

Вильям Джемс
**МНОГООБРАЗИЕ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

Перевод В.Г.Малахиевой-Мирович и М.В.Шик

William James
The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature
Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh
in 1901-1902
Издание журнала "Русская Мысль". Москва, 1910

Предисловие

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

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

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*

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция I

РЕЛИГИЯ И НЕВРОЗ

Введение: религия будет рассматриваться нами не с антропологической точки зрения; материалом для нашего исследования послужат "человеческие документы". – Вопрос об установлении факта и вопрос о ценности. – Религиозные люди часто бывают психически неуравновешенными. – Критика медицинского материализма, отвергающего ценность религии. – Опровержение теории сексуального происхождения религии. – Все без исключения состояния сознания обусловлены органическими процессами. – Значение состояний сознания определяется не их происхождением, но ценностью их результатов. – Три критерия для определения ценности; происхождение не может быть таким критерием. – Преимущества психопатического душевного склада в тех случаях, когда ему сопутствует одаренность большими интеллектуальными способностями. – Преимущества такого склада в религиозном отношении.

Лекция II

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Невозможность отвлеченного определения религии. – Не существует специфического "религиозного чувства". – Религия, как учреждение, и религия, как личное переживание. – Настоящая лекция ограничится рассмотрением религии, как личного переживания. – Определение религии в этих границах. – Определение термина "Божество". – "Божеством" мы называем то, что вызывает в нас особого рода "торжественное" чувство. – Невозможность точного установления терминов, относящихся к области религиозных переживаний. – Необходимость изучать религиозные переживания на примерах, наиболее резко выраженных. – Два способа приятия мира. – Эмоциональные элементы играют гораздо большую роль в религии, чем в философии. – Характернейшей чертой религиозного переживания является восторженность, окрашенная торжественным чувством. – Способность религии преодолевать страдания. – Биологическое значение этой способности.

Лекция III

РЕАЛЬНОСТЬ НЕВИДИМОГО

Объекты чувств и объекты умопознания. – Значение последних для веры. – Взгляд Канта. – Существует чувство и восприятие иной реальности кроме той, которая воспринимается внешними чувствами. – Чувство "присутствия невидимого". – Чувство ирреальности. – Чувство присутствия Бога. – Мистический опыт. – Еще о чувстве присутствия Бога. – Убедительность иррационального опыта. – Бессилие рационализма в области веры. – Элементы радости и печали в религиозных переживаниях.

Лекция IV и V **РЕЛИГИЯ ДУШЕВНОГО ЗДОРОВЬЯ**

Основная цель человеческой жизни – счастье. – Типы один раз и дважды рожденных душ. – Уот Уитман. – Смешанный характер религиозного настроения древних греков. – Сознательное душевное здоровье. – Его целесообразность. – Рост либерального движения в христианстве служит наглядным доказательством его целесообразности. – Оптимистическое мировоззрение встречает поддержку в популярно-научных сведениях. – Движение "духовного врачевания". – Верования, лежащие в его основе. – Его учение о зле. – Его сходство с лютеранством. – Чтобы "спастись", нужно отказаться от активного проявления личной воли. – Методы духовного врачевания: внушение, размышление, "самоуглубление". – Духовное врачевание проверяет свое учение и методы применением их на практике. – Возможность и правомерность глубоко различных отношений к миру. – Приложение.

Лекция VI и VII **СТРАЖДУЩИЕ ДУШИ**

Душевное здоровье и раскаяние. – Плюрализм философии душевного здоровья. – Две степени душевной болезненности. – Неустойчивость "порога скорби". – Ненадежность счастья. – Неудачи и страдания – удел каждой души, – Пессимизм – неизбежный вывод из чисто натуралистического мировоззрения. – Пессимизм эллинов и римлян. – Патологическое преувеличение тягостного ощущения действительности. – "Ангедония". – Меланхолия, сопровождающаяся озлобленностью и раздражительностью. – Способность чувствовать прелесть мира и быть им очарованным есть дар,

независящий от нашего сознания и нашей воли. – Потеря этого дара изменяет для нас весь облик мира. – Толстой. – Баньян. – Аллайн. – Патологический страх. – Корень религиозной проблемы лежит в беспросветном отчаянии и чувстве гибели. – Антагонизм религии душевного здоровья и религии страждущих душ. – Нельзя закрывать глаза на проблему зла.

Лекция VIII **РАЗДВОЕНИЕ ЛИЧНОСТИ**

Гетерогенные личности. – Внутреннее "я" достигает полного единства лишь постепенно. – Примеры раздвоения личности. – Процесс внутреннего объединения души не всегда принимает религиозную форму. – "Контр-обращение". – Другие примеры. – Постепенное и внезапное объединение личности. – Толстой. – Баньян.

Лекция IX **ОБРАЩЕНИЕ**

Опыт Брэдли. – Психология изменений характера. – Эмоциональные возбуждения создают новые центры личной энергии. – Схематическое изображение этого процесса. – Параллель, проводимая проф. Старбэком между обращением и нормальным процессом нравственного роста в отроческие годы. – Мнение проф. Леуба. – О людях, которые кажутся неспособными пережить обращение. – Два типа обращений. – Подсознательное созревание процесса обращения. – Безволие. – Его значение в религиозной жизни. – Примеры.

Лекция X **ОБРАЩЕНИЕ** **(окончание)**

Мгновенное обращение. – Существенен ли для этого явления признак внезапности – Внезапность обращения зависит от индивидуальных психических особенностей личности. – Сублиминальное сознание. – "Автоматизм". – Явление мгновенного обращения объясняется наличностью в субъекте, пережившем его, очень развитой сублиминальной жизни сознания. – Ценность обращения определяется не течением процесса, но его

плодами. – Внезапность обращения не отражается на его плодах. – Мнение проф. Джорджа Ко. – Плодом обращения является "состояние святости". – Психологическое объяснение процессов обращения не исключает предположения о непосредственном вмешательстве Бога. – Чувство вмешательства "высшей силы". – Взаимоотношение эмоциональных и интеллектуальных элементов веры. – Мнение проф. Леуба. – Характерные черты "состояний веры": утверждение жизни; чувство познания истины; изменение всего облика мира. – Сенсорный и моторный автоматизм. – Прочность результатов обращения.

Лекция XI, XII и XIII

СВЯТОСТЬ

Сент-Бев о результатах обращения. – Тот или иной характер человека определяется соотношением побуждающих и задерживающих моментов его психики. – Господствующее побуждение. – Гнев. – Значение высших побуждений. – Руководящим началом праведной жизни являются высшие духовные побуждения. – Последние почти совсем уничтожают влияние чувственных побуждений. – Схематическое изображение в механических терминах процесса изменений характера. – Характерные черты состояния святости. – Чувство реальности высшей силы. – Душевный покой, милосердие. – Покорность, мужество, терпение и т.д., – Их связь с прекращением напряженной деятельности личной воли. – Чистота жизни. – Аскетизм. – Послушание, – Нищета. – Демократизм и гуманность.

Лекция XIV и XV

ЦЕННОСТЬ СВЯТОСТИ

Ценность святости определяется ценностью ее плодов для человеческой жизни. – Кроме того, она определяется тем или иным представлением о Боге, которое связано с ней. – Религиозный опыт удаляет из религии лишние ценности элементы. – Эмпиризм далек от скептицизма. – Личная и групповая религия. – Одиночество и уединенность основателей религий. – Успех проповеди религиозного учения неизбежно ведет к искажению первоначального учения. – Крайности религиозного фанатизма. – Фанатическая набожность. – Теопатические состояния. – Чрезмерное стремление к чистоте. – Чрезмерное милосердие. – Человек может быть совершенным только в

совершенной среде. – Святые являются созидателями добра в мире. – Чрезмерный аскетизм. – Аскетизм служит символом стремления к героизму. – Культ милитаризма и нищеты, как эквивалент аскетизма. – Положительные и отрицательные черты святости. – Противоположность святого и властного характера. – Борьба двух идеалов: святости и силы, борьбы и непротивления. – При оценке этих идеалов необходимо учесть их социальное значение.

Лекция XVI и XVII

МИСТИЦИЗМ

Определение понятия "мистицизм". – Четыре характерных признака мистических состояний сознания. – Простейшие примеры таких состояний сознания. – Мистицизм и алкоголь. – "Откровения", являющиеся следствием влияния анестезирующих средств. – Религиозный мистицизм. – Мистические состояния, навеянные красотой природы. – Сознание присутствия Бога. – "Космическое сознание". – Йога. – Буддистский мистицизм, – Суфизм. – Христианские мистики. – Их чувство откровения. – Тоническое действие мистических состояний. – Мистики передают содержание своих переживаний только в отрицательных терминах. – Чувство единения с Абсолютным. – Мистицизм и музыка. – Три заключения. – 1) Авторитетность мистических состояний для лиц, переживших их. – 2) Их неавторитетность для остальных людей. – 3) Мистический опыт разрушает притязания рационалистических состояний сознания на исключительную авторитетность.

Лекция XVIII

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ

Первенство чувства в религиозной жизни; философское умозрение является производной функцией. – Интеллектуализм требует освобождения богословских построений от субъективизма. – "Догматическое богословие". – Критика установленных им атрибутов Бога. – "Прагматический" критерий ценности отвлеченных построений. – Метафизические атрибуты Бога не имеют жизненного значения. – Нравственные атрибуты Бога имеют практическое значение, но богословие подводит под них слабые доказательства; общая несостоятельность схоластического богословия. – Трансцендентальный идеализм; его принципы, – Джон Кэрд. –

Несостоятельность его теории. – Философия может иметь большое значение для религии, если обратится в "науку о религиях".

Лекция XIX

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Роль эстетических элементов в религии. – Противоположность католичества и протестантства. – Жертвоприношение и исповедь. – Молитва. – Религия полагает, что в молитве совершается реальный духовный процесс с реальными последствиями. – Три отношения к реальности процесса молитвы. – Первое отношение. – Второе отношение. – Третье отношение. – Автоматизм у религиозных вождей. – Еврейские пророки. – Магомет. – Джозеф Смит. – Религия и сублиминальная область сознания.

Лекция XX

ВЫВОДЫ

Обобщение характерных черт религиозного сознания. – Возможность и правомерность различных религий и верований. – "Наука о религиях" может лишь указывать на истинность того или иного верования, но не может научить верить в него. – Критика утверждения, что религиозное сознание является "пережитком" примитивного мышления. – Современная наука отрицает личный аспект вселенной. – Антропоморфизм и персонификация явлений природы есть типичная черта до-научного мышления. – Реальное значение личного аспекта природы. – Объекты науки абстрактны, – только индивидуальный опыт конкретен. – Религия, в противоположность науке, живет в области конкретного. – В основе своей религия есть биологическое явление. – Простейшей формой его является страдание и освобождение от него; описание процесса освобождения от страдания, – Реальность "высшей силы". – Гипотеза, предлагаемая автором: 1) "Подсознательное я" является посредствующим звеном между природой и высшим миром; – 2) Высший мир, или "Бог" – 3) Его реальные воздействия в мире природы.

Послесловие

Философская точка зрения автора этой книги может быть определена, как "частичный" или "грубый" супранатурализм. – Критика универсального

супранатурализма. – Различие в принципах должно вести к различию в практических следствиях из них. – Практические следствия из бытия Бога. – Бессмертие. – Вопрос о единстве и бесконечности Бога: религиозный опыт не дает положительного ответа на этот вопрос. – Плюрализм и политеизм более всего согласуется с обычным сознанием.

Примечания

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

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 внимательно 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 документы*", которые дадут нам самый богатый материал, не привлекут нас в дебри специальной эрудиции. Они всем доступны, и это обстоятельство, само собой вытекающее из существа 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 существу 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 *Werturtheil*.^{*} 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.

^{*} Джемс предлагает назвать его "Spiritual judgement". (Прим перев.).

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 выше 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 раздражательных 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 занесенной 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 приказание 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 наблюдений 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 источников 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 "трезвые" 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 самоотверженность 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 вождлений [1] и т.д.

Подобная манера дискредитировать те состояния духа, 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. Терезу он с презрением накладывает клеймо истерии и в св. Франциске Ассизском видит только дегенерата. Отвращение 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 личностей [2].

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 наследственный дегенерат; Карлейль страдал самоотравлением организма, вызванным болезнью пищеварения, и так же было со 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 кровь через нее проходящую, 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 происходит 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 (Werturtheil). 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 рассмотреть 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 непосредственное 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 трезвым 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". – "Гениальность, 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 школы [4] 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 общепризнанных великих произведений избегли его критики: он нападал 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 испытания, 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 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, 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, потому 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 Эдуардс, мы ведь ставим себе те же требования, какие, как мы уверены, предъявит нам Высший Судия, 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 плодотворности".

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 всеяют 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, – прибежал 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 обогатить меня всеми этими сокровищами [6]".

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 сопутствующие ему процессы; наоборот, – таким путем мы выводим с большею определенностью его своеобразное значение, выясняя в то же время, каким уклонением 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 нервами [7], 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-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 мистики [8]. 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 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 напряженность 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 некоей 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".

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

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 одно 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? [1]

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, которые 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 идея м 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 христианских 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 Фрэнгер, 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, философия 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't 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 всеяются 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 землю 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 живительные силы мира. В величавой красе небес и горных кряжей, 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" [2].

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 держит в руках свои 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" [3].

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 отличается 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 наличием в нем свойств, характеризующих 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 божестве или нет и 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" может повести к затемнению этого понятия. Нередко легкомысленное, насмешливое отношение к жизни, бывает ярко выражено и возведено в систему. Но странно было бы назвать 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 треволнениями, 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 реагированием 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 богохульных 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 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, чтобы 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. Августина: *Domine, si error est, a te decepti sumus* [4]. 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" [5].

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 суета, 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 исключаящим веры в конечное спасение.

В одной из следующих лекций мы будем говорить о религиозной меланхолии. Меланхолия в обычном употреблении 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 определения 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 единственными 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 ребячества до тех пор, пока оно не заснет, – а тогда конец печали" [6].

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 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 повинуется 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 стоиков 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 свободе горячей любви. Когда человек искренно полагает, созерцая себя, что он скверен, слаб и недостоин, то его самоунижение так глубоко, что ему кажется естественным, что все твари земные и небесные восстанут 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 сообразишь, 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" [7].

При изучении физиологического назначения какого-либо 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 служение 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 отвратить 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 полновзвучной 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 зловещий 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 религия, 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 страшились 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 взорам [8].

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. 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 улыбаемся всему, что сулит дать нам это настроение" [9].

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 Дьявол, *которого мы попираем ногою*. В религиозном сознании враждебное ему отрицательное (сатанинское), и трагическое начало имеют именно это значение, и поэтому религиозные переживания так богаты с эмоциональной точки зрения [10]. 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 устанавливаем 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" [11].

Ибо, что бы мы ни говорили и ни делали, мы в конце концов 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.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

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 неловкость 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 размышлений [1].

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 необходимо 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 нашем 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 приводить 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 посредство. 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" [2].

Выше мы видели, как платонизирующий ум Эмерсона признал отвлеченную божественную сущность явлений и нравственный порядок вселенной реальностью, достойною поклонения. В тех многочисленных церквях 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 природы [3].

Мы не можем сейчас дольше останавливаться на происхождении 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 неуловимой 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 обычных 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 Общества 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 испытавшим 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" [4]. 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 злоумышленники. 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" [5].

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 часто 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, останавливаются 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" [6].

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

Можно таким образом установить, как несомненный факт, что в специфической области религиозного опыта для многих людей предмет их веры является не в форме отвлеченного понятия, которое разум признает истинным, а в форме реальности, постигаемой непосредственно в почти чувственном восприятии. Сообразно с тем, существует ли это чувство в сильной и напряженной степени или в едва ощутимом виде, вера то усиливается, то ослабевает. Но вместо отвлеченного описания лучше осветить наш вопрос конкретными примерами. Прежде всего, я приведу отрицательный пример, где человек оплакивает потерю этого чувства, о котором идет речь. Я заимствую его из рассказа одного ученого о его религиозной жизни. В этом отрывке я вижу доказательства того, что чувство реальности ближе стоит к ощущению, чем к интеллектуальным процессам.

"В возрасте между двадцатью и тридцатью годами я мало-помалу стал неверующим, однако, я не могу сказать, чтобы я когда-нибудь терял это, так хорошо описанное Гербертом Спенсером "неопределенное сознание" Абсолютной реальности, которая лежит за миром явлений. Для меня эта Реальность была не просто непознаваемым, как у Спенсера, потому что хотя я и перестал обращаться к Богу с детскими молитвами и никогда ни о чем не просил *Неведомое*, но по некоторым данным я нахожу, что я часто был с *Ним* в отношениях, подобных тем, какие создаются молитвой. Во всех моих затруднениях, в особенности в домашних и в деловых, в неудачах и заботах, когда мой дух был угнетен, я находил помощь, как я вижу теперь, у этого Нечто, лежащего в основе всех вещей. Он был возле меня, или я был возле Него, – не знаю, как лучше выразиться – во всякую трудную минуту моей жизни; он укреплял меня и вливал в меня бесконечные жизненные силы, чтобы я мог снова почувствовать Его тайное спасительное присутствие. Это был как бы неиссякаемый источник жизни, справедливости, истины и силы; к Нему я инстинктивно обращался каждый раз, когда ослабевал. И Он всегда выручал меня из беды. Я вижу теперь, что между ним и мною было личное отношение, потому что в последние годы, когда я потерял пути к нему, у меня явилось ясное чувство ничем невознаградивимой потери. Раньше я всегда находил его, как только обращался к нему. За этим последовали годы, когда я то находил его, то не мог найти. Я помню целый ряд ночей, когда я не мог заснуть от горя. Я метался в темноте, разыскивая как бы ощупью знакомое присутствие верховной

души моей души, которая всегда раньше была на страже возле меня, протягивая руку помощи; но общение между нами было прервано. На месте этого *Существа* была пустота. Теперь, когда мне около пятидесяти лет, я совершенно утратил возможность единения с ним. И я должен признать, что моя жизнь потеряла в нем великую опору. Она стала чем – то безжизненным и безразличным. Я вижу, что испытываемое мною раньше было близко к молитве верующих, хотя я и не называл это молитвой. То, что я называл здесь словом "Существо" нельзя отождествить со спенсеровским Непознаваемым. Это был мой собственный, обретенный инстинктом личный Бог, на высшую доброту которого по отношению ко мне я всегда полагался. И как – то случилось, что я потерял Его".

В жизнеописаниях святых часто встречается такая смена периодов живой веры и веры колеблющейся. Может быть нет ни одной благочестивой души, у которой не было бы воспоминаний о таком кризисе, когда видение истины, а иногда и непосредственное чувство присутствия Бога, потрясло их душу, оживляя будни привычной веры. В переписке Джемса Русселя Лоуэлла (James Russel Lowell) мы находим краткое упоминание о подобном опыте:

"В пятницу вечером я имел откровение. Я был у Марии, где говорил между прочим по поводу явления духов, что у меня об этом смутное представление. М.Патнам вступил в спор со мною по этому поводу. И в то время, как я говорил, мир духов явился мне, как бы воздвигнутый из бездны с могуществом рока. Никогда так ясно я не ощущал духа Божьего во мне и вокруг меня. Казалось, все пространство наполнилось присутствием Божиим; весь воздух дрожал от дуновения Неведомого. Я говорил с торжественным спокойствием и ясностью пророка. Полнее рассказать об этом откровении я не могу. Я сам его не совсем уяснил себе. Но будет день, когда я пойму его до конца; тогда и вас посвящу в это, и вы поймете все его величие" [7].

Следующий, более пространный, пример я заимствую из коллекции рукописей профессора Старбэка (Starbuck). Это сообщение одного пастора:

"Я помню ночь и то место на холме, где моя душа открылась Бесконечному. Это была бурная встреча двух миров, внешнего и внутреннего. От моей внутренней борьбы точно бездна раскрылась в моей душе и раскрыла другую неисследимую бездну по ту сторону звезд. Я был один с Тем, Кто сотворил меня и все прекрасное в мире, и любовь, и страдание, и самое искушение. Я уже не искал Его, я чувствовал совершенную гармонию между Его духом и моим.

Обычное ощущение внешнего мира ушло от меня. Остался один экстаз ничем не омраченной радости.

Как описать такое переживание? Это похоже на то, когда все звуки в большом оркестре сливаются в широкую гармонию, в которой тонет все, кроме чувства переполняющего нашу душу. В ненарушимом ночном молчании трепетно жизнью жила тишина, еще более торжественная. И я ощущал в ночной темноте некое присутствие, тем более для меня ясное, что оно оставалось невидимым. И я не мог больше сомневаться в присутствии Его, раз я чувствовал Его так же ясно, как самого себя. И если была разница в степенях, то лишь потому, что реальность Его я ощущал сильнее, чем мою собственную. Моя высшая вера, моя истинная идея Бога родились во мне в этот миг. С тех пор я стоял на Горе Видений, я чувствовал что сила Вечного объяла меня. Никогда с тех пор я не испытывал такого сердечного трепета. И если я когда-нибудь был лицом к лицу с Богом, это лишь в ту ночь, когда я почувствовал, что родился вновь, родился в духе. Это не была, как я вспоминаю, внезапная перемена мыслей и веры, а скорее расцвет моих прежних бесформенных и наивных понятий. Это не было разрушение старого, а быстрое и чудесное раскрытие нового. С этой минуты никакая критика доказательств бытия Божьего не могла поколебать моей веры. С той ночи, когда я ощутил присутствие Его Духа, я никогда не оставался надолго без этого чувства. Твердая уверенность в существовании Бога, какая есть у меня, основана на этом видении, на воспоминании об этом чудесном опыте, на убеждении, почерпнутом из чтения и размышления о том, что то же самое пережили и другие люди, обретшие Бога. Я знаю, что все это может быть названо мистицизмом. Мои философские познания слишком недостаточны для того, чтобы я мог защищаться от тех или иных обвинений. И я знаю, что когда я написал это, я скорее дал какие-то слова, чем изображение того, что было со мной. Но я сделал все, чтобы дать возможно ясное описание".

Я перевожу с французского следующий, еще более характерный рассказ одного швейцарца [8].

"Я был совершенно здоров. Шесть дней мы путешествовали пешком и накануне пришли из Сикста в Триент через Бюэ. Я не испытывал ни усталости, ни голода, ни жажды. Я был здоров телом и душой. В Форлазе я получил хорошие вести из дому, надо мной не тяготела никакая забота ни о близком, ни о далеком, проводник у нас был прекрасный, – так что не возникало никакого опасения насчет дальнейшего пути. Словом, я

находился в состоянии полного душевного равновесия. Как вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъем и ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва нашел силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперед, не ожидая меня. Я опустился на камни, так как не в силах был дольше стоять на ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что он поддерживал мою жизнь и не оставил своею милостью такое недостойное и грешное существо, как я. Я горячо молил Его, чтобы Он дал мне посвятить всю мою жизнь на исполнение Его воли.

Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я творил Его волю изо дня в день в бедности и в смирении и предоставил ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определенному свидетельствованию о Нем.

Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил. Я с трудом мог продолжать мой путь, так как внутреннее потрясение оставило во мне следы, кроме того, я не переставал плакать в течение нескольких минут, глаза у меня распухли, и я не хотел, чтобы мои спутники видели меня в таком состоянии. Экстаз длился, вероятно, четыре или пять минут, хотя в самый момент переживания он казался мне гораздо более продолжительным. Спутники мои поджидали меня в десяти минутах расстояния от этого места, но я шел минут двадцать пять или тридцать, – потому что, насколько я вспоминаю, они сказали мне, что из-за меня они запоздали на полчаса. Потрясение, испытанное мною, было так глубоко, что, поднимаясь на гору, я думал тогда: возможно ли, что Моисей на горе Синае был ближе к Богу, чем я? Считаю полезным прибавить, что в моем экстазе Бог не имел ни формы, ни цвета, ни запаха, ни вкуса, иначе говоря, чувство присутствия Его не было никак локализовано, все произошло так, как если бы моя личность преобразилась присутствием высшего духа. Но чем более стараюсь я найти слова, чтобы выразить это внутреннее общение, тем более я чувствую невозможность воспроизвести это впечатление с помощью обычных образов. Лучшее всего было бы выразить пережитое мною такими словами: Бог был со мною, и хотя оставался невидимым и недоступным ни одному из моих чувств, сознание мое постигло Его".

Слово "мистический" обыкновенно применяется к непродолжительным душевным состояниям. Тем не менее, то длительное состояние экстаза, какое описывается в двух последних отрывках, представляет собой мистический опыт. О нем мы будем подробнее говорить в одной из последующих лекций. Теперь же я приведу вам взятый из коллекции Старбэка пример мистического или полумистического опыта души, созданной очевидно для пламенного благочестия. Речь идет об одной даме, отец которой много писал против христианства. Ее внезапное обращение говорит о том, что чувство присутствия Божия является врожденным у некоторых душ. Она рассказывает, что ее воспитали в полном неведении христианского учения. Но ее друзья, верующие христиане, познакомили ее с ним, когда она жила в Германии. Она стала читать Библию и молиться и, наконец, вся тайна искупления предстала перед ней в ослепительном свете.

"До сегодняшнего дня, – пишет она, – я не могу понять, как можно легкомысленно относиться к религии и к повелениям Божиим. В ту минуту, как я услышала призыв моего Отца, сердце мое затрепетало во мне. Я бросилась к Нему с протянутыми руками, восклицая: "Я здесь, я здесь, Отец мой! Что же мне теперь делать?" "Люби Меня", ответил мой Бог. – "Да, я люблю тебя, я люблю тебя" – воскликнула я страстно. – "Приди ко мне!" – позвал меня Отец. – "Иду" с трепетом ответило мое сердце. Могла ли я после этого задавать себе какие-нибудь вопросы? Конечно, нет. Мне никогда не приходилось спрашивать себя, достаточно ли я добра, или раздумывать над моей недостойностью, или выяснять свое отношение к Его церкви, или... ждать какого бы то ни было удовлетворения. Удовлетворения! Разве я не вполне удовлетворена? Разве не нашла я моего Бога, моего Отца? Разве Он не любит меня? Разве Он не призвал меня? Разве нет церкви, которая может принять меня?.. С тех пор я получала прямые, полные значения ответы на мои молитвы, и это было похоже на беседу с Богом, в котором я слышала Его слова. Уверенность в бытии Бога не покидала меня с тех пор ни на одну минуту".

А вот сообщение одного молодого человека двадцати семи лет, переживания которого так же характерны, хотя не так ярко описаны:

"Я чувствовал себя много раз в тесном общении с божеством. Я наслаждался встречами с Ним, никогда о них не прося и никогда их не ожидая. Они, казалось, состояли только в забвении всех мыслей и всех условий моей обыденной жизни... Однажды с вершины высокой горы я смотрел на пейзаж, перерезанный глубокими долинами до самого

океана, выпукло поднимающегося к горизонту. Другой раз с той же вершины я ничего не мог разглядеть внизу, кроме безбрежной белизны плывущих облаков, среди которых горные вершины вместе с той, на какой я стоял, казались кораблями, стоящими на якорях. То, что я испытывал в эту минуту, было временным исчезновением моей личности наряду со светозарным откровением смысла жизни, более глубокого, чем тот, какой был мне привычен. Это дает мне право думать, что я был в личных сношениях с Богом. Без Бога мир был бы хаосом; я не могу постичь жизни без Его присутствия".

Многие из людей испытывают, так сказать, привычное или хроническое ощущение присутствия Бога. Вот свидетельство человека сорока девяти лет, извлеченное из материала, собранного Старбэком; вероятно тысячи простосердечных христиан могли бы рассказать о себе почти то же самое:

"Бог имеет для меня большую реальность, чем всякий другой предмет, мысль или личность. Я положительно чувствую Его присутствие, и это чувство тем сильнее, чем более согласована моя жизнь с Его законами, как бы написанными в моем теле и моем духе. Я чувствую Его в солнечном свете и дожде.

Если бы я захотел описать это состояние духа, я назвал бы его обожанием, соединенным с чарующим покоем. В моих молитвах и в моих славословиях я говорю с Богом, как с другом, и наше общение полно сладости. Он отвечает мне всякий раз и часто такими явственными словами, что, казалось бы, звук их должен достигать до внешнего слуха; но чаще общение бывает чисто духовным. Обыкновенно какой-нибудь текст из св. писания наталкивает меня на новое понимание Его любви ко мне и забот о моем благополучии. Я мог бы привести сотни примеров из области моих школьных и общественных дел, моих денежных затруднений и т.д.

Эта уверенность, что Он принадлежит мне, а я Ему, не покидает меня никогда, это непреходящая радость. И без нее жизнь была бы одиночеством, безбрежной непроходимой пустыней".

Вот еще несколько свидетельств людей разного пола и возраста. Они заимствованы из того же собрания проф. Старбэка, и число их может быть при желании сильно увеличено. Первый принадлежит человеку 27 лет:

"Бог совершенно реален для меня. Я говорю с ним, и Он часто отвечает мне. Когда я прошу Бога

наставить меня, меня осеняют неожиданные мысли, не имеющие ничего общего с теми, какие обычно занимают мой ум. Около года тому назад в течение нескольких недель я переживал очень тяжелые обстоятельства. Как только несчастье обрушилось на меня, я как бы впал в состояние столбняка, но по прошествии двух или трех часов я слышал ясно слова из Св. Писания: "Милости Моей будет для тебя достаточно". Каждый раз, как моя мысль возвращалась к моему несчастью, я слышал этот текст. Вообще, мне кажется, я никогда не сомневался в существовании Бога и никогда не переставал думать о Нем. Бог часто вмешивался в мои дела явным образом, и я чувствую, что многие мелочи в моей жизни Он не перестает улаживать сам. Два или три раза Он начертал для меня пути, шедшие в разрез с моими стремлениями и намерениями".

Второе свидетельство (совершенно детского характера, что не лишает его психологической ценности) принадлежит семнадцатилетнему мальчику:

"По временам, когда я вхожу в церковь, я принимаю участие в богослужении, и перед концом службы мне начинает казаться, что Бог возле меня, справа, что Он поет и читает со мной псалмы... Иногда опять мне кажется, что я совсем близко к Нему, что я Его обнимаю, целую... Когда я причащаюсь в алтаре, я стараюсь приблизиться к Нему и в большинстве случаев начинаю чувствовать Его присутствие".

Я закончу несколькими краткими примерами, взятыми наугад:

"Бог окружает меня подобно физической атмосфере. Он ближе ко мне, чем мое собственное дыхание. Я буквально могу сказать, что в Нем я живу и движусь, в Нем существую". – "Есть минуты, когда мне кажется, что я стою перед лицом Бога и говорю с Ним. Иногда я получал прямые ответы на свою молитву, и они проникали всего меня откровением Его бытия и могущества. Есть минуты, когда Бог мне кажется далеким от меня, – но это всегда по моей вине". – "Я ощущаю чье-то мощное и чрезвычайно сладостное присутствие, реющее надо мной. По временам оно точно обнимает меня, желая поддержать".

Такова сила воображения, которое можно назвать *онтологическим*; такова убедительность порождаемых им образов. Существа, которых невозможно конкретно представить себе, оно наделяет свойствами реальности и делает это с силой, почти равной силе галлюцинаций. Эти образы влияют на наше душевное настроение подобно

тому, как любимый образ влияет на душевное настроение влюбленного. У любящего есть, как известно, чувство непрерывного присутствия любимой женщины даже тогда, когда его внимание отвлечено чем-нибудь другим и в его воображении уже нет ее черт. Он не может забыть ее и всецело проникнут ею.

Я уже говорил, что чувство реальности невидимого обладает большой силой убедительности, и хочу несколько дольше остановиться на этом вопросе. Для тех, кто испытывает эти чувства, они убедительны в той же степени, как и непосредственный чувственный опыт, и пользуются гораздо большим доверием, чем выводы, добытые чисто логическим путем. Конечно, есть люди совершенно лишенные этих чувств. Но те, кому они доступны во всей их силе, видят в них действительное постижение истины, откровение особой, реальности. И никакие аргументы, как бы неотразимы они ни были, не могут поколебать их веру в эту реальность. По враждебной мистицизму теории, которую в философии иногда называют *рационализмом*, все наши верования в последнем счете должны быть основаны на ясно выраженных положениях, которые можно подразделить на четыре категории: 1) определенные теоретические обоснования; 2) определенные факты чувственного порядка; 3) определенные гипотезы, построенные на этих фактах и 4) определенные логические выводы. Все смутные ощущения чего-то неподдающегося определению совсем не имеют доступа в построения рационализма, который с положительной стороны является бесспорно блестящим проявлением человеческого разума, ибо мы обязаны ему не только нашими философскими системами, но и естественными науками. И все же, если рассматривать духовную деятельность человека в ее целом, если принять во внимание и ту сторону ее, которая независима от области знания и мышления, и которой люди внутренне в тайне подчиняются, то мы принуждены будем признать, что рационализм знает лишь об относительно поверхностной стороне духовной жизни человека. Без сомнения, эта сторона пользуется общим признанием потому, что ей служат все средства языка, она может засыпать вас доказательствами, разоружить логикой, разбить словами. Но все это бессильно поколебать вашу уверенность в тех случаях, когда ваша не укладывающаяся в слова интуиция идет в разрез с умозаключениями рассудка. Источник этих интуиций лежит в нашей природе гораздо глубже той шумно проявляющейся в словах поверхности, на которой живет рационализм. Подсознательная жизнь, вся целиком, с ее порывами, верованиями, стремлениями и чаяниями, медленно подготовляла во мне интуицию, которая достигла сегодня уровня моего сознания, – и что-то во мне знает с полной *достоверностью*, что она ближе к истине, чем

самые точные логические рассуждения, направленные против и ее.

Бессилие рационализма, проявляемое его неспособностью быть фундаментом для верований, обнаруживается с одинаковой ясностью, защищает ли он религию или нападает на нее. Обширная литература, доказывавшая существование Бога, исходя из стройного порядка природы, казалась вполне убедительной сто лет тому назад; теперь же это только груды пыльных томов в библиотеках – и это случилось лишь потому, что люди нашего поколения перестали верить в Бога, существование которого доказывается таким путем. Каковы бы ни были свойства Бога, мы знаем теперь, что Он не может быть тем изобретателем хитроумных сплетений, направленных к возвеличению Его "славы", которым удовлетворялись наши прадеды. Мы знаем это, хотя мы и не в состоянии объяснить словами, откуда проистекает эта уверенность. Я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь мог логически обосновать свою уверенность в том, что, если Бог существует, то он должен в большей мере проникать собою мироздание и его трагедию, чем тот воображаемый изобретатель.

На самом деле, в области метафизики и религии логические доводы обязательны для нас лишь тогда, когда признания их требует наша неопределенная интуиция реальности. Только сочетание нашей интуиции и разума могло создать такие великие мировые учения, как буддийская или католическая философия. Подлинную основу истины всегда составляет наша импульсивная вера, а наша выраженная в словах философия – это лишь ряд формул, в какие вера облекается. Непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы являются только поверхностным проявлением его. Инстинкт повелевает и ведет, – разум покорно следует за ним. Если кто-нибудь ощущает бытие живого Бога так, как было показано в тех отрывках, какие я приводил, то никакие критические рассуждения, как бы они ни были основательны, не будут в состоянии поколебать его веры.

Заметьте, что я не утверждаю, будто так и *должно* быть, чтобы в царстве религии господствовало подсознательное и иррациональное. Я ограничиваюсь только указанием на этот факт.

Все это относится к чувству реального существования религиозных объектов. Позвольте мне теперь сказать несколько слов о тех настроениях, которые вызываются обыкновенно этим чувством.

Мы видели уже, что эти настроения отличаются *торжественностью*, и что отличительным свойством

религиозного душевного состояния является особенная радость, которая происходит из чувства покорности, дошедшей до крайних пределов. При точном определении свойств этой радости должно быть принято во внимание сознание особой природы существа, перед которым мы преклоняемся, и вообще это явление в целом слишком сложно для того, чтобы вместиться в одну определенную формулу. В относящейся сюда литературе мы видим примеры постоянной смены печали и радости. В древности существовало мнение, что вера в богов возникала из страха; и мы находим во все времена религиозной истории многочисленные подтверждения древнего афоризма. Но не менее значительна в истории религии и та роль, какую играет в них радость. В одних случаях радость была первичным элементом религии, в других производным, как результат освобождения от страха. Последний случай, будучи более сложным, является в то же время и более полным, и для того, чтобы подойти к религии с той широтой взгляда, какая в этом случае нужна, нам необходимо внимательнее присмотреться к состояниям печали и радости. В религиозной жизни каждого человека, взятой в возможной полноте ее, есть часы подавленности и часы расцвета. Но колебания между этими двумя состояниями находятся в такой сильной зависимости от эпохи, от строя мысли, от личности, что можно, не слишком удаляясь от истины, считать основными явлениями, сопровождающими религиозные переживания, как ужас и подавленность духа, так и душевный мир и свободу. Одни и те же явления не могут не представляться в противоположной окраске людям меланхолического и сангвинического склада. Религиозный человек меланхолического склада окутает мраком даже минуты своего душевного мира. Ему мнится, что в воздухе постоянно висит какая-то опасность. Он не может освободиться от угнетенности и подавленности. Ему кажется легкомысленным ребячеством радость, веселье и забвение грядущей беды. Смирение подобает тому, кто знает, что он в руках Бога живого. В книге Иова, например, бессилие человека и всемогущество Бога является особенно тяжким бременем для души страдальца: "Высота Его, высота небес, достигнешь ли ее? Глубина Его глубже бездны адовой; что знаешь ты о ней"?

Такая степень самоумаления, доставляет некоторым душам особое горькое наслаждение, которое представляет для них высшую степень религиозной радости.

"В книге Иова, говорит автор Марка Руттерфорда, Бог напоминает нам, что человек не есть мера творения. Вселенная построена по плану, который бесконечно превосходит человеческий разум. Мир в каждой своей части *потусторонен*. Книга Иова говорит нам это каждым своим стихом, – в этом ее тайна. Достаточно ли вам этого или нет, ничего

другого в ней вы не найдете... Бог велик и пути Его непостижимы. Он берет у нас все, что мы имеем, но если наша душа пребывает в терпении, для нас открывается *возможность* пройти долину тени и выйти вновь к солнечному свету. Быть может это удастся нам, быть может нет!.. И что можем мы сказать сверх того, что Бог сказал Иову в грозе и буре двадцать пять веков тому назад" [9].

С другой стороны и для оптимиста освобождение не будет полным, пока он не превозможет всех тяжестей и не забудет про всякую опасность. Люди этой категории так описывают свои переживания, что мрачно настроенным душам они представляются лишенными той торжественности, которая резко отличает религиозный покой от животного благосостояния. По мнению некоторых писателей есть переживания, которые могут быть названы религиозными хотя бы в них не было и следа готовности к жертве, покорности и смирению. Профессор Силей (I.R. Seeley) [10] говорит, что всякое "привычное и сознательно проявляемое чувство восхищения уже заслуживает имени религии". Таким образом, он держится мнения, что музыка, наука и вообще все, что мы называем "цивилизацией", – в которую верят теперь с таким увлечением, – представляет собою настоящую религию нашего времени. И самый способ, каким мы навязываем нашу цивилизацию "низшим" расам, без всякого колебания пуская в ход дальнобойные орудия, сильно напоминает дух ранней эпохи Ислама, когда мечом насаждалась новая религия.

В прошлой лекции я уже указывал на мнение Хэвлока Эллиса, для которого смех во всех его формах есть религиозное проявление, свидетельствующее об освобождении души. Но религиозный оптимизм слишком сложен, чтобы судить о нем в общих чертах, и я предполагаю заняться им возможно подробнее в двух следующих лекциях.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция IV

РЕЛИГИЯ ДУШЕВНОГО ЗДОРОВЬЯ

На вопрос: "В чем цель человеческой жизни?" мы часто слышим ответ: "цель эта – в счастье". Действительно, сокровенным мотивом всякого усилия, всякой жертвы для большинства людей является завоевание и охранение счастья. Гедонистическая школа в этике выводит всю нашу моральную жизнь из удовольствия и страдания, испытываемого нами при тех или других наших поступках. В религиозной жизни еще больше, чем в моральной, счастье и страдание представляют два полюса, вокруг которых группируются все наши помыслы. Мы не станем утверждать вместе с выше цитированным писателем, что всякий длительный энтузиазм религиозен сам по себе, и что простой смех есть уже религиозное переживание; но мы должны допустить, что длительная радость может возбудить в нас то особое религиозное настроение, которое заключается в удивлении перед возможностью такого счастья. Самые сложные религиозные переживания являются лишь новым способом созидания счастья, чудесными внутренними тропинками к неземному блаженству, если человек в своей предыдущей жизни не нашел земного счастья. При такой связи между религией и счастьем ничего нет удивительного в том, что ощущение счастья, которое дается верой, начинает служить для человека доказательством истинности самой веры. Если какое-нибудь верование дает человеку счастье, он почти неизбежно принимает его. Это верование должно быть истинным; следовательно, оно истинно, – вот одно из обычных, правильных или неправильных, "непосредственных заключений" религиозной логики средних людей.

"Через опыт можно познать близкое присутствие Духа Божия в его реальности, – говорит один немецкий писатель, [1] – и *только через опыт*. А признак, благодаря которому бытие и близость Духа становятся непосредственно очевидными тому, кто когда-либо пережил подобный опыт, состоит в ни с чем не сравнимом *чувстве счастья*, тесно связанном с этой близостью, И такое счастье не только возможно и доступно нам здесь, в этом мире: оно также лучшее и необходимое доказательство бытия Бога. Все другие доказательства далеко не так убедительны; поэтому всякая новая теология, желая приобрести действительную силу, должна сделать счастье своим отправным пунктом".

Мы постараемся рассмотреть в этой лекции простейшие проявления религиозного счастья, оставляя рассмотрение более сложных случаев до следующей лекции.

Большинство людей отличается врожденным, ничем не заглушимым стремлением к счастью. "Космические эмоции" неизбежно выливаются у них в форму несдержанного энтузиазма. Я не говорю о счастливых людях; я имею в виду тех, кто, встретясь лицом к лицу с несчастьем, отказывается почувствовать его, как будто есть нечто постыдное или дурное в признании себя несчастным. Такие люди были во все времена; они страстно верят своему чувству, говорящему им, что жизнь хороша, – верят, несмотря на личные неудачи и на те мрачные религиозные воззрения, среди которых они выросли. Их религиозная жизнь в самом основании своем есть единение с божеством. Церковные писатели щедро наделяли предшествовавших реформации еретиков всевозможными пороками, а римляне обвиняли первых христиан в том, что они предавались распутству и оргиям. И во все эпохи решительное непризнание зла в жизни окружалось в сознании людей таким ореолом, что возникали секты, явные и тайные, утверждавшие, что все естественное позволено. Изречение св. Августина: "*Dilige et quod vis fac*" – люби (Бога) и поступай как хочешь – запечатлены великой нравственной глубиной. Но для людей, о которых мы сейчас говорили, оно часто служило только разрешением для перехода за границы установленной морали. Сообразно своему характеру эти люди бывали утонченны или грубы. Но их верования во все времена обладали достаточной систематичностью, чтобы создать определенную линию религиозного поведения. Для них Бог был источником свободы, и зло, благодаря Ему, утрачивало свое жало. Св. Франциск Ассизский и его ближайшие ученики – представители этого мировоззрения, в котором, конечно, есть бесчисленные оттенки. К этому же оптимистическому типу нужно отнести Руссо в его первых произведениях, Дидро, Бернардэна-де-Сен-Пьера и других вождей антихристианского течения VIII века. Их влияние объясняется главным образом известной привлекательностью их веры в то, что Природа абсолютно добра, если только вполне довериться ей. У каждого из нас есть, надо надеяться, такой друг, – и чаще это женщина, чем мужчина, и молодая женщина чаще, чем старая – небесно-ясная душа которой больше соприкасается с цветами, пением птиц и всеми чистыми красотами мира, чем с темными человеческими страстями; душа ее не может помыслить никакого зла ни о людях, ни о Боге; ей не нужно освобождения от бремени прошлого, так как религиозная радость сияет в ней с первых дней ее сознания.

"Дети Бога разделяются в этом мире на две семьи, на таких, которые родились только один раз и на рожденных дважды",

говорит Франциск Ньюман (Francis W. Newman) [2]. Первых он описывает в таких словах: "Для них Бог не строгий Судия, не славный Властитель, а Дух, оживляющий мир, дающий ему гармонию и красоту, Дух благодетельный, исполненный доброты, милосердия и ясности. Такие люди обыкновенно не имеют склонности к метафизике и не смотрят в глубину своего я. Они не страдают от своих недостатков, но не от самоуверенности, а просто потому, что они совсем *не думают* о себе. Благодаря их детской простоте религиозные переживания всегда радостны для них. Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя. Они не в силах постичь *ни одного* из суровых атрибутов величия Божия [3]. Для них Бог олицетворение Добра и Красоты. Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы. Они почти не знают греха в собственном сердце и очень мало видят его в мире; страдания человеческие будят в них только нежное участие. Приближаясь к Богу, они не испытывают никакого внутреннего трепета. И не обладая высшей духовностью, они находят удовлетворение и может быть особую романтическую прелесть в своей простой вере".

Римская церковь представляет более благоприятную почву для развития этого душевного склада, чем протестантизм, на всем мироощущении которого лежит отпечаток пессимистического настроения его основателей. Но и между протестантами немало людей этого типа. Такие умы являлись и являются инициаторами и организаторами современных "либеральных" течений: унитаризма и латитудинаризма. Типичными представителями их являются Эмерсон и Теодор Паркер. Вот две характерные выдержки из писем последнего [4].

"Ортодоксальные теологи скажут мне: "у язычников классической древности вы также не найдете чувства греха". Это вполне верно – и слава Богу! Древние хорошо знали, что такое гнев, жестокость, скупость, опьянение, чувственность, леность, трусость и другие пороки; они боролись с ними и старались от них освободиться. Но у них не было сознания своей "враждебности Богу"; и они не вздыхали над несуществующим злом. Я не раз совершал в жизни дурные поступки, я совершаю их и теперь. Не попавши в цель, я вновь натягиваю тетиву моего лука и делаю новую попытку. Но у меня нет за это ненависти к Богу, к людям, к справедливости и любви. Я чувствую, что есть еще много "здорового" во мне и в теле моем, несмотря на истощение и вопреки апостолу Павлу, есть много "хорошего". В другом письме Паркер пишет: "Всю свою жизнь я плавал в ясной и светлой воде. Правда, иногда она бывала холодна; иногда мне приходилось бороться с течением, которое было по

временам бурным, но никогда оно не было так сильно, чтобы нельзя было преодолеть его и выплыть на поверхность. От первых дней раннего детства, когда я бегал по траве... до седых волос, не было у меня ни одного дня, не оставившего в моей памяти хоть немного меду, которым я наслаждаюсь и до настоящей поры. Когда я думаю о прошлом, сладкое чувство подымается во мне, и я дивлюсь, что столь малые вещи могут стать таким богатством для смертных. Но я признаюсь, что наибольшие из моих радостей это те, какие дала мне религия".

Тот же тип "один раз рожденного" сознания, развивавшегося прямолинейно и естественно – без всяких душевных кризисов, без болезненного отчаяния, чувствуется в ответе доктора Эдуарда Эверетт Хэля, – известного унитариянского проповедника и писателя, – на одно из воззваний д-ра Старбэка. Я приведу здесь выдержку из него:

"С глубоким сожалением смотрю я на внутреннюю религиозную борьбу, которая входит в очень многие жизнеописания, как существенный фактор духовного развития героя. И по-моему это неоценимая привилегия – родиться в семье, где, как в моей, религия проста и рациональна и быть воспитанным в воззрениях этой религии так, чтобы вовсе не знать, что такое религиозная или иррелигиозная душевная борьба.

Я всегда знал, что Бог любит меня, всегда был благодарен Ему за тот мир, в который Он меня поместил. Всегда был счастлив, что мог говорить Ему об этом и получать от Него наставления... Я хорошо помню, что в том возрасте, когда я стал мужчиной, полуфилософские романы того времени рассказывали очень много о юношах и девушках, перед которыми встала "проблема жизни". Я не имел ни малейшего представления в чем заключается эта проблема жизни. Мне казалось легким жить во всю полноту моих сил; учиться, когда предстояло столько узнать, казалось мне приятным, и учение шло почти без усилий; оказать помощь, когда к этому представлялся случай, я считал вполне естественным; когда кто-либо так относится к жизни, он наслаждается ею, потому что ничего не может изменить в ней, и ему не нужно доказывать себе, что жизни следует радоваться... Ребенок, которого с раннего детства научили, что он – дитя Бога, что в Боге он найдет свою жизнь и что в его распоряжении бесконечные силы для преодоления всех трудностей, – такой ребенок примет жизнь радостно и воспользуется ею лучше, чем тот, кому внушили, что он должен считать себя проклятым от рождения и неспособным к добру" [5].

Такие люди отличаются ясностью души, мешающей им сосредоточивать внимание на мрачных явлениях мира. У некоторых из них оптимизм доходит до степени чуть ли не патологического состояния. Они как бы утрачивают, благодаря особого рода врожденной анестезии, способность испытывать даже преходящую грусть или хотя бы временное сознание своего ничтожества [6].

Самый яркий пример такой нечувствительности ко злу среди наших современников – это, конечно, Уот Уитман (Walt Whitman).

"Любимым его занятием", рассказывает д-р Бэки, ученик Уитмана, "было бродить одному за городом, созерцая траву, деревья, цветы, наблюдая игру света и изменчивые оттенки неба, прислушиваясь к птицам, сверчкам, лягушкам и всему сонму звуков, наполняющих природу". Было ясно, что радость, которую он испытывал при этом, была неизмеримо больше той, какую в подобных случаях переживаем мы. "Когда я еще не знал Уитмана", продолжает Бэки, "я не мог представить себе, чтобы возможно было из общения с природой извлекать то безграничное счастье, какое он умел находить здесь. Он одинаково любил цветы полей и садов. Восхищался лилией и подсолнечником так же, как розой. Быть может, не было еще такого человека, который бы любил столько существ и так немногих из них ненавидел, как Уот Уитман. Всякое явление природы имело для него неизъяснимую прелесть. Казалось, что он любит все, что видит и слышит. Казалось, что он любил (и я уверен, что он действительно любил) каждого мужчину, каждую женщину, каждое дитя, которое встречалось ему на дороге, хотя я и никогда не слышал из его уст признания, что он любит кого-нибудь; но каждый знавший его чувствовал, что он любит его и любит еще многих других. Он никогда не спорил и не сердился; никогда не говорил о деньгах. Всегда, то шутливо, то серьезно, он защищал тех, кто резко отзывался о нем или его книгах, и я не раз думал, что он находил удовольствие даже в нападках врагов. Первое время, когда я только что познакомился с ним, мне казалось, что он неустанно следит за собой и не дает раздражению, антипатии, жалобам и упрекам проявиться в его словах. Я не допускал мысли, чтобы в нем не было этих чувств. Но после долгих наблюдений я убедился, что он был действительно чужд им. Никогда не говорил он ничего дурного ни о каком народе, ни о каком общественном классе, ни о каком периоде всемирной истории, ни о каком занятии и ремесле, ни даже о животном, о насекомом или о бездушном предмете, о законах природы и о таких их последствиях, как болезнь, уродство и смерть. Никогда не жаловался он и не ворчал на дурную погоду, неприятность, недомогание, или что-нибудь подобное. Никогда не произносил бранного слова, и даже никогда не горячился; по-видимому, ничто никогда не

вызывало в нем гнева. Никогда не выказывал он страха, да вероятно никогда и не знал его" [7].

