сознательно и по доброй воле. Мы смиряемся перед возможностью потерять награду за нашу добродетель; но мы не хотим впасть в то смешное положение, в каком мы оказались бы, если бы на эту награду рассчитывали»¹⁴.

Все представления, связанные со словом «религия», будут извращены, если такую возведенную в принцип иронию мы станем называть религией. Для среднего человека «религия», какие оттенки не преобладали бы в ней, означает всегда *значительное* состояние души. «Ничто в мире не суэта, каким бы мир не представлялся нам» – эти слова вполне передают общий смысл религиозного настроения. Настоящая религиозность сделала бы невозможным тот легкомысленный тон, каким говорит Ренан. Она порождает серьезное отношение к жизни и исключает легкомыслие; она заставляет умолкнуть пустую, хотя бы и блестящую речь. Религия враждебна не только дерзкой иронии, но также мрачному ропоту и жалобам. Для многих религий мир трагичен; но трагедия в них является очистительным моментом, не исключающим веры в конечное спасение.

В одной из следующих лекций мы будем говорить о религиозной меланхолии. Меланхолия в обычном употреблении

¹³ Господи, если мы впадаем в заблуждение, то не Ты ли нас в него ввергаешь.

¹⁴ Renan. Feuilles détachées. p. 394–398.

этого слова теряет всякое право называться религиозной, если, – говоря меткими словами Марка Аврелия, – подверженный ей ограничивается тем, что лежит, испуская вопли, как приносимое в жертву животное. Настроения Шопенгауэра и Ницше, – можно, пожалуй, то же сказать и о нашем мрачном Карлейле, – часто были полны глубокой, благородной печали; но почти так же часто это было лишь несдержанное раздражение против мира. И произведения обоих немецких философов местами напоминают болезненные стоны пойманных в западне крыс. Им недостает той очищающей ноты, которая составляет отличительную черту религиозной печали.

В том, что мы называем религиозным переживанием, всегда есть нечто величавое, значительное и умиляющее. Радостное, – оно не должно иметь шутовского или насмешливого оттенка; печальное, – не должно быть стенающим и ропщущим. В религиозном опыте, с которым я хочу вас познакомить, преобладает торжественное (*solemn*) настроение. Поэтому я предлагаю, – если хотите опять произвольно, – несколько сузить наше определение религии. Мы будем понимать в нем слово «Божество» не только как нечто предвечное, всеобъемлющее и реально существующее, – Божество должно означать для нас кроме этого такую первичную сущность, к которой нельзя относиться иначе, чем торжественно, без возможности проклятий или насмешек. Торжественность, серьезность и все подобные эмоциональные опреде-

ления могут, конечно, иметь самые разнообразные оттенки. При таких условиях стремление быть во что бы то ни стало строго «научным» или «точным» в терминах обнаружило бы только непонимание задачи. Вещи могут быть в большей или меньшей степени божественными, душевные состояния в большей или меньшей степени религиозными, реагирование – более или менее полным, но границы здесь неопределенны, и все решается относительной интенсивностью и значительностью явления. Но когда религиозные переживания достигают высшей степени развития, не может быть вопроса, каковы они. Божественные черты религиозного объекта и торжественность реагирования на него здесь так ярко выражены, что не оставляют места колебаниям. Сомнение в том, является ли данное душевное состояние «религиозным», «иррелигиозным», «моральным» или «умозрительным», возможно только тогда, когда его основные черты слабо выражены; а такие душевные состояния не представляют интереса для нас. Нам нет никакого дела до тех переживаний, которые только с натяжкой могут быть названы религиозными; для целей нашего исследования важны только такие явления, которые всякий без колебания назвал бы этим именем. В предыдущей лекции я говорил, что мы полнее познаем предмет, когда мы рассматриваем его в микроскоп, или же когда имеем дело с гипертрофированной его формой. Это справедливо по отношению к религиозным явлениям в такой же мере, как и ко всем остальным. Поэтому единствен-

ными проявлениями, достойными нашего изучения, будут те, религиозный характер которых достиг крайнего предела своего выражения.

Вот пример всеобъемлющего реагирования на жизнь, взятый из автобиографии Фридриха Локкер Лампсона, озаглавленной «Признания» (Confidences), по которой можно между прочим заключить, что это был человек трогательного душевного облика.

«Я покорен своей участи, и меня не огорчает мысль, что на мою долю мало пришлось так называемой радости бытия в сладкой повести жизни. Я бы не хотел начать сызнова свою загубленную жизнь или продлить свои дни. Странно сказать, я не хотел бы стать моложе. Я покоряюсь не без трепета в сердце, смиренно покоряюсь, потому что такова Воля Того, кем ниспослан мне мой жребий. Но я боюсь приближения дряхлости, которая сделает меня обузой для тех, кто мне близок и дорог. Хотелось бы мне кончины по возможности спокойной и легкой. Пусть наступает конец, если мир придет вместе с ним.

Не знаю, что может быть сказано в оправдание мира сего и нашего пребывания в нем; но так было угодно Богу, и я должен тоже хотеть этого. Что такое жизнь человеческая? Убогое блаженство, – заботы и печали, – печали и заботы, с пустым самообманом надежды, что наступят лучшие дни. В лучшем случае – она лишь капризное дитя, с которым нужно снисходительно играть и терпеливо переносить его ребяче-

ства до тех пор, пока оно не заснет, – а тогда конец печали»¹⁵.

Это сложное, трогательное, смиренное и утонченное душевное состояние я не могу не назвать религиозным, хотя и полагаю, что многим из вас оно покажется недостаточно бодрым и воодушевленным для того, чтобы заслужить это название. Но не все ли равно, в конце концов, назовем ли мы такое состояние религиозным или нет? Ведь это не имеет почти никакого значения для обогащения наших познаний в этой области; а тот, кто переживал это состояние, вложил его в такие выражения, которые он не написал бы, если бы не думал о более ярких религиозных переживаниях, доступных другим, но обрести которые он считал себя не в силах.