Своим значением в литературе произведения Уота Уитмана обязаны полному отсутствию в них угнетающих чувств. Уитман разрешает себе высказывать только бодрые, окрыляющие душу чувства; он всегда говорит о них, описывая только свое состояние, – и дело здесь не в разросшемся до чудовищных размеров индивидуализме, а в том, что он всегда произносит слово "я" от лица всех людей; и в словах его всегда звучит страстное мистично-онтологическое чувство, которое убеждает читателя, что мужчины и женщины, жизнь и смерть и все на этом свете божественно хорошо.

На Уитмана теперь часто смотрят, как на воскресителя вечной религии природы. Он заразил всех своей любовью к ближним, тем счастьем, какое он находит в одном факте своего и их существования. В честь его учреждается ряд обществ. Существует периодический орган [8] для пропаганды этой новой религии, где есть уже и своя ортодоксия, и свои ереси. Уже есть подражания его оригинальному стихосложению. Его открыто сравнивают с основателем христианской религии, и не всегда в пользу последнего.

Часто говорят, что Уитман "язычник". В наши дни этим словом называют или человека, не поднявшегося над природой, не имеющего чувства греха; или грека и римлянина с особенностями их религиозного сознания. Ни одно из этих определений не подходит к Уитману. Он выше животного человека, не вкусившего плодов с древа познания добра и зла. Он слишком хорошо знает грех, и если не хочет считаться с ним, в этом нельзя не видеть преднамеренной бравады; а его свобода от унижительных проявлений покорности и страха дышит сознательной гордостью, которая так чужда истинному язычнику.

"Счастливы животные, спокойные и кроткие; с ними хотел бы я жить. Часто гляжу я на них, часто гляжу; Гнева не знают они, над своею душой не вздыхают, Не встанут по ночам над своими грехами рыдать, Нет среди них недовольных, нет и безумных, жаждой стяжанья больных, Ни одного, кто бы стал поклоняться другому или тем из подобных себе, кто в древние жил времена, Ни одного на земле, кто б других был почтенней или несчастней других" [9].

Никакой первобытный язычник не мог бы написать таких строк. Но, с другой стороны, Уот Уитман ниже грека или римлянина; последние еще с гомеровских времен были исполнены сознанием бренности этого солнечного мира, а Уитман отказывается вместить это сознание. Когда Ахилл, занесши меч над Ликаоном, младшим сыном Приама, слышит его мольбу о пощаде, то говорит ему:

"Так, мой любезный, умри! И о чем ты
столько рыдаешь?
Умер Патрокл, несравненно тебя
превосходнейший смертный!..
Но и мне на земле от могучей судьбы не
избегнуть;
Смерть придет и ко мне поутру, к вечеру
или в полдень
Быстро, лишь враг и мою на сражениях
душу исторгнет,
Или копьем поразив, иль крылатой
стрелою из лука" [10].

После чего Ахилл, как настоящий дикарь, пронзает мечом шею бедного юноши и ударом ноги сталкивает его в Скамандр, приглашая речных рыб пожрать его белое тело. Как в этом отрывке одинаково искренни симпатия и жестокость, не сливающиеся, не воздействующие одна на другую, так как греки и римляне не смешивали своих печалей с радостями и переживали их в нетронутой целостности. Подсказанное инстинктом благо не было в их глазах грехом. Они не заботились о том, чтобы оправдать вселенную (как это делают теперь), утверждением, что всякое кажущееся зло "ведет к добру", или чем-либо столь же остроумным. Для древних греков добро было просто добром, а зло – злом. Они не закрывали глаза на то зло, какое существует в природе. Им показался бы бессмысленным стих Уота Уитмана:

"Что называют хорошим, то совершенно, как совершенно и то, что называют дурным". Чтобы избежать зла, они не изобретали с помощью воображения "иной, лучший мир", где нет места ни печали, ни невинным чувственным радостям. Эта нетронутость инстинктивных чувств, свобода от всякой моральной софистики и от всяких преувеличений, сообщает душе древних язычников ее поистине величавый пафос. Именно этого не хватает произведениям Уитмана. В его оптимизме есть что-то слишком деланное, слишком заносчивое; в проповеди его слышна бравада и хвастливость [11], роняющие ее в глазах читателей, несмотря на симпатию последних к Уитмановскому оптимизму и на их готовность поставить его на ряду с пророками.

Назовем склонность принимать, как добро, все, что ни случится – душевным здоровьем, и заметим, что следует различать два пути, ведущие к этому состоянию: один, имеющий характер несколько произвольный, другой – более произвольный и сознательный. В своей произвольной форме душевное здоровье есть склонность непосредственно от всего испытывать счастье. В сознательной форме – это отвлеченное представление о том, что все в мире хорошо. Всякое отвлеченное понимание явлений всегда выбирает одну сторону их, видя в ней на время их сущность, и закрывая глаза на другие стороны. Устойчивое душевное здоровье, для которого добро есть основной всеобщий принцип бытия, решительно удаляет зло с поля своего зрения. Если рассматривать это состояние в таком упрощенном виде, то может показаться, что человеку искреннему и не склонному идеализировать действительность, трудно принять эту точку зрения; но углубившись в существо такого оптимистического уклада души, нельзя не признать, что он слишком сложен для того, чтобы его можно было отвергнуть на основании указанного соображения.

Прежде всего счастье, как и всякое другое эмоциональное состояние, слепо и нечувствительно к противоречащим ему фактам, и это дает ему инстинктивное оружие для самозащиты против всего, что могло бы его нарушить. Когда чувство счастья действительно преобладает, то мысль о зле так же не может облечься чувством реальности, как не может быть веры в реальность добра при настроениях глубокой меланхолии. Очень счастливый человек, чем бы ни было вызвано его счастье, просто не способен поверить в существование зла. Он должен игнорировать его; а со стороны будет казаться, что он преднамеренно закрывает глаза при виде зла и сознательно замалчивает его.

Более того, стремление не замечать зла может стать в пылкой и искренней душе настоящей религиозной дисциплиной, чем – то в роде сознательно поставленной задачи. Многие из того, что мы называем злом, всецело обязано своим происхождением нашему отношению к вещам. Часто зло может быть превращено в добро только тем, что в душе страдающего от него, состояние страха сменится состоянием мужества; жало зла часто уничтожается и обращается в благо, если человек, после долгих попыток избавиться от него, решится наконец прямо взглянуть ему в лицо и сумеет радостно принять ту истину, что человеческое достоинство обязывает его к этому пути для преодоления зла. Не принимайте зла; пренебрегите его силой; не замечайте его существования; отклоните ваше внимание в другую сторону; – пусть зло продолжает существовать, но если вы сознаете свою самоценность, то оно потеряет для вас свое значение, а его темные стороны

совсем исчезнут. И так как всякая вещь становится хорошою или дурною только благодаря вашей собственной мысли о ней, то основной вашей задачей оказывается власть над своими мыслями.

Таким путем сознательное принятие оптимистического мировоззрения проникает в философию. Когда же оно туда проникло, то уже нелегко удержать его в законных границах. Его поддерживает не только инстинктивное стремление человека к счастью и природная его склонность искать самозащиты в неведении: в его пользу скажут веское слово и наши высшие сокровенные идеалы. Состояние несчастья не только достойно сожаления, – оно унижительно и внушает отвращение. Что может быть хуже и недостойнее стенаний, жалоб, ворчливого настроения, все равно, какие, беды не вызвали их? Что оскорбительнее для окружающих? Что может быть бесплоднее такого способа избавления от горестей? Этот путь увеличивает душевное смятение и усугубляет силу зла. Мы должны какой бы то ни было ценой уменьшить власть таких настроений над собой; должны строго следить за ними в себе и в других и никогда не поддаваться им. Но совершенно невозможно проводить это решение в субъективной области, не преувеличивая заодно светлых, и не преуменьшая темных сторон реального мира. Решимость не поддаваться несчастьям зарождается в нас сначала в сравнительно слабой степени; но она разрастается до тех пор, пока не представит нам всего облика мира в таком оптимистическом виде, который в достаточной мере удовлетворил бы ее. Я не имею сейчас в виду мистического прозрения или убеждения в том, что весь мир должен быть совершенно свободен от зла. Это мистическое убеждение имеет огромное значение в истории религиозного сознания, и ниже мы с большим вниманием остановимся на нем. Но в настоящее время нам не за чем заходить так далеко. Обыкновенного экстаза без мистического характера достаточно для моей непосредственной задачи. Всякое захватывающее душевное состояние, всякий страстный энтузиазм порождает до некоторой степени нечувствительность к злу: обычные опасности не устрашают горячего патриота, любовники пренебрегают часто необходимыми предосторожностями. Когда страсть достигает своего апогея, страдание кажется прекрасным, если оно ведет к идеальной цели; смерть теряет свое жало, гроб – свою победу. При таких переживаниях противоположность добра и зла исчезает в каком-то более высоком понятии, в могучем экстазе, пожирающем зло. Человек радостно встречает такое душевное состояние, ибо оно кажется ему венчающим опыт его жизни. Это, истинная жизнь, говорит он, и я трепещу от радости, ощущая в себе бесстрашную душу героя.

Сознательное поддерживание в себе душевного здоровья, как особого религиозного настроения, соответствует могущественным свойствам человеческой природы. Ведь на самом деле все мы, так или иначе, поддерживаем его в себе – даже в том случае, когда исповедуемая нами религия, казалась бы, не допускает этого. Всеми силами отвращаем мы свой взор от несчастья и смерти; мы редко помним и мало обращаем внимания на грязь и порок, на которых зиждется наша жизнь, так что мир, во всеуслышание признаваемый в литературе и обществе, представляет собою поэтическую фикцию, которая гораздо прекраснее, чище и лучше мира действительности [12].

Усиление за последние пятьдесят лет так называемого либерального течения в христианстве может быть рассматриваемо без всякой натяжки, как победа в церковной среде душевного здоровья над болезнетворными началами, какими пропитана старая теология с ее представлениями о пламени адовом. Теперь существуют целые религиозные конгрегации, проповедники которых не только не поощряют в нас сознания нашей греховности, но скорее ставят своей задачей полное искоренение его. Они игнорируют или даже прямо отрицают вечную кару и настаивают на высшем достоинстве человека, как прежде настаивали на его порочности. В их глазах постоянная забота христианина старого типа о спасении своей души есть нечто болезненное и достойное порицания, а не похвал; жизнерадостное, бодрое настроение, которое нашим прадедам казалось бы греховным, становится для них идеалом христианской нравственности. Я не касаюсь того, правы ли они или нет, – я только указываю на происшедшую перемену.

Люди, о которых я говорю, сохранили еще внешнюю принадлежность к христианству, несмотря на свое отвращение к преобладающим в его теологии пессимистическим элементам. Но в той "эволюционной теории", которая за последние двадцать пять лет так стремительно овладела Европой и Америкой, мы видим основоположение новой религии Природы, уже окончательно вытеснившей христианское учение из умов значительной части нашего поколения. Идея мировой эволюции сама собой приводит к учению о всеобщем совершенствовании и прогрессе, которое так полно удовлетворяет религиозные потребности душевно здоровых людей, что кажется, будто оно нарочно для них создано. "Эволюционизм" действительно истолковывается в этом оптимистическом смысле и служит заменой религии для многих из наших современников, которые либо не получили научного образования, либо имели склонность читать популярные научные сочинения, и которые чувствовали уже внутреннее недовольство ортодоксальным христианским учением. Так как примеры убедительнее, чем рассуждения,

то я приведу ответ, полученный на вопросы проф. Старбэка. Душевное настроение автора этого документа с некоторой натяжкой может быть названо религией, так как оно представляет его реагирование на сущность мира в его целом; сознательное и продуманное, оно служит крепкой связью между ним и его идеалами. Думаю, что вы узнаете в авторе знакомый тип толстокожего, но в сущности безобидного человека, который довольно часто встречается в наше время.

"Вопрос: *Что Вы понимаете под словом религия?*

Ответ: Ничего. И я не вижу, чтобы это слово имело какой-нибудь смысл для других; это слово мне кажется совершенно ненужным. Мне шестьдесят семь лет, я жил пятьдесят лет в городе, сорок пять лет занимаюсь разными делами – из этого следует, что у меня есть некоторый жизненный опыт; и я пришел к заключению относительно мужчин и женщин, что в общем самыми религиозными и благочестивыми из них бывают те, у которых недостает прямоты характера и непосредственной нравственности. Лучшие из людей не ходят в церковь и не имеют религиозных верований. Молитвы, псалмы, отпущения грехов, все это заставляет нас рассчитывать на сверхъестественные силы в то время, как мы должны полагаться лишь на самих себя. Что касается Бога, я в Него абсолютно не верю. Идея Бога – продукт невежества, страха и отсутствия элементарных знаний природы. Если бы мне пришлось умереть теперь, когда дух и тело мои для моего возраста еще очень крепки и здоровы, я хотел бы умереть, слушая прекрасную музыку или занимаясь спортом, одним словом, наслаждаясь от всего сердца каким-нибудь разумным развлечением. Мы умираем так же, как останавливаются часы; как в том, так и в другом случае не может быть речи о бессмертии.

В. – *Какие идеи являются у Вас при словах: Бог, небо, ангел и т.д.?*

О. – Совершенно никаких. Я человек без религии. Эти слова для меня – сущий вздор.

В. – *Можете ли Вы отметить в Вашей жизни какое-нибудь событие, которое казалось бы Вам провиденциальным?*

О. – Ни одного. Таких таинственных влияний не существует. Достаточно наблюдать факты и знать научные законы, чтобы в этом убедиться.

В. – *Что сильнее всего действует на Ваши чувства?*

О. – Веселые, бодрые песни и такая же музыка, но не духовная, не оратории. Я люблю Вальтер-Скотта, Бернса, Байрона, Лонгфелло, особенно Шекспира. Из песен я люблю "Сияющее звездами знамя", "Америку" (американские национальные песни), также Марсельезу и вообще все нравственные и подбодряющие вещи, а ханжеских гимнов не выношу. Я очень наслаждаюсь природой, особенно в хорошую погоду, и до последних лет я проводил в деревне каждое воскресенье. Без всякой усталости я прохожу двенадцать миль пешком. На велосипеде я проезжал и сорок, и пятьдесят миль. Теперь я оставил велосипед. В церковь я никогда не хожу, но присутствую на беседах, когда они интересны. Мысли мои всегда были здравы, и я всегда доволен, когда чуждый всяких сомнений и страхов, я вижу вещи такими, каковы они есть, стараясь удержать душевное равновесие; и это в моих глазах самый глубокий из всех законов. Человек – животное, способное к прогрессу. Я убежден, что он достигнет через тысячу лет высшего состояния.

В. – *Каковы Ваши представления о грехе?*

О. – Грех кажется мне особого рода поведением или чем-то вроде болезни, которая происходит оттого, что человек недостаточно развит. Чем больше сокрушаться над этой болезнью, тем больше она увеличивается. Мы должны верить, что через миллион лет равновесие, справедливость, порядок материальной и духовной жизни будут так хорошо установлены и организованы, что ни у кого не будет понятия о грехе.

В. – *Какой у Вас темперамент?*

О. – Нервный, повышенно возбудимый в физической и умственной сфере. Мне жаль, что нужно часть жизни отдавать сну.

Если мы захотим познать разбитое и отягченное горем сердце, мы, конечно, не обратимся к этому самодовольному человеку. Полное удовлетворение, какое он находит в *конечном*, дает ему что-то вроде черепашьей брони, которая разъединяет его с бесконечным и защищает от всякой скорби. Он являет собою великолепный пример оптимизма, питающегося популярным знанием.

Лекция VI

СТРАЖДУЩИЕ ДУШИ

В прошлой лекции мы изучали здоровый склад души, органически неспособный к сколько-нибудь длительному страданию и склонный видеть все в радужном свете. Мы видели, что этот душевный склад служит основой той своеобразной разновидности религии, для которой благо *здешней* жизни является важнейшей целью стремлений разумного существа. Эта религия побуждает человека игнорировать все проявления зла в мире. Человек достигает подобного состояния, упорно отказываясь видеть зло и считаться с ним, выключая его из всех своих размышлений, иногда даже категорически отрицая самый факт его существования. Зло для такого человека – болезнь; огорчение вызываемое болезнью – новая форма болезни, которая только усиливает первоначальный недуг. Даже раскаяние и угрызения совести, – чувства, присущие всем, кто одарен чутьем к добру, представляются ему лишь проявлениями болезненной слабости. И лучшее раскаяние для него заключается в стремлении подняться и стать на правый путь, забыв о своем прежнем отношении к греху.

В основу философии Спинозы вплетены нити душевного здоровья, и это одна из тайн ее привлекательности. Тот, кем руководит Разум, учит Спиноза, находится под влиянием одного только добра. Познание зла есть "неадекватное" [1] познание, присущее только несвободному духу. Поэтому Спиноза решительно осуждает раскаяние. Когда человек грешит, говорит он, –

"Можно было бы предположить, что угрызения совести и раскаяние помогут ему выйти на истинный путь, и вывести отсюда заключение, как это обыкновенно и делается, что это хорошие чувства. Но если мы ближе присмотримся к ним, мы увидим, что это наоборот, губительные и дурные страсти. Ибо очевидно, что мы вернее достигнем добра, руководясь разумом и любовью к истине, чем поддаваясь угрызениям совести и раскаянию; эти чувства губительны и дурны, ибо они суть проявления печали. Я уже показал, продолжает он, все зло, истекающее от печали, и доказал, что человек должен стремиться изгнать ее из своей жизни. В виду того, что угрызения совести и раскаяние

принадлежат в этом смысле к той же категории чувств, как и печаль, мы должны сторониться этих состояний духа".

В христианстве раскаяние в грехах всегда было основным религиозным чувством. Но для христиан душевно-здорового склада это раскаяние сводилось лишь к *удалению* от греха, без всяких терзаний совести за его свершение. Католическое таинство исповеди и отпущение грехов одной своей стороной почти ничем не отличается от крайних проявлений нравственного режима, вытекающего из религии душевного здоровья. Этим таинством периодически подводятся и регулируются счеты отдельного человека со злом, так что после таинства человек может начать чистую страницу своей жизни, свободную от старых долгов. Верующий католик расскажет вам, каким чистым, обновленным и свободным чувствует он себя после этого очистительного таинства. Мартин Лютер ни в каком случае не принадлежал к душевно-здоровому типу в его наиболее ярко выраженном облике. Он не признавал того отпущения грехов, которое дает священник; и, тем не менее, в вопросе о раскаянии он высказал ряд мыслей, определенно окрашенных оптимизмом душевного здоровья. Эти мысли родились в нем, вероятно, благодаря необычайной широте его представлений о Боге.

"Когда я был монахом, пишет Лютер, я считал себя окончательно погибшим, если по временам во мне рождались вожеления плоти, то есть когда я чувствовал в себе дурные стремления, плотские желания, гнев, злобу или зависть к кому-нибудь из братьев. Я многими способами пытался успокоить свою совесть, но все было напрасно. Похоти и греховные помыслы моей плоти возвращались вновь, так что я не мог найти себе покоя, и терзался такими мыслями: "Ты свершил такой-то грех; ты осквернен завистью, нетерпением и тому подобными грехами; поэтому напрасно вступил ты в этот святой орден, и тщетны будут все твои добрые дела". Но если бы я правильно понимал тогда слова апостола Павла: "Плоть желает противного духу, а дух противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы", – то я не терзал бы себя таким жалким образом, но подумал бы и сказал бы себе, как говорю теперь: "Мартин, ты без сомнения не безгрешен, ибо у тебя есть плоть; и ты не можешь не чувствовать в себе борьбу плоти". Помню, что Штаупитц (Staupitz) часто говорил: "Тысячи раз давал я Богу обет исправиться, но никогда не выполнял его. Я не буду более давать такого обета: ибо я научен опытом, что не в силах его исполнить. Поэтому, если только Господь не будет милостив ко мне ради Иисуса Христа, – я, со всеми своими обетами и добрыми делами, не могу предстать перед Ним".

Искреннее отчаяние Штаупитца, вылившееся в этих словах, праведно в глазах Бога; всякий жаждущий спасения должен признать это устами и сердцем. Ибо праведники не полагаются на свою праведность. Они надеются на Христа Искупителя, отдавшего жизнь за их грехи. Они знают, что тот остаток греховности, который не может быть изгнан из их плоти, не предназначен для их гибели, но будет им отпущен. Однако они в духе своем борются с плотью, чтобы не впасть в искушение из-за нее; и хотя они чувствуют, что плоть их ярится и подымает свой голос, и что они по временам впадают в грех по своей слабости, тем не менее они не отчаиваются и не думают, что они сами, их образ жизни и дела их, связанные с их жизненным призванием, негодны Богу; они поддерживают себя верою" (Комм. к Галат.).

Ересь, за которую иезуиты предали жестокой казни гениального Молиноса, основателя квиетизма, было его проникнутое душевным здоровьем мнение о раскаянии:

"Когда ты впадаешь в какой-нибудь грех, – не смущайся сердцем и не отчаивайся. Ибо это следствие нашей слабой природы, опороченной Первородным Грехом, Враг рода человеческого, как только ты согрешишь, внушит тебе убеждение, что ты блуждаешь по нечестивому пути, что ты поэтому находишься вне Бога и его благодати, и тем заставит тебя отчаяться в божественном милосердии, нашептывая тебе непрестанно о твоём падении и преувеличивая его. Он вложит в твою голову мысль, что с каждым днем твоя душа становится не лучше, но хуже, ибо каждый день она повторяет свои прегрешения. О, Душа, открой свои очи; закрой доступ в себя этому дьявольскому наваждению, сознавая свое падение, но находя утешение в милосердии Божьем. Разве не безумец тот, кто, упавши с лошади во время конских состязаний, будет лежать на земле, стеная и многословно изливая свое горе? Человек (скажут ему), не теряй времени, садись в седло и продолжай скачку, ибо тот, кто быстро поднимется и, не теряя времени, возобновит состязание, как бы вовсе и не падал. Если ты чувствуешь на своей совести тысячу и одно падение, ты должен прибегнуть к тому средству, которое я указал тебе, т.е. к любовному упованию на милосердие Божие. Вот оружие, которым ты должен бороться и победить малодушие и суетные мысли. Вот путь, которым ты должен идти: не теряй попусту времени, не смущайся сердцем и не отвращайся от добра" [2].

Полным контрастом по отношению к этому душевно-здоровому мировоззрению, сознательно уменьшающему

значение зла в мире, является противоположное мировоззрение, преувеличивающее значение и силу зла. Оно коренится в убеждении, что зло составляет самую сущность нашей жизни, и что смысл мироздания будет нам понятнее, если мы будем принимать близко к сердцу все проявления зла. Нам предстоит теперь обратиться к изучению этого мрачного и болезненного отношения к миру. Но прошлую лекцию я закончил общим философским рассуждением по поводу душевно-здорового приятия жизни; и мне хотелось бы сейчас изложить еще несколько мыслей об этом предмете прежде, чем приступить к нашей непосредственной задаче.

Если мы признаем, что зло есть основной элемент нашего существования и ключ к пониманию нашей жизни, то нам придется решать тот ряд трудных вопросов, которые всегда лежали тяжелым бременем на различных системах религиозной философии. Всякий раз, когда теизм становился систематической философией мироздания, он утверждал, что Бог есть Все во Всем. Иными словами, философский теизм всегда имел тенденцию к пантеизму и к монизму и проявлял стремление рассматривать мир, как абсолютное единство. Эта тенденция противоречит популярному и практическому теизму, который всегда, более или менее откровенно, склонялся к плюрализму, чтобы не сказать – к политеизму. Он вполне довольствовался миром, в основе которого лежит несколько разнородных принципов, если только оставалась возможность верить, что главенствует принцип божественности, а остальные ему подчинены. При таких воззрениях Бог не является необходимо ответственным за существование зла; Он был бы ответственен только в том случае, если бы зло в конце концов не было преодолено. Но при монистическом и пантеистическом мировоззрении, зло, как и все вообще в мире, имеет свое основание в Боге; и вся трудность заключается в вопросе, как это возможно, если Бог абсолютно добр. Мы встречаем подобное затруднение во всякой философской системе, для которой мир представляется безусловным единством, *индивидуумом* (неделимым), в котором худшие части так же существенны, как и лучшие, так же необходимы для того, чтобы индивидуум был тем, что он есть; поэтому, если бы любая часть какого-нибудь индивидуума отпала от него или изменилась, то это уже не был бы *тот же* индивидуум. Философии абсолютного идеализма, так мощно представленной теперь в Шотландии и Америке, приходится бороться с этими трудностями почти в той же степени, в какой боролся с ними в свое время схоластический теизм. Преждевременно было бы утверждать, что нет вообще никакого спекулятивного выхода из этого тяжелого положения; но с полным правом можно сказать, что ясного и удобного выхода все же нет, и что мы найдем *ясный* выход

из этого парадокса только тогда, когда совершенно откажемся от монистического миропонимания и допустим, что мир изначально существует не как абсолютное единство, но как агрегат или соединение высших и низших вещей и принципов. Тогда не будет неотвратимой необходимости признавать зло существенным элементом мироздания; оно может и могло от века быть его независимой составной частью, не имеющей никакого рационального абсолютного права на существование наряду со всем остальным; и для нас открывается таким образом возможность надежды, что когда-нибудь зло будет изгнано из вселенной.

Евангелие душевного здоровья, как мы его изложили, явно склоняется к этому плюралистическому мировоззрению. Тогда как всякий исповедующий монистическое учение философ в большей или меньшей степени принужден признать, как Гегель, что все существующее разумно, что зло, как элемент диалектически необходимый, должно быть принято, утверждено и освящено, что оно имеет особое назначение в конечной системе истины, – философия душевного здоровья решительно отказывается признать что-либо подобное [3]. Зло, говорит она, глубоко иррационально; оно *не должно* быть ни утверждено, ни освящено в конечной системе истины. Зло – это полное отрицание Господа, совершенная ирреальность, бесполезный элемент, который нужно презирать и отрицать, и самая память о котором должна быть стерта и уничтожена. Идеал не объемлет всей совокупности существующего; он только *экстракт* существующего, отмеченный полной отчужденностью от всего болезненного, низкого и нечистого.

В этой системе идей мы встречаем любопытное, вполне рельефное понятие о существовании таких элементов вселенной, которые в соединении с другими элементами не образуют рационального единства и которые, с точки зрения законченной системы остальных элементов представляются неуместными и случайными, как "грязь", т.е. как что-то находящееся не на своем месте. Я прошу вас не забыть этого понятия; хотя большинство философов или забывают его, или пренебрегают им, но я полагаю, что в конце концов нам самим придется считаться с ним, как с заключающим частицу истины. Таким образом, мы еще раз убеждаемся, что учение духовного врачевания имеет серьезный смысл и значение. Мы уже видели, что духовное врачевание – это настоящая религия, и что не только глупцы призывают воображение для исцеления болезней; мы видели, что его метод экспериментального подтверждения своих выводов имеет сходство с общим научным методом; а теперь мы видим, как духовное врачевание выступает поборником вполне законченного представления о метафизической организации вселенной. Надеюсь, что в виду этого вы не

будете слишком упрекать меня за то, что я так долго задерживал ваше внимание на этом учении.

Расстанемся теперь на время с оптимизмом и его отношением к миру и обратим наше внимание на тех людей, которые не могут так легко сбросить с себя бремя сознания зла и по природе своей обречены страдать от его существования. Так же, как в области душевного здоровья мы видели поверхностные и более глубокие области, чисто животное и более одухотворенное счастье, так и здесь мы увидим разные степени болезненности духа, одну ужаснее другой. Есть люди, для которых зло есть лишь плохое приспособление к *среде*, неправильное соотношение жизни человека с окружающим. Такое зло устранимо, по крайней мере, в принципе, в пределах естественных законов, так как путем изменения себя, или окружающего, или того и другого вместе, оба начала могут быть приведены в гармоническое соответствие. Но есть другие люди, для которых зло является не одним только отношением личности к отдельным внешним вещам; оно представляется им чем-то коренным и всеобщим, несправедливым и порочным в самом существе своем; по их мнению, никакая реорганизация окружающего, никакое поверхностное изменение своего внутреннего *Я* не может устранить его: преодолеть зло можно только сверхъестественным путем. Романские народности вообще склонны скорее к первому взгляду: зло для них сложено из многих грехов и отдельных зол и соответственно с этим устранимо по частям; германские же народности склонны видеть "грех" в единственном числе и считать его одним из атрибутов нашей природной сущности, неустранимым никакими поверхностными и частичными изменениями [4]. Сравнительное сопоставление народностей и выводы из него допускают, конечно, ряд исключений; но несомненно, что религиозные настроения северных народов носят определенно пессимистическую окраску и поэтому их настроения, как наиболее ярко выраженные, будут и наиболее подходящими для нашего изучения.

Современная психология часто употребляет слово "порог" для символического обозначения той грани, на которой одно душевное состояние переходит в другое. Так мы говорим о "пороге сознания", указывая этим силу звука, тяжести или другого возбуждения, необходимую для того, чтобы вызвать в данном человеке ощущение и сосредоточить на нем его внимание. Человек с высоким порогом сознания не проснется от звука такой силы, который немедленно разбудит человека с низким порогом. Если кто-нибудь особенно чувствителен к самым небольшим изменениям в том или другом ощущении, то мы говорим, что у него низкий "порог различения": его психика легко переступает этот порог, доводя каждое незначительное изменение до

сознания. В этом смысле мы говорим о "пороге печали", "пороге страха", "пороге скорби"; мы замечаем, что некоторые люди легко переступают эти пороги; у других же они лежат так высоко, что их сознание переступает их только в редких случаях. Люди жизнерадостные, одаренные душевным здоровьем живут обыкновенно на солнечной стороне их порога скорби, а угнетенные и меланхолики – по другую сторону его, во мраке и печали. Одни как будто рождены для веселья, другие же от рождения стоят у самого порога печали, и малейший повод роковым образом толкает их по другую сторону порога.

Разве не естественно, что человек, живущий обыкновенно по эту сторону порога скорби, нуждается в иной религии, чем тот, кто обычно живет по другую сторону его? Тут перед нами встает очень важная проблема о соотносительности разных типов религии с разными видами потребности в ней. Но прежде, чем приступить непосредственно к этой проблеме, нам предстоит неприятная задача: выслушать, что расскажут нам страждущие души (мы назовем их так в противоположность душам, одаренным душевным здоровьем) о тайниках своей тюрьмы, о своем мрачном отношении к миру. Расстанемся же с людьми оптимистического склада души и с их радостным, как голубое небо, мирозерцанием. Подождем восклицать, закрыв глаза на темные стороны мира: Да здравствует вселенная! Жив Бог – и, значит все прекрасно на этом свете! Посмотрим раньше, не откроют ли нам жалость, горе, страх и чувство человеческой беспомощности более глубокого познания, и не дадут ли они нам в руки более подходящего ключа к смыслу бытия.

Начнем с вопроса, *может ли* нечто столь хрупкое, как вечно сменяющиеся переживания этой жизни, дать нам твердую и надежную опору? Цепь не крепче, чем ее слабое звено, – а ведь жизнь подобна цепи. Даже в самое здоровое и цветущее существование вплетено не мало звеньев болезни, опасности и несчастий. Неожиданно со дна каждого источника наслаждений, говорит старинный поэт, поднимается струя горечи: наступает пресыщение или внезапная смерть от чрезмерных наслаждений, налетает дуновение меланхолии и мрачных мыслей, звучащих как похоронный звон; как бы они ни были мимолетны, они оставляют после себя такое чувство, будто они пришли из каких-то глубоких областей, и часто они обладают непреодолимой убедительностью. Звуки жизни умолкают при их прикосновении подобно тому, как перестают звучать струны рояля, когда их касается глушитель.

Конечно, такие перерывы не мешают музыке звучать снова. Но после них настроения душевного здоровья остаются уже навсегда отравленными неизгладимым чувством

сомнительности и непрочности их. Они звучат, как надтреснутый колокол и находятся в постоянной зависимости от страданий и всяких случайностей.

Даже если мы представим себе человека в такой степени душевно-здорового, что ему ни разу в жизни не пришлось пережить на личном опыте этих перерывов в своем состоянии, – все же он, как существо разумное, не может не видеть участи других людей и не сделать отсюда надлежащих выводов; он не может не заметить, что его счастливая жизнь есть не что иное, как случайно выпавшая на его долю удача; что он совершенно с таким же основанием мог бы быть рожденным для другой, противоположной участи. А тогда – прости спокойствие и вера в счастье! Что это за прекрасный мир, о котором в лучшем случае вы можете сказать только: "Слава Богу, он оставил меня в покое!" Разве такой покой не призрачен? А ваша радость не вульгарна ли, и не напоминает ли она злобное удовольствие мошенника при удаче его предприятия? Но и такое скромное счастье неверно. Возьмите счастливейшего человека, одного из тех, кому завидует свет, и вы убедитесь в девяти случаях из десяти, что в глубине души его нет удовлетворенности. Или его желания идут гораздо дальше, чем его достижения, или у него есть тайные, скрытые от людских глаз стремления, которые, – он это сознает, – никогда не будут удовлетворены.

Если уж такой все преодолевающий оптимист, как Гёте, не удержался от сетований на свою жизнь в конечном итоге ее, то что же в праве сказать человек, на долю которого выпало совсем мало счастья?

"Ничего не имею возразить, писал Гёте в 1824 году, против течения моей жизни. Но по существу в ней не было ничего, кроме горя и тяжести, и могу смело сказать, что в течение всех 75 лет моего существования у меня не было и четырех недель настоящего счастья. Жизнь подобна непрерывно скатывающемуся вниз обломку скалы, который надо постоянно втаскивать наверх".

И такой человек, как Лютер, кажется мог бы не жаловаться на свою судьбу, однако в старости он считал свою жизнь сплошной неудачей.

"Я страшно устал от жизни, говорит он о себе. Молю Господа, чтобы Он скорее взял меня отсюда. Пусть Он придет со своим Страшным Судом: я подставлю голову, гром грянет и я найду успокоение". Когда он говорил это, в руках у него было ожерелье из агатов; и он добавил: "Боже, сделай, чтобы это случилось поскорее. Я охотно бы согласился сегодня проглотить это ожерелье, если бы Суд Твой

благодаря этому настал завтра". – Однажды, когда вдовствующая маркграфиня обедала вместе с Лютером, она сказала ему: "Доктор, я хотела бы, чтобы вы жили еще сорок лет". "Сударыня, ответил Лютер, я предпочел бы отказаться от надежды попасть в рай, чем жить еще сорок лет".

Со всех сторон мир встречает нас рядом неудач. Мы пожинаем то, что сеем нашим легкомыслием, нашими преступлениями, всей нашей неприспособленностью к важности нашей жизненной задачи. И с каким ожесточением вычеркивает нас мир из числа призванных! Легкое возмездие, приискание оправдания или формальное искупление не удовлетворяют требований мира: каждая частица грешной плоти должна омыться своею кровью. Самая утонченная форма страданий, известных людям, заключается в той горечи унижения, какой сопровождаются жизненные неудачи.

А ведь мы находим их на каждом шагу в человеческой истории. Очевидно, что такой распространенный и от века существующий душевный опыт представляет собою одну из – первооснов жизни. "В судьбе человека, пишет Стивенсон (Robert Louis Stevenson), есть элемент, существование которого не может отрицать даже слепой: Нам не суждено никогда достигнуть того, к чему мы стремимся; постоянные неудачи – вот наш роковой жребий" [5]. И если по самой природе нашей мы обречены на неудачи, то можно ли удивляться тому, что богословы признавали это явление сущностью нашей жизни и полагали, что только пройдя через личный опыт того унижения, которое порождает в нас неудачи, можно познать более глубокий смысл жизни [6].

Однако это только первая ступень мировой скорби. Повысьте еще чувствительность человека, понизьте его "порог скорби", – и тогда даже блаженство счастливых мгновений его жизни будет для него испорчено и омрачено. Он не видит более добра в мире: богатство ненадежно; слава мимолетна; любовь только обман; молодость, здоровье и наслаждения – суета. Могут ли вещи, которые неизбежно обращаются в прах, и конец которых всегда приносит разочарование, быть тем истинным благом, которого жаждет наша душа? Позади всех вещей скрывается ужасный призрак всепожирающей смерти, всеобъемлющего мрака:

"Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?

И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои и на труд, которым трудился я, делая их: и вот все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем.

Ибо участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают, так умирают и эти... все произошло из праха и все возвратится в прах... живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению. И любовь их, и ненависть их, и ревность их уже исчезли, и нет им более части вовеки ни в чем, что делается под солнцем... Но сладок свет и приятно для глаз видеть солнце. Если человек проживет и много лет, то пусть веселится в продолжение всех их, но пусть помнит о днях темных, которых будет много..." [7].

Таким образом, жизнь и ее отрицание неразрывно сплетены друг с другом. Если жизнь благо, то ее отрицание – зло. Но эти две противоположности являются двумя равнозначущими факторами жизни; всякое счастье на земле омрачено внутренним противоречием и овеяно дыханием смерти.

Душе, опечаленной и испуганной таким положением вещей, религия душевного здоровья может придти на помощь только такими словами: "Все это нелепость и безумие; стряхни его и пойдешь подышать свежим воздухом!" или – "Мужайся человек! поверь, ты почувствуешь себя вполне бодрым, если подавишь свое болезненное настроение". Но можно ли серьезно считать этот совет удовлетворительным? Приписывать религиозную ценность состоянию ограниченной удовлетворенности преходящими благами могут только поверхностные люди, забывающие истинный облик жизни. Причины, вызывающие нашу печаль, слишком глубоки, чтобы поддаться *такому* лечению. Мысль о *неизбежности* смерти, о *возможности* болезни и страданий – вот что угнетает нас; и тот факт, что мы в данный момент живем счастливо, совершенно несоизмерим с огромной значительностью этих мрачных возможностей. Мы хотим жизни, не омрачаемой угрозой смерти, – здоровья, не сменяющегося болезнью, – добра, не погибающего под ударами зла, но соответствующего нашему идеальному представлению о Добре.

Все эти настроения зависят оттого, насколько чувствительна душа к дисгармонии жизни. "Все мое несчастье в том", говорил один из моих друзей, который жил постоянно в таких настроениях, "что я слишком высоко ценю всеобщее счастье, и мысль о том, что оно преходяще, ужасает и глубоко печалит меня". Таковы многие из нас: стоит нам только потерять немного своей животной жизненной силы, стоит нашим животным инстинктам ослабеть, а легко раздражающейся слабости усилиться, стоит только порогу печали понизиться в нас, – и для нас навсегда уже отравлены все источники радости, и пессимистическое мировоззрение овладевает нами; красота жизни и слава

мира являются поблекшими для нас. В конце концов – это непрестанная борьба пламенной юности с дряхлой старостью. И последнее слово всегда принадлежит старости: чисто натуралистический взгляд на жизнь, с каким бы энтузиазмом не делал он свои первые шаги, неизбежно приведет к печали и мраку.

Зачатки пессимизма лежат в корне всякой чисто позитивной, агностической или натуралистической философии. Пусть, пока это возможно, жизнерадостные настроения проявляют свою чудодейственную силу и позволяют нам жить жизнью мгновений, забывая о существовании зла, но зло, подобно черепу на пиршестве, вечно будет напоминать о своей неистребимой реальности. Мы знаем, как сильно горе или радость человека по поводу какого-нибудь явления зависят от его самых отдаленных надежд и чаяний, и ценность каждого данного явления для нас всецело определяется тем местом, какое мы отводили ему в наших воззрениях на мир. Если явление не имеет для нас внутренней ценности, то как бы ни было оно приятно в настоящий момент, – его блеск кажется нам мишурным. Человек, больной скрытым, но роковым недугом, может некоторое время смеяться по-прежнему и с прежней жизнерадостностью выпивать свою кружку пива; но если врач открыл ему ожидающую его участь, то сознание ее неизбежности уничтожит всю радость этих утех. Ибо отныне он не может забыть, что все ведет к смерти, разложению и зияющей пустоте небытия.

Значение и прелесть каждого часа жизни зависят от тех возможностей, какие он влечет за собой. Если человек верит, что все наши переживания полны глубокого нравственного смысла, что наши страдания имеют непреходящее значение; если ему кажется, что Небо милосердно к земле, если все для него дышит верою и надеждой, – горечь жизни не отравит его дней и они будут полны для него смысла и ценности. Но если, наоборот, человек убежден, что жизнь его протекает среди ледящего холода и ужасов всеобщей борьбы, что она лишена вечного смысла, как это утверждает чистый натурализм и популярно-научный эволюционизм нашего времени, – то жизнь для него теряет всякую цену и становится унылой и бессвязной вереницей дней.

Для натурализма, воспитанного на современных космологических теориях, человечество находится в таком положении, как если бы оно жило на замерзшем озере, окруженном непроходимыми скалами, с сознанием, что мало-помалу лед должен растаять, и что неизбежно близится ужасный день, когда он подломится: неминуемая и бесславная гибель – вот людская участь. Чем радостнее жизнь, чем ярче дневное солнце, чем прекраснее ночные

огни, тем ужаснее сознавать горький смысл человеческого существования.

Обыкновенно в литературе изображают древних греков, как пример душевно-здоровой жизнерадостности, которая порождается религией природы. Конечно, восторженный энтузиазм, вызываемый в Гомере всем, что солнце оживляет своими лучами, беспорен. Но и у Гомера стихи, в которых он задумывается над жизнью, окрашены глубокой печалью [8]; вообще, когда грек начинал размышлять о жизни и о неизбежности конца, он становился глубоким пессимистом [9].

Зависть богов, Немезида, следующая за всяким слишком большим счастьем, всепоглощающая смерть, темная неизвестность грядущего, страшная и непостижимая жестокость судьбы, – таков был фон их представлений о жизни. Прекрасная жизнерадостность греческого политеизма – только современная поэтическая фикция. Эллина не знали радости сколько-нибудь похожей по своей ценности на ту радость, которую получают от своих мистических верований и откровений "дваждырожденные" люди, исповедующие не натуралистическую религию, а браманизм, буддизм, христианство или ислам.

Эллинский дух не пошел в этом направлении дальше стоической невозмутимости духа и эпикурейской покорности судьбе. Эпикурец говорил: "Не стремись к счастью; лучше старайся избежать несчастья. Сильная степень счастья всегда соединена с горем; поэтому плыви к тихой и верной гавани и избегай глубоких вод. Избегай разочарований, не питая неосуществимых надежд и не стремясь ввысь; а главное – ничем не огорчайся". Стоик говорил: "Единственное истинное благо, которое жизнь может дать человеку – это полная власть над своим духом; все другие блага обманчивы". Каждое из этих философских воззрений есть в той или иной степени философия разочарования в дарах жизни. Возможность доверчиво отдаться радостям, которые сами даются нам в руки, равно чужда эпикурейцу и стоику; вся их философия только путь освобождения от печальных последствий их мрачного душевного состояния. При этом эпикурец надеется достичь благих для себя результатов, сохраняя по возможности душевное равновесие и подавляя свои стремления. Стоик же не имеет никаких надежд, и раз навсегда отрекается от всякого внешнего блага. Есть практический смысл и в той, и в другой форме резиньяции. Они представляют собою различные стадии того отрезвляющего процесса, в котором суждено погибнуть первоначальному опьянению человека чувством счастья. В первом случае разгоряченная кровь успокоилась, во втором – совсем охладела. Хотя я говорю о стоицизме и эпикурействе, как о чем-то ставшем уже историческим

прошлым, тем не менее, мне кажется, что они во все времена были и будут типичными переживаниями для известной ступени развития души, отягченной мировой скорбью [10]. Эти переживания указывают на завершение того, что мы называем периодом "первого рождения", и представляют высшую вершину, за которую уже не может взлететь тот, кого "дваждырожденные" назвали бы естественным человеком. Эпикурейство, лишь с большой натяжкой, и только благодаря его утонченности, а стоицизм только своей глубоко моралистической окраской заслуживает названия религии. Оба учения созерцают мир, как дисгармонию непримиримых противоречий и не стараются найти в нем высшего единства. По сравнению с тем сложным мистическим экстазом, который переживает чудом возрожденный христианин или восточный пантеист, – душевное равновесие и невозмутимость, предписываемые этими учениями, кажутся почти грубыми по своей простоте.

Заметьте, что я вовсе не хочу дать окончательной *оценки* этим настроениям; я только описываю их различия.

Самый верный путь к тому упоительному счастью, которое ведают "дваждырожденные", лежит, как показывают исторические факты, через самый глубокий пессимизм, несравненно более мрачный, чем все те настроения, которые мы до сих пор рассматривали. Там мы видели, как исчезает блеск и очарование жизненных благ. Тут же мы имеем дело с такой остротой несчастья, при которой забывается всякая возможность блага в жизни, и самое понятие о нем исчезает с поля духовного зрения. Для того, чтобы достичь этой крайности пессимизма, нужно нечто большее, чем наблюдение жизни и размышление о смерти. Душа человека должна стать жертвой патологической меланхолии. Подобно тому, как душевно-здоровый энтузиаст живет в неведении самого существования зла, – так человек, подверженный этой грозной меланхолии не знает уже, что такое благо: для него оно не имеет ни малейшей реальности. Подобная чуткость и восприимчивость к душевным страданиям редко встречается у людей с вполне нормальной нервной системой; ее почти не бывает у здорового человека, даже если он пережил самые жестокие удары судьбы. Поэтому здесь так же, как и в дальнейших лекциях, мы будем иметь дело с той патологически повышенной нервностью, о которой я уже говорил в первой лекции. Так как эти меланхолические переживания прежде всего глубоко индивидуальны, то я должен призвать на помощь индивидуальные признания и свидетельства, которые местами будут производить очень тягостное впечатление и, кроме того, могут показаться, нескромными разоблачениями тайн частной жизни. Но в целях нашей работы мы не должны отступать перед этим.

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Лекция VIII

РАЗДВОЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Последняя лекция должна была оставить по себе тягостное впечатление, так как ее предметом было зло, как элемент, проникающий весь мир, в котором мы живем. В ее заключении мы познакомились с глубокой противоположностью между двумя воззрениями на жизнь: воззрением людей, которых мы называли душевно-здоровыми, которые довольствуются одним рождением, и воззрением страдающих душ, которые должны пройти через второе рождение, чтобы стать счастливыми. Таким образом, существуют два вполне различных понимания мира, постигаемого нашим опытом. В религии однажды рожденных мир рассматривается, как прямолинейное и односложное явление, которое легко выразить одним определением, причем отдельные части его имеют тот смысл, который написан на их внешней поверхности; простая алгебраическая сумма положительных и отрицательных элементов этого мира представит его истинную ценность. Счастье и религиозное удовлетворение заключаются в том, чтобы жить положительными элементами мира. Наоборот, для религии дважды рожденных, мир представляется двойственной тайной. Нельзя достичь душевного покоя простым сложением положительных и исключением отрицательных сторон из жизни. Естественные блага жизни не только недостаточны и преходящи: в самой их сущности кроется ложь. Все они уничтожаются смертью и другими, раньше ее приходящими врагами, и не могут вызвать в нас длительного преклонения перед ними. Скорее они отвлекают нас от нашего истинного блага; отречение и разочарование в них – это первые шаги наши на пути к истине. Есть две жизни, – жизнь в природе и жизнь в духе, и мы должны умереть для первой, чтобы стать причастными ко второй.

В своих крайних проявлениях натуралистическая религия и то, что можно бы назвать религией спасения, представляют резкую противоположность. Надо заметить, что и здесь, как и во всякой общепринятой классификации, крайние типы являются только абстракциями, и те люди, которых мы встречаем в жизни, чаще всего представляют своеобразные и сложные промежуточные сочетания обоих типов. Тем не менее, в жизни мы практически очень ясно видим существующую между обоими типами разницу; мы понимаем, например, то презрение, которое чувствует методист по отношению к моралисту душевно-здорового склада; мы так же хорошо понимаем отвращение последнего к тому, что ему кажется болезненным субъективизмом методистов, которые, по их выражению, умирают для того, чтобы жить, и которые в своих парадоксах и извращении естественного облика вещей видят сущность Божьей правды [1].

Психологическая основа дважды рожденной души вероятно коренится в известной расколоте или гетерогенности врожденного характера человека, в неполном единстве его нравственного и интеллектуального склада.

"Homo duple, Homo duple! пишет Альфонс Додэ. – В первый раз я почувствовал, что во мне два человека в момент смерти моего брата Анри, когда отец мой так страшно кричал: "Он умер, умер!" В то время, как мое первое я плакало, второе я думало: "Как искренно прозвучал этот крик, как прекрасен он был бы со сцены". Мне было тогда четырнадцать лет.

"Эта страшная раздвоенность часто заставляла меня задумываться над ней. Как ужасно это второе я, всегда спокойное, когда первое действует, живет, страдает, движется. Мне ни разу не удалось вывести это второе я из его состояния вечной трезвости, заставить его пролить слезу или уснуть. Как оно вглядывается в вещи, как насмехается надо всем!" [2].

Новейшие сочинения по психологии характера много занимаются этим вопросом [3]. Некоторые люди наделены от самого рождения гармоническим и уравновешенным душевным складом. Их импульсы не противоречат друг другу, их воля покорно следует руководству разума, их страсти не чрезмерны, и раскаяние редко может найти себе место в их жизни. Другие люди наделены противоположным душевным складом; в последнем есть разные ступени, начиная от такой мягкой формы внутреннего раздвоения, которая приводит только к несколько странному сочетанию противоположных черт в одном человеке, и кончая таким раздвоением, которое уже вносит настоящее расстройство в душевную жизнь. Хороший пример одной из наиболее

невинных форм душевной гетерогенности мы находим в следующем отрывке из автобиографии Анни Безант.

"Во мне всегда было странное соединение слабости и силы, и слабость моя мне стоила дорого. Ребенком я всегда мучилась ощущением стыда; когда у меня развязывался ботинок, мне казалось, что все взгляды устремлены на мой злополучный шнурок. Молодой девушкой я дичилась посторонних людей, убежденная, что они должны пренебрежительно отнестись ко мне; я бывала бесконечно благодарна тем, кто оказывал мне какое-нибудь внимание. В положении молодой хозяйки я боялась моих слуг; мне приятнее было допустить всякую неисправность, чем побранить их. После моих лекций с прениями, когда на кафедре я держалась с полным самообладанием, возвратясь в отель, я предпочитала обойтись без нужных для меня вещей, чтобы не позвонить лишней раз прислуге. Перед аудиторией я готова сражаться за то, что мне дорого; дома я страшусь всякого спора, всякого выражения неудовольствия. Перед многочисленной публикой я не испытываю смущения, но в моей частной жизни отличаюсь трусливостью. Сколько тяжелых минут провела я, стараясь подбодрить себя перед тем, как сделать выговор кому-нибудь из подчиненных! Сколько раз я смеялась над собою, над храбрым бойцом, отступавшим перед необходимостью побранить ребенка! Часто достаточно было одного косого взгляда, чтобы заставить меня спрятаться в мою раковину, подобно бедной улитке, в то время как на собраниях, когда я выступаю перед публикой, возражения только вдохновляют меня" [4].