Я имел в виду именно такие переживания, когда говорил несколько ранее о том, что в личной религии, даже лишенной богословского фундамента и ритуала, есть такие элементы, которых нет в чисто этических переживаниях, как таковых. Тогда я обещал вкратце наметить, каковы эти элементы. Постараюсь сделать это сейчас в нескольких словах.

Говорят, что любимым изречением Маргариты Фуллер, одной из американских последовательниц Эмерсона, было: «Я приемлю мир». Когда эту фразу передали Томасу Карлейлю, он с усмешкой сказал: «Боже мой! Как она любезна!» В действительности же весь смысл, который мы вкладываем в нравственность и религию, зависит от того, как мы приемлем мир, – приемлем ли мы его только отчасти и с отвращением

¹⁵ Указанное сочинение, стр. 312, 313.

или целиком и с раскрытой душой; восстаем ли мы против него непримиримо и до конца или верим, что есть в нем пути к добру, даже если он во зле лежит; и, приемля мир всецело, делаем ли мы это из смиренной покорности, к которой относилась насмешка Карлейля, или с чувством восторженного преклонения. Нравственность, как таковая, приемлет закон мира (который, по ее мнению, царит в нем), для того только, чтобы признать его и повиноваться; она повинуетя с тяжестью и холодом в сердце и никогда не может освободиться от чувства, что этот закон тяжкое иго. Наоборот, для религии, в ее высших проявлениях, покорность Всевышнему никогда не может показаться рабством. Слепое подчинение не находит в ней места; его заменяет благостное чувство во всех градациях его, начиная с состояния безмятежного покоя и кончая высшим пределом энтузиазма.

В психологическом отношении есть огромная пропасть между двумя способами приятия мира: между холодным подчинением необходимости у стойков и восторженной ясностью духа христианских святых. Разница здесь так же велика, как между пассивностью и активностью, как между оборонительными и наступательными душевными состояниями. Как ни мало заметны те ступени, по которым человек постепенно переходит от одного из этих состояний к другому, как ни многообразны промежуточные состояния, — тем не менее, сопоставив крайние типы его, мы чувствуем, что перед нами два несоизмеримых психологических мира.

Сравнивая жизнь стойков и глубоко верующих христиан, мы заметим нечто большее, чем простое теоретическое разномыслие; главное, чем они различаются друг от друга – это характер эмоциональных переживаний. В словах Марка Аврелия, когда он размышляет о вечном разуме, который дал начало мировому порядку, слышится такой суровый холод, какой вы редко встретите у еврейских и никогда не встретите у христианских религиозных писателей. Марк Аврелий так же, как и эти писатели, «приемлет» мир; но как далек дух римского императора от внутреннего огня последних! Сравните его рассудочное замечание: «Если боги не заботятся обо мне и моих детях, то у них есть к тому основания» с воплем Иова: «Ныне Он ввергнул меня в гибель, а завтра утешусь в Нем», – и вы сразу поймете, о каком различии я говорю. Душа вселенной (*anima mundi*), власти которой смиренно подчиняется стоик, будит чувство благоговения и покорности, а христианский Бог – чувство любви к Нему. Различие этих душевных эмоций напоминает разницу между полярным и тропическим климатом, хотя те пути, которыми человек приходит к этим состояниям, и могут показаться при абстрактном рассмотрении схожими.

«Нравственный долг, говорит Марк Аврелий, повелевает человеку в ожидании естественного конца поддерживать в себе бодрость духа и не впадать в уныние, а находить достаточное утешение в мыслях, что, во-первых, со мной не может случиться ничего, несогласного с природой мира, и что,

во-вторых, я не должен делать ничего, что бы противоречило Богу и божественной Его природе во мне, ибо никто не может принудить меня нарушить Его законы» (Книга V, гл. X).

«Тот язва на теле вселенной, кто, недовольный чем-нибудь совершающимся в ней, выделяет себя из общего мирового порядка. Ибо та же природа, что породила тебя, породила и то, что ты проклинаешь. Принимай все радостно, даже если что и покажется тебе неприятным, потому что все в мире согласно с его законами и ведет к процветанию вселенной, к блаженству, и радости Зевса. Ибо Он не создал бы того человека, которого он создал, если он не был нужен для вселенной. Целостность мира будет нарушена, если ты посягнешь на что-нибудь в нем. А ты неизбежно сделаешь это, если в тебе будет жить недовольство, ибо тогда ты не устоишь перед искушением изменить естественное течение вещей» (Книга V, гл. I).

Сравните эти слова с тем, что говорит христианин, автор древней «Theologia Germanica».

«Когда люди озарены светом истинным, они отрекаются от всякого желания, от всякого выбора и предают себя и весь мир в руки Бога Предвечного. Каждый озаренный этим светом человек может сказать: «Да буду я для воли Божьей тем, что для меня рука моя». Такие люди обретают покой душевный и свободу, ибо они избавлены от страха перед чистилищем и адом, равно как и от надежды на райскую награду. Они живут в полной покорности Богу, в совершенной сво-

бодe горячей любви. Когда человек искренно полагает, созерцая себя, что он скверен, слаб и недостойн, то его самоунижение так глубоко, что ему кажется естественным, что все твари земные и небесные восстают на него. Тогда он не хочет и не смеет желать утешения и спасения; он даже хочет быть безутешным и неспасенным; он не жалуется на свои страдания, ибо они в глазах его справедливы и ему нечего сказать против них. Люди называют это раскаянием в грехах; и если кто войдет в душевный ад такого человека, – пусть не утешает его. Ибо Бог не покинул его в аду, но положил на него Свою руку, дабы он не желал, не чаял ничего, кроме Единого, Предвечного Бога. И когда человек не желает и не стремится ни к чему, только к единому Богу, не блага своего ищет, а славы Божьей, то Всемогущий даст ему все радости, все блаженство, мир душевный, отдохновение и утешение и введет в Царство Небесное. Этот рай и этот ад – пути спасения для человека, и блажен тот, кто воистину найдет их» (Глава X и XI, в сокращении).

Насколько активнее и сильнее те побуждения, которые заставляют христианского писателя принять отведенное ему во вселенной место! Марк Аврелий *подчиняется* мировому плану – немецкий богослов радостно сливается с ним. Он весь *преисполнен им*, готов идти восторженно и любовно навстречу божественному предначертанию.

Правда и стоик иногда возвышается до пылкости чувств христианина. Вот, например, часто цитируемое место из

Марка Аврелия:

«Для меня прекрасно все то, что прекрасно для тебя, о Вселенная! Ничто не может для меня прийти слишком рано или слишком поздно, что своевременно для тебя. Я приемлю от тебя всякий плод, созревший во время, о природа, все от тебя, все в тебе и к тебе все возвратится. Поэт говорит: «Дорогой град Кекропса», так и я скажу: «Дорогой град Зевесов» (Книга IV, 23).

Но сопоставьте эти строки с откровениями истинного христианина, – и они покажутся слишком холодными. Возьмем хотя бы отрывок из «Подражания Христу»:

«Господи, Ты знаешь, в чем благо; да будет все по воле Твоей. Воздай что хочешь, сколько хочешь, когда хочешь. Сделай со мной, что Твоя мудрость сочтет лучшим, что послужит к возвеличению Твоей славы. Поставь меня, куда соблаговолишь, и свободно распоряжайся мной на всех путях моих... Разве может быть дурное, когда Ты со мной? Я предпочитаю быть нищим ради Тебя, чем богатым без Тебя; предпочту быть бездомным скитальцем на земле с Тобой, чем без Тебя владеть небом. Где Ты, – там Царствие Небесное; где нет Тебя, – там смерть и геенна огненная»¹⁶.

При изучении физиологического назначения какого-либо

¹⁶ Книга III, главы XV и LIX. Ср. слова Мэри Муди Эмерсон (Mary Moody Emerson): «Дайте мне быть песчинкой в этом прекрасном мире, тайным одиноким страдальцем, с одним лишь достоянием: с уверенностью, что такова Его воля. Я буду любить Его; хотя он и вверг в холод и мрак пути мои» (R. W. Emerson. Lectures and Biographical Sketches. p. 183).

органа полезно присмотреться к его наиболее своеобразным и специфическим свойствам и исследовать те его функции, которые не выполняет никакой другой орган. Тот же прием будет, несомненно, полезен и для нашего дела. Сущность религиозного опыта – то, что должно лечь в основу наших суждений о нем должно быть таким элементом или свойством его, какого мы более нигде не встретим. А такое свойство будет ярче всего выражено в самых односторонних, ненормально ярких и интенсивных религиозных переживаниях.

Мы убедимся, что эти интенсивные переживания сильно отличаются по своему характеру от переживаний среднего человека, которые часто бывают так рассудочны и холодны, что хочется назвать их не религиозными, а философскими. Именно эти, думается мне, специфические черты представляют существенное *отличие* религии, которое чрезвычайно важно для наших целей. Его легко обнаружить путем сравнения душевной жизни моралиста с одной стороны и христианина с другой, если мы возьмем эти два типа в отвлеченном виде. Поведение человека тем более заслуживает быть названным стоическим, моральным или философским, чем менее влияют на него низкие личные побуждения, и чем сильнее им руководят объективные цели, которые призывают его к деятельности даже в том случае, если лично ему деятельность приносит одно страдание. В войне есть та хорошая сторона, что она обращается с призывом к добровольцам. С точки зрения нравственности жизнь – война и слу-

жение высшему началу есть своего рода космический патриотизм, который тоже призывает на свою службу добровольцев. Даже слабый человек, неспособный сражаться внешним оружием, может принять участие в моральной битве. Он может добровольно отвлечь свой духовный взор от помыслов о своей личной земной или загробной судьбе; может укрепить себя в равнодушии к своим временным маленьким делам и отдать свои помыслы вечным, за пределами его личной жизни лежащим целям; он может следить за общественными делами и принимать близко к сердцу чужие заботы; он может настолько воспитать свою волю, чтобы скрывать от чужих взоров свои горести. Может созерцать тот идеальный образ мира, который создала его философия и выполнять свой долг, – в чем бы он ни состоял: в терпении ли, в покорности или в верности, – долг, который предписывают ему его нравственные убеждения. Такой человек живет самой широкой, самой полнозвучной жизнью. Он полновластный господин над собою, а не жалкий раб своих страстей. И тем не менее ему недостает чего-то такого, что в большей степени имеют *преимущественно* верующие христиане, например святые, мистики и аскеты – и что делает их людьми совершенно особого порядка.

Христианские подвижники преодолевали самые острые болезненные состояния, и Жития Святых дают нам много примеров такой нечувствительности к телесным страданиям, которая вряд ли доступна другим людям. В то время как

исполнение нравственного долга, как такового, предполагает всегда большое напряжение воли, – у христианских подвижников преодоление плоти является результатом высшего рода переживаний, в которых отсутствует волевое усилие. Моралист должен сдерживать дыхание и напрягать мускулы, и пока могут применяться эти гимнастические приемы, все идет хорошо, – достаточно одной нравственности. Но возможность физического напряжения часто исчезает и должна исчезнуть именно в моменты высшего напряжения, когда начинает утомляться организм, и душой овладевает злоеущий ужас. Требовать напряжения воли от опустошенной души, в которую вселилось чувство непреодолимого бессилия, значит требовать невозможного. Она жаждет быть утешенной в своем бессилии и почувствовать, что мир не покинул ее и готов спасти ее, несмотря на падение и гибель, в которой она находится. В конце концов ведь все мы так беспомощны! Лучшие и мудрейшие из нас могут быть поставлены на одну доску с помешанными и преступниками, и смерть подкашивает самых могучих. Всякий раз, как мы чувствуем это, нас охватывает сознание такой тщеты нашего волевого устремления, что все наше нравственное учение представляется нам лишь негодным пластырем для неизлечимой раны, а вся наша добродетель кажется нам жалкой подменой того совершенного *бытия*, которое мы хотели бы видеть, – но увы! тщетно – основанием нашего земного существования.