Такую степень внутреннего разлада личности можно считать просто невинною слабостью; но более сильные степени его могут внести настоящий распад в жизнь человека. Есть люди, жизнь которых подобна зигзагообразной линии, – в их душе побеждает то одно, то другое стремление. В них дух борется с плотью, их желания противоречивы, упрямые и непреодолимые импульсы разрушают самые продуманные и сознательно принятые решения, и жизнь для них является долгой драмой раскаяния и усилий исправить совершенные ими проступки и ошибки.

Существует теория, в которой гетерогенность личности объясняется влиянием наследственности: предполагается, что несовместимые и антагонистические черты характера различных предков сохраняются в потомстве рядом друг с другом [5]. Какова бы ни была ценность этого объяснения, – все же оно нуждается в подтверждении. И какими причинами не была бы вызвана гетерогенность личности, несомненно, что самые резкие проявления ее мы встречаем в том патологическом душевном складе, о котором я говорил в

первой лекции. Все писатели, занимавшиеся этим душевным типом, всегда выдвигали на первый план в своих описаниях именно явление раздвоения личности. Часто даже одна эта черта побуждает нас отнести человека к такому типу. Так называемый "degenerate superior" [6] является просто человеком с чрезмерно повышенной чувствительностью, которому труднее, чем обыкновенным людям, управлять своею психикой и держаться раз намеченного пути, так как импульсы его психической жизни слишком бурны и слишком противоречат друг другу. В тех навязчивых идеях, иррациональных импульсах, болезненных терзаниях совести, страхах и воображаемых препятствиях, которые тяготят над психопатологической душевной организацией, когда она полно выражена, – мы имеем великолепный образчик гетерогенной личности. Баньяна, которого я не раз уже цитировал, долго преследовали слова: "Продай Христа, продай, продай Его!", по сто раз в день пронизывавшие его мозг; но однажды, обессилев от борьбы, в которой он непрерывно отвечал "Я не хочу, не хочу", он почти бессознательно сказал: "Делай как хочешь", и это отступление с поля битвы повергло его в отчаяние, длившееся больше года. Жития святых полны рассказов о таких богохульственных навязчивых идеях; они, конечно, приписывались прямому вмешательству Сатаны. Это явление непосредственно связано с жизнью так называемого подсознательного Я, о котором в ближайших лекциях мы будем говорить подробнее.

В каждом из нас, какой душевной организацией мы не обладали бы, – в тем большей степени, чем повышеннее наша чувствительность, и чем сильнее мы подвержены разнообразным искушениям, и в наисильнейшей степени, если мы принадлежим к психопатическому типу, – в каждом из нас нормальная эволюция нашего характера состоит главным образом в объединении нашего внутреннего Я и в направлении его по заранее намеченному пути. Высшие и низшие чувства, полезные и вредные импульсы – все это вначале находится в нас в хаотическом состоянии, но они должны в конце концов стать твердо установленной и правильно подчиненной нашему сознанию системой психических функций. Период борьбы и установления порядка в психической жизни тягостно переживается человеком. Если совесть его чрезмерно чутка и окрашена религиозными настроениями, то это тягостное чувство облечется у него в форму нравственных терзаний, угрызений совести, сознания своей порочности и греховности, ощущения, что он стоит в ложном отношении к Богу. В этом именно и состоит та религиозная меланхолия, то "сознание своей греховности", которые играли такую важную роль в истории протестантизма. Душа человека кажется ему полем битвы между его двумя насмерть враждующими Я, из которых одно принадлежит к реальному,

а другое к идеальному миру. Магомет у Виктора Гюго говорит:

Моя душа – арена для сражений,
Полетов в высоту и низменных падений.
Но как среди пустынь журчит порою
ключ,
Так рядом с злом во мне добра сияет
луч.

Образ жизни, противоречащий внутренним стремлениям, бессилие их, отвращение к себе, отчаяние, непонятная и невыносимая душевная тягость, вот участь людей, переживающих такое состояние.

Я приведу несколько типичных случаев раскола личности, переживающей меланхолию в форме самоосуждения и сознания своей греховности. Яркий пример подобного рода мы находим в жизни св. Августина. Он получил полуязыческое, полухристианское воспитание в Карфагене, бежал в Рим и Милан, принял манихейскую ересь, вскоре впал в последовательный скептицизм, затем тщетно искал правды и чистоты в жизни; наконец, когда он жестоко терзался борьбой двух душ в своем существе и был угнетен слабостью своей воли, тогда как многие из тех, кого он знал, сбросили с себя оковы чувственности и посвятили себя целомудрию и праведной жизни, он однажды услышал в саду голос, говоривший ему "Sume, lege" (возьми, читай). Он открыл наудачу Библию и прочел текст: "Не в вожделениях и чревоугодии"... , который показался ему пророческим. После этого душевная буря улеглась [7].

Гениальный психологический анализ пережитого св. Августином раздвоения личности, данный им в его исповеди, не имеет в литературе этого вопроса, равного себе.

"Новая воля, которая появилась во мне... не могла еще торжествовать над другой, сильной по причине моего долгого снисхождения к ней. Таким образом, мои обе воли, старая и новая, плотская и духовная боролись и своей борьбой разрывали мою душу. Я понимал теперь на собственном опыте то, о чем я раньше читал, – как "плоть желает противного" духу, а дух – противного плоти" (Послание к Галатам, V, 17). И в той и в другой воле был я, но моего присутствия было больше в том, что я утверждал в себе, чем в том, что я в себе порицал. Однако помимо меня привычка получила большую власть надо мной, так как я без сопротивления шел туда, куда я вовсе не хотел идти. Еще прикованный к земле я отказывался перейти всецело на Твою сторону, о Боже! и боялся быть освобожденным от бремени всех моих цепей в то время, как мне следовало бы опасаться быть раздавленным их

тяжестью. Таким образом, я уподобился человеку, который хочет проснуться, но, одолеваемый сном, скоро опять засыпает. Не давая себе проснуться, он, хотя и не одобряет своей сонливости, но допускает ее торжествовать. Так же и я, хотя и был убежден, что лучше отдаться Твоей любви, чем моей слабости, допускал торжествовать последнюю, потому что она мне нравилась и держала меня в оковах. На Твой призыв: "Пробудись, спящий!" я не мог ответить иначе, чем ленивыми и сонными словами: "Сейчас! через одну минуту! еще одну минуту отсрочки!" Но этим "сейчас" не предвиделось конца, и минута отсрочки продолжалась бесконечно, потому что я боялся, как бы Ты не призвал меня слишком скоро, как бы слишком скоро не исцелил меня от моего вожделения, которое мне приятнее было насытить, чем подавить... Какими жгучими словами бичевал я мою душу!.. Она отступала, она пряталась, не будучи в силах найти для себя оправдания... Я говорил себе: "Вперед! пора уже". И действием, сопровождавшим слово, я приближался к избранному мною пути. Я почти совершал то, что хотел, но не мог совершить до конца. Я делал новое усилие, я подходил немного ближе, еще немного ближе; я почти приближался к цели, готов был коснуться ее; и не подходил, не достигал, не касался; я не решался умереть для смерти, чтобы жить для жизни. Коренившееся во мне зло имело больше власти надо мною, чем лучшая жизнь, которой я еще не испытал (Confessionum. Liber VIII, cap. V, VII, XI).

Нельзя лучше описать раздвоения воли, того особого состояния, когда у высших стремлений недостает последней обостренности, которая вызывает волевой акт, недостает динамо-генетического, как его называют психологи, свойства, которое дало бы этим стремлениям силу пробить свою скорлупу, деятельно войти в жизнь и навсегда подавить низшие стремления.

Другое превосходное описание раздвоения воли мы находим в автобиографии Генри Аллайна, небольшой отрывок из которой, характеризующий меланхолию автора, я привел в прошлой лекции. Прегрешения бедного юноши, как вы увидите, были самого невинного свойства, но они стояли на пути к тому, что он считал своим призванием, и поэтому они принесли ему много горя.

"Хотя жизнь моя была вполне нравственна, моя совесть не знала покоя. Друзья относились ко мне с уважением, не зная состояния моей души. И это их доброе мнение стало для меня ловушкой, так как во мне все больше развивалось тяготение к плотским наслаждениям: я убаюкивал себя мыслью, что нет ничего дурного в таких забавах, если я избегаю опьянения, клятв, богохульства. Я думал, что Бог

позволяет молодости тешиться развлечениями, которые я считал вполне невинными. При этом я исполнял известное количество моих обязанностей и не предавался никакому явному пороку. Все шло хорошо в периоды здоровья и благоденствия. Но когда приходила болезнь, когда смерть приближалась ко мне, когда гром гремел над моей головой, моя религия не оказывала мне никакой поддержки; я чувствовал, что в ней чего-то недоставало, и я укорял себя в том, что предавался слишком частым забавам. Когда испытание кончалось – дьявол, мое испорченное сердце, уговоры друзей, – удовольствие быть с ними, притягивали меня так сильно, что я снова уступал. Я стал грубым, беспутным, что не мешало мне втайне молиться и читать Библию. Бог не хотел моей гибели, Он преследовал меня своими призывами и так могущественно действовал на мою совесть, что моя жизнь среди удовольствий не могла удовлетворить меня, и среди моих забав я часто испытывал потрясающее чувство, что все пропало, что я погиб. В такие минуты я предпочел бы очутиться где угодно вместо общества веселых друзей. Вернувшись домой, я давал обещания не посещать больше таких увеселений и молил Бога о прощении по целым часам. Но когда искушение возобновлялось, я снова поддавался ему. Я не мог слушать музыку, не мог выпить стакан вина без того, чтобы воображение мое не воспламенилось. Возвращаясь домой, я сознавал себя с каждым разом все более виновным. Мне случалось по ночам проводить несколько часов в постели, не смыкая глаз. И я чувствовал себя несчастнейшим из всех творений, живущих на земле.

Несколько раз под предлогом усталости я покидал веселую компанию, прося музыкантов прекратить музыку.

В отдалении от них, наедине с собой я плакал и молился так, что сердце мое готово было разорваться; и я просил Бога не отвергать меня, не покидать на произвол моего очерстневшего сердца. Сколько печальных часов, сколько ночей я провел таким образом. Иногда, с сердцем отягченным скорбью, я встречался с беспечными товарищами; я силился сделать улыбающееся лицо, чтобы они не могли ни о чем догадаться, я начинал болтать с юношами и девушками; предлагал спеть какую-нибудь веселую песню, чтобы скрыть скорбь души моей. Бог знает, что дал бы я, чтобы перенестись одному в пустыню из их общества. В течение целых месяцев, каждый раз, когда я бывал с ними, я принужден был лицемерить и представляться веселым; но в то время я старался уже избегать этой компании. Несчастнейшим из смертных был я тогда. Куда бы я ни шел, что бы я ни делал, буря, не

переставая, бушевала во мне. И, однако, я продолжал еще несколько месяцев быть предводителем этих развлечений, хотя для меня уже стало мукой присутствовать на них. Но дьявол и мое испорченное сердце толкали меня, как раба, принуждая поступать по их наущениям, чтобы сохранить уважение товарищей. Все это время я исполнял, как мог, мои обязанности, делал все, чтобы усмирить мою совесть, держался на страже против собственных мыслей, молился почти непрерывно. Я не считал, что мое поведение греховно, когда бывал с товарищами по забавам, потому что не находил уже никакого удовольствия в общении с ними. Мотивы, по которым я не мог совсем покинуть их, казались мне убедительными.

И все же, что бы я ни делал, совесть моя терзала меня днем и ночью".

Св. Августин и Аллайн вошли потом в тихую гавань внутреннего единства и мира. Я хочу теперь рассмотреть некоторые особенности процесса объединения раздвоенной души. Этот процесс может протекать медленно и может свестись к одному мгновению; его причиной может быть изменение в сфере чувства и воли, новые интеллектуальные воззрения или же те переживания, которые мы отнесем к "мистическому опыту". Но какова бы ни была причина этого процесса, – он всегда дает человеку особый душевный покой, который полнее всего бывает тогда, когда этот процесс принимает религиозную форму. Ведь религия – только один из путей, которым человек стремится к счастью, и на котором обретает его. Религия обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье.

Но обращение к религии все же только один из многих путей достижения внутреннего единства; процесс исправления своих внутренних недостатков и согласования в себе внутренних противоречий есть более общий психический процесс, могущий развиваться в душах различного склада и не выливающийся непременно в религиозную форму. При рассмотрении душевного возрождения религиозного типа, которое мы теперь изучаем, важно сознавать, что мы имеем дело только с одной из разновидностей процесса, обнимающего наряду с этой и другие разновидности его. Второе рождение, например, может быть как переходом от религиозности к неверию, так и переходом от оков морали к полной нравственной свободе; оно может быть также вызвано и тем, что в душе поднимается новая страсть, – любовь, честолюбие, жажда богатства, жажда мщения или патриотический энтузиазм. Во всех этих разновидностях мы имеем перед собой одно и то же общее психическое явление: душевная сила, устойчивость и равновесие

сменяют собой период внутренней бури, душевных страданий и противоречий. Новый человек может родиться, постепенно или внезапно, и из такого зерна, в котором нет религиозного элемента.

Французский философ Жюффруа (Jouffroy) красноречиво описал свое "контр-обращение", как метко назвал проф. Старбэк переход от ортодоксальной веры к неверию. Сомнения долго терзали Жюффруа; но окончательный перелом произошел в нем в течение одной ночи, когда его неверие и сомнение вдруг встали перед ним с непреодолимой силой; эта ночь привела его к глубокой печали о потерянных иллюзиях.

"Я никогда не забуду ту декабрьскую ночь, пишет Жюффруа, когда завеса, скрывавшая от меня мое неверие, была разодрана. Я как будто слышу еще мои шаги в пустой и узкой комнате, где я имел обыкновение прогуливаться перед сном. Я еще вижу полузакрытую тучами луну, которая время от времени бросала свет в комнату холодными четырехугольниками. Часы текли за часами, и я не замечал их; я следил с тоской за моей мыслью, которая со ступеньки на ступеньку спускалась в глубину моего сознания, рассеивая иллюзии, скрывавшие от меня правду, и правда с минуты на минуту становилась все яснее.

Тщетно старался я привязать себя к моим верованиям последнего времени, как потерпевший крушение привязывает себя к обломкам корабля. Тщетно, испуганный неведомой пустыней, в которой мне предстояло скитаться, я устремлялся в последний раз к моему детству, к моей семье, к родным местам, ко всему, что для меня было священо и дорого: поток моих мыслей был сильнее, – родителей, семью, воспоминания, верования – все заставили они меня покинуть. И чем дальше, тем настойчивее и суровее они меня преследовали и не останавливались до тех пор, пока не дошли до конца. Тогда я убедился, что в глубине моего духа не осталось ничего прочного и устойчивого.

Этот момент был ужасен. И когда под утро я бросился в изнеможении на постель, я почувствовал как моя прежняя жизнь, такая улыбающаяся и богатая, потухла до конца, и передо мной открылась другая жизнь, темная и опустошенная, где отныне я должен был жить один, один с моей роковой мыслью, которая меня вогнала сюда, и которую я готов был проклясть. Дни, следовавшие за этим открытием, были самыми печальными в моей жизни" [8].

В опыте определения характера Джона Фостера (John Foster) есть интересный пример быстрого перехода от мотовства к скупости:

"Один молодой человек растратил в течение двух или трех лет обширное наследство в оргиях и кутежах с помощью друзей, которые с пренебрежением покинули его, как только его средства пришли к концу. Он впал в крайнюю нужду и однажды вышел из дому с намерением лишиться себя жизни. Блуждая по окрестностям, он безотчетно поднялся на вершину холма, откуда были видны все его прежние владения. Он опустился на землю и не двигался с места несколько часов, погруженный в свои мысли, после чего встал охваченный новой страстью. У него возникло решение вернуть все утраченные владения во что бы то ни стало, и зародился план, который он немедленно начал осуществлять. Он быстрыми шагами пошел куда глаза глядят, предприняв намерение не упустить ни малейшего случая для заработка, хотя бы самого ничтожного. И решил, что не истратит без крайней необходимости ни одного фартинга из того, что заработает. Первое, что привлекло его внимание, это была куча угольев, сваленная на тротуаре перед одним – из домов. Он предложил владельцу дома убрать эти уголья с помощью тачки и лопаты. Ему позволили сделать это и дали за работу несколько пенсов. Верный своему плану по возможности не тратить ни одного пенса, он тут же попросил, чтобы его покормили. С этой поры он стал наниматься в различных местах, работая без устали и боясь истратить лишний пенни. Он не пропустил ни одного случая для выполнения своего плана, каким бы унижительным или трудным не представлялось ему то или другое занятие. Разными способами, не щадя ни трудов, ни времени, через долгий срок он достиг того, что мог купить и перепродать несколько голов скота, распознавать цену которого он научился. Быстро и осторожно он возобновил эту операцию, и его доходы возросли. – Все время ни на минуту не изменяя себе, во всех мелочах он соблюдал чрезвычайную бережливость. Постепенно он расширил свои предприятия и мало-помалу завоевал себе богатство. Я не знаю подробности его дальнейшей жизни. Но конечный результат был тот, что он с излишком вернул свои утраченные владения и умер неисправимым скупцом, оставив состояние в 60.000 фунтов" [9].

Вернемся теперь к явлениям *религиозного* душевного возрождения, которые составляют непосредственный предмет нашего изучения. Я приведу пример возможно простейшего типа этих явлений. Это рассказ о полном обращении к религии душевного здоровья человека,

который, по-видимому, уже от природы принадлежал к душевно-здоровому типу. Из этого рассказа мы видим, что, когда плод созрел, достаточно одного прикосновения, чтобы заставить его упасть на землю.

Г.Флетчер в своей небольшой книжке, озаглавленной "Menticulture" (Воспитание духа) рассказывает, что приятель, с которым он говорил о той высокой степени контроля над собой, какой достигли японцы благодаря предписываемой буддизмом нравственной дисциплине, сказал ему:

"Вы должны прежде всего освободиться от гнева и душевного смятения". – "Но, возразил я, разве это достижимо?" – "Да, отвечал он, это достижимо для японцев, значит это должно быть достижимо и для вас".

Вернувшись домой, я ни о чем не мог думать, кроме этих слов: "освободиться, освободиться!" Вероятно, во время сна эта мысль непрерывно занимала мой дух, потому что я проснулся с тою же мыслью и с откровением новой истины, которая вылилась в такой фразе: "Если возможно освободиться от гнева и раздражительности, зачем же оставаться под их властью?" Я почувствовал силу этого довода и согласился с ним. Дитя, почувшавшее, что оно может стоять на ногах, не станет ползать. И в ту же минуту, как я дал себе отчет, что эти две злокачественные язвы – гнев и мелочная озабоченность могут быть уничтожены во мне, они исчезли. Признание их бессилия над нами, уничтожает их силу. С этого момента жизнь приняла для меня совершенно иной вид.

И хотя желание освободиться от тирании страстей и сознание исполнимости такого желания вошло в мою душевную жизнь, мне нужно было еще несколько месяцев, чтобы почувствовать себя в безопасности в этом новом положении. Но так как я не испытывал больше ни душевного беспокойства, ни гнева, даже в самой слабой степени, хотя случаи к этому и представлялись, я мог не бояться уже этих страстей и не следить за собой. Я был поражен тем, насколько возросла энергия и стойкость моего духа, насколько я стал сильнее во всех жизненных столкновениях и как хочется мне все утверждать, все любить.

Начиная с этого утра мне пришлось проехать около пятнадцати тысяч верст по железной дороге. Мне пришлось много раз сталкиваться с извозчиками, носильщиками, кондукторами, слугами отелей, со всеми, кто раньше был для меня вечной причиной досады и гнева; теперь я не мог бы упрекнуть себя ни в одной невежливости по отношению к ним. Мир внезапно стал добрым в моих глазах. Я стал

чувствителен, если можно так выразиться, только к лучам добра.

Целый ряд примеров можно было бы привести для доказательства того, что мое состояние духа обновилось коренным образом, но довольно и одного примера. В минуту моего отъезда, которого я очень желал, так как путешествие представляло для меня большой интерес, я увидел без малейшего неудовольствия, как мой поезд двинулся с места и ушел со станции без меня, потому что мой багаж опоздал. Швейцар отеля, задыхаясь от бега, показался на вокзале уже в ту минуту, когда поезд скрылся с моих глаз. Когда он увидел меня, у него было лицо человека, который со страхом ждет, что его будут бранить; и он принялся объяснять, как он не мог пробиться сквозь толпу на многолюдной улице, где его так стеснили, что нельзя было сделать ни одного шагу ни назад, ни вперед. Когда он кончил, я ему сказал: "Это ничего не значит, и в этом нет вашей вины. Постараемся поспеть во время завтра. Вот вам за труды. И я очень сожалею, что доставил вам такие затруднения". Радостное удивление, какое изобразилось на его лице, было достаточной наградой за неприятность опоздания. На другой день он отказался от платы за услугу, и мы расстались с ним друзьями на всю жизнь.

В течение первых недель моего опыта я держался на страже лишь относительно беспокойного состояния духа и гнева. Но за это время я заметил, что и другие страсти, гнетущие и унижающие человека, покинули меня. Тогда я стал изучать родство, какое существует между ними, пока не убедился, что все они вырастают из этих двух корней. И я так долго оставался свободным от них, что мог уже быть уверенным в своем освобождении. Как нельзя добровольно броситься в грязь, так не мог бы я отныне допустить в себе те скрытые и угнетающие импульсы, какие жили во мне прежде, как наследие длинного ряда поколений,

В глубине души я убежден, что и чистое христианство, и чистый буддизм, и Духовная Наука (Mental Science), и вообще все религии знают то, что для меня явилось откровением. Но почему-то ни одна из них не говорит о легкости и простоте, с какой совершается это обновление. По временам я спрашивал себя, не погибнут ли ростки новой жизни от моего равнодушия и лени? Но опыт доказывает противное. Я чувствую такое сильное желание делать что-нибудь полезное, как если бы вернулось ко мне детство со всей пылкостью, какая вносилась тогда в игры. Если бы понадобилось, я без колебания стал бы драться. Мое новое состояние совершенно исключает трусость. Я заметил, что я

перестал испытывать смущение перед моей аудиторией.

Когда я был ребенком, молния ударила однажды в дерево, под которым я стоял, вследствие чего со мной случилось сильное нервное потрясение. Следы его оставались у меня вплоть до того дня, когда я вообще простился с душевным беспокойством. С той поры я совершенно спокойно вижу молнию и слышу гром, который раньше действовал на меня чрезвычайно болезненно. Всякая неожиданность также иначе стала действовать на меня, и я не вздрагиваю уже от каждого внезапного впечатления.

Мне не приходит в голову задумываться над дальнейшими результатами моего нравственного обновления. Я убежден, что совершенное здоровье, о котором упоминается в Христианской Науке, вытекает именно из этого состояния – я заметил, что мой желудок лучше исполняет свои функции. Несомненно, что пищеварение энергичнее совершается в радостном состоянии, чем в угнетенном. Я не трачу времени, какое у меня осталось, на обдумывание будущей жизни и будущего неба. Небо, которое я ношу в себе, прекраснее того, какое я могу создать воображением и какое обещает нам религия. Я готов принять все, что вытекает из моего нравственного развития, куда бы это меня не привело, лишь бы гнев, душевные смуты и все, что ими порождается, не имело там места [10].

Медицина доброго старого времени учила, что процесс выздоровления от болезни идет двумя путями, – путем lysis'a, т.е. постепенно, или путем crisis'a, т.е. скачком. В области душевной жизни процесс внутреннего объединения может идти тоже одним из этих путей, – может протекать постепенно или совершиться внезапно. Толстой и Баньян могут служить нам примерами первого пути, хотя надо признаться, что в высшей степени трудно проследить эти блуждания чужой души, так как чувствуешь, что слова не раскрывают всей ее тайны.

Во всяком случае, из слов Толстого мы видим, что он, ища ответа на свои нескончаемые вопросы, приходил к одному прозрению за другим. Сначала он понял, что его мнение, будто жизнь лишена всякого смысла, основано только на размышлении об одной земной жизни. Он искал смысла в конечном, и мог придти только к одному из тех математических неопределенных уравнений, которые приводят к выводу, что $0=0$. Рассудочное познание само по себе не может заглянуть дальше этой границы, но иррациональное чувство и вера могут открыть ему доступ в

бесконечность. Уверуйте в вечную жизнь, как это делает простой народ, и жизнь земная осмыслится для вас.

"Где жизнь, там и вера; с тех пор, как существует человечество, существует и вера, которая дает возможность жить, и главные черты веры везде и всегда одни и те же..., говорит Толстой. Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил... Понятие бесконечного Бога, божественности души, связи дел людских с Богом, единства, сущности души, человеческого понятия нравственного добра и зла – суть понятия, выработанные в скрывающейся бесконечности мысли человеческой, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого, а я, отринув всю эту работу всего человечества, хочу все сам один сделать по-новому и по-своему.

Я начинал понимать, что в ответах, даваемых верой, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что главные ответы эти одни отвечают на вопрос жизни..." [11]

Но как же верить верую простого народа, который так глубоко погряз в грубом суеверии? Это как – будто невозможно. – Однако, ведь, его *жизнь* нормальна и счастлива! Ведь в ней заключается ответ на вопрос жизни!

Мало-помалу Толстой пришел к твердому убеждению, – по его словам два года ушло на то, чтобы понять это, – что крушение, которое он пережил, относилось не к жизни вообще, не к обычной жизни среднего человека, но к жизни интеллигентных, аристократических классов, к жизни, какую он сам вел от рождения, с ее исключительно мозговой деятельностью, с ее условностями, искусственностью и честолюбием. Он жил не настоящей жизнью и должен был изменить ее. Жить трудами рук своих, отказаться от лжи и тщеславия, заботиться о благе ближних, привести к простоте свою жизнь и верить в Бога – вот в чем счастье.

"Помню, говорит он, это было ранней весной, я один был в лесу, прислушиваясь к звукам леса. Я прислушивался и думал все об одном, как я постоянно думал все об одном и том последние три года. Я опять искал Бога...

"Но понятие мое о Боге, о Том которого я ищу?" – спросил я себя. "Понятие-то это откуда взялось?". И опять при этой мысли во мне поднялись радостные волны жизни. Все вокруг меня ожило, получило

смысл... Так чего же я ищу еще? – воскликнул во мне голос. Так вот он. Он есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь.

Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога. И сильнее, чем когда-нибудь, все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот ужас не покидал меня...

И я спасся от самоубийства. Когда и как совершился во мне этот переворот, я не мог бы сказать. Как незаметно, постепенно уничтожалась во мне сила жизни, и я пришел к невозможности жить, к остановке жизни, к потребности самоубийства, так же постепенно, незаметно возвратилась ко мне эта сила жизни. И странно, что та сила жизни, которая возвратилась ко мне, была не новая, а самая старая, та самая которая влекла меня на первых порах моей жизни.

Я вернулся во всем к самому прежнему, детскому и юношескому. Я вернулся к вере в ту волю, которая произвела меня и чего-то хочет от меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т.е. жить согласнее с этой волей; я вернулся к тому, что выражение этой воли я могу найти в том, что в скрывающейся от меня дали выработало для руководства своего все человеческое, т.е. я вернулся к вере в Бога, в нравственное совершенствование и в предание, передавшее смысл жизни... И так как сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить... Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь..." [12]

И Толстой стал жить жизнью крестьянина и почувствовал себя по сравнению с прежним праведным и счастливым.

Как я уже говорил выше, меланхолия, охватившая Толстого, была не только случайным переломом его настроения, хотя несомненно отчасти было и это. В главном же она была логически необходимо вызвана столкновением его внутреннего душевного склада с его внешней деятельностью и стремлениями. Хотя Толстой и великий художник слова, тем не менее, он один из тех примитивных черноземных людей, которых глубоко не удовлетворяет наша цивилизация с ее излишествами, неискренностью, материальными стремлениями, сложностью и жестокостью. Вечная правда для них лежит ближе к природе. Душевный перелом, пережитый Толстым, привел в порядок его расстроенную душу, открыл ее истинный характер и призвание и вывел его из заблуждения на истинный для него

путь. Толстой является примером гетерогенной личности, лишь поздно и постепенно достигшей единства. И хотя только немногие из нас могут последовать за Толстым, но очень многие чувствуют, что им было бы лучше, если бы они могли поступить подобно ему.

Баньян оправлялся от меланхолии тоже медленно и постепенно. Целые годы преследовали его тексты из св. Писания, пока, наконец, не окрепла в нем вера в спасение через кровь Христову:

"Мой внутренний мир исчезал ни снова появлялся по двадцати раз в день, пишет он о себе; если моя душа была в покое, – через минуту она была уже удручена, и пока я проходил пространство в сто шагов, сердце мое переполнялось несколько раз ужасом и угрызениями совести". Дальше он говорит, что когда какой-нибудь текст подбадривал его, это придавало ему мужество на два или на три часа. "Это был хороший день для меня, пишет он, я думаю, что никогда не забуду его". И дальше:

"Мощь этих слов так повлияла на меня, что я близок был к потере сознания; но не от печали, не от тоски, а от обретенного мною мира и глубокой радости". И еще: "Это странно овладело всем моим духом, засияло в моем сердце живым светом и заставило замолчать все мучительные мысли, какие имели обыкновение раньше подобно сворам адских собак выть, рычать и свирепо грызться во мне. Отсюда я увидел, что Иисус Христос не окончательно покинул и отверг мою душу".

Такие моменты чередовались с противоположными до тех пор, пока он мог написать следующее:

"Гроза пришла теперь к концу; гром гремел уже в отдалении, лишь редкие капли дождя падали еще на меня время от времени". И наконец он пишет: "На этот раз цепи окончательно упали с меня, я освободился от моих оков; мои искушения оставили меня; с этого времени ужасные слова Священного Писания перестали меня смущать; я мог вернуться к себе и наслаждаться милостью и любовью Бога... Отныне я чувствовал себя одновременно на небе и на земле; на небе через моего Христа, моего вождя, через мою Справедливость, через мою Жизнь; на земле через мое тело, через мою личность... Христос близок был моей душе в эту ночь; я с трудом мог оставаться в постели, – такова была моя радость, таков был мир, обретенный мною, такого было мое торжество во Христе".

Баньян стал священником и, несмотря на свою повышенную нервность и на целые двенадцать лет тюремного

заклучения за нонконформизм, он стал деятельно приносить пользу людям. Он водворял мир в души и творил добро. Бессмертная Аллегория, написанная им, внесла в английские сердца истинный дух религиозного долготерпения.

Однако, ни Толстой, ни Баньян не смогли достичь того, что мы называем душевным здоровьем. Они слишком глубоко испили из чаши горечи, чтобы забыть ее вкус. И хотя каждый из них обрел для себя то благо, которое сломало острие его печали, тем не менее, она сохранилась, как меньший ингредиент в основе той веры, которою эта печаль была преодолена. Но, для нас важно то, что они нашли в сокровенных богатствах своего духа *нечто*, что было достаточно сильно, чтобы преодолеть их безграничную печаль. Толстой справедливо назвал это "нечто" тем, "*чем люди живы*", ибо здесь закаляется воля к жизни даже в том случае, когда сознание окружающего зла делает жизнь для человека невыносимой. Ведь понятия и представления Толстого о зле нисколько не изменились. В своих последних книгах он неумолим по отношению ко всей системе общепризнанных ценностей: светская жизнь порочна, власть безнравственна, церковь лицемерна, занятия культурных людей никому не нужны, низость и жестокость царят в мире и т.п.

Баньян тоже отрекается от этого мира:

"Я должен сперва вынести смертный приговор всему, что относится к этой жизни, – говорит он, – должен решить, что я сам, моя жена, дети, мое здоровье и радости, все вообще умерло для меня, а я умер для них; я должен найти утешение в Боге через Христа, предрекшего кончину мира. И, сознавая бренность этого мира, я должен признать гроб своим жилищем, постлать себе ложе в могильной тьме и сказать тлению: "Ты отец мне", а могильному червю: "Ты моя мать и сестра"... Разлука с женою и детьми часто казалась мне отделением моего тела от костей, особенно разлука с моим несчастным слепым ребенком, который ближе всех моему сердцу. Бедное дитя, думал я, какую печальную участь готовит тебе жизнь! Тебя будут отталкивать, ты должен будешь просить милостыню, терпеть голод, холод, нищету и тысячу несчастий, тогда как теперь я дрожу, когда ветер повеет на тебя. Но я должен покинуть вас на волю Божью, хотя сердце мое разрывается на части" [13].

Баньян излечился от своей меланхолии, но для него осталась навсегда недостижимой та ступень экстаза, где совершается полный разрыв с прошлой жизнью.

Этих примеров достаточно, чтобы ознакомиться в общих чертах с явлением, называемым в психологии "обращением". В следующей лекции мы рассмотрим его детальнее и остановимся подольше на сопутствующих ему явлениях.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция IX

ОБРАЩЕНИЕ

Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли ее религиозные переживания. Таков общий смысл понятия "обращение" безотносительно к тому, верим ли мы или нет, что для такого нравственного перерождения необходимо непосредственное вмешательство Божественной Силы.

Прежде чем приступить к более подробному изучению этого процесса, мне бы хотелось оживить только что сделанное нами определение конкретным примером. Отрывок, который я приведу сейчас, я нашел в американской брошюре, представляющей теперь библиографическую редкость, где изложена биография некоего Стефана Брэдли, человека, почти неграмотного [1].

Я выбрал именно этот случай, так как он ярко показывает, что в таких внутренних душевных переворотах человек находит в себе неожиданно, одну за другой, скрытые глубины, как будто тайные возможности души расположены в ней рядом ступеней, существование которых мы даже не предугадываем.

Брэдлей полагал, что он испытал уже полное обращение, когда ему было четырнадцать лет.

"Мне казалось, что я видел иногда Спасителя в человеческом образе: Он оставался в моей комнате около секунды с распростертыми руками; своим видом Он как бы говорил мне: "Приди". На другой день я трепетал от радости и страха; и даже много времени спустя, мое счастье было так велико, что я желал умереть. У меня не осталось, и в этом я был вполне убежден, никакого тяготения к этому миру. Каждый день казался мне таким торжественным, как праздник Господень. У меня было горячее желание, чтобы все люди испытали такое же чувство и возлюбили Бога превыше всего. Раньше я был очень эгоистичен и горд; теперь я желал блага для всех, я чувствовал, что мог бы простить от всей души худшего из моих врагов, и что я готов снести презрение и насмешки от кого угодно, все вынести для Господа, если таким путем я смогу стать орудием обращения хотя бы для одной души".

Девять лет спустя, в 1829 году Брэдлей слышал следующий рассказ об одном случае религиозного возрождения.

"Многие из новообращенных, говорит он, подходили ко мне на собраниях и спрашивали, имею ли я веру. В большинстве случаев я отвечал: "Надеюсь, что да". Такой ответ не удовлетворял их; по их словам они *определенно знали*, что вера у них была. Я просил их молиться за меня, думая, что если до сих пор у меня не было веры, хотя я так долго считал себя христианином, должно же, наконец, придти время, когда она явится; и я надеялся, что их молитвы за меня будут услышаны.

В одну из суббот я отправился в Академию послушать методистского проповедника. Он говорил о страшном суде и изобразил его в таком торжественном и грозном виде, как я никогда еще не слышал. Мне казалось, что я там присутствовал. Все стороны моего духа пробудились; я трепетал на моей скамье, хотя в глубине души моей еще ничего не совершилось. На следующий день вечером я опять пошел слушать его. Он взял текст из Апокалипсиса: "И я видел мертвых, больших и малых, представших перед Господом". Картина ужасов этого дня, могла бы настроить даже камень. Когда он кончил свою речь, один старый господин, сказал, обращаясь ко мне: "Вот это я называю проповедью!" Я был согласен с ним, но сердце мое не смягчилось, и, несмотря на слова проповедника, вера, какая была у него, не передалась мне.

Теперь я хочу рассказать, как познал я могущество святого Духа. Если бы кто-нибудь раньше

предсказал мне, что я на собственном опыте познаю Его силу, я бы принял это за насмешку. Однажды вернувшись домой из собрания, я спрашивал себя, отчего я так черств душой? Я лег спать, испытывая обычное равнодушие к религиозным вопросам. Но через пять минут Дух Святой воздействовал на меня следующим образом: я почувствовал такое сильное сердцебиение, что невольно подумал, не захворал ли я; но так как и не испытывал при этом никакой боли, это состояние меня не встревожило. Сердце мое билось все сильнее, и скоро я убедился, что это Дух Святой сошел на меня, и тогда я ощутил величайшее блаженство, смирение, и больше чем когда бы то ни было, чувство моей недостойности. Я произнес громко: Господи! чем я заслужил это счастье? и другие слова, подобные этим. Тогда нечто, как быстрый поток воздуха, вошло в мои уста и в мое сердце. Это было ощущение более отчетливое, чем ощущение питья. Оно продолжалось, насколько я могу судить, минут пять, а может быть даже и больше, причинив мне снова сердцебиение. И в момент высшего напряжения этого чувства, я просил Бога не увеличивать моего счастья, так как я не мог уже вместить и того, какое переживал. Казалось, сердце мое разорвется, но когда я почувствовал себя преисполненным любовью и милостью Бога, оно успокоилось. Все время, пока длилось такое состояние, в уме моем была мысль: Что может значить оно? Вдруг как бы в ответ на это в моей памяти встал Новый Завет, раскрытый на VIII-ой главе послания к Римлянам с ярко освещенными стихами 26 и 27; и я прочел там эти слова: "сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными". Все время, пока сердце мое усиленно билось, я не переставал вздыхать, как от великой тяжести; и было трудно остановить эти вздохи, хотя я тяжести не испытывал. Брат мой, который спал в соседней комнате, приотворил ко мне дверь и спросил, не болят ли у меня зубы? Я ответил, что нет, и отослал его спать. У меня же совсем пропал сон, я был слишком счастлив. И я боялся утратить это счастье. Я думал:

В такой блаженный час моя
душа
Охотно бы свое покинула
жилище".

Сердце мое перестало, наконец, трепетать. Я почуял, что душа моя вся полна Св. Духом, и мне казалось, что ангелы реют над моим ложем. Мне было радостно беседовать с ними, и я так закончил свою речь к ним: "О вы, благодатные ангелы! Как полны вы участием к нашему блаженству, для которого мы сами делаем так мало!" После этого я попробовал заснуть. Когда я проснулся утром, моей

первой мыслью было: что случилось с моим счастьем и Следы его еще теплились в моем сердце, но мне хотелось большого. Вдруг я почувствовал, что душа переполнена им. Я встал, чтобы одеться, и увидел с удивлением, что едва держусь на ногах. Но то, что я испытал, не может быть высказано словами. Душа освободилась от страха смерти; умереть для меня стало так же просто, как заснуть. Как птица в клетке, я желал вырваться из темницы тела, чтобы соединиться с Христом, хотя в то же время я был готов жить, чтобы делать добро людям и привести грешников к раскаянию.

Я спускался с лестницы с таким ощущением важности всего происшедшего, какая бывает при великих потерях. Я решил не говорить об этом ни отцу, ни матери раньше, чем не посмотрю в Новый Завет. Я пошел прямо к этажерке и открыл его на VIII главе послания к Римлянам; каждый стих подтверждал мне, что это были Божьи слова; каждое слово имело отношение к тому, что я переживал. Только тогда я заговорил с родителями. И я спросил их, не замечают ли они, что не мой голос говорит во мне, так как все, что я говорил, казалось, было продиктовано Духом Святым. Но слова, которые я произносил, были в то же время и моими. Я думаю, что я был в том же состоянии, в каком находились апостолы в день сошествия Св. Духа (хотя я и не мог передавать это состояние другим и творить то, что они творили). После завтрака я пошел к моим соседям на собрание, чтобы говорить там о религии. Накануне этого дня я ни за какие блага не решился бы сделать это. Я молился с ними, чего раньше никогда не делал публично.

У меня такое чувство, что я этим правдивым рассказом исполняю долг, и я надеюсь, что это может послужить на пользу тем, кто прочтет написанное мною, если Богу это будет угодно. Он исполнил свое обещание, ниспослав в наши сердца Духа Святого – по крайней мере, так было с моим сердцем. И теперь никакие деисты, ни атеисты не могли бы поколебать моей веры в Христа".

Таково было обращение, пережитое Брэдлеем; о влиянии этого душевного переворота на его дальнейшую жизнь нам ничего неизвестно. Теперь пора приступить к тщательному изучению отдельных элементов, составляющих процесс обращения.

Если вы откроете какое-нибудь сочинение по психологии на главе, посвященной ассоциации идей, то вы прочтете, что мысли, стремления и представления человека расположены в его сознании отдельными группами и системами, находящимися в относительной независимости друг от

друга. Всякая "цель", встающая перед человеком, вызывает в его сознании некоторое специфическое возбуждение и собирает вокруг себя известную группу идей, находящихся в подчинении той цели, с которой они ассоциированы; если цели и вызываемые ими возбуждения различны по своему характеру, то и соответствующие им группы идей имеют между собою мало общего. Когда одна какая-нибудь группа находится в сознании и привлекает к себе всю силу внимания, то все идеи, связанные с другими группами, исчезают с поля сознания. Когда президент Соединенных Штатов едет отдохнуть в глухие места с ружьем и рыболовными снастями, то преобладающая в его сознании система идей коренным образом изменяется. Заботы государственного управления уходят в самую глубь сознания; официальный образ жизни и официальные привычки сменяются обиходом сына прерий, и люди, знавшие в нем только энергичного государственного деятеля, не узнали бы его, встретившись с ним в это время.

Если бы президент не вернулся более к своим государственным обязанностям, если бы политические интересы не овладели вновь первым планом его сознания, то в области мыслей, поступков и стремлений он стал бы совершенно перерожденным человеком. Обычные изменения нашего душевного состояния, происходящие в нас всякий раз, когда одно наше стремление сменяется другим, мы не признаем "обращением". Но когда какое-нибудь одно стремление прочно овладеет чьей-нибудь душой и приобретет такую силу, что окончательно изгоняет из нее своих соперников, то мы уже отмечаем это как "обращение".

Здесь мы наблюдаем полное разделение личности, какое не может произойти в тех случаях, когда в душе одновременно живут две или более группы стремлений, из которых одно практически берет верх над другим и перетягивает на свою сторону активные проявления человека, тогда как другие стремления остаются только благими пожеланиями и никогда не осуществляются в жизни. Первый период безрезультатных стремлений св. Августина к праведной жизни может служить нам примером подобного состояния души. Другим примером могло бы служить настроение президента Соединенных Штатов, который на вершине государственной деятельности спрашивал бы себя, не лучше ли участь дровосека. Такие безвольные и безрезультатные стремления осуждены оставаться пустыми мечтами. Они живут на отдаленнейших окраинах духа, а в реальном Я человека, в центре его энергии господствуют совершенно непохожие на них группы стремлений. В нормальной жизни человека происходит постоянная смена целей и последовательное перемещение различных систем идей от центра сознания к его периферии и обратно. Я

помню, например, как однажды вечером, когда я был еще юношей, отец мой читал вслух какую-то бостонскую газету, где приводилась та часть завещания лорда Джиффорда, которая касалась учреждения четырех лекторских кафедр. В то время я не предполагал, что буду когда-либо преподавателем философии, – и то, что я слышал, казалось мне столь же чуждым, как если бы дело касалось планеты Марса. Теперь же, когда я стою на этой кафедре, воля лорда Джиффорда стала частью моей личной воли, и вся моя энергия временно посвящена ревностному ее выполнению. Следовательно, теперь душа моя живет тем, что прежде было для нее в практическом отношении нереальным.

Когда я употребляю слово "душа", не следует понимать его в онтологическом смысле. Ведь несмотря на то, что в этой области мы инстинктивно употребляем онтологические выражения, буддисты свободно говорят о ней в чисто феноменалистических терминах. Для них душа есть только последовательная смена полей сознания; в каждом поле находится известная часть или подсознательная сфера, очаг возбуждения, от которого, как от центра, исходят все наши стремления. Говоря об этой части, невольно употребляешь пространственные определения для того, чтобы отделить ее от других частей: говоришь "здесь", "это", "мое", противопоставляя этим определениям "там", "то", "твое" и т.п. Но находящееся "здесь" может очутиться "там", "то" стать "этим", "мое" – "твоим".

Такие перемещения вызываются переменами в эмоциональных возбуждениях. Важные для нас сегодня вещи могут стать нам безразличны завтра. Мы смотрим на окружающее как бы с вершины холма, находящегося на поле нашего сознания, и все проявления нашей воли, все стремления исходят из этой вершины. Она является центром нашей динамической энергии, тогда как отдаленные от нее части нашего сознания оставляют нас равнодушными и пассивными, и в тем большей степени, чем они отдаленнее.

Эти выражения несмотря на их иносказательность окажутся достаточно точными, если вы проследите на собственном опыте те факты, которые я ими обозначаю.

В сфере эмоциональных стремлений возможны большие колебания: вершина нашего сознания может перемещаться подобно блуждающему огню. В этом случае мы имеем дело с той неустойчивой и раздвоенной личностью, о которой мы говорили в прошлой лекции. Но фокус, или центр возбуждения, точка зрения, из которой исходят стремления, может на долгое время установиться внутри определенной системы идей; такую внутреннюю перемену, если она

принимает религиозный характер, и в особенности, если она происходит внезапно, в форме кризиса, – мы называем *обращением*.

В дальнейшем, говоря о вершине сознания человека, о той группе идей, которая в нем господствует и направляет его волю, я буду называть их *постоянным центром его личной энергии*. Душевная жизнь человека в очень большой степени зависит от того какая связь идей образует центр его энергии, и от того, занимает ли данная связь идей центральное или периферическое место в его сознании. Выражение "человек пережил обращение" означает, что религиозные мысли, которые до того находились на периферии его сознания, заняли центральное место, что религиозные стремления образовали постоянный центр его энергии.

Если вы потребуете от психологии точного ответа на вопрос, *как* перемещается центр возбуждения в душе человека, и *почему* стремления, находившиеся на периферии его сознания, в известный момент становятся центральными, то психология вынуждена будет ответить, что она может дать лишь общее описание того, что случилось с душой человека, но не в состоянии выяснить в каждом данном случае, какие именно силы вызвали этот процесс. Ни внешний наблюдатель, ни тот, кто переживает это состояние, не в силах объяснить, как могут отдельные переживания изменить таким коренным образом центр духовной энергии человека, и почему это происходит. Известная мысль часто приходит нам в голову, мы много раз повторяем какое-либо действие, но в один прекрасный день истинное значение этой мысли впервые раскрывается для нас, а действие становится нравственно невозможным. Мы знаем только, что чувства, мысли и верования бывают то мертвые и холодные, то горячие и полные жизни, и когда какое-нибудь чувство наше оживает и воспламеняется, то все в душе нашей кристаллизуется вокруг него, или иначе сказать "двигательная энергия" идеи, бывшая долго потенциальной, становится теперь кинетической. Но мы опять впали в иносказание, без которого нам трудно обойтись ввиду резко выраженного индивидуального характера изучаемого явления.

И мы вынуждены еще раз прибегнуть к символистическому языку, к терминам, заимствованным из механики. – Душа представляет собою систему представлений, из которых каждое обладает способностью вызывать специфическое возбуждение и заключает в себе импульсивные и задерживающие силы, которые укрепляют или ослабляют друг друга. Система представлений изменяется в ходе переживаний, благодаря появлению новых представлений и исчезновению старых, а силы меняются вместе с ростом или

одряхлением организма. Душевная организация может быть ослаблена и расшатана такими постепенными изменениями, подобно зданию, подвергающемуся действию колебаний почвы, и тогда она держится временными контрфорсами из безжизненных привычек. Но какого-нибудь нового представления, внезапного эмоционального потрясения или случайного органического недуга достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более устойчивое душевное состояние, в которое без внутренних противоречий и разрушительной дисгармонии укладываются те идеи, которые способствовали перестройке привычного центра энергии, – и новое строение твердо стоит многие годы.

Устойчивые ассоциации идей и установившийся характер обыкновенно замедляют перемещение центра тяжести, а новые впечатления ускоряют его. Огромное влияние на этот процесс имеют те медленные и незаметные изменения наших инстинктивных стремлений и помыслов, которые вызываются неощутимыми прикосновениями времени. Эти влияния воспринимаются нами только бессознательно или полу-бессознательно [2]. Если мы возьмем человека, подсознательная жизнь которого (о ней мне придется вскоре говорить подробнее) сильно развита и в котором мотивы поступков обыкновенно созревают в тиши, то перед нами будет явление, полного объяснения которого мы не в состоянии будем дать, и которое, как наблюдателю, так и человеку, переживающему его, будет казаться до некоторой степени чудесным. Случайные эмоциональные потрясения, в особенности очень бурные, сильно способствуют процессу переустройства душевного склада. Каждому хорошо знакомы внезапные и бурные приступы любви, ревности, раскаяния, страха, горя или угрызений совести, которые неожиданно овладевают душой человека [3]. Приливы надежды, счастья, чувства успокоения, решимости, – все характерные для обращения эмоции – могут наступить также внезапно и бурно. А приходящие с таким бурным натиском эмоции редко оставляют душу в том же положении, в каком она была до их появления.

Калифорнийский профессор Старбэк в своей книге "Психология религии" рядом статистических исследований обнаружил тесную параллель, существующую между теми "обращениями", которые обычны у молодых людей, воспитанных в евангелической среде, и тем внутренним ростом, приводящим к более интенсивной духовной жизни, который переживают люди всех душевных типов в известный период своего существования. Возраст, в котором происходят эти душевные переломы, совпадает в обоих случаях и приходится обыкновенно на период между четырнадцатью и семнадцатью годами. Симптомы в обоих случаях одинаковы: сознание своего несовершенства,

угнетенное состояние духа, болезненный самоанализ, чувство греха, неуверенность в своем будущем, отчаяние, вызываемое жестокими сомнениями и т.п. Результаты тоже похожи: душа обретает счастливый мир и уверенность в себе, благодаря приспособлению духовных способностей к новому мировоззрению. Даже если оставить в стороне случаи прямого духовного возрождения, мы увидим, что в обычном периоде перелома, "бури и натиска" юношеского возраста, когда человек испытывает религиозное пробуждение, он переживает мистические настроения, поражающие его своей внезапностью и неожиданностью. То же самое мы видим и у людей, которые переживают возрождающее их душу "обращение". Между этими явлениями действительно существует полная аналогия; и мне кажется вполне правильным мнение Старбэка о душевных переломах юношеского возраста: обращение есть по существу нормальное психическое явление, совпадающее с переходом юноши от тесного детского мира к широкой умственной и духовной жизни зрелого возраста.