В такие моменты нашей избавительницей является рели-

гия, в свои руки принимает она нашу судьбу. Бывает такое душевное состояние, знакомое *только* религиозным людям, когда стремление спастись и подбодриться сменяется внезапной потребностью превратиться в ничто и стать незаметной пылинкой в источниках и кладезях Господних. При таком состоянии духа то, чего мы прежде боялись, становится средством спасения, а миг моральной смерти обращается в миг духовного рождения. Година скорби миновала в нашей душе, и наступила година счастливого отдохновения, глубокого мира, вечной жизни без заботы о страшном будущем. Душевное смятение не только заглушено, как это бывает в чисто моральных переживаниях, – оно совершенно изгнано и уничтожено.

В следующих лекциях пред нами пройдет много примеров этого счастливого душевного состояния. Мы увидим, какой страстной может быть религиозная вера в ее высших проявлениях. Как любовь, как ненависть, как надежда, честолюбие, как все вообще инстинктивные стремления и импульсы, – религия придает жизни оттенок очарования, который не может быть выведен рациональным или логическим путем ни из чего другого. Про это очарование, являющееся нам, как неожиданный дар, физиологи говорят, что это дар нашего организма, а богословы, что оно дар благодати Божьей. Для нас оно ни то, ни другое. Есть люди, которым в той же степени невозможно получить это очарование, как невозможно заставить себя загореться любовью. Таким образом,

религиозное чувство оказывается расширением внутренней жизни субъекта, и дает ему новую сферу проявления сил. Когда жизненная борьба кончается поражением, и все рушится вокруг нас, это чувство возвращает к жизни наш внутренний мир, который без этого оставался бы безжизненной пустыней.

Слово «религия» в моем представлении должно обозначать для нас именно те повышенные эмоциональные переживания, то восторженное настроение, которые, попадая в сферу чистой морали, обречены на увядание и гибель. Оно должно означать новое царство свободы, свободы от всякой борьбы, песнь вселенной, раздающуюся в наших ушах, и вечную жизнь, открывающуюся нашим взорам¹⁷.

Такое абсолютное и вечное блаженство мы находим только в религии. Оно отличается от всех видов физического блаженства, от всех житейских радостей присущим ему характером торжественности, о чем я уже не раз упоминал. Чрезвычайно трудно определить в отвлеченных терминах, что такое торжественность, но некоторые специфические признаки ее в достаточной степени очевидны. Торжественное настроение никогда не бывает простым и однородным.

¹⁷ Решаюсь повторить еще раз, что есть много людей, по большей части мрачного склада души, у которых нет этой радостной религиозности. Они религиозны, но в самом широком смысле слова; а в нашем, самом узком смысле слова, они не религиозны. Я именно и хочу, не затевая спор о словах, исследовать сначала религию в самом тесном значении этого слова для того, чтобы выяснить типичные и характерные для нее одной черты.

Оно всегда включает в себе некоторую долю противоположного себе настроения. Торжественная радость содержит некоторую горечь в своей сладости; торжественное горе – единственное горе, пережить которое мы внутренне готовы согласиться. Но есть писатели, которые, признавая, что высшая степень блаженства возможна только в религии, забывают это усложняющее дело обстоятельство, и считают всякое счастливое состояние, как таковое, религиозным. Например, Хэвлок Эллис отождествляет религию со всей той областью переживаний, благодаря которым душа освобождается от гнетущих ее состояний.

«Самые простые функции физиологической жизни, пишет он, могут служить человеку для его целей. Всякий, кто хорошо знаком с персидскими мистиками, знает, что вино можно рассматривать как средство вызывать религиозное чувство. Во всех странах и во все времена некоторые виды физического экстаза – пение, танец, опьянение, половое возбуждение – были тесно связаны с религией. Даже внезапное проявление души во взрыве смеха является уже в некоторой степени религиозным переживанием.

...Когда какое-нибудь впечатление от мира порождает в организме реакцию, которая не причиняет неудовольствия и вызывает не одно только сокращение мышц, но и радостное настроение всей души, – то это религия. В этом заключается цель наших неустанных стремлений, и мы радостно улыба-

емся всему, что сулит дать нам это настроение»¹⁸.

Однако при таком полном смешении религии со всеми видами радостных состояний теряются из виду существенные особенности именно религиозной радости. Самое обычное чувство радости это то «облегчение», какое мы испытываем после того, как избавились от уже наступившего или угрожавшего нам зла. Но в своих наиболее характерных проявлениях религиозная радость имеет мало общего с чувством «облегчения». Она не ищет облегчения, она принимает зло во внешнем мире, под формой чувства, но знает, что внутренне она постоянно его преодолевает. Если вы спросите *каким образом* религия борется с терниями жизни и смотрит в лицо смерти, таким образом уничтожая силу разрушения, – я не буду в состоянии ответить, ибо это тайна религии. Чтобы постичь ее, необходимо самому быть религиозным человеком крайнего типа. В примерах, которыми я буду иллюстрировать свое изложение, даже в примерах несложного и оптимистически окрашенного типа религиозного сознания, мы усмотрим сложность этого сознания, в котором сильная радость приходит в соприкосновение с некоторой долей печали. В Лувре есть картина Гвидо Рени, изображающая Архангела Михаила, попирающего ногою Дьявола. Прелестью своей картина обязана главным образом двум враждующим фигурам, изображенным на ней. Аллегорический смысл этой картины таков: мир богаче от того, что в нем есть

¹⁸ Havelock Ellis. The New Spirit. p. 232.