"Теология, говорит Старбэк, умело пользуется настроениями юношеской души и строит на них свое здание; она знает, что сущностью юношеского развития является освобождение от детства и выход в новую жизнь, к зрелости и к самостоятельным прозрениям. Сообразно с этим она применяет те средства, которые могут углубить природные стремления. Она сокращает продолжительность периода бури и натиска". По статистическим исследованиям Старбэка, сопровождающее обращение "сознание своей греховности" продолжается в среднем в пять раз дольше, чем период юношеской "бури и натиска", но первое явление гораздо менее интенсивно. С другой стороны последнее сильнее и чаще отражается на физическом самочувствии человека, вызывая, например, бессонницу и потерю аппетита. "Существеннейшее различие состоит, по моему мнению, в том, что обращение углубляет и вместе с тем сокращает переходный период, приводя человека к окончательному кризису" [4].

Обращения, которые имеет здесь в виду проф. Старбэк, переживались по большей части очень средними людьми, следовавшими чьему-нибудь наставлению, призыву или примеру. Та форма, в которой вылились их переживания, была следствием внушения или бессознательного подражания [5].

Сущность переживаемого кризиса может быть однородна, но если люди, переживающие его, воспитывались в разных религиях и в разных странах, то ход и проявления кризиса будут у них непохожи. Например, в католических странах и даже в среде наших епископальных сект редко встречается

та степень душевной тоски и сознания греховности, которая составляет обычное явление в среде сект, внутренняя жизнь которых основана на явлениях духовного возрождения. Так как общепризнанная святыня ближе к этим признающим церковь группам, то личность не чувствует такой потребности обрести особое, индивидуальное спасение и не так сильно стремится к нему. Однако всякое явление, основанное на подражании, необходимо должно иметь свой прообраз. И я хочу теперь перейти к рассмотрению этих первичных и оригинальных переживаний. Вероятнее всего их можно встретить среди еще не перешедших за юношеский возраст лиц.

Профессор Леуба в своей выдающейся статье, посвященной психологии обращений [6], почти всецело подчиняет теологическую сторону религиозной жизни ее моральной стороне. Религиозное чувство он определяет, как "ощущение своего нравственного несовершенства, своей несправедливости, греховности, сопровождаемое жаждой душевного мира и единства". Слово *религия*, говорит он все чаще и чаще употребляется в значении конгломерата желаний и чувств, которые вытекают из сознания греховности и освобождения от греха". Леуба приводит много примеров чувства греховности, вызванного целой вереницей пороков, начиная от пьянства и кончая духовной гордыней. Он доказывает, что душа, терзаемая этим чувством, нуждается в такой же немедленной помощи, как и заболевший организм.

Несомненно, что подобное определение религии покрывает собою неисчислимое количество индивидуальных обращений. Очень подходящим примером в данном случае является рассказ мистера Гэдлея, который, после своего обращения, стал деятельно и успешно исцелять алкоголиков в Нью-Йорке. Вот что он пережил:

"Во вторник вечером я сидел в одном из гарлемских кабачков; я был бездомный пьяница, лишенный друзей, дошедший почти до полной гибели. Я продал или заложил все, что мог, и пропил все деньги. Я не мог уже заснуть, чтобы не напиться предварительно до потери сознания. Были дни, когда я ничего не ел, а четыре ночи перед этим, начиная с полуночи, я страдал белой горячкой (*delirium tremens*). Часто я повторял себе: я ни за что не стану бродягой, не дойду до этой крайности, потому что сумею, когда понадобится, найти приют на дне реки. Но Господь захотел, чтобы у меня не хватило силы сделать и четверти пути до реки, когда такая минута пришла. Я сидел, погрузившись в раздумье, и вдруг ясно почувствовал в себе чье-то великое и могущественное присутствие. Тогда я не знал, что это было. Только позже я понял, что это был Иисус, друг грешников.

Я подошел к прилавку и ударил кулаком о прилавок так сильно, что все стаканы зазвенели. Люди, которые пили, стоя возле него, посмотрели на меня с презрительным любопытством. Я сказал, что никогда не буду пить больше, ни одного глотка, хотя бы мне пришлось от этого умереть на улице; и действительно, у меня было такое чувство, что я умру раньше наступления ночи. Какой то голос во мне шепнул: если ты хочешь сдержать свое обещание, подвергни себя тюремному заключению. Я пошел в ближайший полицейский участок и попросил, чтобы меня взяли в тюрьму.

Меня посадили в очень тесную камеру. Казалось все демоны, какие смогли в ней поместиться, вошли туда со мной. Но не только они были со мной. Нет, благодарение Богу! Благодетельный Дух который осенил меня в кабачке, был тоже здесь и говорил мне: Молись! Я молился, и хотя это не принесло мне большой помощи, продолжал молитву. Когда я был в состоянии покинуть мою камеру, меня повели в суд, откуда я был снова доставлен в тюрьму. Потом меня выпустили. Я пришел в дом моего брата, где меня окружили заботами. Когда я лежал в постели, Дух поддерживал меня, не покидая ни на минуту. В воскресенье утром я почувствовал, что этот день должен решить мою судьбу. Вечером мне пришло в голову пойти в убежище Джерри Мак Олея (Jerry McAuley's Mission). Я вошел туда. Зала была переполнена, и я с большим трудом пробрался к эстраде. Там я увидел этого божьего человека, этого апостола пьяниц и парий, самого Джерри Мак Олея. Он поднялся и, среди глубокого молчания, рассказал о своем собственном обращении. Этот человек говорил с искренностью, которая неотразимо действовала на душу, и я сказал себе: "Может быть, несмотря на все, Бог спасет и меня". Я слушал свидетельства 25 или 30 лиц, спасенных от алкоголя, и я принял решение спастись или умереть немедленно. В минуту, когда был подан знак для молитвы, я опустился на колени вместе с толпой страдавших алкоголизмом. Джерри молился первый. Потом госпожа Мак Олей горячо молилась за нас. О, какая битва поднялась в моей бедной душе! Благословенный голос шептал мне тихо: "приди"! Дьявол говорил: "берегись!" Я колебался только минуту и потом с разбитым сердцем воскликнул: "Боже милосердный, можешь ли ты мне помочь?" Никогда человеческими словами не описать этого мига. До этого душа моя была полна тьмой, теперь же я почувствовал, что свет славы озарил мое сердце. Я увидел себя свободным человеком. О, какое это было ни с чем не сравнимое чувство безопасности, освобождения, безграничного доверия к Иисусу! Я чувствовал, что Христос со всем своим светом и могуществом

вошел в мою жизнь, что мое прошлое действительно от меня отрезано. Все вещи предстали предо мною в новом свете.

С этой минуты я никогда не испытывал потребности ни в одном глотке виски, и все золото, какое есть в мире, не заставило бы меня проглотить ни одной капли. В эту ночь я обещал Богу, что буду работать для него всю жизнь, если только он освободит меня от влечения к крепким напиткам. Он сделал это, и с своей стороны я постарался сдержать мое обещание [7].

Проф. Леуба совершенно прав, замечая, что рассудочно-богословский элемент отсутствует в этих переживаниях, начинающихся безмерной жаждой найти помощь свыше и кончающихся действительным обретением этой помощи. Леуба приводит ряд пережитых пьяницами обращений, за которыми надо признать чисто этический характер, так как в них не входит ни одно теологическое верование. И такой душевный перелом, как например у Джона Го, проф. Леуба считает совершенно атеистическим обращением, так как в нем нет и следа веры в Бога. ("Спасителем" своим Го считал какого-то лакея из ресторана) [8]. Несмотря на распространенность того типа обращений, при котором человек почти не сознает своего отношения к внешнему миру, я все же думаю, что проф. Леуба преувеличил психологическое значение этого явления. Этот тип обращения соответствует той форме болезненной меланхолии, которая окрашена узким субъективизмом, как мы это видели у Баньяна и Аллайна. В седьмой лекции мы познакомились с иной формой меланхолии, которая вызвана гнетущим сознанием отсутствия смысла, как в жизни всего мира, так и в каждом отдельном существовании. Вспомните переживания Толстого [9]. Несомненно, что в состоянии обращения могут входить различные элементы, и необходимо тщательно изучить их отношение к человеческим индивидуальностям [10].

Есть люди, которые безусловно неспособны ни при каких обстоятельствах пережить обращения. Религиозные идеи не могут стать центром их духовной энергии. Они могут быть прекрасными людьми, могут быть Божьими слугами в практической жизни, но никогда не смогут стать детьми Его царствия. Такие люди неспособны создать в своем воображении образ невидимого и навсегда остаются, по словам священного писания, "бесплодными смоковницами". Подобная глухота души к религиозной вере иногда бывает вызвана интеллектуальными причинами. Способность к религиозным переживаниям у некоторых людей бывает иногда заглушена таким мировоззрением, каково, например, пессимистическое и материалистическое. Иные чуткие души, которые при других условиях дали бы свободно

развиться своим религиозным склонностям, как бы замораживают их таким мировоззрением. Подобную же роль может сыграть и то агностическое veto, которое наложено было в последние десятилетия на религиозную веру, как на нечто недостойное культурного человека, и которое запугало многих из нас, заставив подавлять свои природные инстинкты. У некоторых людей эти преграды на пути к вере так непреодолимы, что ничто не может их разрушить. До конца своей жизни эти люди отворачиваются от веры, их духовная энергия никогда не достигает религиозного центра, и последний навсегда остается в бездействии.

Но есть люди, у которых этот психический недостаток коренится еще глубже в душе. Они страдают анестезией религиозного чувства, и как бы совсем лишены возможности пережить религиозный опыт. Подобно тому, как анемичный человек никогда не сможет, несмотря на всю свою добрую волю, обрести ту беззаботную жизнерадостность, которой обладают люди сангвинического темперамента, точно так же духовно бесплодный человек может всей душой жаждать веры, которою живут другие люди, но он никогда не будет в состоянии подняться до того вдохновения и внутреннего мира, которых достигают те, кто по своему душевному складу рожден для веры. Однако этот психический недостаток в иных случаях бывает только временным. Бесплодная душа, иногда к самому концу своей жизни расцветает и таинственно раскрывается для религиозных чувств. Такие случаи сильнее всех других внушают мысль, что внезапные обращения происходят благодаря чуду. И пока такие обращения существуют, мы не можем утверждать, что различия между душевными типами безусловны и неизменны.

Течение духовной жизни человека может принять две различные формы, из которых каждая своеобразно отражается на процессе обращения. Таким образом создаются два типа этого процесса; основную черту, разграничивающую их проф. Старбэк относит к области *внимания*. Всякий хорошо знает то состояние, когда стараешься вспомнить забытое имя. Обыкновенно помогаешь памяти волевым усилием и обегаешь умственным взором места, людей и вещи, с которыми чем-нибудь связано это имя. Все усилия в большинстве случаев остаются напрасными: тогда чувствуешь, что чем напряженнее усилие, тем напраснее оно, как будто забытое нами слово поставлено в какие-то тиски, которые только сильнее сжимаются от попытки разжать их. В таком состоянии очень часто к желанной цели приводит прямо противоположный метод. Откажитесь совершенно от волевого напряжения памяти, не делайте никаких усилий в этой области, думайте о чем-нибудь очень далеком от забытого слова, — и через короткое время оно само

выплывет на поверхность вашего сознания. Ваши усилия тормозили какой-то скрытый процесс, который возобновился после их прекращения. Проф. Старбэк рассказывает, что один учитель музыки говорил своим ученикам, которым не удавался какой-нибудь пассаж: "Перестаньте слишком стараться, и все делается само собою" [11].

Таким образом существуют два пути для достижения духовных целей: один сознательный и активный, другой пассивный и бессознательный. Оба эти пути мы встречаем в истории человеческих обращений, которые делятся соответственно этому на два типа. Проф. Старбэк назвал их типами *волевым и безвольным*.

Волевой тип процесса духовного возрождения протекает постепенно и состоит в медленном построении, часть за частью, нового здания нравственных и духовных привычек. Но и здесь неизбежно встречаются критические моменты, во время которых поступательное движение идет гораздо быстрее. Проф. Старбэк собрал много примеров этого явления. Наше совершенствование в исполнении какого-нибудь практического дела происходит такими же неравномерными скачками, как и наше физическое развитие.

"Как в человеке, занимающемся спортом, может вдруг проснуться понимание всей прелести и красоты его, так в обращенном иногда сразу просыпается сознание безмерной важности религии. Если атлет с увлечением занимается спортом и физическими играми, то настанет для него день, когда увлечение настолько овладеет им, что станет сильнее его, – например, тогда, когда он участвует в больших состязаниях. Подобным же образом и музыкант может внезапно достигнуть такого состояния, при котором отпадает все наслаждение технической стороной искусства, и в некоторые моменты вдохновения он сам становится инструментом, из которого льется музыка. Автор этой книги слышал от одной супружеской четы, жизнь которой счастливо сложилась с первых дней брака, что свое счастье они вполне оценили только спустя несколько лет после свадьбы. Нечто подобное происходит и в тех религиозных опытах, которые мы изучаем" [12].

Несколько далее я приведу еще более замечательные случаи подсознательного созревания процесса, конечные результаты которого внезапно доходят до сознания. Уильям Гамильтон и эдинбургский проф. Лейкок первые обратили внимание на это явление. Но, термин "бессознательная мозговая деятельность", если не ошибаюсь, принадлежит Карпентеру. В настоящее время мы лучше знаем эти явления, чем мог их знать Карпентер, и прилагательное

"бессознательный", которое не подходит ко многим из этих явлений, заменено теперь менее определенным термином "подсознательный" или "сублиминальный".

Нетрудно было бы привести целый ряд примеров обращений волевого типа [13], но они представляют для нас меньший интерес, чем те обращения, где воля отсутствует и где результаты подсознательной деятельности гораздо обильнее и значительнее. Поэтому мы займемся последним типом обращений, тем более, что различие между ними в конце концов не так уж глубоко. Даже при обращениях, в которых волевая деятельность напряжена в высшей степени, бывают моменты частичного отказа от своей воли; и в огромном большинстве случаев последний шаг, – когда воля сделала уже все, что находится в пределах ее возможности для приближения человека к полному душевному единству, – этот последний шаг делают иные силы без активного участия воли. Другими словами, отказ от волевого напряжения становится в такой момент необходимым. "Необходим отказ от личной воли, говорит проф. Старбэк. Часто душевный мир упорно не приходит до тех пор, пока человек не перестанет стремиться и прилагать усилия, чтобы достичь того, чего он жаждет".

"Я утверждал, что воля моя будет победительницей; но то к чему я стремился, свершилось тогда, когда воля моя была сломана", пишет Старбэку одно из тех лиц, к которым он обращался с этими вопросами. Старбэк получал много таких признаний, как следующие: "Я просто сказал: Господи, я сделал все, что было в моих силах; теперь я уповаю на одного Тебя. И в тот же миг великий мир осенил мою душу". – "Неожиданно мне в голову пришла мысль, что я спасусь, если перестану сам стараться спасти себя и последую за Спасителем: и я освободился от угнетавшего меня бремени". – "Наконец я перестал противиться и отказался от своей воли, хотя это стоило мне тяжелой борьбы. Мало-помалу мною овладела уверенность, что я уже сделал то, что выпало на мою долю, и что теперь Бог сделал то, что может сделать Он один" [14]. – "Господи, да свершится воля Твоя; погуби или спаси меня!" восклицает Джон Нельсон [15] в изнеможении от борьбы, вызванной жаждой спастись от гибели; и в это мгновение душа его преисполнилась мира.

Старбэк дает интересное и, по моему мнению, верное – насколько вообще может быть верной схема – объяснение причин, по которым отказ от личной воли так необходим в последние моменты обращения. Он говорит, что в душе человека, стоящего на пороге обращения, живут два чувства: с одной стороны – чувство своего несовершенства, "греха", от которого он хочет освободиться; с другой – жажда

приблизиться к тому идеалу, который царит над ним. Но в сознании большинства людей чувство своего несовершенства гораздо ярче, чем представление о положительном идеале. В большинстве случаев "чувство греха" поглощает почти все внимание человека, так что обращение является *"скорее процессом борьбы против греха, чем стремлением к праведности [16]*. Когда человек сознательно направляет свой ум и свою волю к достижению идеала, последний все же недостаточно ясно вырисовывается в его воображении. Силы, созревающие в человеке чисто органически и без участия его сознания, стремятся в это время к своим особым целям, и сознательные стремления человека идут врозь со своими подсознательными союзницами, работающими для дела его душевного возрождения. И переустройство души, к которому стремятся эти скрытые глубокие силы, совершенно непохоже на те цели, которые человек сознательно ставит себе. Волевые усилия в данном случае служат только помехой для деятельности подсознательных сил.

Я думаю, что Старбэк понял самую сущность этого явления, говоря, что напряжением воли человек только крепче привязывает себя к своему несовершенному Я. Когда же процессом обращения руководят подсознательные силы, то нарождающееся лучшее Я имеет больше возможности приложить свои силы к этому процессу. Вместо того, чтобы быть его смутной целью, нарождающееся Я становится в таком случае руководящим центром. Что же остается делать человеку? "Он должен, говорит Старбэк, прекратить волевые усилия, безвольно отдаться той Силе, которая работает над его возрождением, овладев всем существом его, и предоставить ей докончить то дело, которое она начала... С этой точки зрения – отказаться от собственных усилий значит отдать всего себя НОВОЙ жизни, сделав ее центром своей новой личности и пережить в своем внутреннем мире ту истину, которую прежде видел только извне" [17].

"Последнее прибежище человека в нужде – Бог", – так отражается в теологическом понимании это явление. Психология же в этом случае говорит: "Пусть человек сделает все, что в его силах, и его нервная система довершит остальное". Но обе формулы, каждая со своей точки зрения, выражают один и тот же факт [18].

В предложенных мною терминах этот факт должен быть выражен следующим образом: когда новый центр духовной энергии уже родился в нашей подсознательной жизни, то он должен развиваться без сознательного участия в этом с нашей стороны.

Я говорил до сих пор темным и отвлеченным языком психологии. Если перевести его на более простой язык, сказав, что рассматриваемое нами переживание состоит в предоставлении своего Я на волю неизвестных сил, которые, каковы бы они ни были, несомненно совершеннее, чем мы сами, и лучше, чем мы, работают для нашего спасения, – то быть может станет яснее, почему момент отказа от сознательных волевых усилий следует считать поворотным пунктом религиозной жизни, понимая религию в чисто духовном смысле, не имеющем никакого отношения к внешним обрядам и таинствам. Можно сказать, что внутреннее развитие христианства состояло почти исключительно в том, что оно приписывало все большее и большее значение этому предоставлению своего Я на волю таинственных сил. Оно шло от католичества к лютеранству, от лютеранства к кальвинизму, затем к уэслианству. Наконец, оно отклонилось от обрядового христианства, к так называемому чистому "либерализму" или трансцендентальному идеализму Новой Англии, который некоторыми сторонами своими приближается к духовному врачеванию". Проследив этот путь и введя в круг развития христианства средневековых мистиков, квиетистические, мистические и квакерские секты, мы ясно увидим, что это развитие состояло в постепенном приближении к идее о непосредственной духовной помощи свыше, нисходящей на человека во время состояний полузабытья, и не находящейся в прямой связи с системой верований и обрядов.

Таким образом психология и религия согласно признают, что существуют силы, вне нашего сознательного Я, приносящие человеку спасение. Но психология, называя эти силы "подсознательными", подчеркивает, что они лежат в границах человеческой личности. И в этом пункт ее расхождения с христианской теологией, которая утверждает, что эти силы чудесным путем исходят от Божьей воли. Не следует, однако, считать это расхождение окончательным; подождем лучше, не вые снится ли при дальнейшем изучении, что оно только кажущееся.

Вернемся к психологии отказа от воли в случаях духовного возрождения.

Если вы, подойдя к человеку, душа которого терзается сознанием своих грехов, пороков и несовершенств и не может найти утешения, прямо скажете ему, что он должен преодолеть свои страдания, победить недовольство собой и освободиться от удрученности, то ему покажется, что слова ваши бессмысленны. Его сознание говорит ему, что все в нем преисполнено скверны, и он подумает, что вы предлагаете ему опуститься до самого низкого фарисейства. "Воля к вере" не всемогуща. Мы можем повесить

напряженность веры, зачатки которой уже живут в нашей душе; но мы не в состоянии создать в себе новой веры, если наше душевное состояние противоречит ей. Душевное возрождение в таком случае представляется человеку только в форме полного отрицания того состояния, в котором он живет в настоящее время, а человек не может активно желать такого отрицания.

Есть только два пути, на которых возможно освободиться от горя, угнетенности, страха, отчаяния и других мрачных настроений. Один из них состоит в том, что противоположное настроение мощно овладевает нашей душой; другой же мы наблюдаем в тех случаях, когда человек, в окончательном изнеможении от внутренней борьбы, прекращает ее, предоставляет переживаниям идти своим чередом, *не вмешиваясь в них*, и отказывается от всяких усилий. При этом эмоциональные мозговые центры останавливают свою работу, и человек впадает в состояние временной апатии. Выше мы приводили уже достаточное количество примеров в доказательство того, что подобное временное душевное изнеможение часто является элементом процесса обращения. Пока эгоистические переживания страждущей души живы в ней, до тех пор не могут ожить ее надежды и ее доверчивость. Но как только первые хотя бы на мгновение исчезнут, последние могут воспользоваться благоприятным для них случаем, выйти на поверхность души и уже сохранить за собой господствующее положение. Припомним Teufelsdröck Карлейля, который переходит от вечного Нет к вечному Да через "центр безразличия".

Как прекрасный пример этой характерной черты процесса обращения, можно привести случай Давида Брайнерда. Этот человек, которого поистине можно назвать святым, так описывает пережитый им душевный кризис:

"Однажды, утром, когда я совершал обычную прогулку в пустынных местах, я сделал открытие, что все мои планы освободиться и спастись без посторонней помощи, были напрасны. Я зашел в тупик. Мне стало ясно, что для меня навсегда невозможно самому помочь себе, самому себя освободить; что я сделал уже все попытки, какие для меня были возможны, для того, чтобы прийти к Богу – напрасные попытки, потому что я молился из-за моего личного интереса, а не из-за желания прославить Бога. Я увидел, что не было никакого соотношения между моими молитвами и божественным милосердием; что они никоим образом не могли склонить Бога даровать мне Его милость; что в них было не больше добродетелей, чем в моей руке, управляющей веслом, с целью заставить лодку двигаться. Я увидел, что я нагромоздил перед Богом мои благочестивые

подвиги, посты, молитвы и т.д., стараясь верить, и действительно веря иногда, что я делал это во славу Божию, тогда как я ни разу не подумал за это время искренне о Боге и думал только о собственном счастье. Я увидел, что не сделал ничего для Бога, и – я не в праве был ждать от Него, чего бы то ни было, кроме гибели, вполне заслуженной моим жалким ханжеством и лицемерием. И когда я постиг до конца, что я всегда имел в виду только мой личный интерес, подвиги моего благочестия представились мне сплошной насмешкой, длинной ложью, потому что все это было лишь самообожание и оскорбление Бога. Я оставался в таком состоянии, насколько помню, с пятницы утром, до вечера воскресения (12-го июля 1739 года); в этот вечер я снова отправился на прогулку, в те же самые пустынные места. Я бродил там полный мрачной меланхолии; *я хотел молиться, но сердце мое не лежало к молитве; все мои религиозные чувства исчезли, я думал, что Дух Божий совсем покинул меня; но это не повергло меня в отчаяние, а только лишило надежд, точно на земле и на небе не осталось ничего, что могло бы сделать меня счастливым. Я пробовал молиться в течение получаса, несмотря на то состояние бесчувственности, в каком я находился;* и вдруг, когда я шел густыми зарослями, свет озарил мою душу. Я разумею под этим не внешнее сияние, не представление о свете, – это было новое внутреннее откровение или видение, ниспосланное мне Богом; никогда раньше я не испытывал ничего подобного. С этим не соединялось образа ни одного из лиц Св. Троицы; это явилось мне просто как божественная Слава. Душа моя преисполнилась неопишуемой радостью: видеть Бога, видеть Его в сиянии славы! Я был счастлив от мысли, что во все века Он был всемогущим властелином всего и всех. Душа, восхищенная созерцанием Бога, так погрузилась в Него, что перестала думать о собственном спасении и почти утратила сознание своего существования. Я оставался в состоянии этой радости, мира и удивления приблизительно до вечера, и напряженность этих чувств не уменьшилась; затем я стал думать о пережитом мной; весь вечер мой дух был погружен в сладостное спокойствие; я был в новом мире, все казалось мне в ином свете, чем раньше. С этой минуты путь к спасению открылся передо мной во всей его мудрости, во всем совершенстве, так что я спрашивал себя, как мог я думать о каком-нибудь ином пути спасения. Я удивлялся, каким образом не оставил я раньше моих собственных попыток и не пошел послушно этим священным путем. Если бы оказалось, что я могу спастись с помощью моих добродетелей или вообще теми средствами, в какие

я верил раньше, моя душа отказалась бы теперь от них; я дивился, что не весь мир признал этот путь, каким ведет нас благодать Христа" [19].

Я подчеркнул место, где описывается прекращение тех горестных чувств, которые до того были господствующими в душе Брайнерда. Вообще, во многих, даже в большинстве подобных исповедей авторы их говорят, что исчезновение низших и появление высших эмоций происходило само собой одновременно [20], но бывают случаи, когда высшие побуждения активно подавляли низшие. В большинстве случаев процесс так именно протекает, хотя одновременное назревание одного чувства и исчезновение другого иногда необходимы для того, чтобы результат процесса проявился.

"Некто Т.W.B. (ревностный последователь Неттлетона) у которого раскаяние в грехах являлось пароксизмами, однажды целый день ничего не ел. Он заперся вечером в своей комнате, в полном отчаянии восклицая: "Доколе, Господи? Доколе?" "Повторив много раз эти слова, говорит он, *я впал в какое-то оцепенение*. Когда я пришел в себя, я увидел, что стою на коленях и молюсь, но не за себя, а за других. Себя я вручил воле Божьей, желая одного, – чтобы Он делал со мной то, что найдет нужным. У меня не оставалось места для мыслей о себе, так как я слишком поглощен был мыслями о других" [21].

Наш великий американский "возрожденец" (revivalist) Чарльз Финней пишет: "Я сказал себе: что же теперь со мной будет и Я так опечалил Духа святого, что Он совсем покинул меня. Я потерял всякое представление о греховности. У меня не осталось ни тени заботы о душе; наверное Дух Божий от меня отвернулся. Никогда за всю мою жизнь, думал я, не было у меня такого равнодушия к моему спасению. Я пытался оживить в себе чувство греха, которое доньше испытывал, как большую тяжесть. Но напрасно я старался встревожить себя. Я оставался в таком мире и покое, что являлся вопрос, не есть ли это последствие того, что Дух Святой удалился от меня" [22].

Однако несомненно, что бывают и противоположные случаи, когда, совершенно независимо оттого, исчезли ли из души человека горестные чувства, даже без напряженной жажды его зажечь новую жизнь, – обновление, если оно в достаточной степени созрело в его душе, проявляется, разрушив все преграды. Это мы видим в поразительных случаях неожиданного и мгновенного обращения, которые невольно наталкивали на мысль, что обращение – дело Божьей благодати. Приведенное раньше обращение Брэдли принадлежит к этому типу. В следующей лекции я

приведу еще несколько подобных примеров и остановлюсь на вытекающих из них выводах.

<<< ● О Г Л А В Л Е Н И Е ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<< ● О Г Л А В Л Е Н И Е ● >>>

Лекция X

ОБРАЩЕНИЕ

(окончание)

Настоящую лекцию мы начнем с рассмотрения тех случаев, когда, под влиянием сильного душевного потрясения, в одно мгновение ока совершается полный разрыв между старой жизнью и новой, как мы это видим в обращении апостола Павла. Душевные перевороты такого типа являются весьма значительной разновидностью религиозного опыта; особенно часто мы встречаем их в истории протестантства, и это заставляет нас с удвоенным вниманием приступить к их изучению.

Прежде чем дать более общее объяснение этого явления, я хочу привести два или три конкретных примера; я следую в данном случае совершенно справедливому мнению профессора Агасица, что во всяком обобщении явлений мы воспринимаем лишь то, что уловили раньше, всматриваясь в индивидуальные случаи. Я вернусь к переживаниям уже знакомого нам Генри Аллайна и приведу сейчас страницу из его дневника, помеченную 26м марта 1775 года, – днем, когда его страдающая раздвоенностью душа обрела, наконец, желанное единство.

"Перед заходом солнца я бродил в полях, оплакивая мог постыдное падение, почти раздавленный тяжестью, какую несла моя душа; я чувствовал себя несчастнейшим из людей. Когда я вернулся к себе и хотел переступить порог моего жилища, мне послышался тихий, нежный и в то же время могущественный голос: Ты искал, молился, работал над своим исправлением; ты читал, слушал, размышлял, – но достиг ли этим спасения? Ближе ли ты теперь к праведности, чем тогда, когда не

начинал искать? Ближе ли ты к небу? Готов ли предстать перед божественным правосудием?

С ужасом сознал я всю мою греховность. Я должен был признать, что я преступен, осужден и несчастен больше, чем когда бы то ни было. Тогда я воскликнул внутренне: Я погиб, Господи; и если Ты не откроешь мне нового пути спасения, который мне еще неведом, я никогда не буду спасен, потому что все средства, какие я испробовал, обманули меня. Я смиренно покоряюсь моей участи. Сжался, о Господи, сжался надо мной!"

Это состояние продолжалось, пока я не вошел в дом. Опустившись на стул в тоске и в тревоге, подобной агонии утопающего, я вдруг обернулся и увидел старую Библию. Я поспешил открыть ее, и мои глаза упали на псалом 38. Первый раз коснулось меня слово Божие. Оно овладело мной с такой силой, точно пронизало мою душу, точно сам Бог молился во мне. В это время отец мой позвал всю семью на совместную молитву. Я присутствовал на ней, но без всякого внимания к словам этой молитвы, продолжая молиться словами псалмопевца: "Приди на помощь ко мне, Искупитель душ, спаси меня, чтобы я не погиб навеки. Ты можешь в эту же ночь, если будет Тебе угодно, одной каплей Твоей крови искупить мои грехи, умиловать гнев Бога". В ту же минуту, когда я всецело предался в руки Его, желая от всей души покориться Его воле, вспыхнула в моей душе искушающая любовь, и душа моя как бы растворилась в ней. Тяжесть осуждения и греха исчезла, тьма рассеялась; в сердце проникло тихое умиление и благодарность. Душа моя, за минуту перед этим вздыхавшая под гнетом огромной тяжести и смерти, взывавшая о помощи к неведомому Богу, теперь была исполнена <безсмертной любви и, возносясь на крыльях веры, освобожденная от цепей смерти, восклицала: "Господь мой и Бог мой, ты моя сила и крепость, ты мой щит и прибежище. Моя жизнь и радость ныне и вовек". Когда я поднял глаза, мне показалось, что я вижу тот же свет [1], но другого вида; и в этот миг открылся мне замысел Бога, согласно с Его обещанием, и я принужден был воскликнуть: "Довольно, довольно, милосердный Боже!" Мое обращение, перемена, происшедшая во мне, и все ее проявления не менее достоверны, чем этот виденный мною свет и чем все вообще, что я когда-нибудь видел.

В высший момент моей радости, через полчаса после моего освобождения, Господь открыл мне мое призвание проповедовать Евангелие.

Я громким голосом сказал: "Аминь, Господи; я пойду; пошли меня!" Я провел большую часть ночи, взволнованный радостью, хваля и прославляя Предвечного за безмерную милость Его ко мне. После долгого экстаза я почувствовал потребность в отдыхе, и у меня явилось желание закрыть глаза на несколько минут; тогда дьявол вошел в меня и сказал, что если я усну, я все потеряю и, проснувшись, увижу, что все это было только иллюзией и грезой. Поэтому я воскликнул: "Господи! если я обманут, выведи меня из заблуждения!"

На несколько минут я сомкнул веки для освежающего сна. Моей первой мыслью, когда я проснулся, было: "где мой Бог?" В ту же минуту душа моя почувствовала себя живущей в Боге, окруженной Его вечной любовью. Рано утром, радостный, поднялся я, чтобы возвестить моим родителям о том, что Бог сделал с моею душою. Я рассказал им чудо, сотворенное Его бесконечной благодатью. Я взял Библию, чтобы показать им слова Бога, которые вчера казались мне как бы отпечатанными в моей душе; но теперь, когда я открыл Библию, все в ней показалось мне совершенно новым.

Я так горячо желал служить Христу, проповедуя Евангелие, что не мог оставаться в покое; мне хотелось сейчас же отправиться и поведать миру о чудесах искупительной любви. Я потерял вкус к плотским удовольствиям и светским собраниям настолько, что мне совсем нетрудно было отказаться от них" [2].

Вскоре молодой Аллайн, без других наставников, кроме Библии и своего опыта, стал проповедником христианства, и с той поры жизнь его, по ее подвижнической суровости и царящему в ней единству настроения, можно поставить на ряду с жизнью самых благочестивых праведников. Счастливый своим обращением, Аллайн ни разу не разрешил себе ни одного из невиннейших чувственных удовольствий и не испытывал влечения к ним. Вместе с Баньяном и Толстым его можно отнести к типу тех людей, на душу которых меланхолия наложила неизгладимый след. Он возродился для мира иного, чем земной мир, но жизнь продолжала оставаться для него горьким испытанием. Много лет спустя, он записывает в свой дневник: "В среду 12-го я говорил проповедь при венчании и имел счастье быть причиною того, что во время свершения этого обряда мысли присутствующих были унесены далеко от мирских радостей".

Следующий отрывок я заимствую из уже цитированной мною статьи проф. Леуба, напечатанной в VI томе American Journal of Psychology. Автор этого признания, приводимого

мною с некоторыми сокращениями, – сын пастора, воспитанник Оксфордского университета.

"После того, как я покинул Оксфорд, и до самого моего обращения, нога моя ни разу не ступала в церковь, несмотря на то, что я жил у отца восемь лет; я занимался журналистикой для зарабатывания денег, которые безумно расточал в оргиях, приглашая первого встречного кутить со мною. Так я жил, пьянствуя иногда без просыпу по целым неделям; это обыкновенно стоило мне ужасных угрызений совести, после которых я воздерживался от кутежей около месяца.

За весь этот период, т.е. до тридцати трех – летнего возраста желание исправиться никогда не зарождалось у меня из религиозных мотивов. Я не знал другой тоски, кроме угрызений совести, которые осаждали меня после каждой оргии: я оплакивал безумие, которое заставляло меня, талантливого, образованного человека прожигать таким образом жизнь. Эти угрызения совести были так ужасны, что после каждого приступа их я замечал, что мои волосы становятся все белее. То, что я чувствовал тогда, не поддается описанию; это было пламя ада и все его пытки. Часто я давал обет, что если выдержу на этот раз, я непременно исправлюсь. Но увы! через три дня я забывал это и веселился по-прежнему. Так проходили годы; обладая крепким здоровьем, я безнаказанно мог предаваться разгулу, и когда я не употреблял крепких напитков, не было человека жизнерадостнее меня.

Мое обращение произошло в жаркий июльский день, в спальне, в доме отца. (Это было 13-го июля 1886 года, ровно в три часа пополудни). Я был совершенно здоров, так как больше месяца воздерживался от вина. Я совсем не был занят моей душой; в этот день у меня не было мысли о Боге. Одна молодая женщина, моя приятельница, прислала мне книгу Друммонда "Естественные законы в духовном мире" с просьбой высказать о ней мое мнение с чисто литературной точки зрения. Гордясь моим критическим талантом, желая в наиболее выгодном свете предстать перед глазами моего молодого друга, я взял книгу в мою комнату, чтобы на свободе рассмотреть ее и написать о ней отзыв. Тут я увидел Бога лицом к лицу; я никогда не забуду этой встречи. "Тот имеет жизнь вечную, с кем Сын Человеческий; с кем нет Сына Человеческого, тот не имеет жизни". Я читал этот стих, раз сто в прежние времена, но теперь он мне показался совершенно иным. Теперь я находился в присутствии Бога, и мое внимание было приковано к этим словам. Я не мог продолжать чтения, прежде чем не постиг, что означают эти слова. Я

чувствовал, что в комнате есть другое существо, хотя и невидимое для меня. Вокруг меня была чарующая тишина, и я испытывал огромное счастье. В эту минуту я понял путем откровения, что я никогда не был в соприкосновении с Богом; и что если бы я тогда умер, я бы навсегда погиб. Я был осужден, – в этом я был также уверен, как теперь уверен в моем спасении. Дух Господень осветил передо мной мое положение своею божественной любовью. Я ощущал любовь Божию к себе и испытывал великую печаль от сознания, что все потеряно благодаря моему безумию. Что должен был я делать, что мог делать? У меня даже не было раскаяния. Бог никогда не требовал от меня раскаянья. То, что я чувствовал, может быть передано в следующих кратких словах: я погиб, и Бог не может этому помешать, хотя и любит меня; и в этом нет Его вины. Мое счастье было велико, я был как маленький ребенок перед своим отцом. Я сделал зло, и мой Отец не имеет строгих слов для меня, а только одну дивную любовь. Тем не менее, мое осуждение безвозвратно: в гибели моей я больше чем уверен. Мужественный от природы, я не трепетал перед этой перспективой, но глубокая печаль, смешанная с сожалением о моей утрате, овладела мной, когда я думал о прошлом: душа моя вздыхала, видя, что все кончено. Тогда прокралась в мое сердце, тихо и нежно, уверенность, что есть еще один путь к спасению; все тот же самый, такой старый, такой простой: "никаким именем не могут быть спасены люди, кроме имени Господа Иисуса Христа". Звуков слов я не слышал: душа моя созерцала Спасителя в духе. Прошло девять лет; в течение всего этого времени я, ни на мгновение не усомнился, что в это послеполуденное время июльского дня Господь Иисус Христос и Бог Отец были оба в моем сердце, проявляясь разное, но с одинаковой любовью. Мое обращение, приведшее меня в такое радостное состояние, было так изумительно, что через двадцать четыре часа о нем знала уже вся деревня.

Но я должен был пройти еще через один тяжелый опыт. На другой день после моего обращения я пошел на сенокос, помогать в уборке Сена, и так как я не давал обещания Богу воздерживаться от спиртных напитков, я пил слишком много и в нетрезвом виде вернулся домой. Моя бедная сестра была в отчаянии. Я же со стыдом удалился в мою комнату, куда она последовала за мной в слезах. Она упрекала меня в моем падении, так быстро последовавшим за обращением. Но хотя я был пьян, рассудок мой не окончательно помутился и я знал, что дело Божье не может пропасть бесследно. Около полудня я опустился на колени и стал молиться Богу в первый раз за двадцать лет. Я не просил прощенья, я чувствовал, что это мне не

поможет, так как знал, что снова могу пасть. Я предался в руки Божьи с глубокой верой, что я растворюсь в Боге, что Бог возьмет меня всего; и я принял это уничтожение. В таком самозабвении не кроется ли тайна всякой святой жизни? С этого момента крепкие напитки не были страшны мне: никогда я не притрагивался к ним больше, никогда больше их не желал. То же самое случилось и с курением: с двенадцатилетнего возраста я был отчаянным курильщиком; отныне желание курить исчезло во мне и уже не возвращалось. Так же было и с другими грехами – освобождение от них каждый раз было постоянным и полным. Со времени моего обращения я уже не подвергался плотским искушениям, и хотя сатана еще не был окончательно побежден во мне Бог отнял у него эту власть надо мной. С той поры, как я всецело вручил мою жизнь Богу, Он руководил мною тысячью различных способов. Он открыл путь предо мною таким образом, что это могло бы показаться невероятным для тех, кто не пережил этого благодатного опыта вручения себя Богу".

Так произошло обращение бывшего оксфордского студента; после этого его прежние порочные склонности совершенно исчезли.

Но самым замечательным случаем внезапного обращения, из всех тех, которые мне известны, я считаю обращение в католичество одного атеиста, французского еврея Альфонса Ратисбонна, происшедшее в Риме в 1842 году. В письме к другому лицу, духовного сана, написанном несколько месяцев спустя, обращенный дает яркое описание своих переживаний [3]. Предрасполагающие условия к обращению у него были, по-видимому, незначительны. Правда, старший брат его перешел в католичество и сделался священником. Но сам Ратисбонн был нерелигиозен и чувствовал сильную антипатию к брату христианину, в особенности к его сутане. Приехав двадцати девяти лет в Рим, он встретился с одним французом, который пытался обратить его в католичество. Но после двух или трех разговоров новому знакомому Ратисбонна удалось только заставить его надеть на шею какой-то медальон, причем он сделал это полушутя, и прочесть короткую молитву к Богородице. Ратисбонн пишет, что к этим разговорам он относился несерьезно; но он отмечает, что были дни, когда он не мог изгнать слов молитвы из своего ума, и что в ночь перед обращением он видел во сне черный крест, без обычной фигуры распятого на нем Христа. Однако, до полудня следующего дня душа его была спокойна, и он вел пустые разговоры. В письме своем он так говорит об этом:

"Если бы в это время кто-нибудь сказал мне:
"Альфонс, через четверть часа ты уверуешь в

Иисуса Христа, как в твоего Господа и Спасителя; ты падешь ниц перед алтарем убогой церкви и положишь ногу католического священника на свою грудь; проведешь карнавал в школе иезуитов, чтобы подготовиться к принятию крещения, готовый отдать жизнь за католическую веру; откажешься от мира, от его прелестей и наслаждений; откажешься от карьеры, от надежд, от любимой невесты, если это будет нужно: от семьи, от близких друзей, от привязанности к еврейскому народу; у тебя не будет других желаний, кроме жажды следовать за Христом и нести его крест до смерти"; если бы, говорю я, какой-нибудь пророк пришел ко мне с таким предсказанием, я бы подумал, что безумнее его может быть только тот, кто поверил бы его бессмысленному пророчеству. Однако теперь это безумие – моя единственная мудрость, моя единственная радость.

Выходя из кофейни, я встретил коляску г-на Б. (того самого, который уговаривал его креститься). Он остановил экипаж и предложил мне проехаться вместе с ним, но попросил подождать, пока он выслушает службу в церкви San Andrea delle Fratte. Вместо того, чтобы ожидать в экипаже, я вошел в церковь с целью осмотреть ее. Она оказалась бедной, маленькой и почти пустой; кажется, что кроме меня в ней никого не было. Ни одно произведение искусства не привлекло моего внимания, ни одна мысль не шевелилась во мне, и я равнодушно оглядывал внутренность церкви. Мне помнится теперь только какая то черная собака, вертевшаяся передо мной, пока я был в этом полузабытьи. Но вдруг собака пропала, исчезла вся церковь, и я больше не видел ничего... вернее я видел только одно.

"Господи, как смею я говорить об этом! Человеческие слова не могут выразить невыразимого. Всякое описание, как бы возвышенно оно не было, может лишь оскорбить невыразимую истину.

"Я лежал ниц на земле, обливаясь слезами, и сердце мое трепетно билось, когда Б. вновь вызвал меня к жизни. Я не был в состоянии отвечать на вопросы, которыми он осыпал меня. Наконец я нашел в себе силы взять медальон, висевший у меня на груди, и поцеловал изображенный на нем образ сияющей благодатью Богородицы, вложив в этот поцелуй всю мою душу. О, это была Она, это была Она! (Видение, представшее ему в церкви в минуту обращения, был образ Богородицы).

"Я не знал, где нахожусь, не знал, Альфонс ли я, или другой человек. Я знал только, что я изменился, и чувствовал себя другим человеком, Я искал себя в

себе, и не находил. В глубине души я ощущал величайшую радость; я не был в состоянии говорить и даже не хотел выяснить себе, что произошло со мной. Но я почувствовал в себе торжественный и святой голос, велевший мне призвать священника. Меня подвели к нему, и только после прямого приказа с его стороны, я смог кое-как говорить, преклонив колена и с трепетом в сердце. Я не мог дать себе отчета в той правде, познание которой я обрел и в которую верил. Я знаю только, что в одно мгновение пелена спала с моих глаз, и не одна пелена, а целое множество их, которые закрывали от меня свет. Они быстро исчезали одна за другой, как тает туман и лед под лучами палящего солнца.

"Я как бы вышел из гробницы, из бездны тьмы, живым и невредимым. Но я плакал, ибо на дне пропасти видел то жалкое состояние, от которого меня спасло безграничное милосердие Бога. Я отшатнулся при воспоминании о своем прежнем несовершенстве, покоренный, умиленный, пораженный изумлением и благодарностью. Вы удивитесь, как пришел я к этим новым прозрениям, так как ведь я ни разу не открывал ни одной религиозной книги, не прочел ни одной страницы Св. Писания; первородный грех настолько забыт современными евреями, что я никогда не думал о нем и сомневаюсь, знал ли я даже о нем. Как же пришел я к его познанию? Ничего не могу ответить на это. Знаю только, что я вошел в церковь окутанный тьмою, а вышел из нее озаренный светом. Произошедшую во мне перемену могу уподобить только пробуждению от глубокого сна и себя могу сравнить со слепорожденным, глаза которого внезапно открылись и узрели Божий день. Он видит, но не понимает света, который ослепляет его и благодаря которому он видит предметы, вызывающие его изумление. Если мы не умеем объяснить физический свет, то как можем мы объяснить тот свет, который есть сама истина? И я думаю, что не погрешу против правды, если скажу, что не обладая знанием буквы религиозного учения, я теперь интуитивно постигаю его смысл и дух. Я верю, что эти истины должны оставаться под завесой тайны и для меня лучше не видеть их лицом к лицу. Но я чувствую их по тем необъяснимым действиям, которые они производят во мне. Все это совершалось внутри моего духа; эти впечатления, более быстрые, чем мысли, потрясли мою душу, перевернули ее и как бы направили в другую сторону, к иным целям, к иным путям. Я выражаюсь плохо и неясно. Но захочешь ли Ты, Боже, чтобы я передавал бедными и нечестивыми словами те чувства, которые могут быть поняты только сердцем?"

Я мог бы привести еще много подобных случаев, но этих примеров достаточно, чтобы показать вам, какими реальными и определенными чертами запечатлевается внезапное обращение в памяти человека, пережившего его. Сам человек представляется себе лишь пассивным зрителем, объектом чудесного процесса, совершающегося по воле Бога. Это настолько очевидно для него, что для сомнений не остается места. Богословие сопоставило это явление с учением об избранности и благодати и заключило отсюда, что в эти минуты душевного перелома дух Божий нисходит на нас особым чудесным образом, совершенно иначе, чем во всех других случаях. Теология утверждает, что в эти мгновения Бог вдыхает в человека новую природу, и через нее последний становится причастным самому естеству Божества.

С этой точки зрения всякое истинное обращение должно быть внезапным. Моравские братья первые сделали этот вывод. Методисты последовали за ними, если не в догме, то практически. Незадолго до своей смерти Джон Уэсли писал:

"В одном Лондоне я нашел шестьсот пятьдесят двух членов нашего общества, опыт которых был чрезвычайно отчетлив и свидетельству которых нет причин не доверять. Все они без исключения рассказывают, что их освобождение от греха было внезапным, и что перемена в них произошла мгновенно. Если бы половина их, или треть, или хотя бы один из двадцати, свидетельствовали о *постепенности* их духовного перерождения, я признал бы значение их свидетельств и стал бы думать, что у одних такие переходы бывают постепенными, а у других внезапными. Но так как в течение долгого времени я ни разу не встретил такой разноречивости в показаниях, я не могу не думать, что переход в состояние святости обычно, если не всегда, дело одного мгновения" (Tyerraan's Life of Wesley. I. 463).

Таков взгляд методистов на психологию этого момента. Но более распространенные протестантские секты почти не знают в своей среде мгновенных обращений. По их мнению, как и по мнению католической церкви, для спасения души достаточно, Христовой крови, таинств и ежедневного исполнения предписываемых религиею обязанностей, без острых кризисов отчаяния и наступающего вслед за ними успокоения в полном отдании себя воле Божьей. Наоборот, для методистов даже в такого рода переживаниях спасение *не достигается* самим человеком, а *даруется* ему свыше, – и для спасения далеко еще не достаточно одних крестных страданий Спасителя. В этом пункте методизм, совершенно расходясь с религией душевного здоровья, остается верным глубочайшим инстинктам души. Те случаи обращения, какие имели место в среде методистов, и

которые им самим кажутся наиболее типичными и достойными подражания, представляют, на самом деле, огромный интерес по своей глубокой драматичности, являясь, кроме того, самыми законченными в психологическом отношении.

В расцвете современного "возрожденского" движения (Revivalism) в Англии и Соединенных Штатах, мы найдем кодифицированными и превращенными в стереотип те переживания, к которым приводит подобное мировоззрение. Несмотря на неоспоримый факт, что есть праведники, принадлежащие к типу "один раз рожденных" душ, что возможна постепенность обращения к праведности, что существуют более нормальные пути к спасению, – вопреки всему этому, учение возрожденцев утверждает, что только признаваемый им тип религиозного опыта совершенен: человек должен сперва испытать всю муку отчаяния и душевной агонии и только после этого мгновенно обрести чудесное спасение.

Не удивительно, что люди, прошедшие через такой опыт, выносят из него уверенность, что с ними было чудо, а не явление естественного порядка вещей. Во время подобного переживания они нередко слышат неведомые голоса, видят необъяснимый свет, неземные видения; они чувствуют себя автоматами, которыми управляет чужая воля, так как всегда после отказа от собственной воли кажется, будто внешняя высшая сила нисходит на душу и овладевает ею. Чувство обновления, спасения, чистоты и праведности так сильно и ярко в человеке после обращения, что понятна истекающая отсюда уверенность, что все его существо совершенно преобразилось:

"Обращение, – пишет американский пуританин Джозеф Аллайн – не представляет собою простого включения святости в жизнь человека. При истинном духовном перерождении святость вплетается во все настроения, мысли и дела. Истинный христианин подобен зданию, перестроенному от фундамента до кровли. Это новый человек, новое творение".

Джонатан Эдуардс так говорит об этом:

"Благодатные дары Духа Св. безусловно сверхъестественны и не могут быть сравнимы ни с одним из переживаний людей, не прошедших через возрождение. Никакое естественное развитие, никакое сочетание природенных свойств и качеств, не могут привести к таким состояниям, ибо они отличаются от всего естественного и вообще от всего, что может испытать обыкновенный человек, не только по степени, но и по качеству, и природа их много совершеннее. Отсюда следует, что в

переживаниях благодати есть новые познания и новые чувствования, которые по своей природе и по качеству совершенно отличны от всего, что переживали те же святые до нисшествия на них благодати. Представление святых о Божьей благодати и радость, какую они испытывали, не имеет ничего общего с мыслями и чувствами, доступными обыкновенному человеку, для которого даже невозможно составить отдаленное понятие о том, что переживают святые".