Дьявол, *которого мы топчём ногою*. В религиозном сознании враждебное ему отрицательное (сатанинское) и трагическое начало имеют именно это значение, и поэтому религиозные переживания так богаты с эмоциональной точки зрения¹⁹. Мы еще увидим, как у некоторых мужчин и женщин эти переживания принимают чудовищные аскетические формы. Были такие святые, которые с особенной силой поддерживали в себе отрицательные элементы религиозного чувства – унижение, физические лишения, мысль о страданиях и смерти, так как в душе усиливалась радость в той же мере, в какой увеличивались их тяжкие физические страдания. Никакое душевное движение, кроме религиозного, не может дать человеку таких переживаний. Вот почему, по моему мнению, мы должны искать ответа на вопрос о значении религии для человеческой жизни не в умеренных, а в резких проявлениях религиозного чувства.

Установив наиболее определенную форму того явления, к изучению которого мы приступили, мы можем дальше рассматривать его в любых его формах. И если мы почувствуем себя обязанными, как бы это ни было странно для нашего обычного образа мыслей, признать ценность религии и относиться к ней с уважением, то до некоторой степени будет доказано ее значение в жизни вообще. Подчеркивая и оттеняя крайние формы религиозного опыта, мы тем самым устанавли-

¹⁹ Эту аллегорическую иллюстрацию я заимствовал у моего покойного коллеги и друга Чарльза Эверетта (Charles Carroll Everett).

ливаем его нормальные границы.

Конечно, нашу задачу осложняет необходимость иметь так много дела с эксцентричностью и крайностями. «*Как может религия быть самым значительным переживанием человека*», могли бы вы задать мне вопрос, «если каждое ее проявление необходимо исправить, урезать и ввести в некоторые границы?» Но я надеюсь, что из всего, что было сказано, вы уже пришли к заключению, что это возражение не выдерживает критики. То личное отношение, в каком индивидуум должен стоять к тому, что он признает Божеством – таково ведь было наше определение, – оказывается одновременно состоянием беспомощности и самоотречения. Это значит, что мы должны, во-первых, признать свою зависимость от чужого благоволения и, во-вторых, в той или иной степени отречься от благ земных для того, чтобы спасти свою душу. Вот какие требования предъявляет нам мир:

«Entbehren sollst du! sollst entbehren!

Das ist der ewige Gesang,

Der jedem an die Ohren klingt,

Den, unser ganzes Leben lang.

Uns heiser jede Stunde singt»²⁰.

Ибо, что бы мы ни говорили и ни делали, мы в конце кон-

²⁰ «Отрекайся от своих желаний, отрекайся!» – такова вечная песня, звучащая в ушах всякого, песня, которую всю нашу жизнь хрипло поет нам каждый час. (Гете. «Фауст». Перевод П. И. Вайнберга).

цов находимся в полной зависимости от мира: если беспристрастно присмотреться к некоторым нашим жертвам и отречениям, то будет ясно, что нас принуждает к ним наше стремление к неприкосновенности нашего покоя. При тех душевных состояниях, которые не достигают высот религии, отрекающийся от земных благ подчиняется велению необходимости, и жертва, в лучшем случае, бывает безрезультатна. Наоборот, при религиозных переживаниях жертвы и отречения действительно полноценны: даже ненужные жертвы лишь увеличивают душевную радость. Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости. Если религия – единственная сила, способная выполнить эту задачу, то ценность ее, как проявления человеческого духа, стоит вне всяких сомнений. Она получает значение такого органа нашей душевной жизни, который выполняет функции, каких никакая другая сторона нашей природы не сможет выполнить с таким же успехом. С чисто биологической точки зрения – это необходимое заключение, к которому мы неминуемо должны были прийти. И мы пришли к нему именно тем чисто эмпирическим методом, схему которого я набросал перед вами в первой лекции. Что касается до других функций, выполняемых религией, как метафизическим откровением, то я пока умолчу о них.

В следующей лекции мы оставим в стороне те отвлеченные рассуждения, которые до сих пор загромождали нам

путь, и перейдем непосредственно к рассмотрению фактов.

Лекция III

Реальность невидимого

Религиозную жизнь человека в самых широких и общих выражениях можно определить, как веру в существование невидимого порядка вещей и в то, что наше высшее благо состоит в гармоническом приспособлении к нему нашего существа. Эта вера и внутренняя жизнь в гармонии с ней образуют то, что можно назвать религиозным состоянием души. Я хотел бы в настоящей лекции заняться изучением тех особенностей нашего духа, которые дают нам возможность верить в реальность невидимого.

Все настроения наши, моральные, действенные или эмоциональные, так же как и религиозные, определяются «объектами» нашего сознания, – вещами, в реальное или отвлеченное существование которых наряду с нашим собственным существованием мы верим. Подобные объекты могут быть данными наших чувств или данными умозрения; в обоих случаях они вызывают в нас известную *реакцию*. И очень часто предметы чисто интеллектуальные заметно производят в нас не менее, – иногда же еще более сильную, – реакцию, чем предметы чувственного порядка. Воспоминание об оскорблении может вызвать в нас гнев, сильнейший, чем вызывало самое оскорбление. Стыд за совершенную нелов-

кость ощущается иногда гораздо острее, когда эта неловкость уже отошла в прошлое.

Вообще, все высшие проявления нашей умственной и нравственной жизни покоятся на том факте, что ощущения настоящего мига часто имеют на наши поступки более слабое влияние, чем воспоминания об отдаленных событиях. Самые несомненные объекты религиозного чувства у большинства людей, – те конкретные божества, которым они поклоняются, – известны им только в идее. Немногим христианам дано было в чувственном образе увидеть их Спасителя.

Однако нам известно довольно много случаев таких видений, явившихся чудесным исключением, и они заслуживают того, чтобы мы позже обратили на них внимание. Могущество христианской религии, в которой душевный строй человека определяется его верой в личного Бога, опирается на чистые идеи, не вытекающие непосредственно из прошлого опыта личности.

Наряду с представлениями конкретных религиозных объектов в религии есть много идей отвлеченного характера, имеющих в ней не меньшее значение. Атрибуты Бога, – Его святость, справедливость, милосердие, Его бесконечность, всеведение, троичность, тайна искупления, – таинство причастия и т. д. всегда были для верующих христиан неиссякаемым источником подкрепляющих душу размышлений²¹.