В другом отрывке Эдуардс указывает, что таким душевным переломам необходимо должно предшествовать отчаяние.

"Вполне понятно, поясняет он, что перед освобождением нашим от греха и проклятия, Бог заставляет нас сильнее почувствовать, от какого зла он избавляет нас, чтобы мы знали всю ценность спасения и были бы способны постигнуть величие того, что Богу было угодно сделать для нас. В виду того, что спасенный последовательно прошел – через два прямо противоположных состояния, сперва через состояние гибели и осуждения, затем – оправдания и спасения, – и что Бог, спасая людей, видит в них разумных и одаренных сознанием существ, то степени их разумности соответствует необходимость сознать свое Я в этих двух противоположных состояниях. Сперва человек должен сознать свое грехопадение, а затем свое освобождение и блаженство".

Приведенные выдержки с достаточной для нашей цели ясностью дают пример теологической интерпретации явлений душевного перерождения. Как бы ни была велика роль внушения и подражания в этих явлениях, когда они происходят в среде возбуждающих друг друга членов какой-нибудь секты, несомненно однако, что среди них не мало случаев никем не внушенного, самостоятельного переживания этих состояний. Если бы мы захотели написать историю человеческой души с естественноисторической точки зрения, не имея в виду никаких религиозных ценностей, мы все же не могли бы обойти молчанием этой внезапности и полноты душевного перерождения, какими характеризуется обращение.

Теперь, после изучения фактического материала, мы можем приступить к критическому разбору его.

Является ли мгновенное обращение чудом, в котором действие присутствия Божия сказывается сильнее, чем в более медленно протекающих душевных переломах и Существуют ли на самом деле, даже среди переживших обращение, два разряда людей, один из которых истинно причастен естеству Христову, а другой только кажется

причастным к нему? Или же, наоборот, процесс душевного возрождения, даже в этих изумительных случаях внезапного обращения, необходимо рассматривать как вполне естественное явление, результаты которого, правда, загадочны и в иных случаях совершенно необъяснимы, но причины и течение которого нисколько не более чудесны, чем всякий другой возвышенный или низменный процесс душевной жизни человека?

Прежде чем ответить на этот вопрос, я должен сделать несколько психологических замечаний. В прошлой лекции я говорил о перемещениях центра духовной энергии человека и о появлении в свете его сознания новых групп эмоций. Я объяснил уже, что хотя, в этом явлении участвуют до некоторой степени сознание, мысль и воля человека, главную роль в нем все же играет подсознательное зарождение и созревание мотивов, накопленных опытами предыдущей жизни. Созревши, эти мотивы разрывают оболочку, под которой таились до известного момента, и раскрываются для новой жизни, как внезапно распутившийся цветок. К сожалению, я должен за недостатком времени ограничиться лишь беглым взглядом на ту область духа, где созревают эти процессы.

Термин "поле сознания" только в недавнее время стал употребляться в психологии. Раньше общепринятой элементарной единицей душевной жизни было "представление" (idea), которое считалось вполне самостоятельным и ограниченным от других элементов. Но в настоящее время, психологи склонны к допущению, что такой элементарной единицей вероятнее всего является все душевное состояние целиком, вся волна сознания или, иначе говоря, вся совокупность мыслимых в данный момент объектов; причем необходимо иметь в виду, что границы этой волны не могут быть намечены с определенностью.

Различные состояния сознания сменяются в нас, и каждое из них имеет свой наиболее яркий центр, вокруг которого располагаются объекты нашей мысли по степени направленного на них сознательного внимания; последние ряды теряются в окраинном тумане сознаний, благодаря чему никогда нельзя с точностью определить границы этого поля. В некоторых состояниях поле сознания расширяется, в других, наоборот, суживается. С расширением поля сознания мы испытываем обыкновенно радостное чувство, наш взгляд сразу окидывает множество истин, и до него доходит, обычно незримый для нас, отдаленный отблеск таких мировых отношений, которые мы вернее угадываем, чем видим, скорее предчувствуем, чем познаем. При подавленном настроении, болезни или усталости, поле сознания суживается почти до размеров точки, и человек чувствует себя угнетенным и печальным.

Поле сознания разных людей далеко не поддается одинаковому расширению; в этом отношении между людьми существует органическое различие. Лица с крупным организационным талантом обладают обыкновенно обширным полем духовного зрения, в которое одновременно укладывается вся программа предстоящей деятельности и радиусы которого расходятся вдоль во всех направлениях. Средние люди лишены этой широты горизонтов их духовного видения. Они подолгу топчутся на месте, как бы нащупывая свой путь шаг за шагом, и нередко совсем останавливаются. При известных болезненных состояниях сознание является как бы угасающей искрой, без памяти о прошедшем и без мысли о будущем; а настоящее для такого сознания ограничивается какой-нибудь одной простейшей эмоцией или одним физическим ощущением.

Когда мы говорим о "поле сознания", мы должны отметить, как самую характерную черту последнего, неопределенность его окраинных областей. Содержание этих областей почти не попадает в сферу внимания; тем не менее, оно существует и оказывает влияние на нашу душевную деятельность и даже на то направление, какое примет в ближайший момент наше внимание. Оно является как бы "магнитным полем", внутри которого, подобно стрелке компаса, вращается центр нашей духовной энергии, когда одна фаза сознания сменяется в нас другой. Все наши воспоминания носятся над этим полем, готовые войти в его пределы от малейшего прикосновения; точно так же непрерывно находится в сфере его влияния наше эмпирическое я, т.е. вся совокупность сил, импульсов и знаний, как находящихся в действии, так и не принимающих в данную минуту активного участия в нашей внутренней жизни. Граница между тем, что в данную минуту актуально и что потенциально в нашем сознании, так неопределенна, что всегда трудно сказать относительно какого-нибудь элемента душевной жизни, признаем ли мы его или нет.

Рутинная психология признает всю трудность определения крайних границ поля сознания, но, тем не менее, считает установленным, во-первых, что все содержание сознания в данный момент, – находится ли оно в центральных или окраинных областях, входит ли или нет в сферу внимания, – заключено в пределы именно этого, в настоящий момент выдвинутого "поля сознания", как бы ни были смутны и неопределенны крайние границы последнего и, во-вторых, что все находящееся за пределами поля сознания, абсолютно не существует, как факт сознания.

В прошлой лекции, говоря о подсознательной душевной жизни, я сказал, что те ученые, которые впервые обратили внимание на эти явления и первые придали им соответствующее значение, не могли обладать таким

знанием фактов, каким обладаем мы. Теперь я хочу пояснить эти слова.

Самым значительным и важным шагом вперед, совершенным психологией с тех пор, как я еще в студенческие годы занялся изучением ее, я считаю сделанное впервые в 1886 году открытие, что, – по крайней мере у некоторых людей, – сознание не ограничивается обыкновенным "полем", с его "центром" и "окраинами", но охватывает еще целый ряд воспоминаний, мыслей, ощущений, которые находятся совершенно за пределами основного сознания и тем не менее должны быть признаны своеобразными фактами сознания, обнаруживающими свое существование несомненными признаками. Я считаю это открытие важнейшим из завоеваний психологи, потому что оно открыло перед нами совершенно неожиданные свойства душевной организации человека. Никакое другое психологическое открытие не может сравниться с этим по глубине своего значения.

В частности, открытие сознания, находящегося за пределами обычного "поля" *сублиминального* сознания, как называет его Майерс (Myers), проливает новый свет на многие явления религиозной жизни. Вот почему я не мог не упомянуть здесь об этом открытии, хотя границы предоставленного мне времени не позволяют сообщить вам те выводы, на которых основывается допущение сублиминального сознания. Они приведены во многих новейших психологических сочинениях, например в "Alterations of Personality" Бинэ [4].

Материал, лежащий в основе этого допущения, очень невелик и состоит по большей части из ненормальных переживаний людей, слишком впечатлительных к гипнотическому влиянию или страдающих истерией. Но это не подрывает широкого значения сделанных из него выводов, так как психология полагает, что элементарное строение нашей душевной жизни вполне единообразно, и те свойства, несомненность которых доказана по отношению к данному душевному состоянию известных лиц, вероятно окажутся в той или другой степени существующими и у всех людей, проявляясь у некоторых из них в исключительно высокой степени.

Важнейшим следствием сильного развития окраинной жизни сознания является то, что обычные поля сознания человека подвергаются тогда вторжениям этой жизни; человек не знает источника этих вторжений, и потому они представляются ему в форме необъяснимых импульсов к определенным поступкам, в форме навязчивых идей или зрительных и слуховых галлюцинаций. Эти импульсы вызывают иногда автоматическую речь или такое же письмо,

смысла которых человек не понимает даже в самый момент автоматического состояния. Обобщая это явление, Майерс назвал *автоматизмом* такие "вторжения" сил, зарождающихся в сублиминальной области духа, в обычное течение сознательной жизни; в зависимости от вызываемых им результатов автоматизм может быть чувственным или двигательным, эмоциональным или интеллектуальным.

Простейшим примером автоматизма могут служить так называемые явления послегипнотического внушения. Производящее опыт лицо, дает гипнотизируемому субъекту, в достаточной степени восприимчивому, приказание исполнить, после пробуждения от гипнотического сна, какой-нибудь, иногда очень странный поступок. И по данному знаку или в точности в то самое время, которое было назначено, гипнотизируемый выполняет приказанное; при этом исполняющий это приказание не сознает того, что он действует под влиянием внушения, и если совершенный им поступок эксцентричен, то он придумывает обыкновенно какой-нибудь предлог, чтобы осмыслить свое поведение. В тех случаях, когда гипнотизер внушает, чтобы загипнотизированный через известный промежуток времени после пробуждения имел зрительную или слуховую галлюцинацию, последний в назначенный момент действительно видит или слышит то, что было внушено ему, причем у него совершенно отсутствует представление о причине этой галлюцинации. Замечательные исследования о сублиминальном сознании у страдающих истерией, произведенные Бинэ, Жанэ, Брейером, Фрейдом, Мэзоном, Прайнсом [5] и другими, открыли перед нами целую систему подсознательной жизни, составленную большею частью из мрачных воспоминаний, которые теряются в тумане за границами основного поля сознания и внезапно вторгаются в него в виде галлюцинаций, мрачных настроений, конвульсий, омертвления чувств и способности к движению, вообще всеми симптомами телесной и душевной истерии. Измените или уничтожьте внушением эти подсознательные воспоминания, – и истерические проявления исчезнут. Эти то проявления и понимает Майерс под термином "автоматизм". Клинические описания таких случаев кажутся басней, когда читаешь их в первый раз; однако правдивость их не подлежит сомнению. После того, как упомянутые исследователи проторили путь к этим наблюдениям, они были много раз повторены и, как я уже говорил, пролили новый и неожиданный свет на душевную организацию человека.

Мне думается, что эти успехи делают неизбежным еще один шаг вперед. Я полагаю, что, объясняя неизвестное путем аналогии с уже известным, мы должны будем признать, что всякий раз, когда мы встречаем явление автоматизма, – будет ли это в форме двигательного импульса, навязчивого

представления, необъяснимого каприза, обмана чувств или галлюцинаций, – следует, прежде всего, выяснить, не есть ли это явление результатом вторжения в поле сознания тех представлений, которые образовались вне этого поля в области подсознательного. Причину подобных явлений мы будем, поэтому всегда искать в подсознательной жизни. Когда эти явления имеют гипнотическое происхождение, то мы знаем, что они вызваны внушением третьего лица. Когда же они имеют истерическую подкладку, то являющиеся источником этих явлений воспоминания, затерявшиеся на окраинах сознания, могут быть искусственно вызваны на поверхность центральных областей "поля" рядом остроумных способов, с которыми вы можете познакомиться в новейших сочинениях по психологии [6]. Причина других патологических явлений этого порядка еще неизвестна, но руководясь аналогией, мы в праве заключить, что она находится в той же сублиминальной душевной жизни, ссылка на которую, как видите, занимает теперь видное место в методе психологического исследования. Этот метод имеет широкую будущность, но требует еще большой предварительной работы, проверки и обоснования, в которой немаловажную роль должно играть изучение религиозных переживаний [7].

Теперь я вернусь к непосредственному предмету моей лекции, – к мгновенным обращениям. Я недавно рассматривал обращения Аллайна, Брэдлея, Брайнерда и одного оксфордского студента. Подобные случаи встречаются нередко, иногда сопровождаемые светозарными видениями, приносящие чувство потрясающего счастья и сознание воздействия высших сил. Если отвлечься от того значения и той ценности, которые приобретают эти явления в дальнейшей жизни испытывавшего их человека, и рассматривать их с исключительно психологической стороны, то многие черты их напомнят нам явления другого характера, чем обращение, и на этом основании можно отнести последнее в общую группу проявлений автоматизма. На том же основании можно предположить, что различие между мгновенным и постепенным обращением вызвано не тем, что участие Божьего чуда в первом случае больше, чем во втором, но тем, что человек, переживший внезапное обращение, обладает более развитой областью подсознательной жизни, вторжение которой опрокидывает равновесие прежнего центра поля сознания.

Мне трудно понять, чем такая точка зрения может задеть чувства религиозного человека. В первой лекции я уже обосновал положение, что нельзя судить о ценности явления по его причинам и происхождению. Я говорил, что суждения о ценности, о значении явлений и событий человеческой жизни должны быть обоснованы только на

эмпирическом исследовании. Если *жизненные плоды* обращения полезны, то мы должны высоко ценить это явление, хотя бы оно и имело вполне естественное психологическое происхождение; в противном случае мы не должны придавать ему ценности, даже если происхождение его сверхъестественно.

Рассмотрим же, каковы жизненные плоды обращения. Если мы забудем о тех великих святых, имена которых украшают историю человечества, и остановимся только на более заурядных "праведниках", из числа юных или пожилых лиц, переживших мгновенное обращение по типу "возрожденского" или по типу методистского учения, то вы, вероятно, согласитесь, что никакая сверхъестественная благодать не почилла на них, и что они по существу ничем не отличаются от простых смертных, не переживших обращения. Если действительно, как полагает Эдуардс [8], человек, переживший мгновенное обращение, отличен по существу от других людей, так как он причастен к естеству Христа, то ведь должны быть какие-нибудь отличительные признаки даже у самых незначительных людей этого рода, – признаки, которые не могут остаться незаметными, и которые отмечают избранников, возвышающихся над простыми смертными. Однако этих признаков нельзя обнаружить. Прошедшие через обращение люди, ничем не отличаются от других; даже наоборот, – многие необращенные стоят в нравственном отношении выше обращенных. И человек, не искусившийся в изучении богословия, никогда не заметит, наблюдая людей в ежедневной жизни, чтобы между ними были две группы, разница между которыми так же велика, как разница между божественным естеством и естеством человеческим.

Люди, верующие в сверхъестественное происхождение мгновенных обращений, практически принуждены согласиться, что ясного и безошибочного признака, отличающего истинно обращенного человека от других, не существует. Такие явления, как небесные голоса, видения, внезапное уяснение смысла неожиданно попавшегося на глаза текста и проникновение им, или потрясающие эмоции и бурные аффекты, сопровождающие кризис духовного перерождения, – все могут быть вызваны вполне естественными причинами, или даже хуже, – могут быть подделкой Дьявола. Истинное доказательство того, что душа человека прошла через второе рождение, может заключаться лишь в том, что человек постоянно готов служить Божьему делу, готов все претерпеть ради него и вполне освободился от любви к своему телесному бытию. Но эти свойства встречаются также и среди людей, не переживших обращения, даже в среде нехристианских народов.

В прекрасном и тонком описании сверхъестественных, по его мнению, свойств обращения, которое Эдуардс дал в своем "Трактате о религиозных чувствах" (Treatise on Religious Affections), вы не найдете ни одной определенной черты, ни одного существенного признака, благодаря которому можно было бы безошибочно отличить чудесное нисшествие благодати на человека от вполне естественно приобретенной праведности. Наоборот, вряд ли можно найти более убедительное доказательство, кроме данного помимо его воли автором этой книги, тому положению, что нет пропасти между различными ступенями человеческой праведности; здесь, как и повсюду, природа не делает скачков, и душа обыкновенного человека отличается от души, пережившей обращение, лишь в степени развития ее высших качеств, а не по существу.

Однако, несмотря на несостоятельность мнения, что существуют две глубоко различные по существу группы человеческих душ, мы не должны закрывать глаза на тот факт, что самому обращенному пережитый им кризис представляется действительно мгновенным и поэтому чудесным. Каждая жизнь человеческая имеет определенный высокий или низкий предел данных ей возможностей. Когда человек достигает своего высшего предела и живет высшим центром своей духовной энергии, он чувствует себя "спасенным", независимо от того, что центр энергии другого человека может быть неизмеримо выше. Спасение маленького человека всегда будет *для него* великим спасением и величайшим из всех событий его жизни; не следует забывать этого, когда мы будем оценивать верования наших евангелических сект. Кто знает, насколько менее одухотворена была бы жизнь всех этих маленьких людей, если бы их не коснулись те бедные дары душевной жизни, которые благодаря этой вере все же выпадают на их долю? [9].

Если мы задумаем разделить людей на различные группы по степени их моральной высоты, то я уверен, что в каждой из групп мы найдем и не переживавших обращения и обращенных путем внезапного душевного кризиса, и таких, чье обращение шло медленным путем. Поэтому я думаю, что форма, в которую выливается процесс обращения, не имеет никакого отношения к нравственному развитию обращенного, характеризуя его только с психологической стороны. Мы уже видели, что тщательные статистические исследования Старбэка устанавливают почти полное тождество между явлением обращения и нормальным ростом духа в юношеском периоде душевного развития. Другой американский психолог, проф. Джордж Ко проанализировал [10] семьдесят семь случаев обращений, и его выводы вполне подтверждают предположение, что

внезапное обращение теснейшим образом связано с развитием сублиминальной душевной жизни.

Изучив психологию некоторых лиц, со стороны их гипнотической восприимчивости и их склонности к автоматическим состояниям в роде гипнотических галлюцинаций, необъяснимых импульсов, религиозных видений и т.п., Ко нашел, что эти явления главным образом присущи той группе обращенных, кризис которых был для них "ошеломляющим". "Ошеломляющим обращением, говорит Ко, я называю те душевные изменения, которые, хотя и не всегда протекают мгновенно, но кажутся переживающему их глубоко отличными от всякого процесса развития, даже быстрого" [11]. Среди возрожденцев многие чающие обращения, разочаровываются в своих ожиданиях: они не переживают ничего поражающего их. Проф. Ко наблюдал в числе семидесяти семи описанных им случаев, несколько подобных субъектов. Гипнотические опыты над ними показали, что почти все они принадлежат к особой подгруппе, которую Ко назвал "произвольной", т.е. богато наделенной свойством самовнушения, в противоположность "пассивной" подгруппе, к которой принадлежит большинство переживших "ошеломляющее" обращение. Он приходит к выводу, что в этих случаях внушенное самому себе чувство неудачи и невозможности обращения пришло раньше, чем могло обнаружиться влияние тех обстоятельств, которые у более "пассивных" людей легко вызывают желанное действие. Трудно найти резко-определенные различия между явлениями в этой области, и число сделанных проф. Ко наблюдений, конечно, недостаточно для окончательных выводов. Но его наблюдения были произведены очень тщательно, и выводы их совпадают с тем, что можно было предполагать *a priori*. В общем они оправдывают его практическое заключение. Он говорит, что если подвергнуть соответствующим влияниям человека, которому присущи одновременно три свойства: повышенная эмоциональная чувствительность, склонность к автоматизму и пассивная восприимчивость к внушению, то можно безошибочно предсказать, что такой человек переживет мгновенное обращение "ошеломляющего" типа.

Понижается ли ценность и значение внезапного обращения от того, что происхождение его зависит от той или иной психической организации? Проф. Ко совершенно основательно отрицает это. "Религиозная ценность явления, говорит он, совершенно не зависит от психологических причин его, от того, *как и почему оно произошло*; это вопрос этический и определяется тем, *что достигнуто* данным явлением" [12].

Мы увидим, что обращением достигаются новые вершины духовной жизни, вершины относительно героические, где

невозможное до этого становится возможным, где появляются новые силы и новые стремления. Личность стала иной, человек *родился вновь*, и ценность этих результатов (мы называем их состоянием святости) нисколько не меняется от того, зависит ли породивший их процесс от психической идиосинкразии человека или нет. Мне остается закончить эту лекцию несколькими замечаниями о той уверенности в себе и внутреннем мире, которые приносит с собой обращение.

Но прежде, чем приступить к этому, я хочу добавить к сказанному еще несколько слов, так как боюсь, что объяснение внезапности душевного кризиса ссылкой на сублиминальную деятельность духа, может быть неверно истолковано. Я полагаю, что если человек не обладает активной подсознательной жизнью или если его поле сознания окружено непроницаемой оболочкой, которая противостоит всем внезапным вторжениям запредельных переживаний, то обращение такого человека, если ему случится испытать его, будет постепенным, ничем не отличающимся от простого душевного развития. Таким образом, широко развитая подсознательная жизнь и легкая смещаемость границ "поля сознания" есть *conditio sine qua non* внезапного обращения. Но если ортодоксальный христианин спросит меня, как психолога, необходимо ли исключает это объяснение возможность признания, что в этих явлениях присутствует невидимо рука Божья, то я принужден буду чистосердечно ответить, что этой необходимости я не вижу. Конечно, низшие проявления сублиминального вполне соответствуют собственным духовным ресурсам личности и не превышают их: обычное содержание чувств человека, воспринимаемое им без участия внимания, запечатленное и обработанное в его душе вне света сознания, дает совершенно достаточное объяснение явлениям автоматизма. Но логически вполне допустимо, что подобно тому, как мир материальных вещей доходит до нашего основного, постоянно бодрствующего, поля сознания через наши внешние чувства, так и высшие духовные существа и силы, если они *действительно существуют*, могут непосредственно действовать на нас лишь под условием существования у нас подсознательной области душевной жизни, которая одна способна открыть нам доступ к сознанию этих высших духовных явлений. Возможно, что сутолока жизни, освещенная нашим бодрствующим сознанием, плотно закрывает какую-то дверь, которая приоткрывается в сумерках Подсознательного.

Таким образом то чувство вмешательства потусторонней силы, которая является таким существенным элементом обращения, может, по крайней мере, в некоторых случаях быть истолковано так, как его толкуют богословы: силы

высшие, чем конечная человеческая личность, касаются ее в тех областях ее душевной жизни, которые мы назвали сублиминальным я. Но во всяком случае ценность этих сил должна определяться только их результатами, и один тот факт, что они потусторонни, не дает сам по себе ответа на вопрос: от Бога ли они или от дьявола.

Нам придется на время расстаться с этим вопросом, но я надеюсь в одной из следующих лекций собрать все эти оборванные нити и связать их в единое целое. А пока, условимся, что понятие "подсознательного я", не должно представлять вам *исключающим* понятие вмешательства высших сил. Если существуют высшие силы, способные иметь на нас влияние, то они могут иметь доступ к нашей душе только через дверь сублиминальной жизни.

Разберемся теперь в чувствах, которые непосредственно охватывают душу в час обращения. Прежде всего, должно быть отмечено среди них чувство вмешательства высшей силы. Это чувство является не всегда, но можно сказать, что оно присутствует в большинстве случаев. Мы видели его в обращениях Аллайна, Брэдлея, Брайнерда и многих других. Яркое выражение этого чувства мы находим в сжатом описании обращения, пережитого французским протестантом Адольфом Моно (Adolphe Monod), которое он поместил в своей автобиографии. Дело происходило в Неаполе в 1827 году, когда Моно только что вступил в период возмужалости.

"Моя печаль, говорит он, была безгранична; она без остатка овладела мною, наполнила всю мою жизнь от самых безразличных внешних действий и до самых затаенных дум; она отравила в самом источнике мои чувства, мои мысли, мое счастье. Я понял тогда, что надеяться прекратить разложение, царящее в моей душе, с помощью моего разума и моей воли, которые ведь тоже не были пощажены этим болезненным процессом, значило бы поступать как слепой, который бы захотел исправить впечатления одного глаза наблюдениями другого, в той же степени слепого, как и первый. У меня не было тогда другой надежды, кроме *ожидания помощи извне*. Я вспомнил обетование Святого духа; чему не могли научить меня ясные слова Евангелия, тому меня научила жестокая необходимость; она научила меня впервые в жизни уверовать в это обетование в том едином его смысле, которое соответствовало нуждам моей души. В том именно, что существует вне меня сверхъестественная сила, могущая вложить мысли в мой ум и изъять их из него, – сила, ниспосылаемая на меня Богом, Творцом моего сердца, Творцом всей природы. Отказавшись от всех достижений, от всех усилий, от всяких надежд

на себя самого, и не зная иного права на милосердие Божие, кроме моего глубокого несчастья, я вернулся домой, опустил на колени и молился так, как еще никогда не молился в своей жизни. С этого дня для меня началась новая внутренняя жизнь: моя печаль не исчезла, но она потеряла свою горечь. Надежда запала в мое сердце, а Господь мой, Иисус Христос, на волю Которого я отдался, завершил мало-помалу остальное" [13].

Протестантское богословие изумительным образом соответствует тому душевному складу, который проявляется в подобных переживаниях. В состоянии крайней меланхолии сознательное Я бессильно что-либо сделать. Оно совершенно разорено и обессилено, и всякое усилие его заканчивается неудачей. Спасение при таком состоянии может явиться только в виде дара свыше, в виде благодати, явившейся как следствие искупительной жертвы Христа.

"Бог, говорит Лютер, есть Бог смиренных, несчастных, страждущих, униженных, потерявших всякую надежду; такова природа Его, чтобы возвращать зрение слепым, утешать огорченных, оправдывать грешников, спасать отчаявшихся в своем спасении. Но губительная уверенность в своей праведности, нежелание признать в себе грешника, нечестивца, жалкую тварь, обреченную на осуждение, побуждает человека отвергать исходящее от Бога благодатное действие на него. Поэтому должен Бог взять в руки свой молот (т.е. закон), чтобы громить, раздроблять, обращать во прах это животное вместе с его тщеславной верой в себя, чтобы оно познало, наконец, что оно проклято и осуждено на гибель. Но весь ужас положения состоит в том, что загнанный, повергнутый в прах человек бывает не в силах уже подняться и сказать: "Я достаточно истерзан, достаточно несчастлив. Настало время для милосердия, время услышать призыв Христа". И таково безумие человеческого сердца, что оно начинает искать других путей для успокоения своей совести. "В будущем, говорит он, я исправлю мою жизнь, я сделаю вот это или то". Если ты не поступишь наоборот, не разорвешь с Моисеем и законами его, если в ужасах и муках твоих ты не обретешь Христа, распятого за твои грехи, тебе нечего надеяться на спасение. Твой клубок, твоя тонзура, твое целомудрие, твое повиновение, твоя бедность, твои дела и заслуги – что значит все это? И поможет ли тебе закон Моисея? В самом деле, если я, недостойный грешник, могу быть искуплен другою ценой, то зачем предан был на смерть Сын Божий? За мое спасение Он отдал не овцу, не быка, не золото или серебро. Он отдал Себя самого, всего Себя отдал за меня, да, за меня, самого заблудшего, самого

последнего из грешников. Благодаря смерти Сына Божия я могу быть мужественным. Смерть Его я отношу к себе – в этом заключается истинное могущество веры. Потому, что Он умер не за праведных, но за *грешных*, чтобы они стали детьми Божьими" [14].

Т.е., чем безнадежнее потерян человек, тем больше основания предполагать, что он принадлежит к тем, кто уже спасен и искуплен крестными страданиями Христа. Никто из католических теологов не обращался так прямо к страдающей душе, как эта благая весть, спасительную силу которой Лютер познал на собственном опыте. Разумеется, не все протестанты принадлежат к типу страждущих душ, и поэтому на поверхность их религии выплыло то, что Лютер назвал "навозом человеческих заслуг", "нечистой лужей человеческой праведности"; но несомненно также, что лютерово понимание христианства глубоко соответствует некоторым сторонам человеческого духа, что и доказывается широким распространением этого учения в те времена, когда оно было еще свежим и неискаженным.

Сущностью христианской религии для Лютера является вера в то, что Христос уже совершил до конца свое дело искупления. Но этот чисто интеллектуальный по своей природе элемент представляет только одну сторону лютерово веры; другая сторона ее далеко не интеллектуальна, наоборот – жизненна, непосредственна и интуитивна. Она заключается в уверенности, что *Я*, мое индивидуальное *Я*, каково оно есть, спасено ныне и вовеки [15].

Проф. Леуба с полным основанием утверждает, что сознательная вера в Христа и Его искупительную жертву только случайно связана с этой уверенностью, хотя часто и вызывает ее. По его мнению, эта "радостная уверенность" может явиться совсем другим путем, ничего общего не имеющим с верой в искупление Христовой кровью. Такую радостную уверенность, такое убеждение человека, что ему не грозит вечная гибель, Леуба склонен назвать верой по преимуществу.

"Когда индивидуум, говорит он, перестает чувствовать себя заключенным в тесных пределах своего Я, он "сливается в одно со всем творением". Он живет мировую жизнью. Он и человечество, он и природа, он и Бог, сливаются в одно. Такое чувство доверия и единения с миром, как результат морального единства, представляет *подлинное состояние веры* (faith-state). Когда оно появляется в человеке, догматические положения приобретают для него достоверность, облекаются реальностью и становятся предметом веры. И так как основания такой достоверности иррациональны,

всякие возражения против нее бесполезны. Но было бы грубым заблуждением вообразить, что практическая ценность веры заключается в возможности накладывать печать реальности на известного рода теологические концепции, которые в сущности представляют собою только случайных спутников веры [16].

Наоборот, вся ценность веры зиждется на том, что она является психическим выражением биологического роста, который приводит к единству разнообразных стремлений; того роста, который выражается новыми состояниями чувств, новым реагированием более широкой, более возвышенной, более христианской сферой деятельности. Особая убежденность относительно тех или других религиозных догматов имеет, таким образом, основание в опыте, лежащем в области чувств. Догматы могут быть полны каких угодно нелепостей: энтузиазм облечет их непоколебимой достоверностью. Чем внезапнее, необъяснимее такой опыт, тем легче он может служить отправным пунктом для необоснованного на разуме познания" [17].

Не трудно перечислить характерные черты этих переживаний, которые я, для избежания двусмысленности, предпочитаю называть не "состояниями веры", а "состояниями уверенности". Но трудно понять интенсивность этих переживаний тому, кто сам не испытывал их.

Первой и основной чертой этих переживаний является освобождение от состояния угнетенности, – уверенность, что в конце концов все будет хорошо, – ощущение внутреннего мира и гармонии, – *утверждение жизни* несмотря на то, что внешние обстоятельства несколько не изменились. Такое чувство уверенности в "милосердии" Божьем, в "оправдании", в "спасении", почти всегда сопровождает переживаемые христианами обращения; но даже при полном отсутствии этой уверенности может явиться то же ощущение внутреннего мира: вспомните приведенное выше переживание бывшего оксфордского студента. Можно привести еще много таких примеров, где уверенность в личном спасении приходит только после обращения, как результат его. Центральным же переживанием в таком состоянии является утверждение жизни, чувство покоя и радости.

Второй характерной чертой является чувство познания неизвестных дотоле истин. Завеса мировых тайн становится прозрачной, как говорит проф. Леуба, и в большинстве случаев, если не всегда, смысл этих тайн неуловим для слов. Изучение этих явлений, имеющих более

интеллектуальный характер, мы отложим до лекции о мистицизме.

Третьей чертой "состояния уверенности" является чувство, что мир подвергся каким то объективным переменам. Переживающему это состояние кажется, что "обновление украсило каждый предмет". Эта новизна прямо противоположна той испытываемой меланхоликами новизне, той страшной нереальности и странности мира, иллюстрации которой я приводил раньше. Рассказ о светлом и прекрасном обновлении внутреннего и внешнего мира служит введением почти во все описания обращений. Джонатан Эдуардс так описывает свои переживания этого рода:

"Вслед за тем мое чувство божественных реальностей стало понемногу возрастать, делалось все живее и живее, все более проникалось внутренней сладостью. Все изменило свой вид; на каждой вещи засиял тихий и благостный отсвет Божией славы. Совершенство Бога, Его мудрость, Его чистота, Его любовь, казались разлитыми во всем: в солнце, в луне и в звездах; в тучах и в голубом небе; в траве, в цветах, в водах и в деревьях, во всей природе. Я часто бывал поражен этим. Среди всех явлений природы самыми приятными стали для меня молния и гром; до этого же ничто так сильно не пугало меня, и я трепетал от страха, когда видел, что собирается гроза. Теперь же, напротив, это радует меня" [18].

Билли Брэй, малообразованный английский евангелист, так описывает нам свое чувство обновленности всего мира:

"Я сказал Спасителю: "Ты говорил: просите и дастся вам; ищите и обрящете; стучите и отворят вам – и моя вера достаточно сильна, чтобы этому поверить". В ту же минуту Спаситель сделал меня таким счастливым, что я не могу даже выразить охватившего меня чувства. Я испускал крики радости. Я прославлял Бога от всего сердца... Это было, мне помнится, в ноябре 1823 г., но я не знаю точно в какой день. Я вспоминаю, что все казалось мне новым, люди, поля, стада, деревья. Я был как бы новый человек в новом мире. Большую часть времени я проводил в том, что славил Господа" [19].

Старбэк и Леуба приводят несколько примеров этого чувства. Два следующие отрывка я заимствую из собрания рукописей Старбэка. В первом одна женщина пишет:

"Меня привели в собрание под открытым небом, где мать моя и друзья по религии молились, чтобы обращение коснулось меня. Я была глубоко взволнована. Сознание моей несправедности и

мольба к Богу о моем спасении сделали меня чуткой и восприимчивой ко всему окружающему. Я просила милосердия и прощения и испытала яркое чувство отпущения моих грехов и обновления моей души. Поднявшись с колен, я воскликнула: "Все старое исчезло, все стало новым!" Я как бы вошла в иной мир, в новое бытие. Все предметы вокруг меня сверкали новизной, мой духовный взор так прояснился, что я видела красоту в каждом материальном предмете вселенной; леса издавали шум, подобный небесной музыке; душа моя торжествовала от полноты любви к Господу, и я хотела в каждого человека вселить свою радость".

Второй отрывок передает рассказ одного мужчины:

"Я не помню, как дошел до лагеря, не помню, как доплелся до палатки, где жил слуга Божий ***. Она была полна людьми, искавшими спасения, которые производили ужаснейший шум: одни глухо стонали, другие прерывисто смеялись, третьи кричали. В десяти шагах от палатки под большим дубом я упал ниц и попробовал молиться, но каждый раз, как только я хотел призвать Бога, мое горло сжимала какая-то рука. Чья она была, я не знаю. Мне казалось, что я умру, если не найду облегчения, но всякий раз, как я пытался молиться, эта невидимая рука сжимала мое горло и останавливала дыхание.

Наконец чей-то голос сказал: "попытайся раскаться, иначе ты умрешь". Я сделал последнее усилие призвать милосердие Божие, решившись окончить мою молитву, хотя бы мне пришлось умереть от удушья. Последнее, что удержалось в моем сознании, – это то, что я был опрокинут рукой, продолжавшею сжимать мое горло. Не знаю, долго ли оставался я в таком состоянии, и что произошло за это время. Никого из близких не было со мною.

Когда я пришел в себя, я увидел над собой толпу, прославлявшую Бога. Казалось небо отверзлось, что бы излить на меня лучи света и славы. И так было не одно мгновение, но весь день и всю ночь потоки света и славы лились в мою душу. О, какой переворот произвело это во мне! Все стало новым. Мои лошади, свиньи и все люди, все преобразилось".

Этот рассказ показывает нам новую черту такого рода переживаний – автоматизм. Он так резко проявлялся при обращениях восприимчивых к внушению людей, что стал обычным средством распространения и проповеди религиозных учений во времена Эдуардса, Уэсли и Уитфильда. Сперва полагали, что это – проявление чудесной "силы", исходящей от св. Духа; но вскоре вокруг этого вопроса возникло большое разногласие. Эдуардс в

"Мыслях о возрождении религии в Новой Англии" (Thoughts on the Revival of Religion in New England), защищал первое из этих мнений от нападавших на него критиков; ценность этих явлений была долго предметом спора даже среди разных возрожденческих сект [20]. Однако несомненно, что эти явления не имеют существенного значения, и хотя их наличность делает обращение более замечательным и понятным для человека, пережившего его, тем не менее, нет оснований для предположения, что обращение, не сопровождающееся автоматическими состояниями, менее благотворно и менее глубоко действует на человека. Вообще состояния беспамьтства, конвульсии, видения, автоматическая речь, затрудненное дыхание и т.п. должны быть просто приписаны тому, что данный человек обладает широкой областью сублиминальной жизни, которая вызвала в нем нервную неустойчивость. Часто сам человек, переживающий эти состояния, придерживается такого же взгляда на причины их. У Старбэка есть такой пример:

"Я прошел через опыт, который называют обращением. Вот как я объясняю его: человек дает кипеть своим чувствам до той черты, которая граничит со взрывом, подавляя их физические проявления – такие, как ускорения пульса – и вдруг сразу они вырываются наружу и овладевают им всецело. Тогда наступает чувство неопишемого облегчения: такой взрыв чувств дает одно из самых интенсивных наслаждений".

Следующая форма автоматизма чувств, как часто повторяющаяся, заслуживает особого внимания. Я говорю о тех световых явлениях, галлюцинациях или псевдогаллюцинациях, которые известны в психологии под именем фотизмов. Ослепительное видение св. Павла можно причислить к этой категории, так же как и тот крест, который император Константин видел на небе. В предпоследнем цитированном мною случае, обращенный рассказывает, что "потоки света и славы" проникли в него. Генри Аллайн говорит о виденном им свете, не как о явлении внешнего мира. Полковник Гардинер также видел яркий свет. Финней пишет:

"Вдруг слава Божия озарила меня чудесным образом. Незъяснимый свет засиял так сильно над моей душой, что я был почти повержен на землю. Этот свет был похож на блеск солнца, сверкающий по всем направлениям. Он был невыносим для моих глаз... Я думаю, что испытал тогда нечто сходное с тем светом, который поразил Павла по дороге в Дамаск. Это был свет, которого я не мог бы вынести, если бы он сиял долго" (Memoirs, p. 34).

Фотизмы не представляют редкого явления. Вот пример из собрания Старбэка, где подобный свет казался тому, кто его видел, исходящим из внешнего источника:

"Я присутствовал на целом ряде богослужений этой секты в продолжение двух недель. Меня несколько раз призывали к алтарю, и мало-помалу все это глубоко запечатлелось в душе моей; я решил наконец сделать то, к чему меня склоняли, – иначе мне казалось, я погибну без возврата. Обращение мое я пережил с большой яркостью; мне казалось, будто тяжесть в целую тонну весом упала с моего сердца. В это мгновение я увидел странный свет, который освещал всю комнату (в ней было темно, так как наступила уже ночь); сознание высшего счастья снизошло на меня и заставило меня много раз повторить: "как велика слава Твоя, Господи!" Я решил всю жизнь свою отдать служению Богу и отказаться ради Него от своего низкого честолюбия, богатства и общественного положения. Привычки прежней жизни мешали моему новому росту, но я старательно преодолевал их, и через год все мое существо переродилось, т.е. все мои стремления стали иными".

Привожу еще один пример из собрания рукописей Старбэка:

"Двадцать три года тому назад я был явно обращен к Богу или вернее вновь призван Им. Опыт моего возрождения ничем не был омрачен, и я не впадал в прежнее состояние. Но опыт достижения совершенной святости произошел во мне лишь 15го марта 1893 г., около одиннадцати часов утра, при совершенно непредвиденных обстоятельствах. Я сидел спокойно и распевал псалмы Пятидесятницы. И вдруг почувствовал, как что-то хлынуло в меня потоком и переполнило все мое существо; никогда раньше я не испытывал ничего подобного. В это время мне казалось, как будто кто-то водит меня по огромной ярко освещенной комнате. И когда я шел за моим проводником и глядел вокруг, ясная мысль отпечатлелась в моем уме: "Их здесь нет, они все куда-то исчезли".

Как только эта мысль приняла определенную форму, прежде чем она облеклась в слова, Дух Святой внушил мне, что перед моими очами была моя собственная душа. Тогда впервые в жизни я понял, что очистился от всякого греха и исполнился благодати Божией".

Проф. Леуба рассказывает о случае, бывшем с мистером Пиком, у которого световые явления напоминают хроматические галлюцинации, вызываемые одуряющими почками растения из породы кактусов, которое мексиканцы называют "mescal".

"Когда я пошел утром на работу в поле, слава Божия обнаружилась передо мною в каждом творении Его. Я хорошо помню, что мы косили тогда овес, и каждый стебель, каждый колос казался мне окруженным радужным ореолом славы, славы Божией" [21].

Последним и самым характерным элементом обращения является тот экстаз счастья, который вызывается подобным душевным кризисом. Во многих из приведенных выше рассказов описывался этот экстаз. Я добавлю еще только два описания:

"Все мои чувства, казалось, кипели во мне и рвались наружу. Из сердца вырывался крик: "Я хотел бы всю душу мою открыть перед Богом". Душевный подъем во мне был так силен, что я бросился в уединенную комнату конторы, чтобы там помолиться. В этой комнате не было огня, и свет не проникал в нее; тем не менее, она показалась мне ярко освещенной. Я закрыл дверь за собой; мне показалось, что я встретился лицом к лицу с Господом Иисусом Христом. Ни тогда, ни позже мне не приходило в голову, что это только обманчивое видение. Наоборот, мне казалось, что я Его видел так же, как и всякого другого человека. Он не говорил ничего, но так смотрел на меня, что я повергся к Его ногам. Мое состояние казалось мне чудом, так как я был убежден, что Он действительно стоит передо мною, и что я действительно пал к Его ногам и открыл перед Ним мою душу. Я плакал громко, как ребенок, и исповедывал перед Ним мои грехи, насколько позволял мне это мой сдавленный волнением голос. Мне казалось, что я обливал Его ноги слезами, хотя я не могу припомнить впечатления от прикосновения к Нему. Вероятно, я долго оставался в этом состоянии; но мой дух так был поглощен этим событием, что никакого воспоминания о том, что я говорил, у меня не осталось. Знаю только, что когда я успокоился и овладел собой, я вернулся в контору, где увидел, что толстые поленья дров, подложенные мною перед моим уходом в огонь, уже почти совсем сгорели. В ту минуту, когда я повернулся, чтобы сесть против огня, я получил крещение Духом Святым. И хотя у меня не было ни малейшего представления о том, что это может случиться, никакого воспоминания о подобном случае, происшедшем с кем бы то ни было, Дух Святой снизошел на меня и овладел моей душой и телом. У меня было ясное ощущение, как бы электрической волны, пробежавшей по всему моему существу. Волны любви затопляли меня одна за другой, – не умею иначе выразить того чувства. Мне казалось, что это дыхание самого Бога. Ясно вспоминаю веяние незримых крыльев надо мною. Никакие

слова не могли бы выразить ни с чем не сравнимую любовь, влившуюся в мое сердце. Я громко плакал от радости и любви. Без преувеличения могу сказать, что трепет моего сердца выражался в настоящем рычании. Волны набегали на меня, одна за другой, одна другой выше, пока я наконец воскликнул – я помню это: "Я умру, если эти волны не перестанут набегать на меня!" И я сказал: "Господи, я не могу больше вынести этого". Но ни малейшего страха смерти у меня не было.

Не знаю, сколько времени оставался я в таком состоянии, потрясенный этим крещением. Был уже поздний вечер, когда ко мне в контору зашел один из певчих хора, где я был регентом. Он нашел меня по-прежнему громко плачущим и спросил меня: "Мистер Финней, что с вами". Некоторое время я не в силах был ему ответить, и он меня снова спросил: "У вас какое-нибудь горе?" Тогда я сделал над собою усилие и ответил ему: "Нет, но я так счастлив, что не могу жить".

Я недавно цитировал Билли Брэя; мне кажется уместным привести его письмо, где он выражает в нескольких словах чувство, последовавшее за его обращением:

"Я не могу перестать хвалить Господа. Когда я иду по улице мне кажется, что при каждом шаге одна моя нога говорит: "Хвала Богу", а другая – "аминь", и так продолжается все время, пока я иду" [22].

Заканчивая эту лекцию, я хочу сказать несколько слов о прочности результатов внезапных обращений. Многие, зная примеры возвращения людей после пережитого душевного перелома в прежнее состояние, предубежденно смотрят на самый факт обращения и с презрительной улыбкой называют эти явления "истерическими". Такое заключение чрезвычайно поверхностно и в психологическом и в религиозном отношении. Оно остается слепым к существу этого явления, которое заключается не в продолжительности его, а в природе и качестве возрождения, как перехода души в высшее состояние. Никакие состояния не прочны в человеческой душе, и она легко переходит от одного к другому, – нам не нужно статистических данных для уверенности в этом. Любовь, например, далеко не прочное чувство; и тем не менее, она открывает душе новые горизонты и дает высшие богатства, пока оно живо. Эти дары любви и создают ее ценность для людей, независимо от продолжительности чувства. То же происходит и с переживанием обращения: ценность и значение этого переживания создается тем, что оно в короткий промежуток времени обнаруживает перед человеком высшую грань его духовных сил, и эта ценность не уменьшается от наступающего за обращением падения,

хотя продолжительность вновь обретенного состояния увеличивает ценность. Но в действительности огромное большинство внезапных обращений очень прочны; например, во всех цитированных мною случаях новое душевное состояние, обретенное людьми после обращения, *не покидало их до самой смерти*. Наиболее сомнительным в этом отношении является обращение А. Ратисбонна, в виду его эпилептоидического характера. Но мне известно, что краткие мгновения обращения оставили глубокий след на всей его последующей жизни. Он отказался от предстоящего ему брака, постригся в священники и основал в Иерусалиме, куда он переселился, миссионерский монастырь для распространения среди евреев христианства. Всю свою жизнь он ни разу не воспользовался в личных, эгоистических целях тем авторитетом, какой он приобрел благодаря своему обращению, – о котором он не мог вспоминать без слез – и остался примерным сыном церкви до самой смерти; он умер уже стариком, если не ошибаюсь, в 80х годах прошлого века.

Единственные известные мне статистические данные о продолжительности результатов обращения собраны мисс Джонстон (Miss Johnston) для проф. Старбэка. Ее исследования обнимают только сто обращений, пережитых людьми, принадлежащими к разным евангелическим сектам, по большей части к методистским. Согласно показаниям самих опрашиваемых почти все обращения кончились возвратом к прежней жизни: 93% среди женщин, 77% среди мужчин. Однако проф. Старбэк, тщательнее просмотрев собранный материал, пришел к выводу, что настоящих отпадений от приобретенной обращением новой веры, было всего только 6%, так как огромное большинство самообвинений следует отнести на счет покаянного настроения самообличителей, и только шесть случаев из ста обнаруживают настоящее изменение веры.

Старбэк приходит к такому заключению: влияние обращения состоит в том, что оно влечет за собой "изменение отношения к жизни, причем это новое настроение в высшей степени постоянно и прочно, хотя отдельные чувства внутри его изменчивы... Иными словами, человек, прошедший через обращение, достигает известного религиозного состояния и стремится внутренне приспособить себя к нему и не отступать от него, как бы ни колебалась степень его религиозного энтузиазма" [23].

Лекция XI

СВЯТОСТЬ

В последней лекции перед нами возник вопрос: каковы практические результаты тех случаев полного душевного возрождения, о которых мы уже слышали?

Этот вопрос приводит нас к очень важной части нашей задачи, потому что, как вы припоминаете, мы начали это эмпирическое исследование не только для того, чтобы раскрыть любопытную страницу в естественной истории человеческого сознания, но, главным образом, затем, чтобы составить суждение о ценности и о действительном значении религиозных страданий и религиозного счастья. Прежде всего, мы должны рассмотреть плоды религиозной жизни, а затем уже составить о них суждение. Таким образом, наше исследование распадается на две части.

Перейдем к описанию интересующих нас явлений. По временам, быть может, оно будет производить на вас тяжелое впечатление, касаясь эксцессов человеческой природы, но в то же время мы встретим здесь и самые отрадные страницы в истории человеческого духа, где жизнь достигает своей наибольшей нравственной высоты; и вспомнить о ряде примеров подобного состояния – значит почувствовать себя ободренным, возвысившимся и обвеянным очищающей нравственной атмосферой.

Высшие ступени милосердия, благочестия, доверия, терпения, мужества, до которых поднялись распростертые крылья человеческой природы, были достигнуты стремлением к религиозным идеалам. Относительно этого я хочу привести несколько замечаний, которые Сент-Бев делает в своей истории Port-Royal'я о результатах обращения.

"Даже с просто человеческой точки зрения", говорит Сент-Бев, "состояние благодати представляет собою явление необычайное, возвышенное и редкое, как по своей природе, так и по последствиям, и заслуживает более внимательного изучения. Душа человека приходит в это время в

непоколебимо твердое состояние, которое поистине можно назвать героическим, и которое способно побудить человека на величайшие подвиги. Независимо от различия вероисповеданий и средств для достижения этого состояния, независимо от того, достигается ли оно отпущением грехов, исповедью, молитвой наедине или наитием свыше, короче сказать, вне зависимости от времени и причины, легко выделить в плодах святости и в самой сущности ее общие черты. Приподнимем немного покров разнообразных обстоятельств, и для вас станет очевидным, что христиане всех эпох испытывали нечто общее им всем: дух набожности и милосердия, осенявший всех, на кого нисходила благодать, – то особое внутреннее состояние, которое характеризуется любовью и смирением, безграничным доверием к Богу, строгостью к себе, снисходительностью к другим. Плоды, свойственные этому состоянию души, имеют одинаковый вкус везде, в самых отдаленных странах, в самых различных местностях, как у святой Терезы Авильской, так и у каждого из моравских гернгутеров" [1].

Сент-Бев имеет здесь в виду только наиболее выдающиеся случаи возрождения души, и действительно они являются для нас весьма поучительными. Жизненный путь людей, о которых он говорит, часто до такой степени отличался от обычных путей, что, судя о нем по человеческим законам, мы можем почувствовать искушение назвать его чудовищным отклонением от пути природы. Исходя отсюда, я поставлю общий психологический вопрос о том, каковы внутренние условия, которые могут сделать характер одного человека до такой степени отличным от характера другого.

Причина такого различия лежит в нашей "неодинаковой эмоциональной восприимчивости" и в различии тех побуждающих и задерживающих моментов, которые эта восприимчивость влечет за собою. Я постараюсь пояснить сказанное.