²¹ Я нахожу большое подкрепление в размышлениях о текстах, которые выясняют нам сущность Духа святого и Его отличие от Отца и Сына. Это темный во-

Мы увидим ниже, что лица, которые могут служить нам авторитетом в деле мистического опыта, к какой бы религии они ни принадлежали, утверждают, что отсутствие определенного чувственного образа есть необходимое условие совершенной молитвы и созерцания высших божественных истин. Именно от этих созерцаний верующие всегда ждут (и как мы увидим, с полным основанием), что они окажут благотворное влияние на их душу.

Кант предложил любопытную доктрину, относящуюся к таким предметам веры, как Бог, цель творения, душа, ее свобода и загробная жизнь. По его теории их нельзя считать предметами знания. Для того, чтобы наши представления дали нам действительное знание, они должны иметь чувственное содержание. Такие слова, как «душа», «Бог», «бессмертие», не заключают в себе никакого сколько-нибудь отчетливого чувственного содержания, откуда следует, что с точки зрения теоретического познания эти слова лишены всякого значения. И в то же время, как это ни странно, в *практическом* отношении они имеют совершенно определенный смысл. Мы можем поступать так, *как если бы* Бог существовал; можем чувствовать так, *как если бы* в действительности были свободны; рассматривать Природу так, *как если бы* она была вполне целесообразна; можем думать о на-

прос, пока не проникнешь в его глубину. Но когда он хоть раз вполне озарится, у нас является о существе Божьем и о делах Его более полное и более верное знание, чем в то время, когда мы думали о воздействии на нас одного Духа Святого (Augustus Hare: Memorials. I. p. 224; Maria Hare to Lucy Hare).

шем будущем так, *как если бы* мы были бессмертны. И мы видим, что эти идеи могут в действительности изменить всю нашу моральную жизнь. Таким образом, с практической точки зрения (*in praktischer Hinsicht*, по выражению Канта), т. е. с точки зрения нашего действия – наша вера в *существование* непознаваемых объектов является полным эквивалентом знания о том, какими бы эти объекты были, если бы они стали доступными нашему познанию. Итак, по теории Канта оказывается, как это ни странно, что разум твердо убежден в реальности таких объектов, о которых он не может иметь никакого положительного знания. Я не намерен оспаривать здесь эту оригинальную доктрину Канта. Я ее привел, чтобы иллюстрировать классическим в своей преувеличенности примером ту характерную склонность человеческого ума, которую мы рассматриваем в данном случае. Предмет нашей веры иногда приобретает для нас такую реальность, что под влиянием его изменяется вся наша жизнь, несмотря на то, что самый предмет, его определенные черты ускользают от нашего познания. Вообразим железный прут, который был бы одарен живым магнетическим сознанием. Без всякого зрительного и осязательного ощущения он чувствовал бы различные изменения в своем магнетическом состоянии под влиянием магнитов, которые перемещались бы вокруг него. И эти изменения проявились бы в его сознании, как разного рода желания и настроения. Бессильный дать нам внешнее описание тех предметов, которые имеют власть приво-

дить его в такое сильное возбуждение, он, тем не менее, живо ощущал бы всеми фибрами своего существа присутствие этих предметов и их значение для его жизни.

И не только Кантовским идеям чистого разума дана власть возбуждать в нас живое ощущение реальностей, для описания которых у нас нет слов. Есть высшие абстракции и в других областях, влияющие на нас тем же неуловимым образом. Вспомните отрывки из Эмерсона, которые я цитировал в предыдущей лекции. Да и не нужно быть таким крайним идеалистом, как Эмерсон, для того, чтобы почувствовать, что видимый нами мир, мир конкретных вещей, так сказать, погружен во вселенную более обширную, в мир абстракций, которые одни придают всему конкретному его смысл и ценность. Как время, пространство и эфир проникают все тела, так же согласно нашему внутреннему чувству абстрактные сущности добра, красоты, силы, значительности, справедливости проникают собою все доброе, прекрасное, мощное, значительное и справедливое. Эти идеи, наряду с другими абстракциями, представляют фон нашей мысли, источник всех постигаемых нами возможностей.

Они образуют в каждом предмете то, что мы называем его «природой». Каждая вещь, какую мы знаем, есть то, что она есть, лишь в силу своей принадлежности к той или другой абстрактной сущности. Мы не можем созерцать их непосредственно потому, что они не имеют свойств физического тела, но все остальное мы постигаем только через их посред-

ство. Мы остановились бы в полной беспомощности перед реальным миром, если бы нам пришлось утратить те орудия познания, которые мы называем методами классификации и обобщения. Важнейшим свойством нашего ума является его безусловная подчиненность абстрактным идеям. Подобно тому, как магнит группирует вокруг своих полюсов частички железа, так абстрактные идеи то привлекают, то отталкивают нас, и мы ищем их, стремимся к ним, ненавидим и благословляем их, как если бы они были существами реальными. И они действительно реальные существа в своем мире, совершенно так же, как преходящие явления реальны в мире пространственном. Платон так блестяще и убедительно защищает это общее людям чувство, что учение о реальности отвлеченных понятий до сих пор называется платоновской теорией идей. Абстрактная красота, например, для Платона – индивидуальное бытие, вполне определенное. Разум постигает ее, как нечто отражающееся в брэнной земной красоте.

«Истинный путь к любви», говорится в знаменитом месте Платоновского «Пира», «который приходится или самому пролагать себе, или которым приходится идти под руководством кого-нибудь другого, состоит в том, чтобы, начиная с прекрасных вещей, постоянно возвышаться к самой красоте, переходя постепенно от любви одной формы к любви двух, и от любви двух к любви всех прекрасных форм, и от прекрасных форм к прекрасным занятиям, от прекрасных занятий к

прекрасным наукам и, наконец, достигнуть того знания, которое уже есть ничто иное, как знание красоты самой в себе»²².

Выше мы видели, как платонизирующий ум Эмерсона признал отвлеченную божественную сущность явлений и нравственный порядок вселенной реальностью, достойною поклонения. В тех многочисленных церквах без Бога, которые основываются теперь везде под именем этических обществ или моральных союзов, мы встречаем такое же преклонение перед отвлеченным божеством, видим, как моральный закон становится последним объектом веры. Во многих умах «Наука» занимает место религии; человек науки постигает «законы природы», как объективные реальности, вызывающие в нем благоговейные чувства.

По великолепному определению одной школы боги греческой мифологии были полуметафорическим олицетворением тех широких областей отвлеченных законов, на которые распадается мир природы: неба, океана, земли и т. п. Мы и теперь говорим об «улыбке утра», о «лобзании ветра», о «дыханье мороза», не думая ни минуты об олицетворении сил природы²³.

Мы не можем сейчас дольше останавливаться на проис-

²² Платон. Пир. XXIX (Цитировано по русскому пер. И. Д. Городецкого. М. 1908, стр. 77–78).

²³ Природа всегда хороша, в каком бы виде она ни являлась перед нами; когда идет дождь, мне кажется, что я вижу прекрасную плачущую женщину – она кажется тем более прекрасной, чем более она печальна (B. de.St.Pierre).

хождении верования эллинов в их богов; но вся совокупность наших данных приводит приблизительно к следующему выводу: есть, по-видимому, в сознании человека *чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление* о том, что *существует нечто*. Это чувство более глубокое и более общее, чем всякое другое «чувство», согласно с выводами современной психологии должно бы считаться непосредственным источником наших откровений. И если это так, все наши чувства должны прежде всего пробуждать в нас это чувство реальности. Но если какое-нибудь постороннее влияние, влияние идеи, например, повысит это чувство, оно легко может приобрести для нас ту реальность, которая составляет привилегию нормальных чувственных восприятий. Поскольку религиозные представления способны пробудить в нас это чувство реального, мы верим в них вопреки здравому смыслу даже в том случае, если они настолько смутны, что не могут стать образами нашего воображения. Мы верим в них даже тогда, когда с точки зрения *вещности* они оказываются несуществующими, как объекты теологии у Канта. Наиболее любопытные доказательства существования такого первичного чувства реальности доставляют нам некоторые «галлюцинации». Нередко случается, что «галлюцинация» не достигает полного развития: человек внезапно ощущает рядом с собой чье-то «присутствие», занимающее определенное место в пространстве, существующее в особой неулови-

мой форме, реальное самой интенсивной реальностью, хотя и невидимое, неслышимое, неосязаемое, недоступное ни одному из органов чувств. Я приведу несколько примеров таких галлюцинаций раньше, чем перейти к случаям, непосредственно относящимся к религии.

Один из моих близких друзей, человек высокой интеллигентности, несколько раз испытывал это странное ощущение. Он ответил на мои вопросы следующим образом:

«Несколько раз в продолжение последних лет я испытывал то, что можно назвать ощущением «чьего-то присутствия». Этот опыт совершенно отличен от другого, который я часто переживал, и который, я думаю, многие назвали бы этим же именем. И разница эта так велика, как между легким ощущением теплоты и тем, что испытывают люди, охваченные огнем пожара. Впервые это новое ощущение я пережил в сентябре 1884 года. Я жил тогда в моей университетской квартире. Однажды ночью, когда я был уже в постели, я испытал очень ясную галлюцинацию осязания: мне почудилось, что кто-то взял меня за руку; я встал и начал искать, нет ли кого-нибудь постороннего в моей комнате. Но чувство настоящего *присутствия невидимого* пришло ко мне позже, одну ночь спустя. Я уже был в постели и погасил свечу. Меня охватило раздумье о пережитом мною в прошлую ночь; вдруг я почувствовал, как что-то вошло в мою комнату и остановилось у моей постели. Это продолжалось не больше двух минут. Я познал это без помощи моих обыч-

ных чувств; вместе с тем я весь был потрясен особым «ощущением» невыразимо гнетущего характера. Оно задело во мне глубины моего бытия сильнее, чем обычные восприятия. Как будто что-то с болью разорвалось внутри меня – особенно это ощущалось в груди. И скорее это был ужас, чем боль. Несомненно, нечто было возле меня, и в его присутствии я меньше сомневался, чем в существовании людей, состоящих из плоти и крови. И об исчезновении его я так же отчетливо узнал, как о его приходе; оно мгновенно исчезло через двери, и в тот же миг «ужасное ощущение» рассеялось.

В следующую ночь, когда я вошел к себе, размышляя о лекциях, над которыми я работал, я сразу ощутил *присутствие*, но не *появление* того, что было здесь прошлой ночью, и это сопровождалось тем же чувством ужаса. Я сосредоточил все силы души, чтобы заставить «это» исчезнуть, если оно враждебно мне; а если нет, то заставить открыться мне, кто или что оно; если же оно не может мне ничего объяснить, пусть удалится. И оно удалилось, как в прошлую ночь, и мое тело быстро вернулось к нормальному состоянию. Это «потрясающее ощущение» я пережил еще два раза в моей жизни. Один раз оно продолжалось целые четверть часа. Во всех трех случаях уверенность, что вне меня находилось *нечто*, была неизмеримо *сильнее*, чем обычная уверенность в присутствии людей, которых перед собой видишь. Это «нечто», казалось, стояло вплотную около меня и было гораздо более реально, чем предметы обычных восприятий. Не взирая на

то, что оно казалось мне чем-то схожим со мною, т. е. заключенным в какие-то границы, маленьким и несчастным, оно не казалось мне ни индивидуальным существом, ни личностью».

Такой опыт, конечно, не касается чисто религиозной области. Но, тем не менее, при известных условиях он может приблизиться к ней. То же лицо сообщило мне, что у него это ощущение невидимого присутствия, столь же сильное и определенное, не раз сопровождалось чувством радости.