Вообще говоря, то, что мы представляем из себя в любой данный момент в области нравственной и практической жизни, всегда является результатом борьбы двух сил внутри нас: побуждения толкают нас вперед, а препятствия и запрещения удерживают. "Да!" говорит побуждение. "Нет!" возражает запрещение. Мало найдется людей, из числа не разбиравшихся подробно в этом вопросе, которые сознавали бы, как непрерывно действует на нас этот фактор запрещения, как он придает нам ту или другую форму своею сдерживающей силой, почти в той же степени, как если бы мы были жидкостью, заключенною в стенках сосуда. Влияние это действует до такой степени непрерывно, что перестает достигать нашего сознания. Каждый из нас,

например, сидит здесь в состоянии известной напряженности, являющейся результатом пребывания вашего в этой аудитории, – но вы совершенно не сознаете этой напряженности. Оставшись в одиночестве в этой комнате, каждый из вас, вероятно, невольно переменял бы положение и сделал бы его более свободным и удобным. Когда же берет верх какое-нибудь большое душевное возбуждение, то приличие и силы, запрещающие нам их нарушение, разрываются словно паутина. Я видел одного денди, который, испугавшись вспыхнувшего по близости пожара, не кончив бриться, выбежал на улицу с лицом, покрытым мыльной пеной. Точно так же и женщина без стеснения появляется среди посторонних людей в одном белье, если только дело идет о спасении ее ребенка или ее самой. Повседневная жизнь светской женщины, полная привычек к изнеженности, может также служить в данном случае, хорошей иллюстрацией. Женщина уступает каждому импульсу, вызываемому неприятными для нее ощущениями, долго лежит в постели, поддерживает свои силы чаем или бромом, прячется в комнаты от холода. Каждое затруднение находит ее послушной своему "нет". Но пусть только она сделается матерью, и что же мы тогда видим и Охваченная чувством материнства, она не боится уже ни бодрствования, ни усталости и работает без отдыха, без малейшей жалобы. Запрещающая сила страдания исчезла, когда дело коснулось интересов ее ребенка. Неудобства, причиняемые этим существом, сделались для и ее, выражаясь словами Джемса Гинтона, "пылающим очагом великой радости", и действительно, они являются в данном случае условием, при котором радость ощущается глубже.

Этот пример подкрепляет в наших глазах значение "очищающей силы высших чувств". Но такое же значение могут приобрести и чувства низшего порядка, раз возбуждение, являющееся его результатом, достаточно сильно. В одной из своих бесед Генри Друммонд рассказывает о наводнении в Индии, во время которого осталась незатопленной только одна возвышенность, с находящейся на ней хижинкой, и эта возвышенность сделалась убежищем не только для людей, но и для диких зверей и пресмыкающихся. В один из моментов наводнения к этому клочку сухой земли направился вплавь тигр, достиг его и лег на землю среди людей, тяжело дыша, как собака. Он до такой степени находился еще во власти ужаса, что один из англичан мог спокойно выступить вперед и прострелить ему из карабина голову. Обычная свирепость тигра была временно подавлена чувством страха, который совершенно овладел им в этот момент и образовал новый центр его психики.

Бывает так, что ни одно душевное состояние не является господствующим, но образуется как бы смешение

нескольких противоположных состояний. В этом случае в душе человека рождаются, как "Да", так и "Нет", и чтобы разрешить этот конфликт приходит на помощь воля. Представьте себе, например, солдата, которого боязнь показаться трусливым заставляет двигаться вперед в то время, как страх приказывает ему бежать, а его склонность к подражанию толкает его на разные пути, если предположить, что его товарищи поступают неодинаково. Личность его является тогда ареной борьбы многих влияний, и в течение некоторого времени он колеблется, потому что ни одно влияние не является преобладающим. Решающим моментом здесь является известная степень напряжения, и раз какое-нибудь чувство достигнет ее, оно становится уже единственно значительным и заставляет исчезнуть всех своих соперников вместе с их запретами. Ярость, с которой нападают на врага его товарищи, может довести до этой степени его храбрость; паника, неизбежная при поражении, доведет его страх до этой же решающей дело степени.

Во время исключительного господства какого-нибудь одного ощущения, вещи, в обычное время невозможные, становятся естественными, потому что в этот момент сила всех запретов парализована. Их "нет" не только не дает знать о себе, но как бы вовсе не существует. Препятствия являются тогда для человека тем же, чем обтянутый тонкой бумагой обруч для циркового акробата: они не представляют уже ни малейшей помехи, так как возбуждения выше образовавшейся дамы. "Lass sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind!" восклицает по адресу своей жены и детей гренадер, потрясенный известием о плене своего императора; известны также случаи, когда люди, находившиеся внутри горящего театра, пролагали себе дорогу через толпу при помощи ножей [2].

Одной из важнейших черт энергического характера, является наличие чувства, обладающего способностью разрушительно действовать на "запреты". Я имею в виду то, что в своих низших проявлениях носит название раздражительности, вспыльчивости, сварливости, а в более тонких формах выражается нетерпением, угрюмостью, настойчивостью и суровостью. В настойчивости всегда кроется намерение жить с наибольшей затратой энергии, хотя бы это причиняло только страдания. Тут безразлично кому причиняется страдание – себе самому или другому, потому что, когда человеком овладевает деятельное настроение, то целью его становится во что бы то ни стало сломать преграду, не разбирая, что она из себя представляет, и чьи интересы затрагивает. Ничто не уничтожает с такой неудержимостью действие запретов, как гнев, потому что, его сущностью является разрушение и только разрушение (как выразился Мольтке о войне). Это свойство гнева делает его неоценимым союзником всякой

другой страсти. Самые ценные наслаждения попираются нами с жестокой радостью, если они пытаются задержать взрыв нашего негодования. В это время ничего не стоит порвать дружбу, отказаться от старинных привилегий и прав, разорвать любые отношения и связи. Мы находим какую-то суровую радость в разрушении; и то, что носит название слабости характера, по-видимому, сводится, в большинстве случаев, к неспособности приносить в жертву свое низшее "я" и все то, что кажется ему милым и дорогим [3].

До сих пор я говорил о временных изменениях в человеке, вызываемых сменой различных возбудителей. Но и более постоянные перемены в характере людей находят то же объяснение. В человеке, обладающем предрасположением к известного рода чувствам, исчезают целые ряды запретов, которые обыкновенно действуют в других людях, и на их место становятся запреты другого рода. Если человек имеет врожденную склонность к тому или другому чувству, то жизнь его совершенно отличается от жизни обыкновенных людей, потому что ни одно из препятствий, тормозящих их действия, для него не существует. И, наоборот, если сравнить человека, стремящегося к приобретению тех или других свойств характера, с бойцом, реформатором, любовником, у которых страсть является врожденной, то сравнение это сразу укажет на неизмеримо низшую степень волевого действия по отношению к инстинктивному. В первом случае человек должен преднамеренно побеждать свои запреты; там же, где действует врожденная страсть, он, по-видимому, совсем не ощущает их, свободный от этого внутреннего трения и нервных затрат. Для Фокса, Гарибальди, генерала Бутса, Джона Брауна, Луизы Мишель, Брэдли препятствия как бы не существовали, те самые препятствия, которые для окружающих их казались непреодолимыми. Если бы все остальные люди могли бы в той же степени не обращать внимания на такие препятствия, то героев было бы гораздо больше, потому что у многих людей есть желание жить для достижения таких же идеалов, но у них не достает соответственной степени напряженности желаний, способной подавить запреты 1).

Разница между инстинктивным стремлением воли и просто желанием, между идеалами, к которым стремишься, и теми, о которых только тоскуешь и сожалеешь, зависит исключительно или от силы импульса, непрестанно толкающего человека к достижению идеала, или же от силы единовременного возбуждения, повернувшего его волю на данный путь. Если имеется налицо достаточное количество любви, негодования, благородства, великодушия, восхищения, верности или экстаза отречения от личной жизни – результат всегда один и тот же. Весь сонм трусливых возражений, служащих у боязливых или подавленных мрачным настроением людей главным

препятствием к деятельности, бесследно исчезает. Все наши условности [2], вся наша робость, лень, скупость, все наши озиранья на предшествовавшие случаи и просьбы о дозволении, обеспечении и безопасности, все мелкие подозрения, страх, отчаяние – куда они пропадают? Они разорвались словно паутина, словно мыльный пузырь на солнце. –

"Wo sind die Sorge nun und Noth,
Die mich noch Gestern wollt' erschlaffen?
Ich schäm' mich dess' im Morgenroth" [6].

Поток, который мчит нас, так легко покрывает их собою, что мы даже не ощущаем их прикосновения. Освободившись от этих пут, мы высоко уносимся над низменными чувствами. Эта ясность утренней зари и это парение придает всем творческим стремлениям к идеалу характер торжественного песнопения, который нигде так сильно не заметен, как там, где руководящим чувством является чувство религиозное. "Истинный монах", говорит один итальянский мистик, "не берет с собою в путь ничего, кроме своей лиры".

Мы можем перейти теперь от этих психологических обобщений к рассмотрению тех плодов религиозных чувств, которые составляют главный предмет этой лекции. Человек, который живет религиозным чувством, образующим центр его личной энергии, и руководится в своих поступках велениями духа, резко отличается от своего прежнего плотского "я". Новое пламя, пылающее в его груди, сжигает те низкие "нет!", которые прежде владели им, и не дает ему подпасть под влияние низменной части его природы. Великодушные поступки, казавшиеся ему до сих пор невозможными, становятся теперь легкими. Жалкие условности и низкие побуждения, которые тиранически царили над ним, теряют свою власть. С души его пали оковы, ожесточение его сердца смягчилось. Все мы можем представить себе это состояние, припомнив свои чувства во время переживания того непродолжительного "умилненного настроения", которое иногда вызывают в нас жизненные испытания, театральная пьеса или прочтенный роман. Особенно, если при этом появятся слезы! Они, словно поток, пробивают образовавшую внутри нас застарелую плотину и смывают всю грязь и нагноения с нашей души, и мы чувствуем себя тогда очистившимися, смягченными и способными подпасть под влияние всякого возвышенного побуждения. У большинства из нас обычное огрубение быстро возвращается, но не то бывает со "святыми" людьми. Многие святые, даже такого энергичного характера, как Тереза и Лойола, обладали даром слез, который обыкновенно чтится церковью, как особая благодать. У этих людей умилненное настроение длится почти непрерывно. Такой же длительности может достигать экзальтация и в области других чувств. Их господство может наступить или

путем постепенного развития, или как результат душевного кризиса; но как в том, так и в другом случае, они могут появиться и уже больше не исчезать.

В конце последней лекции мы видели, что эта длительность переживания зависит от обычного превосходства высших чувств над низшими, хотя в потоке душевного возбуждения могут временно одержать верх и низшие импульсы и, таким образом, может свершиться падение человека. Но легко установить документальными данными тот факт, что такие колебания иногда совсем отсутствуют, словно произошла коренная перемена в самой натуре человека. Прежде чем перейти к общему описанию свойств возродившегося характера, позвольте мне привести несколько примеров этого интересного явления. Самые многочисленные факты этого рода мы встречаем в описаниях обращения пьяниц. В последней лекции мы упоминали о возрождении мистера Гэдлея. Записки общества трезвости, основанного Мак – Алеем, также изобилуют подобными примерами [7].

Мы говорили уже выше об оксфордском студенте, который на другой день после обращения снова напился допьяна на сенокосе, но после этого совершенно излечился от своей страсти. "С этой минуты", говорит он, "спиртные напитки потеряли для меня свою роковую силу; я никогда больше не притрагивался к ним и не чувствовал к ним влечения. То же самое произошло и с курением, – страсть к нему исчезла и никогда больше не появлялась. Точно так же исчезли и другие греховные наклонности, причем освобождение от них было во всех случаях полным и постоянным. Со времени моего обращения я уже больше не подвергался искушениям".

Привожу аналогичный случай из собрания рукописей Старбэка:

"Я пошел в театр Адельфи, где было собрание благочестивых людей, и начал молиться: "Господи! даруй мне Твою милость!" Тогда чей-то голос отчетливо произнес внутри меня: "Согласен ли ты все отдать для Господа?", после чего я услышал еще несколько вопросов и на каждый из них отвечал: "Да, Господи!" Наконец голос произнес: "Почему же ты не чувствуешь милости Господней теперь?" Я ответил: "Чувствую, Господи!" Никакой особенной радости я, однако, не почувствовал, только все мое существо исполнилось доверия. Как раз в это время собрание стало расходиться; по дороге домой я встретил на улице господина, курившего дорогую сигару, причем клубы дыма попали мне прямо в лицо; я глубоко и медленно вдохнул их в себя и почувствовал, что вся моя страсть к курению пропала. Затем, когда я продолжал путь и проходил мимо трактиров, из

которых вырывались водочные пары, я почувствовал также в эту минуту, что вся моя страсть к этому проклятому напитку куда-то исчезла. Хвала Творцу!.. В течение десяти или одиннадцати долгих лет я находился в состоянии колебания с его отливами и приливами энергии. Но моя страсть к водке больше не возвращалась".

Известный случай с полковником Гардинером дает нам пример излечения в один час от сексуальных наклонностей: "Я совершенно излечился, говорит полковник, от своей склонности к этому греху, которому я был подвержен до такой степени, что, по моему мнению, только самоубийство могло спасти меня от него; а теперь все желание и вся страсть к нему исчезла без следа, и мои ощущения чисты, словно у грудного ребенка; искушение не возвращалось ко мне до сего времени". Мистер Уэбстер говорит по поводу этого случая следующее: "Я часто слышал от полковника, что он раньше был в полной власти порочных наклонностей; но лишь только на него снизошло просветление, он почувствовал, что сила Святого Духа совершенно изменила его природу, и его непорочность в этом отношении, по-видимому, стала более безукоризненной, чем в каком либо другом" [8].

Столь быстрое освобождение от привычных побуждений и наклонностей так сильно напоминает нам результаты достигаемые гипнотическим внушением, что нельзя не видеть, какую решающую роль играют в этих внезапных переворотах *подсознательные* влияния, как это наблюдается и в гипнотизме [9].

Терапевты, применяющие к лечению гипнотизм, сообщают о многих случаях излечения в несколько сеансов застарелых дурных привычек, с которыми напрасно боролись их пациенты, предоставленные обычному способу лечения нравственным и физическим воздействием. Как пьянство, так и сексуальные наклонности совершенно излечивались при помощи внушения, и, по-видимому, этот способ воздействия часто вызывает во многих лицах довольно устойчивую перемену. И если допустить, что милость Бога по временам чудесным образом изливается на нас, то действует она, вероятно, этим же путем. Но вопрос, "каким образом" проявляется в этой области та или другая сила, еще не выяснен, и в данный момент нам придется расстаться с исследованием процесса внутреннего перерождения человека, оставив его, если можно так выразиться, под покровом психологической и теологической тайны. Перенесем наше внимание на плоды религиозного состояния, все равно, на каком бы из религиозных путей они ни возникали [10].

Созревшие плоды религиозного состояния представляют собою то, что называют святостью. Святым человеком можно назвать того, кто в своей деятельности руководится религиозным чувством. Существует известный, отлившийся в определенные формы, общий для всех религий тип святого, отличительные черты которого могут быть легко указаны [11].

Черты эти следующие:

1. Ощущение более широкой жизни, чем полная мелких интересов, себялюбивая жизнь земных существ, и убеждение в существовании Верховной Силы, достигнутое не только усилиями разума, но и путем непосредственного чувства. Для христианских святых олицетворением этой Силы всегда является Бог; но и отвлеченные нравственные идеалы, утопические мечты патриотов и общественных деятелей, идеалы благочестия и справедливости также могут быть нашими истинными повелителями, расширяя нашу жизнь, как это уже было описано мною, когда я говорил о реальности невидимого [12].
2. Чувство интимной связи между верховной силой и нашей жизнью и добровольное подчинение этой силе.
3. Безграничный подъем и ощущение свободы, соответствующее исчезновению границ личной жизни.
4. Перемещение центра эмоциональной жизни по направлению к чувствам, исполненным любви и гармонии, по направлению к "да" и в сторону от "нет", когда дело идет об интересах других лиц.

Из этих основных условий внутренней жизни вытекают следующие душевные состояния:

- a. *Аскетизм*. Отрекшийся от личной жизни человек может прийти до такой степени энтузиазма, что станет умерщвлять свою плоть. Чувство это может вполне восторжествовать над обычной властью нашего тела, и, несомненно, что святые находят наслаждение в аскетизме и лишениях всякого рода, измеряя этим способом степень своей преданности высшей силе.
- b. *Сила души*. Чувство расширения границ жизни может сделаться в такой мере захватывающим, что все личные побуждения и преграды, обыкновенно представляющие такую могущественную силу, окажутся бессильными и незначительными, и перед человеком открываются новые области бодрого терпения. Опасения и заботы исчезают, и на их месте воцаряется блаженное спокойствие души. Ни небо, ни ад, не могут уже нарушить этого спокойствия.
- c. *Чистота души*. Перемещение центра эмоциональной жизни влечет за собою, прежде всего,

увеличение душевной чистоты. Чувствительность к душевным диссонансам увеличивается и стремление к очищению своей жизни от животных и низменных элементов становится настоящим. Возможность соприкосновения с подобными элементами устраняется: состояние святости заставляет духовную сущность жизни уйти далеко в глубь нашего "я" и не дает ей запятнаться соприкосновением с наружным миром. У людей известного душевного склада эта потребность в чистоте духа доходит до аскетизма, и все слабости плоти преследуются тогда с неумолимой строгостью.

- d. *Милосердие*. Перемещение эмоционального центра влияет также на развитие чувства милосердия и любовного отношения к окружающим. Обычные причины антипатии, которые обыкновенно ставят такие тесные границы развитию любовного отношения к людям, подавляются. Святой человек любит своих врагов и обходится с каждым нищим, как со своим братом.

Теперь я должен привести несколько примеров, иллюстрирующих результаты этого духовного состояния. Затруднение заключается лишь в выборе из бесчисленного множества примеров.

Так как ощущение присутствия высшей и дружественной силы, по-видимому, является основной чертой духовной жизни, то я и начну с него.

В рассказах о случаях обращения мы видели, до какой степени светлым и обновленным может казаться мир обращенному, да и каждый из нас, оставив даже в стороне случаи резко выраженного религиозного настроения, чувствует в известные моменты, что мировая жизнь окутывает его своим доброжелательным участием.

Когда мы молоды и здоровы, в летний день, где-нибудь в горах или в лесу, для нас иногда наступают такие часы, когда вся природа словно дышит спокойствием, такие мгновения, в которые добро и красота бытия окружают нас нежной, ласкающей атмосферой, и наш внутренний слух чутко внимает мировой тишине.

Торо так рассказывает об этом:

Однажды, после нескольких недель пребывания в лесу, я почувствовал на миг сомнение, может ли жизнь быть чистой и здоровой без присутствия поблизости других человеческих существ. Постоянное одиночество начало казаться мне неприятным. Но вот однажды, во время тихого дождя, когда меня осаждали подобные мысли, я

внезапно ощутил сладостную и благотворную близость Природы, ощутил ее в шуме падающих капель дождя, в каждой вещи и каждом звуке около моего жилища и сразу почувствовал, что меня охватила как бы волна какой-то безграничной и необъяснимой дружественной силы, перед которой воображаемое благо общения с людьми показалось таким ничтожным, что я уже никогда больше не думал о нем. Каждая игла сосны дышала симпатией и дружеским участием ко мне. Я стал до такой степени ясно ощущать присутствие в природе чего-то родственного мне, что, надеюсь, ни один уголок ее не будет уже мне чуждым [13].

В христианском сознании это чувство дружелюбного отношения со стороны всего окружающего проявляется во всей его полноте, захватывая всего человека. "Вознаграждением за утерянное чувство личной независимости, от которого человек так неохотно отказывается", говорит один немецкий писатель, "служит исчезновение из жизни христианина всякого *страха*, а также появление совершенно необъяснимого и не поддающегося описанию чувства внутренней *безопасности*, познать которую можно только на опыте, и этот опыт, пережитый однажды, никогда больше не забывается" [14].

Превосходное описание этого состояния души встречается в проповеди мистера Войсея (Voyses):

"Для миллионов верующих людей это ощущение постоянного присутствия Бога во всех делах их жизни, как днем, так и ночью, является источником абсолютного отдыха и доверчивого спокойствия. Оно рассеивает в них всякий страх за будущее. Близость Бога служит постоянной защитой от всякого рода беспокойств и ужасов. Это не значит, что они уверены в своей физической безопасности или считают себя под защитой особого благоволения со стороны Бога, в котором отказано другим людям: это лишь означает, что они находятся в таком состоянии души, при котором человек принимает с одинаковою готовностью невзгоды жизни и ее блага. Если его постигнет несчастье, он с радостью переносит испытание, потому что считает своим защитником самого Бога и верит, что с ним ничего не может случиться без воли Божией. Если же такова воля Господа, то несчастье перестает быть несчастьем и становится уже благословением. В этом, и только в этом чувстве, состоит защита верующего человека против житейских невзгод. Я, например, хотя и не обладаю сильным телом и крепкими нервами, – я вполне доволен этой защитой и не желаю никакой другой охраны от опасностей и несчастий. Будучи особенно чувствителен к боли, как и всякий, кто

живет чрезмерно напряженной жизнью, я тем не менее всегда ощущаю исчезновение самой мучительной боли, словно из раны вынимается жало, когда сосредоточиваюсь на мысли, что Бог – наш любящий и неусыпный хранитель, и что ничто помимо Его воли не может повредить нам". [15].

Религиозная литература изобилует еще более яркими описаниями подобного состояния. Перечисление их утомительно своим однообразием. Вот, например, рассказ г-жи Джонатан Эдуардс:

"Прошлая ночь", пишет эта дама, "была самую счастливою в моей жизни. Никогда раньше в течение долгих лет, я не наслаждалась в такой степени светом, мирной тишиной и красотой неба, царившими в моей душе, причем в продолжение всего времени тело мое не принимало ни малейшего участия в этом настроении.

Часть ночи я провела в бодрствовании, лишь по временам не надолго засыпая или впадая в дремоту. Но всю ночь меня не покидало ясное и живое ощущение божественно-прекрасной любви Христа, Его близости ко мне и моей любви к Нему, – и душа моя была полна невыразимо-сладостного спокойствия. Мне казалось, что я вижу, как сияние божественной любви непрерывным потоком льется с небес из сердца Христа в мою душу, подобно потоку мягкого света. Мое сердце и душа превратились в один порыв любви к Христу, причем образовался непрерывный прилив и отлив небесной любви, и мне казалось, что я плаваю в ее ясных, нежных лучах, подобно пылинкам, плавающим в лучах солнца потоками льющегося в окна. Я думаю, что каждая минута этого ощущения была ценнее того комфорта и тех удовольствий, которыми я пользовалась в течение всей моей жизни. Это было непрерывное наслаждение, без малейшей примеси горечи; это было чувство невыразимой сладости, в которой растаяла моя душа, и мне кажется, что это ощущение было настолько полно, насколько могла его вынести моя слабая оболочка. Разница между ощущениями во время бодрствования и сна была незначительна, но все-таки во время сна ощущение было еще более приятно [16]. Когда я проснулась рано утром на другой день, мне показалось, что мое прежнее "Я" совершенно исчезло. Я почувствовала, что мнение обо мне других людей для меня теперь не имеет значения и что интересы, касающиеся внешней жизни моего "Я", для меня столь же мало занимательны, как и интересы всякого чужого для меня человека. Слава Господа, казалось, поглотила собою всякое желание и стремление моего сердца... Погрузившись после этого еще на некоторое время в сон, я снова проснулась и стала размышлять о

милосердии Бога, даровавшего мне раньше готовность умереть и ныне внушившего мне желание жить, чтобы выполнить и претерпеть все для чего он призвал меня сюда. Мне также пришла в голову мысль о милости Бога, внушившего мне полную покорность своей воле и готовность с благоговением принять всякую смерть, какую бы он ни послал мне, готовность умереть в пытках, и даже, если "а то будет Его воля во тьме отвержения. Я вспомнила, что обыкновенно предполагала прожить на земле до обычных пределов человеческой жизни. И я тотчас спросила себя, готова ли я оставаться вдали от неба и более продолжительное время? И мое сердце немедленно ответило: Да, целую тысячу лет, полных страданий и мук, если это может послужить к большей славе Господа, если даже мучения моего тела будут настолько велики и ужасны, что никто не мог бы вынести их зрелища, а душевные муки будут еще сильнее. И мне казалось, что я обрела истинную готовность, спокойствие и бодрость души, признав, что это так и должно быть, раз это необходимо для большей славы Господа, и в моей душе не осталось ни колебаний, ни сомнения, ни мрака. Слава Господня, казалось, снизошла на меня и поглотила меня всю так, что всякое страдание, все то, перед чем содрогалась моя плоть, обратилось в ничто перед ее блеском. Это состояние покорности воле Бога длилось во всей своей яркости и полноте всю остальную часть ночи, весь следующий день, всю следующую ночь и все утро в понедельник, не прерываясь и не ослабевая" [17].

Жития католических святых изобилуют примерами подобного и даже большего экстаза.

"Порывы божественной любви", читаем мы в анналах о монахине Серафике де ля Мартиньер, "часто доводили ее до состояния, близкого к смерти". Она обыкновенно кротко жаловалась на это Богу: "я не могу переносить этого ощущения", говорила она, "пощади мою слабость, иначе я умру от силы твоей любви" (Bougand: Hist. de la Bienheureuse Marguerite Marie. 1894, p. 125).

Перейдем теперь к милосердию и братской любви, которые являются обычными плодами святости и которые всегда считались теологией основными добродетелями, хотя сфера проявления их была ограничена очень тесным, кругом. Братская любовь является логическим следствием уверенности в дружественном присутствии Бога в нашей, жизни: мысль о том, что все люди братья, вытекает из нашего представления о Боге, как об отце всех людей. Когда Христос дает свои заповеди: "Любите врагов в ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за тех, которые обижают вас и

ненавидят вас", Он приводит следующую причину необходимости поступать так: "Чтобы вы были детьми Отца вашего небесного, который заставляет солнце светить для добрых и для злых и посылает дождь для праведных и неправедных". Исходя из этих слов, легко поддаться искушению объяснить, как практический результат этой заповеди, и то самоунижение наряду с милосердием по отношению к другим, которые являются характерными признаками религиозного подъема. Но можно с уверенностью сказать, что эти чувства являются плодами не только определенной теистической доктрины. Мы находим их в самой высокой степени развития и у стоиков, и буддистов, и в индуизме. Они так же *гармонируют* с представлением об отеческой любви Бога в христианском теизме, как и со всяким душевным подъемом, вызванным чувством нашей связи со всем человечеством. Поэтому мне кажется, что мы должны считать эти чувства не подчиненными, а самостоятельными частями того сложного возбуждения, изучением которого мы заняты. Религиозный восторг, моральный энтузиазм, изумление, вызываемое познанием вещей, и трепет, охватывающий душу в ее чувстве единения с миром – все это сложные душевные состояния, при которых вся грубость эгоизма словно исчезает, и господствующим чувством является доброжелательство. Вернее всего считать эти душевные состояния существенными и характерными для человеческой психики и не пытаться искусственно выводить их одно из другого. Подобно чувству любви или страха, религиозное настроение представляет по своей природе сложное чувство и включает в себе милосердие, как органическую часть целого. Религиозный экстаз обладает свойством расширять душу и, пока длится его влияние, она забывает о своем "я".

Это справедливо даже и в тех случаях, когда первоначальная причина появления чувства лежит в области патологии. Жорж Дюма сравнивает, в своей поучительной работе "La Tristesse et la joie" (Paris, 1900), меланхолическое и повышенное настроение в периодическом психозе и указывает, что в то время, как меланхолия характеризуется эгоистичными побуждениями, повышенному состоянию свойственна широкая симпатия к окружающему. Больная, о которой он пишет, в периоды меланхолии, представляла тяжелое бремя для своих близких. Но с момента наступления периода повышенного настроения "симпатия и доброжелательность становятся ее главными ощущениями. Она проявляет стремление делать всем добро не только на словах, но и на деле... Она заботится о здоровье других больных, интересуется временем их выхода из больницы, старается добыть шерсти, чтобы связать некоторым из них чулки. Все время, пока она находилась под моим наблюдением, я ни разу не

слышал, чтобы она высказывала в течение периода своего повышенного настроения какие-нибудь недоброжелательные мысли" (стр. 130). Далее д-р Дюма прибавляет о подобных же настроениях у своих пациентов, что в это время "они исполнены только бескорыстными побуждениями и кротостью. Душа их замкнута для зависти, ненависти и мстительности и вся находится во власти благоволения, прощения и доброты" (стр. 167).

Таким образом, существует органическая связь между радостным настроением и кротостью, и их постоянное соединение в жизни святых людей не должно вызывать удивления. В случаях обращения мы часто можем заметить, наряду с возрастающим ощущением счастья, увеличение доброжелательства к другим. "Я начал работать для других", "я начал мягче относиться к своему семейству и своим друзьям", "я заговорил с человеком, на которого прежде сердился", "я стал впечатлительным к интересам каждого человека и моя любовь к друзьям увеличилась", "я почувствовал, что каждый человек мне друг", – вот выражения из заметок, собранных профессором Старбэком (Op. cit., p. 127).

"Когда я проснулась в воскресенье утром", говорит г-жа Эдуардс, продолжая свой рассказ, который я вам недавно цитировал, "я почувствовала любовь ко всему человечеству, совершенно особенную по своей силе и нежности и несколько не похожую на то, что я ощущала прежде. Сила этой любви мне показалась невыразимой. Мне пришло в голову, что, если бы я была окружена врагами, которые злобно и жестоко мучили бы меня, я все-таки не была бы в состоянии питать к ним другие чувства, кроме любви, жалости и горячего желания для них счастья. Никогда до сих пор я не была так далека от намерения осуждать и порицать других людей, как в это утро. В то же время я необыкновенно ясно и живо почувствовала, какую важную часть христианского учения составляет выполнение наших общественных и родственных обязанностей. Это радостное чувство, чувство нежной любви к Богу и человечеству продолжалось у меня весь день".

Чем бы ни объяснялось чувство милосердия, оно обладает способностью уничтожать обычные преграды между людьми [18].

Привожу пример христианского непротивления злу, взятый мною из автобиографии Ричарда Уивера. Уивер был по профессии углекоп; в дни своей юности увлекался только боксом, позднее же сделался ревностным последователем евангелического учения. Склонность к драке, если не считать пьянства, была грехом, к которому, по-видимому,

более всего тяготела его телесная оболочка. После его первого обращения, у него был возврат к прежним наклонностям, начавшийся с того, что он поколотил человека, оскорбившего девушку. Думая, что раз падение уже совершилось, ему придется одинаково отвечать как за один поступок, так и за несколько, он тут же напился допьяна; в этом состоянии он разбил лицо одному человеку, который недавно вызывал его на драку и упрекал в трусости, когда Уивер отказался драться, считая, что это не подобает христианину. Я упоминаю об этом происшествии, чтобы показать, какая глубокая перемена произошла в его дальнейшем поведении, которое он описывает следующим образом:

"Я спустился в штольню и увидел плачущего мальчика, у которого взрослый рабочий старался отнять тележку. Тогда я сказал рабочему:

– Том, ты не должен брать этой тележки.

Рабочий послал мне проклятие и назвал меня методистским дьяволом. Я ответил, что Бог не велит мне позволять ему грабить. Он опять выбранился и сказал, что опрокинет на меня тележку.

– Хорошо, возразил я, посмотрим, кто сильнее, дьявол и ты, или Бог и я.

И так как Бог и я оказались сильнее, чем дьявол и он, то он должен был уйти с дороги, иначе тележка раздавила бы его. Таким образом я возвратил тележку мальчику. После этого Том сказал:

– Мне очень хочется ударить тебя по лицу.

– Хорошо, ответил я, если это послужит к твоему благу, ты можешь ударить меня. После этих слов он ударил меня по лицу.

Я подставил другую щеку и сказал: "Бей еще!"

Он ударил меня еще и еще, и так пять раз. Когда я подставил ему щеку в шестой раз, он с ругательством отошел в сторону. Я закричал ему: "Да простит тебя Господь, как я тебя прощаю, и да спасет Он тебя".

Это было в субботу. Когда я вернулся из шахты домой, моя жена увидела мое распухшее лицо и спросила, что случилось. Я сказал: "Я подрался, и задал хорошую трепку своему противнику".

У нее полились из глаз слезы и она произнесла: "О Ричард, что заставило тебя драться?" Тогда я

рассказал ей, как все произошло, и она возблагодарила Бога, что я не отвечал на удары Тома.

Но за меня ответил ему Бог, а Его удары производят больше действия, чем удары человека. Наступил понедельник. Дьявол стал искушать меня, нашептывая: "Люди будут смеяться над тем, что ты позволил Тому так обойтись с собой, как он это сделал в субботу". Я воскликнул: "Отойди от меня, Сатана!" – и направился к шахте.

Первым человеком, какого я там встретил, был Том. Я сказал ему: "Здравствуй", но не получил ответа.

Он спустился в шахту первым. Спустившись вслед за ним, я был очень удивлен, увидев, что он сидит около пути для вагонеток и ожидает меня. Когда я подошел к нему, он залился слезами и проговорил: "Ричард, простишь ли ты меня, что я тебя ударил?"

"Я простил тебя", отвечал я, "моли Господа, чтобы и Он простил тебя. Да благословит тебя Бог". Я подал ему руку, и каждый из нас пошел к своей работе" [19].

"Любите врагов ваших!" Обратите внимание, что этой заповедью предписывается любить не только тех, кто почему-либо вам не друг, а именно *врагов* ваших, деятельных, несомненных врагов. Можно, конечно, взглянуть на это как на свойственное восточным народам преувеличение, означающее только, что мы должны, насколько это в наших силах, избегать враждебного отношения к людям. Но если эти слова искренны, мы должны принимать их в буквальном смысле. За исключением некоторых случаев из жизни отдельных личностей, эта заповедь редко понималась буквально. И невольно возникает вопрос – возможно ли, вообще, такое исключительное душевное состояние, когда грани, – обыкновенно разделяющие людей, настолько сглаживаются, что даже вражда не может подавить воцарившегося в душе братского чувства. Если бы желание блага для других людей могло достигнуть такой высокой степени напряжения, то люди, находящиеся во власти этого чувства, казались бы нам сверх – человеческими существами. Их жизнь стояла бы в нравственном отношении совершенно в стороне от жизни других людей, и нельзя сказать с точностью, не имея достоверных фактических подтверждений (потому что жизнеописания христианских святых дают мало примеров подобного чувства, а примеры из истории буддизма слишком легендарны [20]), – каковы были бы результаты подобной жизни: по всей вероятности, они могли бы пересоздать мир.

С психологической точки зрения заповедь "Любите врагов ваших" не содержит в себе никаких противоречий. Она представляет собою лишь крайний предел того рода великодушия, который нам хорошо известен под видом непротивления злу. Но если последовательно проводить эту заповедь в жизнь, то при существующих условиях, это вызвало бы такой разрыв с инстинктивными источниками наших действий и с установившимися формами нашего мира, что человек, перейдя эту границу, почувствовал бы себя перенесенным в другой мир. И то состояние, в котором находится человек во время религиозного возбуждения, говорит нам, что этот мир лежит в пределах достижимости, совсем недалеко от нас.

Уменьше подавлять инстинктивное отвращение необходимо не только в любви к врагам, но и в любви к каждому человеку, для нас несимпатичному. В описаниях жизни святых мы можем встретить любопытное сочетание побуждений, толкающих человека к этой любви. Немалая часть их приходится на долю аскетизма; наряду с милосердием, в его простом и чистом виде, мы можем встретить здесь и самоунижение, и желание уничтожить всякое различие между людьми из-за идеи равенства всех перед лицом Бога. Без сомнения, все эти три мотива оказывали свое влияние, когда Франциск Ассизский и Игнатий Лойола обменивались своими одеждами с грязными нищими. Под действием этих трех принципов религиозные люди посвящают свою жизнь заботе о прокаженных или одержимых другими тяжелыми болезнями. Уход за больными представляет собою обязанность, к которой религиозный человек обыкновенно чувствует сильное влечение, не говоря уже о том, что это предписывается церковью. Но в рассказах об этом виде милосердия мы встречаем иногда такие странные проявления этого чувства, которые могут быть объяснены только одновременным с ним порывом безумия, проявляющегося в крайностях самоунижения. Франциск Ассизский целовал прокаженных; про Маргариту Марию Алаквийскую, Франсуа Ксавье, св. Иоанна и др. рассказывают, что они очищали раны и язвы больных своим собственным языком; а жизнеописания таких святых, как Елизавета Венгерская и М-те де Шанталь, наполнены рассказами, которые вызывают в одно и тоже время удивление и брезгливость.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция XIV

ЦЕННОСТЬ СВЯТОСТИ

Мы только что рассмотрели наиболее важные из тех явлений, которые можно назвать плодами религиозной жизни. Теперь мы перейдем к оценке их, начав с вопроса: могут ли они доставить нам материал, необходимый для того, чтобы высказать суждение об абсолютной ценности религии? Если бы я захотел подражать Канту, я сказал бы, что темой настоящей лекции будет: "Критика чистой святости".

Эта тема не представляла бы никаких затруднений, если бы мы, подобно католическим теологам, могли спуститься к ней с высоты готовых, непоколебимых догм о Боге, о человеке и его нравственном идеале. Высшая степень совершенства измерялась бы в этом случае приближением человека к его наивысшей цели, а целью этой являлось бы соединение человека с его Творцом. Этого соединения человек мог бы достигнуть тремя путями: путем деятельности, путем морального очищения и путем созерцания; и, применяя известную систему теологических и нравственных критериев, было бы нетрудно определить, насколько человек подвинулся вперед по каждому из путей. При таких условиях можно было бы вывести с математической точностью абсолютное значение и ценность каждого, даже самого незначительного, религиозного переживания.

Если бы мы руководились при выборе пути для нашего исследования только степенью его легкости, можно было бы сожалеть о разрыве с таким удобным методом. Но мы сами намеренно отвергли его в тех замечаниях, какие мы сделали еще в первой лекции в пользу эмпирического метода; и после этого акта отречения для нас нет возврата к схоластическим формулам. Мы не можем разделять человека на две части – животную и разумную. Мы не можем делить явления на естественные и сверхъестественные; мы не можем разбираться в сверхъестественных явлениях, – какие из них от Бога, и какие от дьявола. Мы можем только собирать психологические факты, подходя к ним без какой бы то ни было априорной теологической доктрины; можем сгруппировать отдельные суждения о ценности того или другого переживания, единственными руководителями в которых будут наши наиболее сильные философские предубеждения, моральные инстинкты и здравый смысл; и

на основании этих суждений мы сможем сделать общий вывод относительно того или другого типа религий: считать ли его *в целом*, вместе с его плодами, заслуживающим одобрения или же порицания. "В целом" – я боюсь, что мы никогда не отделаемся от этого выражения столь ценного для людей жизни и столь ненавистного систематизаторам.

После этих откровенных признаний у меня явилось опасение, не покажется ли некоторым из вас, что мы бросаем за борт наш компас и принимаем решение руководиться отныне в нашем плавании одной прихотью. Такой бесформенный и беспринципный метод, скажут мне, приведет нас только к дилетантствующему скептицизму. Я скажу несколько слов в свою защиту и для лучшего выяснения эмпирического метода, которого я держусь.

Прежде всего может показаться нелогичным самое намерение оценивать результаты религиозной жизни эмпирически, в наших человеческих выражениях ценности. Как можно, на самом деле, измерять их ценность, не зная, существует ли Бог, который, как это необходимо предположить в данном случае, требовал бы от людей таких проявлений. Если Он существует, все поведение человека, направленное к тому, чтобы идти навстречу Его требованиям, будет, несомненно, разумным. Бессмысленным оно явится лишь в том случае, если Бог не существует. Предположим, что в силу ваших субъективных особенностей вы отвергаете религию, допускающую кровавые жертвоприношения; если бы божество, требующее подобных жертв, существовало, ваше отрицание его было бы так же произвольно, как схоластика теологов. Я сознаюсь, что в нашем произвольном отрицании некоторых видов божества мы уподобляемся теологам. Философские предубеждения, которыми я руководюсь в своем исследовании, моральные инстинкты и здравый смысл, – заставляют меня отворачиваться от тех верований, которые кажутся мне отталкивающими, подобно тому, как это делает теолог по отношению ко всем божествам, кроме того, какое он признает. Моральные инстинкты и требования здравого смысла являются в данном случае плодами эмпирического развития. Поразительна развертывающаяся в человеческой истории картина непрерывного, хотя медленного изменения моральных и религиозных идей человечества, по мере расширения его познания о внешнем мире и под влиянием перемен в его социальном устройстве. Через несколько поколений духовная атмосфера становится уже неблагоприятной для тех идей о божестве, какими некогда питались люди.

Старые боги оказываются ниже уровня господствующих моральных идей, и вера в них является уже невозможной. В наше время божество, требующее человеческих жертв,

показалось бы настолько чудовищно жестоким, что мы не согласились бы считать его за бога. И нас не убедили бы в этом никакие исторические доказательства.

А в старые времена, наоборот, эта кровожадность сама служила доказательством божественности. В те века, когда пользовались уважением проявления грубой силы, люди поклонялись именно такому богу, который был воплощением подобной силы.

Исторические события только добавляли некоторые черты к сложившемуся уже представлению о Боге; первооснова же этого представления остается психологической. Божество, о котором проповедовали пророки, провидцы, подвижники, утверждавшие новый культ, прежде всего нужно было им самим. Оно владело их воображением, обещало им исполнение их надежд, управляло их волей, защищало их от дьявола, карало их врагов. По ценности тех выгод, какие мог доставить тот или другой бог, устанавливалась и его ценность. Как только эти выгоды теряли ценность, не выдержав конфликта с повысившимися нравственными идеалами или уровнем умственного развития, при котором они начинали казаться ребяческими и нелепыми, – к божеству начинали относиться с пренебрежением, и культ его приходил в упадок.

Таким образом греки и римляне перестали некогда чтить своих богов, оставаясь формально язычниками, точно так же и мы относимся к индуизму, к буддизму и к магометанству.

Так же поступили протестанты с католическими воззрениями на божество; подобным же образом отнеслись позднейшие протестанты к воззрениям основателей этой доктрины. Этим же способом китайцы оценивают христианскую религию; этим же способом будут судить и о нашей религии наши потомки. С того момента, как смысл, вкладываемый нами в наше определение данного божества, перестает вызывать наше одобрение и восхищение, самое существование подобного божества начинает казаться нам нелепостью. Интересно проследить в истории шаг за шагом эволюцию религиозных воззрений. Монархический тип власти был, например, так укоренен в сознании наших предков, что воображение их и для верховной власти божества требовало тех же черт деспотизма и соединенной с ним жестокости. Они называли эту жестокость "воздающей справедливостью", и Бог, лишенный этого качества, наверное, показался бы им не в достаточной мере "повелителем". Для нас же представляется ужасной самая мысль о возможности причинения кому бы то ни было вечных страданий. И то, что представлялось Джонатану Эдуардсу "доктриной в высшей степени приятной, светлой и радостной" – предвечное разделение людей на спасенных и

осужденных, – нам кажется чем-то диким и бессмысленным. Нас поражает также и мелочность интересов тех богов, в которых верили наши предки. В жизнеописаниях католических святых мы встречаем такие примеры святости, которые для нашего протестантского сознания кажутся сплошной бессмыслицей. Для пуританина, как и для современного идеалиста, различные обрядности богослужения кажутся обращенными к божеству, обладающему вздорным ребяческим характером и находящему удовольствие в детских играх: в свечах, фольге, в бормотании известных фраз, в маскарадных переодеваниях, которыми будто бы увеличивается его "слава". С другой стороны – для людей, чье благочестие нуждается в церковном ритуале, бесформенность и безграничность пантеистического представления о Боге кажется безотрадной и бесплодной пустыней; евангелический теизм пугает их своей обнаженностью, тусклостью красок и бедностью проявлений. "Лютер, говорит Эмерсон, дал бы отрубить себе правую руку, чтобы не прибить своих тезисов к дверям Виттенбергской церкви, если бы мог предвидеть, что они приведут к безжизненным отрицаниям Бостонского унитаризма".

Итак, не взирая на весь наш эмпиризм, критерием при оценке чуждых нам религиозных переживаний, по необходимости, является наше собственное религиозное мировоззрение, которое в свою очередь является продуктом реальных, жизненных условий. В этом случае нами будет руководить голос накопленного человечеством опыта, который судит и отвергает всех богов, преграждающих нам путь к дальнейшему усовершенствованию. Таким образом, опыт, взятый в широком смысле этого слова, сам порождает отрицание известных религиозных учений, отрицание, которое лишь с виду находится в противоречии с нашим эмпирическим методом.

Еще больше сгладится это противоречие, когда мы перейдем от отрицания к положительным верованиям. Мы признаем лишь тех богов, в которых нуждаемся, и чьи требования усиливают наши требования к себе и друг к другу. Применим в данном случае критерий здравого смысла, и он покажет нам, насколько религиозная жизнь может быть рассматриваема, как высший род деятельности человеческого духа. Если она окажется пригодной для человечества, то каждое теологическое верование, могущее вызвать религиозную жизнь, получит для нас соответствующее значение. В противном случае она потеряет для нас всякую цену. Это общий закон вымирания всего непригодного и выживания всего нужного человеку, перенесенный в область религиозных верований. И если мы бросим на историю беспристрастный взгляд, мы должны будем признать, что во все времена не было другого

критерия при возникновении или принятии какой бы то ни было религии. Религии должны были *оправдывать себя*, и они, несомненно, служили тем или другим жизненным потребностям, господствовавшим во время их возникновения. Когда они слишком угнетали другие стороны жизни, или когда являлось новое верование, которое лучше обслуживало эти же потребности, значение господствующей религии падало.

Потребностей же у человеческой души всегда было много, а критериев определенных не было. Поэтому упрек в неопределенности, в субъективизме и расплывчатости, какой может быть сделан эмпирическому методу, должен быть отнесен по существу дела ко всем человеческим суждениям в этой области. Ни одна религия не была еще обязана своим господством "аподиктической достоверности", и позже я постараюсь выяснить вопрос, могут ли теологические рассуждения увеличить объективную ценность религии, которая уже приобрела фактическое господство.

Еще одно замечание по поводу обвинения эмпирического метода в том, что он ведет к систематическому скептицизму.

Так как нельзя отрицать, что время меняет наши чувства и потребности, то было бы странно утверждать, что воззрения нашей эпохи не подвергнутся никакой перемене в последующие века. Поэтому ни один мыслитель не может считать свои идеи застрахованными от скептицизма, и ни один эмпирик не может считать себя изъятым из этого общего правила. Но существует большая разница между тем, чтобы признать наши воззрения подлежащими в будущем изменению, и тем, чтобы с легким сердцем направить наш корабль по океану сомнений. Тот, кто признает несовершенство своего инструмента и, обсуждая свои наблюдения, принимает их во внимание, тот имеет гораздо больше шансов познать истину, чем тот, кто считает свой инструмент непогрешимым. И разве положения догматической философии являются менее сомнительными оттого, что она заявляет об их непогрешимости? И разве не выиграли бы они в отношении познания истины, если бы вместо провозглашения своей абсолютной достоверности, заявили себя лишь приблизившимися к истине? Я лично для себя надеюсь только на это приближение к истине, видя в нем высшую степень познания, достижимого для человека. Сознание нашей способности ошибаться только обогащает сферу нашего познания.

Тем не менее догматизм, вероятно, осудит нас за это признание. Самая форма непреложной достоверности является столь ценной для некоторых людей, что им слишком трудно было бы от нее отказаться. Они будут

настаивать на этой достоверности даже тогда, когда целый ряд фактов опровергнет их верование. А между тем и самые взгляды таких недолговечных существ, как мы, не должны ли также отличаться недолговечностью? Самым мудрым из критиков явился бы тот, который оказался бы способным каждый день исправлять свое вчерашнее мнение и который считал бы, что в данное время он прав, "лишь принимая во внимание всю совокупность фактов" и "все, происшедшее до сего времени". Когда перед нами открываются более пространные области истины, то лучше всего раскрыть свой внутренний мир для их восприятия, не загораживаясь от них нашими прежними воззрениями. Ведь "когда полубоги идут, это значит, что близко и боги".

Факт разнообразия суждений о религиозных явлениях неоспорим, как бы мы ни желали иметь о них одно непреложное мнение. Подойдем теперь к вопросу: желательно ли, чтобы мнения людей в этой области были одинаковы? Хорошо ли было бы, если бы все люди придерживались одной религии? Нужно ли им следовать общим правилам и подражать одним и тем же добродетелям? Так ли люди похожи друг на друга в своих высших потребностях, что одни и те же религиозные побуждения нужны и для грубых и для утонченных, для гордецов и для кротких сердцем, для деятельных и ленивых, для душевно здоровых и больных? Или может быть, как различны функции в организме человека, так различны и пути разных людей в организме человечества? И для одних является наилучшей религия утешения и ободрения, а для других религия угроз и упреков? По-видимому, это так. И мне кажется, что чем дальше, тем больше мы утвердимся в этом предположении. А если это так, то какой критик может удержаться от благоприятного отзыва о той религии, которая наилучшим способом удовлетворяет его потребности? Он может стремиться к беспристрастию; но он слишком близок к борьбе, чтобы не принять участия в ней. И можно предсказать заранее, что он отнесется наиболее одобрительно к тем плодам святости, которые представляются *для него самого* наиболее желанными, наиболее его удовлетворяющими.

Из всего сейчас сказанного мною можно вынести впечатление умственной анархии и сделать вывод, что я отчаялся в самом существовании истины. Но я просил бы не делать конечного вывода о моем методе прежде, чем я применю его к явлениям религиозной жизни. Без сомнения, я не верю, чтобы кто-нибудь из смертных, а в том числе и я, мог достигнуть такого познания абсолютной истины, которую нельзя было бы ни исправить, ни дополнить; но мое отрицание догматического идеала еще не доказывает моего извращенного вкуса, находящего будто бы особое наслаждение в интеллектуальной неустойчивости. Я не

питаю никакого пристрастия ни к сомнениям, ни к беспорядку. Я только боюсь потерять истину, остановившись на уверенности, что обладаю ею вполне. Я верю, что, непрестанно двигаясь вперед по верному пути, мы достигаем все большего и большего познания истины. И я надеюсь, что еще до окончания этих лекций мне удастся сообщить эту уверенность и моим слушателям. А пока я прошу их не высказывать бесповоротного осуждения эмпирическому методу, проповедником которого я являюсь. Перейдем к его применению в интересующей нас области.

При оценке религиозных явлений необходимо ограничить религию личную, представляющую функцию отдельного индивида, от религиозного культа, являющегося продуктом религиозных воззрений целого общества. Во второй лекции, как вы может быть помните, я уже говорил об этом различии. Слово "религия" в его обычном употреблении имеет двойной смысл. В истории мы видим, как религиозные гении увлекают за собой последователей, которые образуют вокруг них группу лиц, являющихся хранителями данного религиозного учения. Когда такая группа становится достаточно сильной, чтобы создать "организацию", она образует собой церковь, в которой не замедлит развиваться корпоративное честолюбие. Дух политики и догматизма очень скоро оскверняет чистые источники религиозной жизни. И когда мы слышим теперь слово "религия", мы невольно думаем о той или другой церкви, связывая с ней представление о лицемерии, фанатизме, мелочности интересов и закоренелом суеверии; вследствие этого, многие из нас, не разобравшись в понятии "религия", спешат торжественно заявить, что ничего общего с религией не имеют. Даже тот, кто принадлежит к какой-нибудь церкви, ко всем другим церквам относится с полным осуждением.