«У меня не было еще сознания ничьего присутствия; но глубина наводнившей меня радости принесла мне ослепляющую уверенность какого-то невыразимого блага. Это не было то неопределенное ощущение, какое дает нам поэма, драма, цветок или музыка: это была твердая уверенность в присутствии какой-то могущественной личности вблизи меня.

Когда оно прошло, от него осталось устойчивое воспоминание, какое бывает только от реальных событий. Если бы все другие впечатления оказались сном, оно одно осталось бы действительностью».

Как ни странно это, но мой друг не истолковал этого переживания, как свидетельство о присутствии Божиим, хотя было бы совершенно естественно усматривать здесь откровение бытия Божия. В главе о мистицизме я подробнее остановлюсь на этом. Я приведу здесь еще несколько подобных фактов, достоверность которых не подлежит сомнению. В первом отрывке, который я заимствую из «Журнала Обще-

ства Психологических Исследований» (*Journal of the Society for Psychical Research*) есть рассказ о том, как чувство невидимого присутствия развилось в зрительную галлюцинацию (я выпускаю часть рассказа).

«Я читал около двадцати минут, и мое внимание было поглощено книгой; я не думал ни о ком из моих друзей, как вдруг, без всякого перехода мной овладело особое, в высшей степени неприятное состояние. У меня явилось впечатление, об интенсивности которого трудно судить не испытывавшим его, что в комнате, совсем близко от меня, находится какое-то существо. Я уронил книгу; но невзирая на мою возбужденность, я не потерял самообладания и не ощущал никакого страха. Я сидел неподвижно с глазами, устремленными на огонь, но каким-то образом знал, что мой друг А.Н. стоит позади меня, несколько влево, заслоненный спинкой кресла, на котором я сидел. Я слегка повернул к нему глаза, не изменяя моего положения, и увидел нижнюю часть его ноги, узнал даже серо-голубой цвет костюма, какой он часто носил. Только материя его казалась полупрозрачной, напоминая густой табачный дым»²⁴. После этого зрительная галлюцинация еще продолжалась.

А вот, что говорит другой:

«Однажды ночью я внезапно проснулся, точно разбуженный кем-то. Мне почудилось, что меня нарочно разбудили, и первой мыслью моей было, что в дом ворвались злоумыш-

²⁴ Journal of the S.P.R. (1895, февраль, стр. 26).

ленники. Потом, повернувшись на другой бок и стараясь заснуть, я вдруг ощутил чье-то присутствие в комнате. И странная вещь, я как будто знал, что это не было живое лицо, а скорее дух. Это может вызвать улыбку – но я могу передать факты лишь так, как они произошли в действительности. Я не могу лучше определить моего ощущения, как назвавши его чувством чьего-то духовного присутствия. Я испытал в то время сильный суеверный страх, как если бы должно было произойти нечто странное и наводящее ужас»²⁵.

Женевский профессор Флурнуа (*Flournoy*) прислал мне следующие записки одной из своих близких знакомых, обладающей даром автоматического письма:

«Я принуждена думать, что пишу не под влиянием моего подсознательного я, потому что во время моего автоматического писания меня не покидает чувство чьего-то постороннего присутствия; иногда это так отчетливо ощущается, что я могла бы сказать, где находится по отношению ко мне тот, кто на меня таким образом воздействует. Это впечатление чьего-то присутствия трудно описать; его интенсивность и ясность меняется в зависимости от того, кто пишет моей рукой. Если это кто-нибудь из тех, кого я люблю, я это чувствую сразу, прежде чем начинается процесс писания; мне кажется, я узнаю его сердцем».

В одной из прежних моих книг я приводил уже очень любопытный случай подобной галлюцинации у слепого. Он ча-

²⁵ Gurney: Phantoms of the living. I. 384.

сто ощущал присутствие какого-то существа с седой бородой, одетого в костюм серого цвета, которое проскальзывало через узкую щель в дверь и двигалось по комнате по направлению к дивану. Страдавший этой галлюцинацией слепой отличался исключительной интеллигентностью, и его свидетельству можно довериться. Совершенно лишенный зрительного воображения, он не мог себе представить ни света, ни цветов. Он положительным образом утверждает, что ни слух, ни какое другое чувство не участвовали в этом иллюзорном восприятии. Скорее это было отвлеченное понятие, к которому непосредственно присоединялось чувство реальности и пространственного бытия, другими словами, это была целиком объективированная и локализованная в пространстве идея. Эти примеры, наряду с другими, останавливаясь на которых нет надобности, кажутся мне достаточными, чтобы установить существование в нашей душевной организации чувства, воспринимающего реальность более неопределенно и обще, чем наши специальные чувства. Интересную проблему для психологов представило бы раскрытие органического седалища этого чувства. Естественно было бы отнести его к мускульному чувству, к тому ощущению, какое мы испытываем, когда нервная энергия проявляется в нас в виде действия. Все, что возбуждает в нас нашу активность, или что вызывает невольный трепет ужаса, явилось бы для нас реальным, хотя бы это была лишь абстрактная идея. Но оставим в стороне эти смутные гипотезы, тем

более, что нас интересуют самые функции, а не их седалище в организме.

Чувству реального, как всякому другому положительному состоянию сознания, соответствует состояние отрицательное: чувство ирреального. Есть лица, которые хорошо знают его. Мы слышим по временам от них такие жалобы:

«Когда я размышляю о своем случайном появлении на нашей планете, носимой в пространстве такими же случайными небесными катастрофами, пишет М-те Аккерманн, когда я вижу себя окруженной существами такими же эфемерными и непонятными, как и я, волнующимися, мечущимися из-за химер, я испытываю странное ощущение, что это сон. Мне кажется, что я любила, страдала, и что я умру – во сне. Моими последними словами будут: «Все это был сон»²⁶.

У меланхоликов, как мы увидим это дальше, чувство ирреальности вещей может превратиться в жгучую боль и даже привести к самоубийству.

²⁶ Pensées d'un Solitaire. p. 66.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.