В наших лекциях мы пройдем мимо церковных учреждений, останавливаясь лишь на тех религиозных переживаниях, которые совершаются в сознании отдельных личностей. Когда в истории человечества впервые появились такие переживания, церковная религия назвала их ересью. Они явились в мир нагими и одинокими, и тот, в ком они зарождались, должен был бежать в пустыню, как сделали это Будда, Иисус, Магомет, св. Франциск, Джордж Фокс и другие. Но об этом лучше всего прочесть на страницах дневника самого Джорджа Фокса, написанных в дни его юности, когда религиозная закваска только начинала бродить в нем.

"Я много постился, говорит Фокс, каждый день бродил по пустынным окрестностям, часто брал с собою библию и прятался с нею в дуплах деревьев и в уединенных местах, пока не наступала ночь; иногда в печали я бродил и целую ночь, потому что

душа моя была печальна в те времена, когда Господь впервые начал призывать меня.

Я не принадлежал ни к одному из религиозных обществ, но всего себя отдал Господу. Удалившись от дурной компании, в полном отчуждении от отца, матери и других родственников я, подобно чужестранцу, скитался по земле, идя той дорогой, куда вел Господь мое сердце. Я нанимал себе в городах, где приходилось останавливаться, комнату, но не смел долго оставаться на одном месте, боясь, как ученых, так и невежд, опасаясь, чтобы беседа с ними не повредила мне при моей юности и впечатлительности. Поэтому я предпочитал жить среди них как чужеземец, ища небесной мудрости и получая духовную пищу от Господа; я отказался от внешних вещей, чтобы остаться наедине с Богом. Я отстранялся не только от священников, но и от проповедников и от тех, кого называли умудренными в религиозной жизни людьми, так как я видел, что никто из них не может сказать ничего нужного для моей души в том ее состоянии, в каком она находилась. Когда все мои надежды исчезли, и я понял, что ничто в мире не может мне помочь, я остановился, не зная, что мне делать, – тогда, о, тогда я услышал голос, который сказал: "Только один Иисус Христос может сказать тебе то, что твоей душе нужно". Когда я услышал это, сердце мое затрепетало от радости. Господь открыл мне, почему на земле не было никого, кто мог бы говорить с моей душой. Я не имел ничего общего с другими людьми – священниками, профессорами, представителями разных сект. Я страшился всяких разговоров, касающихся плотской жизни, видел в них только погибель. Когда я находился в пучине, сомкнувшейся над моей головой, я не мог верить, что когда-нибудь всплыву наверх. Моя скорбь и мое искушение были так велики, что я был близок к отчаянию. Но когда Христос открыл мне, как Он был искушаем дьяволом, как Он победил его и стер ему главу; когда Он открыл мне, что через Его силу, дух и милость я также одержу победу, я почувствовал к Нему доверие. Если бы у меня был королевский дворец, слуги, роскошная пища, все это не имело бы для меня никакой цены, ибо ничто не могло дать мне утешения кроме воли Божьей. Я видел, что профессора, священники и другие люди чувствовали себя здоровыми и бодрыми в том положении, которое составляло мое несчастье, и что они любили то, от чего я хотел спастись. Но Господь обратил к Себе все мои желания, и все мои заботы были направлены лишь на Него одного" [1].

Всякое истинно-религиозное переживание, подобное только что описанному, не могло не казаться в те времена отступничеством от религии, и такой пророк, бегущий от людей, должен был казаться им безумцем. Если его учение

обладало достаточной психической заразительностью, чтобы привлечь к себе учеников, оно признавалось ересью. В тех же случаях, когда оно оказывалось настолько сильным, что торжествовало над преследователями, оно становилось господствующей религией. А когда религия становится господствующей, она обыкновенно утрачивает свое внутреннее содержание, и живые источники ее иссякают. Приверженцы ее начинают жить традицией и в свою очередь побивают камнями пророков. Какими добродетелями не были бы украшены члены господствующей церкви, она, как только приобретет власть, становится надежной союзницей в подавлении свободы религиозных исканий и не дает появиться новым пузырькам воздуха в том источнике, из которого сама черпала запас силы в те дни, когда была еще чиста. Так она поступала всегда, за исключением тех случаев, когда, покровительствуя новым движениям духа, она рассчитывала образовать из них запасной капитал для своих эгоистических целей. Тактика, какая применялась Римской церковью по отношению к некоторым религиозным реформаторам и к святым, живущим самостоятельной религиозной жизнью, дает множество примеров, характеризующих покровительственную политику церкви.

Человеческая душа часто представляет собою ряд не сообщающихся между собою непроницаемых камер. Даже тогда, когда они полны религиозным чувством, бок о бок с последним прекрасно уживаются чувства обыденные и вульгарные. И те низости, в каких часто обвиняют религию, в большинстве случаев должны быть отнесены не к ней, а к ее порочному спутнику – духу церковной власти. Многие виды ханжества также должны быть приписаны другому низкому спутнику религии – духу слепого догматизма, стремлению установить абсолютную, недвижимую, замкнутую систему религиозных правил. Эти два духа, взятые вместе, представляют собою то, что называется церковным духом. И я просил бы никогда не смешивать с его проявлениями тех фактов внутренней жизни, которые являются предметом нашего изучения. Преследование евреев, альбигойцев и вальденсов, побивание камнями квакеров и методистов, избиение мормонов и армян, выражают собой не религиозность преследователей, а скорее древний инстинкт вражды ко всему новому, первобытное стремление к драке, отголоски которого звучат еще в нас, и нашу ненависть к чужому, к выходящему из ряда, к несогласному с нами. Религиозность в данном случае лишь маска, за которой скрывается первобытный инстинкт дикаря. Поведение германских солдат в Китае после известного христианского напутствия со стороны их императора, – поведение, в котором участвовали и чуть ли не превзошли их и другие христианские нации, едва ли имело что-нибудь общее с внутренней религиозной жизнью этих людей.

Мы не должны привлекать к ответственности религию за все жестокости, какие совершались и совершаются доныне ее именем. Самое большое, в чем мы имеем право упрекнуть ее, – это в том, что она не умеет подавить наши врожденные страсти, и что порою даже снабжает их скрывающей их уродливостью маской лицемерия. Но наряду с лицемерием, благодаря религии возникают и некоторые нравственные самоограничения. Когда страсть уляжется, религиозность требует раскаяния в грехе, и такое требование не могло бы родиться в душе нерелигиозного человека.

Нельзя обвинять религию, как таковую, и за многие исторические прегрешения, какие обыкновенно ставят ей в вину. Однако обвинение в фанатизме, ей присущем, не может быть снято с и ее, и я хочу сказать несколько слов по этому поводу. Начну с предварительного замечания, которое уяснит смысл моих дальнейших слов.

Наш обзор явлений святости, вероятно, привел некоторых из моих слушателей в недоумение. Какая необходимость, могут спросить нас, доводит добродетель до крайностей фанатизма? Разве нельзя было ограничиться более умеренными проявлениями смирения, аскетизма и благочестия? Это значит, другими словами, что многое, что в этой области составляет предмет удивления, не должно служить примером для подражания, и что религиозные явления, как и многие другие, подчинены закону "золотой середины". Политические реформаторы для достижения одной великой реформы закрывают глаза на все остальные. Великие новаторы в искусстве выполняют свою миссию ценой односторонности, которую должны пополнить другие. Мы относимся с уважением к Джону Говарду, Мадзини, Боттичелли, Микеланджело. Мы рады, что они явились в мир и открыли перед нами новые пути; но мы рады также, что кроме их жизнепониманий есть и другие. То же самое можно сказать и про большинство тех святых, которые прошли здесь перед нашими глазами. Мы гордимся тем, что человеческая природа способна на такие крайности в проявлении жизни духа; но мы не осмелимся призывать к подражанию этим примерам. То поведение, в отступлении от которого мы привыкли упрекать себя, лежит не на вершинах, а ближе к средней линии возможной для человека высоты. Другими словами, результаты религиозных переживаний, подобно всем другим жизненным проявлениям духа, делаются непригодными в своих крайних проявлениях. Они подлежат обсуждению с точки зрения здравого смысла. Нельзя порицать того, кто стремится к крайностям, но хвалить его можно лишь условно, – как человека, поступающего согласно со своими воззрениями.

Мы видим, что ни одна добродетель "святости" не застрахована от крайности в своем проявлении. Такое

уклонение от равновесия указывает на недостаток или на односторонность душевного развития. Трудно себе представить на самом деле, чтобы какое-нибудь из главных свойств человеческого духа достигло такого чудовищного переразвития, если наряду с ним с достаточной интенсивностью существуют и все другие свойства. Для того, чтобы жизнь не уклонилась от равновесия, необходимо, чтобы сильные чувства сопровождались столь же сильной волей, чтобы сильная воля соединялась с могучими интеллектуальными способностями, а последние дополнялись способностью к великой любви. Если равновесие существует, ни одно из этих свойств не будет в состоянии подавить другие, – оно только будет способствовать тому, чтобы весь характер человека стал сильным и закаленным. В жизни людей, называемых святыми, мы замечаем наряду с высоким уровнем духовного развития сравнительную слабость интеллектуальных способностей, вследствие чего многое в проявлениях их святости производит впечатление нелепости. Горение духа принимает патологические формы, когда жизнь бедна содержанием и рассудок ограничен. Мы наблюдаем это во всех добродетелях святой жизни: набожность, чистота, милосердие, аскетизм – все они могут принять уродливые формы. Рассмотрим каждую в отдельности.

Набожность, если она ничем не уравновешена, переходит в фанатизм. Фанатизм (поскольку он не является личиной церковного честолюбия) представляет собой способность к беззаветной преданности. Когда эта черта совмещается с ограниченным интеллектом, и человек проникается чувством того, что сверхчеловеческое существо заслуживает безусловного поклонения, то первым последствием этого является идеализирование самого чувства набожности, и проявление чувства набожного почитания становится важнейшей, если не единственной, жизненной задачей. Те жертвы, то подобострастное преклонение, которыми в древние времена дикарь выражал свою преданность начальнику племени, теперь приносятся божеству. Человек не находит достаточных выражений для своих славословий и насилует язык; смерть кажется ему радостью, если, по его мнению, божеству она приятна, и из своего поклонения он делает жизненную профессию, которой отдается с полным самозабвением [2].

Легенды, которыми обыкновенно окружена жизнь святых, являются плодом того же стремления преклоняться и славословить. Жизнь Будды [3], Магомета [4] и многих буддийских, христианских и магометанских святых изукрашена множеством анекдотов, которые как будто бы служат возвеличению их славы, но на самом деле так наивны и вульгарны, что нельзя придумать лучшей

иллюстрации того, до каких нелепостей может дойти не регулируемое разумом стремление к обожанию.

Непосредственным следствием такого душевного состояния является то, что люди становятся чрезвычайно чувствительными к малейшему намеку на оскорбление их божества и воспаляются жаждой отмщения его врагам. У людей узких и в то же время одаренных сильной волей такое настроение становится господствующим. Это именно стремление смыть воображаемое оскорбление, якобы нанесенное Богу, является одной из причин крестовых походов и разных массовых религиозных избиений. Теология с ее богами, ревниво оберегающими свою славу, и церковь с ее теократической политикой, раздули эти стремления в такое пламя, что нетерпимость и дух преследования стали обычными спутниками святой жизни. Характеры, из которых формируются святые, легко доводят свою суровость до жестокости. Партийное пристрастие таких людей заводит их далеко. Давид своих врагов считал врагами Иеговы; Катерина Сиенская, жаждавшая прекратить войны между христианами, позорившие ее эпоху, не могла придумать лучшего средства к их примирению, как крестовый поход против турок. Лютер не находит у себя ни одного слова протеста или сожаления по поводу ужасных мучений, в каких должны были умереть вожди анабаптистов. Наконец, Кромвель славил Бога за то, что Он предал в его руки врагов "для казни". Во всех подобных случаях, несомненно, замешаны политические страсти, но нельзя не сознаться, что они слишком легко уживались с набожностью. И когда "свободные мыслители" ставят нам на вид, что религия и нетерпимость близнецы, мы не можем не признать в этом доли истины.

Пока ум человеческий находится на той ступени развития, когда его совершенно удовлетворяет представление о божестве – деспоте, до тех пор фанатизм, конечно, должен быть приписан влиянию религии. Но эта опасность исчезает там, где Бог является не столь человечески ревнивым к неограниченному могуществу и славе.

Кроме того, фанатизм возможен только у людей властного и деятельного характера. У людей мягких с большой набожностью и слабым интеллектом мы наблюдаем такую растворенность их личности в любви к Богу, что никакого интереса к человеческой жизни у них не остается. Это состояние, при всей своей чистоте, слишком односторонне и узко. Когда любовь к Богу овладевает подобною личностью, она изгоняет из нее всякую человеческую любовь, все человеческие интересы. Для этого сладостного состояния поглощенности чувством к Богу нет подходящего термина, и я буду называть его "теопатическим состоянием".

Святая Маргарита Мария Алакоквийская дает нам пример подобного состояния.

"Какое счастье", восклицает ее биограф, "быть любимым здесь на земле, быть любимым возвышенным благородным, лучшим из земных существ, быть любимым верною и преданною любовью! Но не выше ли счастье быть любимым Богом, любимым превыше всякой меры? Маргарита изнемогала от любви при этой мысли. Подобно тому, как это делал некогда св. Филипп Нерийский или св. Франциск Ксавье, она обращалась к Богу со словами: "Удержи, Господи, эти потоки, которые Ты низверг на меня или дай силы выдержать их" [5].

Лучшими доказательствами любви Бога к ней были для Маргариты Марии ее зрительные, слуховые и осязательные галлюцинации, среди которых самой важной было видение сердца Христова, "окруженного лучами более ослепительного блеска, чем солнце, и прозрачными, как хрусталь. На нем ясно виднелась рана, которую Он получил на кресте. Вокруг Его божественного сердца был венец из терниев, а над ним крест". Во время этого видения голос Христа сказал ей, что сердце Его охвачено пламенем любви к человечеству и что Он избрал ее, чтобы она поведала людям об этой любви. Затем Он взял ее смертное сердце, вложил его в Свое, воспламенил и снова вернул ей со словами: "До сих пор ты была Моей рабою, отныне же будешь называться возлюбленной ученицей Моего святого сердца". В позднейшем видении Христос раскрыл перед ней подробности "великого замысла", который Он намеревался выполнить при ее посредничестве. "Сделай так, чтобы первая пятница после недели св. причастия всегда была праздником почитания Моего сердца. В этот день все должны совершать богослужения и причащаться, чтобы возместить Моему сердцу те обиды, какие оно претерпело. А Я обещаю тебе, что сердце Мое будет расширяться, чтобы в изобилии изливать потоки любви на тех, кто будет оказывать ему эти почести или кто внушит другим людям делать это".

"Это откровение", говорит Буго, "без сомнения самое важное из всех, какие получала церковь со времени воплощения Христа и тайной вечери. После таинства Евхаристии это высшее напряжение деятельности святого сердца" [6].

Каковы же были результаты этого откровения для жизни Маргариты-Марии? Страдания, молитвы, обмороки, экстазы. Она сделалась совершенно бесполезной для монастыря, так как поглотившая ее любовь Христа к ней,

"которая все более и более ею овладевала, делала ее неспособной к выполнению монастырских обязанностей. Ее пробовали назначать для ухода за больными, но без большого успеха, хотя ее доброта, усердие, преданность были безграничны, а в своем милосердии она доходила до таких героических поступков, что наши читатели не вынесут даже рассказа о них. Ее пробовали посылать работать на кухню, но должны были отказаться от этого, так как все падало у нее из рук. Удивительное смирение, каким она старалась загладить свое неловкость, не мешало ей быть нарушительницей того порядка, какой требовался уставом общины. Ей поручили заведывание школой, где маленькие девочки обожали ее и вырезывали клочки из ее одежд, которые хранились ими как реликвии, но и здесь она была слишком погружена в свою внутреннюю жизнь, чтобы относиться к своим обязанностям с должным вниманием. Бедная сестра! Еще до своих видений она уже почти не принадлежала этому миру, и следовало бы предоставить ей оставаться на своем небе" [7].

Поистине, бедная сестра! Кроткая, чистая сердцем, она тем не менее обладала настолько слабыми интеллектуальными способностями, что от людей протестантского воспитания нельзя требовать, чтобы они чувствовали по отношению к ее святости что-нибудь, кроме снисходительной жалости.

Другой пример теопатической святости дает нам жизнь святой Гертруды, монахини Бенедектинского ордена, жившей в III в.; ее "откровения", пользующиеся среди мистиков благоговейным отношением, состоят главным образом из доказательств особого благоволения Христа к ней, недостойной рабе Его. Нелепый и ребяческий тон нежных излияний в любви, приписываемых Христу в этом рассказе, свидетельствует об умственном убожестве автора. Читая эти строки [8], мы видим, какая пропасть лежит между XIII и XX столетием, и еще больше убеждаемся, что плоды святости могут быть лишены всякой цены, если на них лежит печать убогости интеллектуального развития.

В связи с успехами науки и ростом демократического духа, наше воображение выросло до потребности иметь совершенно иного Бога, чем то Существо, которое занималось расточением милостей отдельным лицам и которое совершенно согласовалось с уровнем моральных вкусов наших предков. Для нас же, проникнутых идеей социальной справедливости, такой Бог, индифферентный ко всему, кроме лести, и благосклонный лишь к своим фаворитам, кажется лишенным главных элементов божеского величия. Святость былых времен, даже в лучших ее проявлениях, представляется нам поверхностной и

лишенной нравственной красоты, которая для нас уже несовместима с прежней узостью мировоззрения.

Возьмем, например, св. Терезу, которая может считаться в некоторых отношениях одной из богато одаренных женских натур. О ее жизни мы уже слышали. Она обладала сильным умом, непоколебимой волей, большими способностями к политике и к практическим делам вообще; у нее был счастливый характер, редкий литературный стиль, наблюдательность и тонкость психологического анализа. Она умела быть упорной в своих стремлениях и всю свою жизнь положила на служение своим религиозным идеалам. Но эти идеалы, с современной точки зрения, так мелки, что читая о них испытываешь одно чувство сожаления, что такие богатства души нашли себе столь жалкое применение.

Несмотря на все страдания, какие она претерпела, благочестие ее не дает впечатления большой глубины. Бирмингамский антрополог д-р Джордан делит человеческий род на два типа – шумливых (shrew) и тихих (no-shrew) [9]. Первый тип характеризуется деятельным, но лишенным настоящей страстности темпераментом. Люди этого типа представляют собой скорее "двигательную силу", чем эмоциональную, выражения их чувств всегда сильнее, чем самые чувства [10]. Святая Тереза, как это ни парадоксально звучит, была яркой представительницей такого типа. "Шумливость" характерна для ее стиля и для всей ее жизни. Она не довольствуется тем, что на ее долю выпали личное благоволение и неслыханные духовные милости Спасителя, ей надо немедленно писать о них, эксплуатируя их для назидания простых смертных. Ее многоречивая сосредоточенность на своей особе, ее раскаяние (не в коренных греховных наклонностях, как у людей, действительно подавленных сознанием греха, а в "ошибках" и "несовершенствах"), стереотипность ее смирения и всегда одинаковое "смущение" при каждом новом проявлении особой милости Бога, – все это типичные свойства тех людей, которых Джордан назвал "шумливыми". Человек, действительно живущий чувством, в этих обстоятельствах затаил бы их в молчании, преисполненный благодарностью. Правда, ей не совсем были чужды некоторые общественные интересы: она ненавидела лютеран и желала Церкви победы над ними. Но в общем ее представление о религии сводилось, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством. И, кроме того, что она вдохновляла своим примером молодых монахинь следовать по тому же пути, в ее деятельности нет ничего, что касалось бы общечеловеческих интересов, и что было бы ценно с общей точки зрения. Тем не менее, люди ее эпохи не видели ее отрицательных черт и восторженно восхваляли ее

добродетели, которые представлялись им сверхчеловеческими.

Таким же должно быть суждение наше и об идее святости, основанной на "заслугах". Бог, который с одной стороны способен вести самый педантичный счет всем людским прегрешениям, а с другой – расточать свои милости избранным любимцам, – в наших глазах недостоин, чтобы мы признали его Богом. Когда Лютер, с безграничной отвагой, одним взмахом руки уничтожил идею о дебете и кредите Божьего счета для каждого из людей, он расширил душевные горизонты и вывел теологию из круга ребяческих представлений.

Все сказанное относится к святости, поскольку ей не сопутствует известная степень умственного развития, при которой она могла бы принести полезные для человечества плоды.

Дальнейшая добродетель "святости", подверженная крайним преувеличениям – это "чистота". У теопатических характеров, подобных тем, какие мы только что рассматривали, любовь к Богу исключает возможность всякой другой любви. Отец, мать, сестры, братья и друзья являются для них только помехой. Если с экзальтацией чувств соединяется умственная узость, что бывает довольно часто, то в человеке рождается потребность в упрощении жизни. Он не может приспособиться к разнообразию и беспорядку. Благочестивый человек деятельного типа достигает духовной гармонии объективным путем, т.е. борьбой против беспорядочности жизни и ее противоречий; святой, стоящий в стороне от мирской жизни, достигает внутреннего успокоения путем субъективным, уходя от жизни с ее суетой, и устраивая для себя свой собственный мир, откуда изгоняется все, нарушающее его чистоту. Таким образом, наряду с церковью воинствующей, с ее тюрьмами, драконадами и пытками инквизиции, вырастает церковь, *спасающаяся* по скитам, по монастырям, в сектантских организациях, причем обе, церкви преследуют одну цель – объединить и упростить жизнь [11]. Душа, болезненно чувствительная к внутреннему разладу, стремится исключить из отношений к внешнему миру все, что мешает сосредоточению сознания в пределах чистой духовности. Для этой цели человек прежде всего вычеркивает из своего обихода все развлечения, потом общение с обычным кругом знакомых, потом дела, семейные обязанности, пока не останется, наконец, единственное, что он в силах выносить, – уединение, каждый час которого предназначен для определенных религиозных поступков. Биография святого представляет собою обыкновенно историю постепенного отказа от сложных форм жизни. Все узлы, связывающие человека с внешним миром, разрубаются один за другим,

чтобы сохранить незапятнанной внутреннюю чистоту души [12].

"Не лучше ли будет, спрашивает молодая монахиня настоятельницу, если я в часы отдыха не буду разговаривать ни с кем, чтобы устранить опасность совершения во время разговора какого-нибудь греха, которого я могу не заметить?" [13]. Такие люди могут жить в обществе лишь под тем условием, чтобы все, кто живет с ними, подчинялись общим для всех правилам поведения. В этой монотонности дней и в однообразии окружающих ее явлений душа, стремящаяся к чистоте, чувствует себя свободной от мирской суеты. Мелочная заботливость о ненарушимом однообразии, царящая в некоторых сектантских общинах, свежему человеку может показаться невероятной. Одежда, манера говорить, распределение времени и дел – все подчинено одному шаблону, и без сомнения, некоторые люди находят в этой однотонности необходимый для них покой.

Как на типичный пример крайностей в стремлении к чистоте, можно указать на жизнь Людовика Гонзагского. Слушатели мои, вероятно, согласятся со мною, что этот юноша в искоренении всего, мешающего его благочестию, дошел до таких проявлений, которые не могут вызвать, в нас восхищения.

Его биограф говорит, что когда ему исполнилось десять лет,

"на него снизошло вдохновение посвятить Божией Матери свою девственность, так как это, без сомнения, было бы для нее самым приятным даром. Тогда он без промедления, с радостным сердцем и со всем жаром любви, пылавшей в нем, дал обет вечного целомудрия. Св. Дева приняла жертву его невинного сердца и в награду за нее испросила для него у Бога чрезвычайную милость: не подвергаться в течение всей жизни ни малейшему искушению нарушить чистоту. Это было исключительное благоволение, которое даровалось очень редко даже самым святым людям, и тем чудеснее эта милость, что Людовик жил при дворах, где опасность падения так велика. Правда, Людовик еще с детства обнаруживал отвращение ко всему, что оскорбляло целомудрие, и старался избегать всяких отношений с лицами другого пола. Тем более достойно внимания то рвение, с каким после своего обета он прибегал ко всем средствам, чтобы защитить свою девственность от малейшей тени опасности. Казалось бы, именно для него совершенно достаточно тех предосторожностей, какие предписаны всем христианам. Но нет! В предохранении себя от искушения, в избегании даже самых незначительных поводов к нему и в

умерщвлении своей плоти он зашел гораздо дальше многих других святых. Он, ходящий под особым щитом Божьего благоволения и никогда не подвергавшийся ни одному искушению, так соразмерял всегда свои шаги, точно со всех сторон ему грозила опасность.

Он никогда не поднимал глаз, ни во время ходьбы по улице, ни в обществе людей. Отказался от всяких разговоров с женщинами и от всех общественных развлечений, как ни старался его отец заставить его принять в них участие; и свое невинное тело он подверг с самого раннего возраста суровой дисциплине" [14].

Дальше мы узнаем об этом юноше, что, "если его мать присылала к нему, (когда ему было еще только 12 лет), с каким-нибудь поручением одну из своих фрейлин, он никогда не позволял последней входить в его комнату, а выслушивал ее через полуоткрытую дверь и немедленно отпускал. Он не любил оставаться наедине даже с собственной своей матерью, происходило ли это за столом или во время разговора. Когда удалялись другие, он также подыскивал предлог, чтобы удалиться... Некоторых дам, своих родственниц, он не знал даже в лицо. А с отцом своим он установил особый договор, соглашаясь исполнять все его желания с тем, чтобы тот избавил его от визитов к дамам [15].

Когда ему исполнилось 17 лет, он вступил в орден иезуитов [16], несмотря на то, что его отец страстно умолял его изменить это решение, так как он был наследником графского дома. И когда, год спустя, отец его умер, он принял это как знак "особого Божьего благоволения" к нему. Своей опечаленной матери он написал несколько писем с риторическими назиданиями, как это мог бы сделать совершенно посторонний духовник. Вскоре он настолько ушел от мира, что, когда его спрашивали, сколько у него братьев и сестер, он должен был, прежде, чем ответить, припомнить и посчитать их. Однажды его духовник задал ему вопрос: не тревожится ли он по временам мыслями о своих родных? На это Людовик ответил: "Я никогда не думаю о них за исключением тех случаев, когда о них молюсь". Никто никогда не видел его держащим в руке какой-нибудь цветок или другой благоуханный предмет с целью насладиться им. Наоборот, он старался отыскать в больнице все, что имело отталкивающий вид и запах, и жадно вырывал из рук своих сотоварищей перевязки, снятые с ран. Он избегал мирских разговоров и старался перевести их на религиозные темы; более же всего любил хранить молчание. Он систематически отказывался замечать окружающие его предметы. Однажды его послали за книгой, оставленной в трапезной на ректорской скамье. Ему

пришлось сначала расспросить, где обыкновенно сидит ректор, хотя он обедал в этой трапезной уже три месяца. Как-то раз во время отдыха он случайно взглянул на одного из братьев, но тотчас же раскаялся в этом, как в тяжком проступке против скромности. Молчание он считал защитой от грехов, какие легко совершить посредством слова. Худшей епитимьей для него было запрещение слишком изнурять свою плоть. Он искал случая подвергнуться ложным обвинениям и несправедливым упрекам, дорожа ими, как упражнением в смирении. Послушание его было таково, что, когда его товарищ по комнате попросил у него лист почтовой бумаги, Людовик не счел возможным исполнить этой просьбы без разрешения настоятеля, который, замещая для него Господа, должен был сообщить ему Божью волю относительно данного случая.

Таковы плоды святости Людовика, – и других плодов она не могла дать. Он умер в 1591 году на 29-м году своей жизни, и церковь чтит его, как покровителя юношества. В день празднования памяти посвященный ему алтарь в одной из церквей Рима утопает в цветах, и к подножью его складывается целая груда писем от юношей и девушек, адресованных святому Луиджи "в рай". Предполагается, что их должны сжигать, не читая, и что о содержании их должен знать только один святой Луиджи, который, без сомнения, найдет много странных просьб в этих изящных маленьких посланиях, перевязанных то зеленою лентой, цветом надежды, то красной – эмблемой любви [17].

Наше окончательное суждение о ценности подобной жизни будет зависеть, главным образом, от нашего представления о Боге и о том поведении, какое ему больше всего должно нравиться в людях. Католицизм VI столетия мало заботился о социальной справедливости. Тогда казалось вполне естественным предоставить мир Сатане и заботиться о спасении собственной души. В настоящее же время, правы мы в этом или нет, – мы считаем под влиянием изменившегося содержания нашего нравственного чувства способность человека приносить пользу обществу одним из самых ценных элементов его характера. Польза, приносимая обществу или отдельным людям, представляется в наше время одной из важнейших заслуг наших перед божеством. Некоторые иезуиты прежних времен, в особенности миссионеры, как, например, Ксавье, Бребеф, Жог были активными людьми, и каждый из них по своему боролся за общее благо; поэтому жизнь их и до настоящего времени вызывает в нас восхищение. Такая же ступень умственного развития, как у Людовика Гонзагского, такая жалкая идея Бога, какую мы видим у него, несмотря на весь героизм его характера, затмевает в наших глазах светлый ореол его личности. Чистота, с точки зрения требований здравого смысла, вовсе не является такой

единственно необходимой вещью для жизни; и лучше подвергнуться опасности несколько повредить своей чистоте, чем пожертвовать своею полезностью для жизни ради неприкосновенности своей чистоты.

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Лекция XVI

МИСТИЦИЗМ

В прежних лекциях мне приходилось не раз, поднимая ряд вопросов, оставлять их открытыми до той поры, пока мы не подойдем к изучению мистицизма. Настал момент, когда мы должны с величайшим вниманием остановиться на этом конечном пункте, куда вели все пути, которые мы в предыдущем изложении не могли проследить до конца. И действительно, все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. Изучение этих состояний образует центральную главу нашего труда, целью которого является изучение религиозного опыта личности. Свойства моего душевного склада таковы, что ими исключается возможность личного мистического опыта, и все, что я говорю, основано на сообщениях других лиц. Я постараюсь рассмотреть весь этот материал с одинаковым вниманием и без предвзятости, и надеюсь убедить моих слушателей в реальности мистических состояний и в громадном значении выполняемой ими функции. Что же значит это выражение "мистическое состояние сознания"? Каков его отличительный признак? Слова: "мистицизм", "мистический" употребляются часто для обозначения туманных, бессодержательно-сентиментальных, не имеющих фактического и логического обоснования, взглядов. Для многих, писавших о мистицизме, "мистиком" является всякий, кто верит в телепатию или в спиритизм. В таком освещении этот термин не имеет для нас никакой цены; необходимо сузить объем этого понятия, как мы сделали это раньше со словом "религия", для того, чтобы иметь возможность использовать его для наших целей. Я выделяю

здесь четыре главные характерные признака, которые послужат нам критерием и для различения мистических переживаний. Таким образом, мы устраним спор о словах и те недоразумения, которые могли быть им порождены.

1. *Неизреченность*. Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания – невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов" способных в полной мере, выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте и пережить по чужим сообщениям их нельзя. Отсюда видно, что мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, чем к интеллектуальной. Нельзя объяснить качество или ценность какого-нибудь ощущения тому, кто никогда его не испытывал. Нужно музыкальное ухо, чтобы оценить симфонию. Нужно быть когда-нибудь самому влюбленным, чтобы понять состояние влюбленного. Если у нас нет сердца, мы будем рассматривать музыканта и влюбленного, как слабоумных или сумасшедших, и мистики находят, что часто многие из нас судят именно таким образом об их переживаниях.
2. *Интуитивность*. Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка. Они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для того, кто их пережил, и над чьей жизнью власть их остается незыблемой до конца.

Наличность этих двух отличительных признаков дает возможность назвать переживание мистическим в том смысле этого слова, какой я хочу укрепить за ним. Два следующих признака, очень часто встречающиеся, менее значительны, чем первые.

3. *Кратковременность*. Мистические состояния не имеют длительного характера. За редкими исключениями, пределом их является, по-видимому, срок от получаса – до двух часов, после чего они исчезают, уступив место обыденному сознанию. После их исчезновения трудно воспроизвести в памяти их свойства; но когда они вновь посещают человека, он узнает их; и с каждым посещением они обогащают и расширяют душу, и отражаются в сознании, как нечто центрально важное и бесценно дорогое.

4. *Бездеятельность воли.* Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например, сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или другим каким-нибудь способом, взятым из руководства для мистиков; но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой то высшей силы. Эта последняя особенность роднит мистические состояния с тою подчиненностью чужой воле, какую мы видим у личности при ее раздвоении, а также с пророческими, автоматическими (при автоматическом письме) состояниями и с медиумическим трансом. Но все эти состояния, проявляясь в резкой форме, не оставляют по себе никакого воспоминания и, быть может, даже никакого следа на внутренней жизни человека, являясь для нее, в некоторых случаях, только помехой. Мистические же состояния, в тесном смысле этого слова, всегда оставляют воспоминание об их сущности и глубокое чувство их важности. И влияние их простирается на все промежутки времени между их появлениями. Провести резкую пограничную черту между мистическими и автоматическими состояниями, однако, трудно; мы наталкиваемся здесь на целый ряд постепенных переходов одной формы в другую, и на самые разнообразные их сочетания.

Ниже я приведу несколько наиболее типических примеров. Профессиональные мистики часто искусственно создавали для себя обстановку, вызывающую мистические переживания, и на них строили философию мистики. Но, – как я говорил еще в первой лекции моей, – явления могут быть лишь тогда вполне понятны, если их изучают сравнительным методом наряду с другими явлениями этого же рода, рассматривая их в самом зародыше, и в конце развития, и во всех отклонениях, какие в них встречаются. Разновидности мистических переживаний слишком многочисленны, чтобы останавливаться на каждой из них. Но чтобы понять интересующее нас явление, нам все же необходимо рассмотреть его в ряду других явлений, схожих с ним. Я начну с тех случаев, которые не имеют специфически религиозного оттенка, и кончу теми, где религиозное чувство достигает своей вершины.

Самым простым из мистических переживаний является склонность усматривать в какой-нибудь обыкновенной формуле житейского обихода особенно глубокий смысл. "Я слышал об этом всю мою жизнь, восклицает человек, но до сих пор не постигал всего значения этого". "Когда один монах, говорит Лютер, произнес при мне слова: "я верую в

прощение грехов", Св. Писание озарилось для меня совершенно новым светом, и я почувствовал себя как бы вновь родившимся. Мне показалось, что *двери рая широко распахнулись передо мною*" [1].

Это чувство необычайной глубины, кроющейся за смыслом услышанного нами, может быть вызвано не только целыми фразами, но и отдельными словами [2], особыми сочетаниями слов, световыми эффектами, запахами, музыкальными звуками, если душа человека настроена соответствующим образом. Многие из нас, вероятно, помнят, какое потрясающее впечатление производили на нас в молодости некоторые места в литературных произведениях: они казались нам какими то загадочными вратами, через которые входила в наше сердце, охватывая его трепетом, тайна жизни и вся скорбь ее. Теперь слова эти, может быть, прозвучали бы для нас без всякого отклика. Но все значение лирической поэзии и музыки сводится к раскрытию этих неясных далей жизни за пределами нашего личного существования, – волнующих, манящих, и вечно неуловимых. Сообразно с тем, обладаем мы этим чутьем к мистическому или утратили его, для нас существуют или не существуют вечные откровения искусства.

На высших ступенях мистического развития мы встречаем особое, часто повторяющееся явление: мы внезапно ощущаем "что были здесь когда то прежде" на этом самом месте, с этими самыми людьми, и говорили с ними то же, что и теперь.

Теннисон пишет:

... И что-то есть – иль мнится быть,
Что может душу озарит
Воспоминаньем, смутным сном
О чем-то схожем, с тем, что есть;
В луче таинственном принести
Неизрекаемую весть
О непостижном, о родном... [3]

Джемс Кричтон Броун называет эти внезапно приливающие волны какого-то смутного воспоминания "состоянием сновидения" (dreamy states) [4]. Оно сопровождается чувством метафизической двойственности вещей и расширения границ познания до беспредельности.

По мнению Кричтона Броуна, сходное с этим состояние переживается при тех расстройствах сознания, сопровождающихся тревогой и страхом, которые предшествуют иногда эпилептическому припадку. Возможно, что врач – психиатр преувеличивает значение этого явления. Он смотрит на нижнюю ступень лестницы по направлению к безумию, тогда как наш путь лежит к ее

высшим ступеням. Это лишний раз доказывает, как важно при изучении факта не упускать из виду схожих с ним явлений. Один и тот же факт может показаться нам и восхитительным и ужасным, смотря по тому, к какой категории явлений мы его отнесем.

К "состояниям сновидения" можно отнести и те чувства, какие описывает Чарльз Кингслей: они не представляют редкого явления, и в особенности свойственны молодости.

Когда я гуляю по полям, я испытываю время от времени тоскливое чувство от того, что видимое мною имеет смысл, разгадать который я не в силах. Окруженный истинами, неуловимыми для меня, я часто испытывал от этого сознания торжественное чувство... Не приходили ли вы когда-нибудь к заключению, что ваша истинная душа раскрывается перед вашим умственным взором лишь в некоторые священные часы?" [5].

Саймондс (J.A.Symonds) описывает более яркое мистическое состояние, которое известно большему числу лиц, чем мы это предполагаем:

Внезапно, пишет Саймондс, в церкви, в гостях во время чтения, в минуты, когда мое тело было в покое, меня охватывало чувство приближения экстаза. Неудержимо овладевал он моим рассудком и волей, длился, как мне казалось, целую вечность и заканчивался целым рядом ощущений, похожих на пробуждение после наркоза. Я не мог бы их описать. Это одна из причин, почему я не любил их и боялся. И теперь я также не нахожу слов для уяснения их. Это было постепенное и вместе с тем быстрое исчезновение пространства, времени, ощущения и многочисленных элементов опыта, из которых, по-видимому, составляется то, что нам нравится называть нашим Я. По мере того, как исчезали условия нормального сознания, просыпалась подсознательная сфера и, в конце концов, оставалось лишь чистое, абсолютное, абстрактное Я. Мир терял и форму и содержание. Но Я продолжало существовать, с ужасной тоской, с мучительной остротой чувствуя, что действительность готова уничтожиться, как уничтожается мыльный пузырь. Что же дальше? Страх близкого распада, ужасная уверенность, что эта минута уже последняя, что я на краю бездны, что сейчас я постигну Майю, вечную иллюзию – все это, казалось, вызывало меня из этого состояния. Возвращение к нормальным условиям восприятия начиналось обыкновенно с чувства осязания. Потом одно за другим быстро притекали обычные впечатления и заботы дня. И, наконец, я начинал чувствовать, что я человек; загадка жизни стояла передо мною по прежнему неразрешенной, но я

испытывал благодарное чувство, что избегнул бездны этого страшного посвящения в мистиерию скептицизма.

Мои экстазы повторялись, хотя и все реже, до двадцативосьмилетнего возраста. Они внушили мне убеждение, что все данные мира явлений призрачны, ирреальны. Я часто вопрошал с тоской, исходя от этого острого чувства обнаженности от всех покровов существования: какова же на самом деле истинная ирреальность? Не сводится ли она к этому жгучему сознанию своего пустого, мятежного, сомневающегося Я, к этому состоянию, в каком я был сейчас? Или, напротив, – ирреальны внешние явления, которые скрывают за собою мое интимное Я и строят Я условное из плоти и крови. И не игрушка ли сновидения человек, если их ирреальность он постигает лишь в такие исключительные моменты? И что было бы, если бы дойти до конца этого экстаза?" [6].

В этом рассказе мы имеем дело с явлением несомненно патологического свойства [7]. Следующий шаг по пути исследования вопроса о мистицизме вводит нас в ту область, которую общественное мнение и этика с давних пор относят к области патологии. Тем не менее всегда были отдельные личности и между ними выдающиеся лирические поэты, которые говорят об этих переживаниях, как о возвышенном состоянии. Я имею в виду состояние сознания лиц, находящихся под влиянием опьяняющих и наркотических средств, в особенности алкоголя.

Власть алкоголя над людьми, без сомнения, объясняется его способностью возбуждать к деятельности мистические свойства человеческой природы, обыкновенно подавляемые холодом и сухостью повседневной рассудочной жизни. Трезвый рассудок суживает, анализирует, говорит "нет!"; опьянение расширяет, синтезирует, говорит "да!". Оно, поистине, великий возбудитель чувств, говорящих "да". Оно переносит нас от холодной периферии вещей к их пылающему центру и на мгновение сливает сознание с самой истиной. Поэтому нельзя утверждать, что люди предаются опьянению только по слабости и порочности. Для бедных и лишенных образования людей опьянение заменяет собою симфонические концерты и литературу. Одну из трагических тайн жизни представляет то обстоятельство, что проблески высшей жизни, вызванные таким образом, оплачиваются столь низменными проявлениями, неизбежно связанными с состоянием опьянения. Тем не менее, последнее представляет собою часть мистического сознания и его нельзя упускать из виду, если мы хотим составить ясное представление о целом.

Эфир и в особенности окись азота, в известной дозе примешанные к воздуху, являются также могучими стимулами к пробуждению мистического сознания. Перед вдыхающим их, точно разверзаются бездны истины одна за другою. Когда человек приходит в нормальное состояние, истина от него ускользает, и если остается от нее какая-нибудь формула, для нормального рассудка она оказывается бессмыслицей. Тем не менее, у человека остается чувство, что эта формула полна глубокого значения. Я лично знаю многих людей, которые убеждены, что в транссе, вызванном окисью азота, возможны настоящие метафизические откровения.

Несколько лет тому назад я сделал сообщение в печати о произведенных лично надо мною опытах опьянения окисью азота. На основании их я пришел тогда к такому выводу, – который и до настоящего времени не поколебался в моих глазах, – что наше нормальное или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой. Мы можем совершить наш жизненный путь, даже не подозревая об их существовании; но как только будет применен необходимый для их пробуждения стимул, они сразу оживут для нас, представляя готовые и определенные формы духовной жизни, которые, быть может, имеют где-нибудь свою область применения. Наше представление о мире не может быть законченным, если мы не примем во внимание и эти формы сознания. Из них, правда, нельзя вывести точной формулы и они не могут дать нам плана той новой области, какую они перед нами раскрывают, но несомненно, что они должны помешать слишком поспешным заключениям о пределах реального. Возвращаясь к моим собственным переживаниям этого рода, я должен признать, что они сводятся к особому просветленному состоянию, которому я не могу не придать мистической окраски. Основной чертой такого состояния всегда является примиренность, словно две противоположные стороны мира, столкновения между которыми составляет причину всех наших внутренних бурь и неурядиц, расплавились и образовали единое целое. Они не принадлежат к одному роду, как два различных вида, но *один из видов*, – более возвышенный, – *сам становится родом* по отношению к противоположному виду и растворяет его в себе. Я знаю, что эта мысль с логической стороны темна, но я не могу избавиться от ее влияния на меня. Я чувствую, что в ней есть смысл, соприкасающийся с сущностью гегелевской философии. Имеющий уши, да слышит. Для меня эта мысль постижима лишь этим путем искусственно разбуженного мистического состояния сознания [8].

У меня есть друзья, которые верят в откровение, обусловленное наркозом. Для них оно также метафизическая интуиция, в которой мир в своих многообразных проявлениях воспринимается как бы растворившимся в Едином.

"Мы погружаемся в этот повсюду разлитой Дух, пишет один из них, всецело, безраздельно, в полном самозабвении. Все перестает тогда существовать для нас, все, что выше и что ниже нас, все где бы то ни было сущее. Остается лишь жизнь и мы, в нее погруженные. Существует только единое, множественное теряет свою множественность, исчезает; и каждый из нас есть этот Единый существующий... Это предельная черта. И насколько достоверно то наше существование, которое составляет обычный источник наших забот, настолько же достоверна и радость, царящая над всяким дуализмом, над всеми антитезами, какой я достиг в моем уединении, равном божескому" [9].

Саймондс рассказывает об интересном мистическом опыте, пережитом под действием хлороформа:

"Когда исчезли ощущения удушья, я почувствовал себя в состоянии забытья. Потом, как бы в проблесках молнии, явилось отчетливым видением все происходившее вокруг меня, но при полном отсутствии чувства осязания. Я думал, что я на волоске от смерти. И вдруг вспыхнуло в душе сознание Бога. Он снизошел на меня, Он управлял мною во всей ярко ощутимой реальности Своей. Он хлынул на меня потоками света... Я не могу описать радости, какую тогда пережил. По мере того, как с пробуждением возвращалось мое обычное отношение к миру, это чувство нового отношения к Богу рассеялось. Я сорвался с моего кресла и застонал: "Это слишком ужасно, слишком, слишком ужасно". Для меня невыносимо было это разочарование. Проснувшись, я увидел перед собой двух испуганных хирургов и закричал им: "Почему не убили вы меня? Почему не дали мне умереть?" И в самом деле: пережить экстаз видения Бога, погрузиться в чистоту, милость, истину, в абсолютную любовь, и вдруг увидеть, что это не было откровение, что я был игрушкой болезненного возбуждения моего мозга!

Тем не менее остается открытым вопрос: возможно ли, чтобы то, что я ощущал, как реальность, когда мое тело было нечувствительно для внешних впечатлений, было лишь результатом физических воздействий на мозг, было иллюзией, а не действительным опытом? И нельзя ли предположить, что в эту минуту я испытывал то, что

святые, по их словам, испытывают постоянно – невообразимое и неопишное чувство бытия Бога?"
[10]

Здесь мы имеем дело с религиозным мистицизмом в его чистом и простом виде. Вопрос Саймондса заставляет нас вернуться к тем примерам, которые я приводил уже в моей лекции о реальности невидимого, там, где я говорил о внезапном ощущении присутствия Бога. Это явление в той или другой форме встречается довольно часто.

"Я знал, говорит Трайн, одного полицейского офицера, который рассказал мне следующее: часто, когда он находился вне исполнения служебных обязанностей и особенно, когда возвращался по вечерам домой, он испытывал потрясающе сильное ощущение своего единения с Бесконечным; Дух мира овладевал его душой и наполнял его сердце; тогда ему казалось, что ноги его отделялись от земли. Таким легким он чувствовал себя, преисполненный радостью" (In Tune with the Infinite. p. 137).

В некоторых условиях окружающей нас природы кроется особая власть вызывать подобные мистические состояния [11]. В большинстве приведенных мною случаев экстаз имел место под открытым небом. В литературе не мало примеров, подобных этой прекрасной странице Амиэля:

"Неужели я не переживу снова тех чудесных мечтаний, какие я знавал некогда: один раз в дни моей юности, когда я встречал зарю на развалинах замка Фосинье, другой раз в горах, в полуденный час, над лавой, когда я лежал под деревом и надо мной кружились три бабочки; и еще была одна ночь на песчаном берегу Северного моря, когда я долго смотрел на млечный путь. Неужели не повторятся эти мечты, такие величавые, дышащие бессмертием, охватывающие вселенную, мечты, в которых человек соприкасается с звездными мирами и приобщается к Бесконечному. Божественные минуты, часы экстаза, когда мысль облетает миры, проникает в глубь великой загадки, вольно дышит, спокойная и глубокая, подобно океану, чистая и необъятная, как голубой купол неба... минуты прозрения, когда чувствуешь в себе величие вселенной и спокойствие Бога. Какие часы! Какие воспоминания! Они исполняют душу такой верой и таким восторгом, как если бы Дух Святой снизошел на нее" (Op. cit., 43-44).

Описание схожего с этим состояния мы также находим у одной интересной немецкой писательницы, Мальвиды фон Мейзенбург.

"Я была одна, на берегу моря, пишет она, когда на меня нахлынули эти мысли, освобождающие и умиротворяющие душу. Как некогда в Альпах в Дофинэ, я невольно преклонила колена перед лучезарным океаном, символом Бесконечного. Я чувствовала, что молюсь, как никогда еще не молилась, и я поняла тогда, что такое настоящая молитва: индивидуум выходит за пределы своего одиночного заключения, чтобы сознать свое единство со всем существующим, опускается на колена, как смертный, и поднимается приобщенный к бессмертию. Земля, небо и море сливались в одну необъятную гармонию. Это был как бы единый голос всего великого, что когда бы то ни было существовало в мире. Я чувствовала себя слитой с Ним нераздельно и до меня дошел его привет: и ты также принадлежишь к победителям!" [12].

Следующий отрывок из Уот Уитмана может служить классическим образцом этого часто встречающегося мистического опыта.

"Я верую в тебя, моя душа...
Пойдем бродить с тобою по травам, и пусть свирель поет...
Напев люблю я песен колыбельных, лепечущий,
потайной голос твой.
Я думаю о том прозрачном утре лета, когда вот так же
мы с тобой бродили.
Все высшим миром вдруг чудесно озарилось, и я постигнул то,
что скрыто от людей:
Моя рука лежит в руке Господней, Родные братья –
Божий Дух и мой.
Все люди – братья мне, любовницы иль сестры –
все женщины земные для меня,
И правит кораблем вселенной Единая любовь" [13].

Я мог бы привести еще много примеров, но ограничусь одним, заимствованным из автобиографии Трэвора.

"В одно прекрасное воскресное утро моя жена с детьми пошла в унитарийскую часовню Мэклсфильда. Я чувствовал себя неспособным сопровождать их; покинуть озаренные солнцем холмы и спуститься в часовню казалось мне в этот день чем-то вроде духовного самоубийства. Я так жаждал нового вдохновения и душевного подъема. С сожалением и с грустью смотрел я на жену и на детей, спускавшихся в город в то время, когда я шел по холмам с моей собакой. Утренняя красота холмов и долин мало-помалу рассеяла мою печаль. После часовой прогулки я вернулся на те же места. И вдруг почувствовал себя точно на небе: глубокий мир, невыразимая радость, невыразимое чувство доверия. Мне казалось, что я купаюсь в потоках теплого света, и у меня было такое чувство, как

будто я покинул мое тело; тем не менее, окрестный пейзаж особенно четко рисовался перед моими глазами в том ярком свете, источник которого я чувствовал в себе. Это глубоко захватившее меня чувство длилось, понемногу ослабевая, до тех пор, пока я вернулся домой и, наконец, погасло" [14].

Автор прибавляет, что он еще раньше имел несколько опытов этого рода.

"Духовная жизнь, пишет он, не нуждается в объяснении в глазах тех, кто живет ею; но что мы можем поведать о ней тем, кто ее не знает? Одно лишь можно сказать, что эта жизнь является совершенной реальностью для живущих ею, так как она не исчезает от прикосновения к объективным реальностям жизни. Сны не выдерживают такого испытания; пробудясь от них, мы сознаем, что это были только сны. Бред разгоряченного мозга также не выдерживает такого испытания. Высшие откровения о присутствии Божиим являлись мне изредка и лишь на краткие мгновения; это были как бы молнии сознания, заставлявшие меня изумленно восклицать: Бог был здесь! Когда же это состояние было менее интенсивно, оно исчезало более медленно и постепенно. Я внимательно взвесил ценность этих моментов. Ни одной душе я не рассказал о них, боясь построить мою жизнь и дела ее на чистых вымыслах воображения. Но после разного рода проверок и испытаний эти моменты остались для меня реальнейшим опытом моей жизни, который объяснил, оправдал и объединил все прежние опыты и завершил все мое предшествующее развитие. Его реальность и громадность его значения становились для меня все ясней и очевидней. Когда такие минуты приходили, я жил полной, сильной, здоровой и глубокой жизнью.

Но сам я не искал их, и лишь одного твердо решил достигнуть – наибольшей интенсивности жизни, так как знал, что мне придется вынести осуждение света. Реальное бытие являлось мне в своей величайшей реальности, и я чувствовал, что погружаюсь в бездонный океан Божьего присутствия (Op. cit., pp. 256, 257).

Даже те из вас, кто наименее склонен к мистицизму, я думаю, убедились уже в существовании моментов мистического состояния сознания с их особыми свойствами и теми глубокими следами, какие от них остаются в пережившей их душе. Канадский психиатр, д-р Бэки такие наиболее отчетливо выраженные моменты называет явлениями космического сознания. "Космическое сознание в своих ярких проявлениях, говорит д-р Бэки, не представляет собою простого расширения границ самосознающего я, с

которым каждый из нас хорошо знаком; здесь мы имеем дело с новой функцией, столь же отличной от всех душевных функций среднего человека, насколько самосознание нашего "я" отлично от всех функций, находящихся в обладании высших животных".

"Характерной чертой космического сознания является прежде всего чувство космоса, т.е. мировой жизни и ее порядка; и в то же время это – интеллектуальное прозрение, которое одно может перевести индивидуума в новую сферу существования; к этому присоединяется состояние особой моральной экзальтации, непосредственное чувство душевного возвышения, гордости и радости; нужно прибавить сюда еще обостренность нравственного чутья, не менее важную для нашей духовной жизни, чем просветленность разума, и, наконец, еще то, что можно бы назвать чувством бессмертия, сознанием вечности жизни, и не в форме убеждения, что такая жизнь будет у меня, а как сознание, что она у меня уже есть [15].

Д-р Бэки сам испытал то, что он называет космическим сознанием, и это заставило его заняться исследованием вопроса о подобных переживаниях у других людей. Он опубликовал свои выводы в интересной книге, откуда я заимствую рассказ о том, что с ним произошло.

"Я провел вечер в большом городе с двумя друзьями за чтением и спорами по вопросам философии и поэзии. Мы расстались в полночь. Чтобы попасть домой, мне предстояло сделать большой конец в экипаже. Мой ум, еще полный идеями, образами и чувствами, вызванными чтением и беседой, был настроен спокойно. Мной овладело состояние почти полной пассивности, и мысли почти без моего участия проходили через мою голову. Вдруг, без всякого перехода, я почувствовал вокруг себя облако цвета огня. С минуту я думал, что это зарево большого пожара, вспыхнувшего где-нибудь в городе, но скоро понял, что огонь этот был во мне. Неизмеримая радость охватила меня, и к ней присоединилось прозрение, которое трудно передать словами. Между прочим, я не только уверовал, я *увидел*, что вселенная соткана не из мертвой материи, что она живая; и в самом себе я почувствовал присутствие вечной жизни. Это не было убеждение, что я достигну бессмертия, это было чувство, что я уже обладаю им. Я увидел, что все люди также бессмертны, что таков мировой закон и что нет случайностей в мире. Каждая вещь в нем служит благу всех других вещей; основа нашего мира и всех других миров – любовь; и всеобщее счастье неизбежно будет осуществлено в грядущих веках. Состояние это длилось всего несколько секунд, но воспоминание о нем и чувство

реальности принесенных им откровений живет во мне вот уже четверть века. В истине, этих откровений я не сомневаюсь. С той точки зрения, с какой я смотрю теперь на мир, я вижу, что не могут они не быть истинными. Это сознание не покидало меня даже в моменты величайшего упадка духа [16].

Мы уже достаточно останавливались на космическом или мистическом сознании в его спорадических проявлениях. Теперь мы перейдем к систематически культивированному мистицизму, как к элементу религиозной жизни. Такое культивирование мы встречаем как у христиан, так и у буддистов и у магометан.

В Индии упражнение в развитии способности к мистическому прозрению известно еще с незапамятных времен под именем *йога* (yoga). Йога – внутреннее единение индивидуума с божеством. Оно достигается упорными упражнениями. Предписания относительно положения тела, дыхания, сосредоточения мыслей и моральной дисциплины в различных системах почти одинаковы. Йоги, т.е. ученик, который в достаточной степени победил свои низшие склонности, вступает в высшее состояние, именуемое *самадхи* (samâdhi), в котором он встречается лицом к лицу с тем, чего никогда не подозревал ни инстинкт его, ни рассудок. Он узнает,

"что духу присущи высокие, превосходящие разум, сверхсознательные состояния, в которых дух познает без посредства разума. Различные ступени йоги нужны лишь для того, что бы привести нас к этому высшему состоянию (samâdhi). Подобно тому, как существует подсознательная деятельность, которая ниже сознания, – есть деятельность духа, которая выше сознания и которая исключает всякий эгоизм. Исчезает сознание "я", но дух, освобожденный от желаний и тревог, действует без оков плоти и без объекта деятельности. Тогда истина озаряет нас, и мы ощущаем себя тем, что мы есть на самом деле – обладателями самадхи, свободными, бессмертными, всемогущими, освобожденными от ига конечности, от противоречий добра и зла, тождественными с Атманом или Душой Вселенной [17].

Веды говорят, что это состояние высшего сознания может явиться и случайно, без подготовительной дисциплины, но тогда оно считается нечистым. Здесь критерий чистоты, подобно нашему критерию ценности религии, чисто эмпирический: чистота данного духовного состояния измеряется степенью пригодности его результатов для жизни. Пережив в его чистом виде состояние, называемое *самадхи*, человек, по словам Вед, становится "свыше

озаренным мудрецом, пророком, святым, характер его перерождается и жизнь его становится другою" [18].

Буддисты употребляют слово *самадхи* (samâdhi) в том же значении, как индуисты, но для обозначения еще более высокого состояния чистого созерцания у них есть слово *дхьяна* (dhyana). В этом состоянии, по-видимому, различаются четыре ступени. Первая ступень является результатом сосредоточенности души на каком-нибудь одном – пункте: желание при этом уже отсутствует, но разграничения между восприятиями и связь их еще целы. На второй ступени интеллектуальные функции исчезают и на смену им является чувство единства, сопровождаемое состоянием полной удовлетворенности. На третьей ступени удовлетворенность сменяется равнодушием, "памятью" и сознанием своего "я". На четвертой ступени все эти состояния третьей ступени достигают высшего напряжения (трудно постигнуть, что именно означает это соединение равнодушия, памяти и сознания своего "я"; очевидно речь идет здесь о таких способностях духа, которые в нашей низшего порядка жизни, неизвестны). Есть и еще более высокая ступень созерцания, где всякое представление о существовании исчезает и где созерцающий говорит: "не существует абсолютно ничего", и останавливается. После этого он достигает новой ступени и говорит: "не существует даже идей; не существует и отсутствия идей", и снова останавливается. За этим следует область, где "достигнув уничтожения идей и восприятий, он окончательно останавливается". Это еще не Нирвана (Nirvana), но самое большое приближение к ней, какое только возможно в жизни [19]).

В магометанском мире хранителями мистических традиций являются наряду с сектой суфиев различные общества дервишей. В Персии суфии существовали с самых отдаленных времен; и пантеизм их настолько отличается от ревностного и чистого монотеизма арабов, что невольно является предположение об индусском влиянии на эту секту. Христиане мало знают о суфиях, потому что тайны их учения открыты лишь посвященным. Что бы дать вам более живое представление о нем, я сделаю сейчас выдержку из автобиографии Аль-Газали (Al-Ghazzali). Это один из величайших учителей мусульманской церкви, персидский философ и теолог, живший в I в. Он оставил нам автобиографический документ своих внутренних переживаний, что представляет такую редкость в литературе всех церквей, кроме христианской, и от чего, кстати сказать, изучение этих церквей с психологической стороны встречает такое затруднение.

М.Шмельдерс перевел часть автобиографии Аль-Газали на французский язык, у него я заимствую следующий отрывок:

"Учение Суфиев стремится к тому, чтобы освободить сердце от всего, что не Бог, и сделать единственной его жизнью размышление о Божестве. Теория показалась мне легче, чем практика, и я начал изучение их доктрины с чтения книг... до тех пор, пока не постиг всего, что может быть познано путем изучения. После этого я увидел, что суть их метода не поддается изучению и может быть постигнута только экстазом и полным изменением качеств души. И как в действительности велика разница между умением определить здоровье и сытость и самым ощущением этих состояний! И какая разница между знанием характерных черт состояния опьянения и переживанием опьяненного человека, хотя последний не знает ни определения своего состояния, ни того, чем оно интересно для науки, и часто в это время вообще ничего не знает; тогда как врач, сам не переживая ничего подобного, знает и что такое опьянение, и какова обуславливающая его причина. Такая же пропасть лежит и между изучением воздержания, его сущности, причин и условий, и лично пережитым состоянием воздержания, состоянием души, оторвавшейся от мира. Для меня стало ясно, что суфии – люди, обладающие действительным внутренним знанием, а не одними словами. Я понял, что я изучил в их учении все, что могло быть достигнуто путем изучения, а то, что осталось не изученным, не могло быть постигнуто иным путем, кроме пути экстазов и благочестивой жизни.

Размыслив о себе, я увидел, что опутан множеством уз; со всех сторон меня окружали искушения. Я посвятил себя познанию истины, но и в этом я не был чист перед Богом, так как целью моих усилий была слава моего имени. (Далее следует рассказ о шести месяцах колебаний, когда он не мог решительным образом отказаться от той жизни, какую вел в Багдаде, и в конце концов заболел параличом языка). Тогда, продолжает он, чувствуя свою слабость, я всецело прибегнул к Богу, как человек, впавший в такое отчаяние, откуда нет другого выхода. И Он спас меня, как спасает каждого, кто в несчастье взывает к Нему.

И отныне для сердца моего уже было не трудно отказаться от славы, богатства, от детей моих. – Я покинул Багдад и, оставив для себя лишь столько из моего имущества, сколько было необходимо для моего существования, остальное роздал бедным. Отсюда я уехал в Сирию, где пробыл около двух лет, без всяких занятий, живя в уединении, подавляя мои желания, сражаясь с моими страстями, упражняясь в очищении души, в совершенствовании моего характера, в приготовлении моего сердца к размышлениям о

Боге, исполняя все, что предписывало учение суфиев.

За эти годы усилилось во мне желание жить в одиночестве и очищением моего сердца приготовить его к созерцанию Бога. Но разные превратности, семейные дела, необходимость добывать средства к существованию, расстроили мой план дальнейшей уединенной жизни. Я не дошел еще до степени полного экстаза, если не считать немногих отдельных часов; тем не менее, я не потерял надежды когда-нибудь достигнуть его. И когда обстоятельства приводили меня к экстазу, я всегда был счастлив пережить его. Так продолжалось десять лет. В моем уединении я постиг нечто, не поддающееся никаким человеческим словам. Тут я убедился, что суфии идут Божьим путем. И в делании, и в неделании их, как внутреннем, так и внешнем, они просвещены исходящим из пророческого источника светом. Чтобы стать суфием, прежде всего необходимо всецело очистить сердце от всего, кроме Бога. Ключ к созерцательной жизни дают смиренные и горячие молитвы, а также размышления о Боге, которым сердце должно отдаться всецело без остатка. Но это лишь первый шаг суфия, последняя цель которого – совершенное успокоение в Боге. Созерцание и все, что переживается вначале – лишь ступени восхождения к этому состоянию. Откровения, какие бывают у суфиев, так ярки, что они видят наяву ангелов и души пророков, слышат их голоса, удостаиваются их милостей. Иногда они возносятся еще выше, туда, где нет места ни формам, ни образам, о чем нельзя рассказать словами без того, чтобы слова не заключали в себе тяжкого греха. Кто этого не испытал, для того пророческое состояние сводится к словам. Узнать его сущность можно только путем личного опыта, и, по рассказам суфиев, человек, одаренный таким восприятием, отворачивается от вещей, познающихся разумом; люди, лишённые этого восприятия, отворачиваются от вещей, для познания которых нужно пророческое состояние. Слепой, впервые услышавший о красках и формах, не поймет, о чем идет речь, и не научится различать их, хотя бы ему и казалось, что он кое-что понял из рассказа. Однако Бог дал людям познание пророческого состояния посредством схожего с ним в главных чертах состояния сна. Если бы кто-нибудь сказал человеку, который на собственном опыте не пережил явления сна, что есть люди, которые иногда уподобляются мертвым, но несмотря на прекращение деятельности органов зрения, слуха и других, видят и слышат даже то, что сокрыто от них наяву – он усомнился бы в возможности этого. Тем не менее, действительность опровергает его сомнения. Подобно тому, как разум есть око,

открывающееся для постижения предметов, недоступных ощущению, так и око пророческого зрения озарено светом, при котором для него видимо то, что сокрыто от очей разума. Итак, главные свойства пророческого состояния могут быть поняты теми, кто не пережил его, лишь приблизительно, по сходству его с состоянием сна. Потому что пророк обладает и такими качествами, из которых ни одно не известно тебе и которые вследствие этого все остаются для тебя непостижимыми. И как мог бы ты постичь истинную природу пророчества, если ты не знаешь ни одного из его свойств? А тот способ, каким постигают его суфии, подобен непосредственному прикосновению, как если бы мы дотронулись до предмета нашего познания рукой" [20].

Невозможность описать словами то, что познается в состоянии экстаза, является, как мы уже говорили в начале этой лекции, характерной чертой мистицизма. Истина мистического характера существует лишь для того, кто находится в экстазе, и непостижима ни для кого другого. Это роднит ее с познанием, какое мы получаем через ощущение, в отличие от того, какое получается посредством абстрактного мышления. В истории философии часто проводилась параллель между этими двумя родами познания, и всегда не в пользу отвлеченной мысли. Это общее место в метафизике, что познание Бога должно быть интуитивным, а не рассудочным, т.е. должно быть построено скорее по образцу того, что мы называем в себе непосредственным чувством, чем по образцу суждений. Но непосредственное чувство заключает в себе лишь то, что доставляется ему нашими пятью чувствами, а мы уже видели, что мистики настойчиво отрицают роль чувств в том высочайшем познании, которое достигается экстазом.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция XVIII

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К РЕЛИГИИ

Рассмотрение того, что мы назвали "святостью", поставило нас лицом к лицу с вопросом: является ли чувство "присутствия божества" доказательством существования последнего? Обратившись к мистицизму за ответом на этот вопрос, мы убедились, что хотя мистицизм и отвечает на наш вопрос утвердительно, но каждое откровение его является слишком своеобразным (и непостоянным) частным случаем, чтобы на основании представляемых им данных делать общие выводы.

За разрешением нашего вопроса нам следует, по-видимому, обратиться к философии, так как суждения последней необходимо должны обладать общеобязательностью если они вообще хотят иметь какое либо значение. Итак, – может ли философия дать санкцию истинности религиозному чувству присутствия божества?

Многие из вас, вероятно, начинают скептически относиться к тем выводам, к которым, по их мнению, я подхожу. Вам наверное кажется, что после того, как я опроверг значение и авторитет мистицизма, я постараюсь дискредитировать авторитет философии. Вы ожидаете услышать от меня заключение, что религия является лишь делом веры, основанной либо на смутных чувствованиях, либо на том ярком чувстве реальности невидимых вещей, которое я иллюстрировал множеством примеров в третьей лекции, специально посвященной этому предмету, и в предыдущей лекции о мистицизме. По существу своему, религия есть частное явление, имеющее только индивидуальное значение и, как таковое, не поддающееся объективной формулировке. Конечно, попытки облачить содержание и смысл религии в философскую форму никогда – вероятно не прекратятся, так как это стремление слишком глубоко заложено в природу человеческого ума; но эти попытки имеют для религии лишь второстепенное значение и не могут ни прибавить ей авторитетности, ни дать санкцию достоверности тем чувствам, на которых она основана, и из которых религиозные люди черпают свои побуждения и свою уверенность в объективной истинности их веры. Иначе говоря, вы подозреваете, что я собираюсь стать на сторону чувства против разума, восстановить значение примитивного, малосознательного мышления и разубедить вас в возможности существования учения, достойного называться теологией.

Ваши предположения верны до некоторой степени. Я действительно думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык.

Называя их так, я разумею под этим, что в мире, где совсем отсутствовали бы религиозные чувства, не могло бы никоим образом создаться философское богословие. Я глубоко сомневаюсь в том, что бесстрастное, интеллектуальное созерцание мира могло бы создать – без помощи чувства внутренней потерянности и жажды спасения, с одной стороны, и мистических переживаний, с другой – те системы религиозной философии, которые существуют в настоящее время. Люди начали бы с анимистического объяснения явлений природы и затем опровергли бы их с помощью научных методов, как это и случилось в действительности. В науке они собрали бы только известное количество "психологических наблюдений", как это делают и теперь. Но у них не было бы побуждения придти к высшим спекуляциям догматического или идеалистического богословия, так как они не чувствовали бы потребности проникновения в такие возвышенные области. Эти спекуляции, по-моему, следует назвать сверх-верованиями, т.е. надстройками, созданными разумом на фундаменте, который был ранее заложен чувством.

Но установив, что фундамент религиозной философии заложен чувством, мы должны признать, что философия обрабатывает более высоким способом материал, доставленный им. Чувство ограничено и слепо; оно не способно дать себе отчета в себе самом. Оно успокаивается на том, что его достижения таинственны и загадочны, отказывается оправдывать их рационально и нередко охотно предоставляет им быть противоречивыми и нелепыми. Философия относится к этим вопросам совершенно иначе. Она стремится отвоевать у тайны и противоречивости всякий клочок знания, которого она касается. Высочайший идеал свой разум всегда видел в освобождении своего царства от темных и неустойчивых личных убеждений и в достижении объективной истины, обязательной для всякого мыслящего человека. Освобождение религии от ее нецелесообразного и нерационального индивидуального характера, придание начертанным ею путям к спасению общего значения и признания – такова вечная задача разума.

Я полагаю, что философия никогда не перестанет трудиться над этой задачей [1]. Как существа мыслящие, мы не можем запретить разуму принимать участие, в какой-либо из областей нашей деятельности. Даже себя и свои чувства мы рассматриваем при свете разума. Наши идеалы и наши религиозные или мистические опыты неизбежно истолковываются нами согласно с той средой, в которой живет наше мыслящее я. Философская атмосфера нашего времени властно накладывает на нас свою печать. Кроме того, мы не можем не делиться своими переживаниями с себе подобными, и это принуждает нас говорить, т.е.

употреблять общие и отвлеченные словесные формулы. Таким образом, отвлеченные понятия и сознательно построенная система их необходимо входит в состав религии. Философия всегда будет играть большую роль, как начало, вносящее умеренность в слишком смелые гипотезы и в свойственное людям стремление отрицать чужие взгляды. Было бы странным, если бы я стал возражать против этого, так как настоящие лекции (и вы это вполне ясно увидите из дальнейшего) являются посильной попыткой извлечь из частных случаев религиозного опыта некий общий факт в такой его форме, которая могла бы рассчитывать на всеобщее признание.

Иными словами, – религиозный опыт неизбежно порождает ряд мифов, суеверий, догматических верований, метафизико-богословских систем и ожесточенную взаимную критику приверженцев различных учений. Но теперь в области религии сделалось наконец возможным беспристрастное изучение и сравнение, сменившие собой те) хулы и проклятия, которыми до недавнего времени ограничивались отношения между различными верованиями. Мы присутствуем при зарождении новой отрасли знания: "науки о религиях"; и я почту себя счастливым, если мои лекции внесут свою малую лепту в эту науку.

Не следует однако упускать из виду, что каков бы ни был метод этой науки, – спекулятивный ли, сравнительный или критический, – она необходимо предполагает наличность непосредственного опыта, как материала для своих исследований. Это наука объяснительная и индуктивная, оперирующая над фактами уже после их завершения, (именно над религиозными чувствами), и не могущая в своих исследованиях игнорировать той специфической области, которая служит содержанием этих чувств.

Интеллектуализм же в религиозных вопросах, который я отвергаю, предъясвляет совершенно иные притязания. Он желает построить объекты веры на строго логических выводах, извлекаемых разумом из объективных явлений. Этот религиозный интеллектуализм называет свои построения догматическим богословием или философией абсолютного, – смотря по обстоятельствам; но он никогда не называл их наукой о религиях. К своим выводам он приходит априорным путем и непоколебимо уверен в их правильности.

Достоверная система – вот идол, которому всегда поклонялись мятущиеся души. Такая система всеобъемлюща, проста, благородна, ясна, прозрачна, твердо обоснована, строго последовательна, – где же найти лучшее убежище для души, терзаемой непонятностью и

случайностью чувственного мира? Поэтому в современных богословских школах почти в той же степени, как и у теологов прошлых веков, наблюдается презрительное отношение к истинам, которые возможны или вероятны, но не достоверны; следствием такого построения является то, что в этой среде может укрепиться только личная, субъективная уверенность. Это презрение мы встретим как у современных схоластиков, так и у идеалистов. Джон Кэрд, например, пишет следующее в своем введении к "Философии Религии":

"Религия, конечно, должна исходить от сердца; но для того, чтобы поставить религию выше субъективных прихотей и колебаний и сделать возможным различие истинного и ложного в ней, мы должны поднять знамя объективности. То, что находится в сердце, должно быть прежде всего подвергнуто исследованию разума, который один может решить *истинно* это или ложно. Мы должны признать, что разуму по его природе принадлежит *право* господствовать над чувствами, и что он создает те принципы, на основании которых должны оцениваться наши чувства [2]. При изучении религиозного характера того или иного лица, народа или расы, первым вопросом должно быть не "как они чувствуют", а "что думают и во что веруют"; следует спрашивать не о том, проявляется ли их религия в более или менее бурных и восторженных эмоциях, но о том, каковы их *представления* о Боге и божественных предметах, которые вызывают эти эмоции. Чувство является необходимым элементом религии, но характер и ценность ее определяется не чувством, а *содержанием* религии, т.е. ее интеллектуальным базисом" [3].

Кардинал Ньюман (Newman), в сочинении своем "The Idea of a University" еще резче высказывает это презрительное отношение к чувству [4]. Богословие, говорит он, есть наука в строжайшем смысле этого слова. Я скажу вам точно, пишет он, чем не может быть богословская наука: она – не "физические доказательства" бытия Божия, не "естественная религия", ибо эти последние суть только туманные субъективные предположения:

"Если, продолжает он, Верховное Существо могущественно и всевидяще, подобно тому как могуч телескоп и всевидящ микроскоп, если Его духовные законы могут быть познаны благодаря простым физическим процессам животноподобного существа, а воля Его может быть постигнута по плодам человеческих дел на земле, если Естество Его также высоко, широко и глубоко, как мир, и нисколько не больше; если все это так, то я признаю, что не существует особой науки о Боге, что богословие есть пустой звук, а всякое слово в ее

защиту есть ханжество и лицемерие. В таком случае, хотя и будет очень благочестиво думать о Нем в то время, когда в душе нет яркого переживания или отвлеченного размышления, тем не менее, такое благочестие есть не что иное, как поэзия мысли или витиеватое украшение языка, известная возвышенная точка зрения на Природу, доступная одним людям и недоступная другим, – точка зрения, которую одни отрицают другие признают восхитительной и прекрасной (и которую, по моему мнению, следовало бы принять всем людям). Но эта точка зрения является лишь теологией Природы в том же смысле, в каком мы говорим о *философии* истории, о *романтическом* взгляде на нее, о поэзии детского возраста, о прелести, сентиментальности, юмористичности или каком-либо ином отвлеченном свойстве, которое талант или прихоть личности, мода или общественное мнение приписывает тем или иным наблюдаемым предметам. Признаюсь, я не вижу существенной разницы между утверждением, что Бога нет, и мнением, что ничто определенное не может быть достоверно известно о Нем.

То, что я понимаю под богословием, продолжает Ньюман, не имеет ничего общего с этими взглядами: "Я понимаю просто-напросто *науку о Боге*, т.е. систематическую обработку истин, известных нам о Нем; науку в том же смысле, в каком существует наука о звездах, называемая астрономией, и наука о земной коре, называемая геологией".

В обоих приведенных отрывках ясен их общий вывод. Чувство, имеющее значение только для переживающего его индивидуума, противопоставляется в них общеобязательности выводов разума. Доказательством является вполне очевидный и ясный факт: богословие, основанное на чистом разуме, действительно убеждает людей в общеобязательности своих истин. Если бы это было не так, то в чем бы заключалось совершенство и преимущество его? Если бы оно только образовывало различные секты и течения, с их частными истинами, как это делает простое чувство и мистические переживания, то как могло бы оно успешно выполнять свою задачу – освобождения людей от личных прихотей и колебаний в области веры? Это вполне определенное практическое притязание философии: обосновать религию на общеобязательных положениях разума – упрощает мою задачу. Мне не нужно для развенчания философии производить тщательный и кропотливый критический разбор ее аргументов. Вполне достаточно будет, если я докажу, что ее притязания на "объективную" достоверность и убедительность не оправдываются в жизни. В действительности,

философскому богословию не удастся обосновать своих притязаний и осуществить их. Оно не может освободиться от коренных разногласий в своей области; в его среде образуются совершенно такие же секты и течения, какие создаются среди людей, живущих и руководящихся чувством. Я полагаю, что логический разум человека играет в области религии ту же роль, какая выпадает на его долю в любви, патриотизме, политике или других глубоко жизненных проявлениях человеческой духовной деятельности, где наши взгляды и настроения зависят, в конечном счете, от страстей и мистических интуиций. Разум, правда, находит логические основания для наших убеждений, но ведь ему не остается ничего иного, и он *должен* найти их. Он дополняет нашу веру, придает ей более определенные черты, устанавливает ее ценность среди других переживаний, наделяет веру словами и формой, облегчающей ее понимание. Но он не создает ее, не может спасти ее от умирания [5]. Я думаю, что не злоупотреблю вашим вниманием, если беглым взглядом окину некоторые положения старого схоластического богословия. Те положения, о которых я намерен говорить, вы найдете, как в протестантских, так и в католических сочинениях; лучше всего, если вы заглянете с этой целью в те неисчислимые толкования текстов Писания, которые появились на свет после известной энциклики папы Льва, рекомендующей изучение творений св. Фомы Аквинского. Сперва я брошу беглый взгляд на те доводы, которыми догматическое богословие доказывает бытие Бога, а затем на те, которыми оно устанавливает Его природу [6].

Логические обоснования бытия Божьего прочно стоят уже целые столетия, и нападения неверующего критицизма не могли до сих пор окончательно дискредитировать их в глазах благочестивых людей; тем не менее, хотя медленно, но неизменно цемент выветривается из связующих их скреп. Если вы верите в Бога, то такие обоснования убедительны для вас. Если в вас нет веры, то они бессильны склонить вас на свою сторону. Существует несколько доказательств Божьего бытия. Так называемое "космологическое доказательство" основано на сведении мира к Первопричине, которая должна быть столь же совершенна, как совершенен мир. Доказательство от "целесообразности" исходит от того факта, что законы природы математически точны, а отдельные области естества целесообразно согласованы друг с другом, – и заключает отсюда, что причиной этого факта является разумное и благоволящее к миру Существо. "Нравственное" доказательство состоит в том, что нравственный закон предполагает Законодателя. Доказательство "*ex consensu gentium*" основывается на том, что вера в Бога так распространена среди человеческого рода, что должна корениться в самой природе человека, и не может быть случайным вымыслом.

Как я уже говорил, я не собираюсь теоретически опровергать эти доказательства. Тот факт, что все идеалисты со времен Канта отказывались, как признать, так и отвергнуть их, ясно говорит нам, что они недостаточно обоснованы для того, чтобы служить прочным фундаментом религии. Безличный разум обязан обнаружить более общеобязательную убедительность. Закон причинности слишком темен и неопределен, чтобы нести на себе всю тяжесть богословских построений. Что касается до доказательств от "целесообразности", то дарвинизм окончательно опрокинул их. Целесообразная согласованность законов и явлений природы, рассматриваемая с той точки зрения, с которой смотрит теперь наука, видящая в ней случайное следствие почти безграничных разрушительных процессов, внушает представление о божестве, совершенно не похожее на то, какое имелось в виду при прежнем применении этого доказательства [7].

На самом деле эти доказательства только следуют по пути, уже ранее проложенному влиянием, какое оказывают на нас соединенные силы наблюдаемых нами фактов и испытываемых нами чувств. Эти доказательства ничего точно не обосновывают. Они только усиливают действие наших предположений.

Если философия бессильна установить существование Бога, то к чему могут привести ее усилия определить Его атрибуты? рассмотрим попытки систематического богословия, направленные в эту сторону.

Так как Бог есть Первопричина всего существующего, то наука наук утверждает, что Он по существу отличен от всех созданий, ибо обладает бытием *a se* (изначальным). Из этой непроемкости Божьего бытия теология выводит чисто логическим путем большинство из Его совершенств. Например, Он должен существовать *необходимо* и *абсолютно*, не может не существовать, не может определяться никаким условием, вне Его находящимся. Благодаря этому, Он абсолютно неограничен извне и изнутри, ибо ограничение есть уже относительное небытие. А Бог есть воплощение самого бытия. Благодаря неограниченности, Бог бесконечно совершенен. Более того, Он *един* и *единственен*, ибо бесконечное совершенство не допускает существования себе равного. Он *духовен*, ибо если бы Он заключал в Себе физические элементы, то нужна была бы другая сила, которая бы создала из этих элементов единство, а это противоречит изначальности и безусловности Его бытия. Природа Его абсолютно проста и нефизична. Точно также Он *прост метафизически*, т.е. Его природа и Его

бытие не могут быть отделены друг от друга, как они отделяются в конечных субстанциях, которые соединяют в себе формальное бытие с реальным, и действительны только в своем материальном аспекте. В виду того, что Бог един и единственен, – Его *essentia* и Его *existentia* должны быть даны в одном акте. Это свойство исключает из Его существа все столь обычные в мире конечных вещей различия между потенциальностью и актуальностью, субстанцией и акциденцией, бытием и деятельностью, существованием и атрибутами. Мы можем, конечно, говорить о Божьих силах, делах и атрибутах, но эти различия только "виртуальны" и существуют только с человеческой точки зрения. В Боге все эти различия сливаются в абсолютно единое бытие.

Благодаря отсутствию потенциальности в Боге, Он обладает свойством *неизменности*. Он – всецело актуальность. Если бы в Нем было что-нибудь потенциальное, то Он приобрел или потерял бы нечто актуализированием этой потенции, а приобретение нового свойства или потеря прежнего противоречит Его совершенству. Поэтому Он неизменен. Затем Он *велик, безграничен*, ибо для того, чтобы быть ограниченным в пространстве, Он должен бы быть сложным, что противоречит Его неделимому единству. Поэтому, будучи неделимым в каждой точке пространства, Он *вездесущ*. Точно так же Он существует в каждый момент времени, иными словами – Он *вечен*. Ибо если бы он начался во времени, то необходима была бы причина Его возникновения, что противоречит Его изначальности. Если бы Он имел конец во времени, то это противоречило бы Его необходимости. Если бы Он возник благодаря некоторому последовательному развитию, то это противоречило бы Его неизменности.

Он обладает *разумом и волей* и иными совершенствами, необходимыми для творения, ибо мы обладаем ими, а *effectus nequit superare causam* (действие не может превосходить причину). Эти свойства находятся в Нем в абсолютной и вечной деятельности, а *объектом* их, вследствие того, что Бог не может быть ограничен ничем внешним, не может быть ничто иное, как Он Сам. Он познает Себя в вечном, неделимом акте и волит Себя с бесконечным самоудовлетворением [8]. Вследствие того, что Он с логической необходимостью должен любить и волить Себя, Он не может обладать "свободой *ad intra*", свободой внутренних противоречий, которая характеризует конечных существ. Наоборот, *ad extra*, т.е. по отношению к Своему творению, Бог свободен. Он не может *нуждаться* в творении, так как Его существование

совершенно в бытии и счастье. Он *хочет* творения благодаря Своей абсолютной свободе.

Будучи естеством, обладающим разумом, волей и свободой, Бог есть *личность*, – *живая* личность, ибо Он является одновременно объектом и субъектом Своей деятельности, а именно это отличает живое от безжизненного. Таким образом, Он абсолютно *самодовлеющ*: Его *самопознание* и *любовь к Себе* бесконечны и адекватны и не нуждаются во внешних причинах для достижения большего совершенства.

Он *всеведущ*, ибо зная Себя, как Первопричину, Он знает тем самым все созданные вещи и явления. Его знание *провидящее*; ибо Он существует во все времена. Ему наперед известны даже свободные из явления нашей воли, ибо в противном случае следовало бы допустить, что знание Его постепенно обогащается, а это противоречит Его неизменности. Он *всемогущ*, ибо все, что Он творит, свободно от логических противоречий. Он может создать *бытие*, т.е. его могущество включает в себя силу *творения*. Если бы Его творения были созданы из Его собственного естества, то они должны были бы быть бесконечны по своему существу, как бесконечен Он Сам. Но они конечны; поэтому они небожественны по естеству своему. Если бы они были созданы из предвечно существовавшей субстанции, которую Бог нашел уже готовой и которой Он только придал форму, то это противоречило бы определению Бога, как Первопричины всего и обратило бы Его в простого завершителя уже созданного. Поэтому Бог творит свои создания *ex nihilo* и дает абсолютное бытие, наряду с Собой, множеству конечных субстанций. Формы, которые Он отпечатлевает на этих субстанциях, прототипом своим имеют Его мысли. Но в виду того, что в Боге нет такой вещи, как множественность, а наши идеи и представления о вещах множественны и несходны между собой, то следует отличать мысли, каковы они в Боге, от того, как наш разум внешне изображает их. Мы можем приписать Богу наши мысли только в *ограничительном* смысле, считая их за различные аспекты Его единой сущности, постигаемые с конечной точки зрения.

Бог, по природе своей свят, благ и справедлив. Он не может сотворить зла, так как Он есть воплощение положительного бытия, а зло есть отрицание. Правда, Он рассыпал в мире физическое зло, но Он сотворил зло только как средство для достижения более высокого блага, так как ведь *bonum totius praeeminet bonum partis* (благо целого важнее блага частей). Он не может желать нравственного зла ни как цели, ни как средства, ибо

это противоречило бы Его святости. Сотворив свободных существ. Он только *допустил* нравственное зло, так как ни справедливость Его, ни благость, не побуждали Его лишиться своих детей свободы из опасения, что они станут злоупотреблять ее дарами.

Что же касается замысла Бога при творении, то основной целью Его было проявить Свою абсолютную свободу путем обнаружения славы Своей перед другими существами. Отсюда следует, что эти существа должны быть прежде всего разумными, одаренными совестью и способностью познавать и любить, откуда вытекает их способность быть счастливыми, ибо познание Бога и любовь к Нему суть основные условия счастья. Поэтому можно сказать, что второй целью творения была *любовь*.

Я не стану утомлять вас и не поведу дальше в дебри этих метафизических определений, не коснусь тайн Троицтва Бога. Приведенные уже рассуждения послужат нам вполне достаточным образцом ортодоксальной философской теологии католической и протестантской церквей. Ньюман, преисполнившись могучим энтузиазмом при перечислении Божьих совершенств, заканчивает тот отрывок, который я привел вам, рядом страниц прекрасной и возвышенной риторики, которые я должен, к сожалению, опустить, сберегая наше время [9]. В прекрасном и звучном описании он перечисляет Божьи атрибуты, затем прославляет Его земное и небесное Царство и зависимость всего, что существует и появляется, от Его довлеющей себе воли. Ньюман создает схоластическую философию, "окрашенную чувством", – и, думается мне, каждая философия непременно должна быть окрашена чувством, чтобы быть верно понятой. Догматическая теология имеет *эмоциональную* ценность для таких людей, как Ньюман, и это поможет нам понять ее интеллектуальную ценность.

"Что Бог соединил, того человек да не разлучает". Континентальные философские школы слишком часто упускают из виду тот факт, что мышление человека органически связано со всем его существом. Мне думается, что величайшей заслугой английских и шотландских мыслителей является то, что они не просмотрели этой органической связи. Руководящим принципом английской философии всегда было, что всякое различие должно *привести* к различию, что всякое теоретическое различие должно иметь следствием практическую разницу, и что лучшим методом при разборе той или иной теории является тот, который начинается с вопроса: какое практическое различие явится следствием того, что истиной окажется первая или вторая часть альтернативы? Какую частную истину *постигаем* мы в данном вопросе?

Какие факты следуют из нее? Какова ее конкретная ценность в терминах личного опыта? Такова типичная английская постановка философских вопросов. Так ставит Локк вопрос о тождестве личности. То, что мы разумеем под этим тождеством, говорит он, есть цепь наших личных воспоминаний. Таков единственный конкретно достоверный смысл этого понятия. Все прежние теории о тождестве личности, вроде признания единства или множественности той духовной субстанции, на которой она основана, лишены удобопонятного смысла; они могут быть безразлично утверждаемы или отрицаемы. Точно так же поступил Беркли с понятием "материи". Конкретное значение материи – это наши физические ощущения. Вот все, что нам доподлинно известно о ней, все, что мы можем конкретно проверить относительно смысла этого понятия. Поэтому – физические ощущения это единственное значение термина "материя", а все другие значения остаются пустыми словами. Совершенно так же поставил Юм свой вопрос о причинности – Она познается нами, как повторяющееся следование одного явления за другим, как наша привычка ожидать известного явления, если налицо есть другое. Понятие причинности не имеет никакого иного смысла, кроме этого практического значения, и книги, посвященные разбору этого понятия, можно спокойно бросить в огонь, говорит Юм. В большей или меньшей мере тому же методу следовали Дюгальд Стюарт, Томас Броун, Джеймс Милль, Джон Милль и Бэн; а Ходжсон (Shadworth Hodgson) применял этот принцип во всей его полноте. На самом деле "критический метод", – единственный метод, который может сделать философию достойной изучения серьезных людей, – введен в философию английскими и шотландскими мыслителями, а не Кантом. К чему сводятся обсуждения разных философских предположений, если то или иное решение их не имеет никакого существенного значения для действительной жизни? Если все философские гипотезы безразличны в практическом отношении, то что же в том, что одни из них мы признаем истинными, а другие ложными?

Выдающийся и оригинальный американский мыслитель Чарльс Пирс (Charles Sanders Peirce), оказал огромную услугу философии тем, что выяснил основания для применения того принципа, которым инстинктивно руководствовались названные философы. Он выделил этот принцип, как основной, и дал ему греческое название – *прагматизм*. Вот это обоснование прагматизма [10]:

Единственным уловимым мотивом мыслительной работы является достижение уверенности или, по крайней мере, мнения. Только с того момента, когда мысль наша о каком-нибудь предмете нашла удовлетворение в уверенности, мы можем без колебания, обращаться в практической жизни с этим предметом. Уверенность, таким образом, есть правило

для действия; а функция мышления состоит в том, чтобы быть только первым шагом в образовании жизненных привычек и приспособлений.

Если бы какая-нибудь составная часть определенной мысли осталась без влияния на практические следствия, вытекающие из этой мысли, то такая часть явилась бы в сущности безразличной для значения всей данной мысли. Поэтому, чтобы выяснить значение какой-нибудь мысли, мы должны определить только, какое влияние она может оказать на наши действия; в действии заключается единственный критерий ее значения и весь ее смысл. Основным конкретным фактом, лежащим в основе нашего различения мыслей, состоит в том, что ни одно из различий между ними не бывает настолько тонко, чтобы не отразиться известным образом на практической стороне нашей жизни. Поэтому для того, чтобы достичь совершенной ясности мысли о каком-нибудь объекте, мы должны только выяснить, каких непосредственных или отдаленных ощущений можем мы предположительно ожидать от этого объекта и к каким действиям должны быть готовы, если мыслимый объект окажется истинным. Совокупность наших представлений об этих практических последствиях образует все наше представление о самом объекте, поскольку вообще это представление имеет какое-либо положительное значение.

Таков принцип Пирса, принцип прагматизма. Он поможет нам в данном случае решить, не являются ли некоторые из многочисленных атрибутов Божьего совершенства, выведенных схоластической философией, гораздо менее достоверными, чем другие.

В самом деле, если мы применим принципы прагматизма к рассмотрению метафизических атрибутов Бога в тесном смысле, отличающих их от атрибутов нравственных, то, я думаю, мы должны будем признать, – даже в том случае, если логическая последовательность принудит нас согласиться с их достоверностью, – что эти атрибуты лишены всякого конкретного значения. Возьмем, например, изначальность Бога, или Его необходимость, имматериальность, "простоту" Его природы, Его превосходство (имеющее основанием отсутствие в нем тех внутренних изменений, которые мы наблюдаем у конечных существ), Его неделимость, отсутствие в Нем различия между бытием и деятельностью, субстанцией и акциденцией, потенциальностью и актуальностью и т.д.; Его воплощенную бесконечность, Его "личность", отвлеченную от составляющих ее моральных качеств; Его отношение к злу, которое состоит в допущении, а не утверждении последнего; Его самодовление, любовь к Себе, абсолютное счастье в Себе самом: откровенно говоря, какое отношение имеют эти атрибуты к нашей реальной жизни? И если они не

имеют никакого ощутимого влияния на наше жизненное поведение, то какое реальное значение для религии человека может иметь то, что они истинны или ложны?

О себе я должен сказать, хотя мне не хотелось бы задеть при этом чьи либо интимные убеждения, что даже в том случае, если эти атрибуты доказаны с непреложной логической правильностью, я не могу согласиться с их истинностью, так как они лишены всякого влияния на религиозную жизнь. Скажите, что именно должен я выполнить, чтобы наилучшим образом согласовать свое существо с "простотой" Божьей природы? Или к какому поведению обязывает меня знание, что счастье Его абсолютно и совершенно? В половине только что истекшего столетия Майн Рид был любимым автором рассказов о необыкновенных приключениях. Он всюду восхвалял животную, дикую жизнь охотников и отважных наблюдателей природы и преследовал насмешками "комнатных натуралистов" (closet-naturalists), как он называл коллекционеров и классификаторов, собирателей скелетов и чучел. Когда я был мальчиком, я думал, что "комнатный натуралист", это худший род людей на земле. Теоретизирующие богословы – это "комнатные натуралисты" в области божественного, – применяя это выражение в смысле, данном ему капитаном Майн Ридом. В самом деле, что представляет из себя их определение метафизических атрибутов Бога, как не педантическое нанизывание пустых слов, лишенных всякого нравственного смысла и совершенно для человека ненужных; их выводы могла бы сделать из голого слова "Бог" усовершенствованная логическая машина из бездушного железа. Ясно чувствуешь, что в руках богословов эти атрибуты являются рядом определений, выведенных путем механических манипуляций над синонимами; слова заменили собой прозрения, профессиональное отношение к жизни заменило самую жизнь. Вместо хлеба богословы подают нам камень, вместо рыбы – змею. Если такой конгломерат абстрактных определений действительно заключает в себе наше познание Бога, то богословская наука будет процветать, но религия, живая религия исчезнет из этого мира. Религия живет совсем не отвлеченными определениями и системами подчиненных и соподчиненных прилагательных, не свойствами богословия и богословских писателей. Все эти явления производны; они представляют из себя нарост на живом непосредственном общении с невидимым божеством, – общения, которое я представил вам в многочисленных примерах и которое осуществляется *in saecula saeculorum* в жизни скромных, незаметных людей.

Но покончим с метафизическими атрибутами Бога. С точки зрения практической религии, то метафизическое понятие,

которое они предъявляют нашей вере, является совершенно ненужной выдумкой схоластических умов.

Наоборот, так называемые моральные атрибуты имеют в прагматическом отношении совершенно иной характер. Они вызывают в нас страх или надежду и являются основанием для праведной жизни. Достаточно бросить на них беглый взгляд, чтобы понять, как велико их значение.

Остановимся хотя бы на Божьей святости: обладая святостью, Бог может хотеть только добра. Будучи всемогущим, Он может обеспечить торжество его. Будучи справедливым, Он может наказать нас за наши прегрешения. Любвеобильный, – Он может также отпустить нам их. Силы, любовь и милосердие Его неисчерпаемы, – и мы можем с упованием положиться на Него. Эти свойства имеют самое тесное отношение к нашей жизни, и в высшей степени важно, чтобы мы познали их. Положение, что целью творения было желание Бога возвеличить свою славу, есть атрибут, имеющий определенное отношение к нашей практической жизни. Он придал определенную окраску верованиям всех христианских народов. Если догматическое богословие может бесспорно установить, что Бог, обладающий такими свойствами, действительно существует, то оно может создать прочное основание для религиозного чувства. Но имеют ли силу его аргументы?

Они так же шатки, как упомянутые доказательства Бытия Бога. Мало того, что послекантовский идеализм в корне отверг их значение: неопровержимые факты ясно говорят, что эти аргументы не в силах убедить в своей правоте никого из тех, кто в нравственном устройстве мира, познанном им в своем внутреннем опыте, нашел достаточно оснований сомневаться в том, возможно ли, чтобы нечто подобное было создано каким-нибудь богом. Схоластические доказательства доброты Бога, как то, что в естестве Его не может быть такого отрицательного начала, как зло, представляются подобному сомнению смешною наивностью.

Нет! книга Иова раз навсегда и решительно отвергла все такие доказательства. Рассудок может проложить только поверхностный и призрачный путь к Богу: "Я замкну рукой уста мои; я слышал уже Тебя слухом ушей моих, но вот теперь глаза мои видят Тебя". Рассудок дает темное и обманчивое знание, тогда как чувство доставляет уверенность в истине, – таково положение религиозного человека, искренно относящегося к себе самому и к фактам [11].

Основой современного идеализма является учение Канта о "трансцендентальном я апперцепции". Под этим странным

термином Кант подразумевает просто тот факт, что всякий мыслимый объект сопровождается (потенциально или актуально) сознанием того, что "наше я его мыслит". Докантовский скептицизм говорит то же самое, но для него это "Я" отождествлялось с индивидуальной личностью, Кант же абстрагирует и обезличивает его и создает из него самую общую из своих категорий, хотя у самого Канта, "трансцендентальное я" не имеет теологического применения.

Последователи Канта обратили его понятие "Bewusstsein überhaupt", т.е. понятие отвлеченного безличного сознания вообще, в бесконечное конкретное *самосознание*, которое является душой мира, и в котором пребывает наше конечное, личное самосознание. Даже краткое изложение пути, которым произошла эволюция этого понятия, завело бы меня в слишком специальные частности этого вопроса. Ограничусь напоминанием, что в гегельянской школе, которая в настоящее время оказывает такое глубокое влияние на английскую и американскую философию, первый толчок к такому преобразованию этого понятия дали два положения.

Первое из этих положений состоит в том, что старая логика тождества, давала нам только посмертное расчленения бытия и что вся полнота жизни и бытия может быть построена мыслью только при наличности признания, что всякий мыслимый нами объект заключает сам в себе понятие некоего иного объекта, который на первый взгляд кажется отрицанием предыдущего.

Второе положение признает, что сознавать какое бы то ни было отрицание значит потенциально преодолеть его. Самая постановка какого-нибудь вопроса, или выражение неудовлетворенности, доказывает, что ответ или удовлетворение уже потенциально существует; конечное, осуществленное, как таковое, есть уже бесконечное в потенции.

Применением этих принципов мы даем своей логике новую творческую силу, которой лишена обыкновенная логика, видящая в каждой вещи только совершенное тождество самой себе. Объекты мысли *активны* в нашем мышлении, как активны объекты, данные в опыте. Они изменяются и развиваются. Они приносят нечто, что не есть они сами. Это новое нечто находится сперва в идеальном или потенциальном состоянии, а затем проявляется актуально. Оно отрицает первоначальный объект и вместе с тем обосновывает и исправляет его, раскрывая во всей полноте его значение.

Как видите, гегельянская школа начертала прекрасную программу для работы мысли: мир – это арена, где за одними вещами следуют другие, которые исправляют и дополняют предыдущие. И логика, представившая нам такое текущее движение явлений, сможет гораздо лучше обнаружить истину, чем традиционная школьная логика, которая не желает перекинуть мост от одного явления к другому и занимается только регистрацией определений понятий и их подчинением друг другу или их взаимным статическим сходством и различием.

Нет ничего более расходящегося с методами догматической теологии, чем эта новая логика. Для иллюстрации я приведу несколько отрывков из сочинений известного шотландского трансцендентального идеалиста, которого я уже цитировал раньше.

"Как можем мы познать ту реальность, которая включает в себе все элементы разума?" спрашивает Кэрд, – и отвечает: "Без труда можно доказать два положения. Во-первых, что эта реальность есть абсолютный Дух, и, следовательно, во-вторых, что только в общении с этим абсолютным Духом или Разумом может вые вить себя Дух конечный. Он абсолютен, ибо малейшие движения человеческого разума прекратились бы, если бы он не предполагал абсолютной реальности разума, реальности самой мысли. Самое сомнение и отрицание этого положения предполагает и косвенно подтверждает его. Когда я высказываю, что нечто истинно, то я высказываю, что это таково для мысли, но не для моей мысли или мысли других индивидуальных умов. Я могу всецело отвлечься от существования индивидуальных умов, как таких. Но я не могу отвлечься от самой мысли или от самосознания в его независимости и абсолютности, иными словами, от Абсолютной Мысли или Самосознания".

Здесь, как вы видите, Кэрд делает тот переход, которого не сделал Кант: "сознание вообще", как условие всякой возможной "истины", он преобразовывает в вездесущее всеобщее сознание, которое и отождествляет с живым Богом. Затем он выставляет положение, что познать пределы данных нам возможностей значит преодолеть их. В следующем отрывке он применяет это положение к религиозному опыту:

"Если бы человек был только вместилищем преходящих ощущений и импульсов, вечно сменяющейся последовательности интуиций, дум и чувств, то ничто не могло бы иметь для него значения объективной истины или реальности. Но прерогативой духовной природы человека является то, что он способен подчиниться разуму и воле,

которые бесконечно выше и мощнее, чем его собственные. Как мыслящее, обладающее самосознанием существо, он по самой природе своей живет в атмосфере Мировой Жизни. Как существо мыслящее, я имею возможность подавить в своем сознании всякое произвольное движение, всякое знание или мнение, которое принадлежит мне, как данному частному "я", – и стать чистым медиумом мировой мысли, т.е. перестать жить особой жизнью и предоставить свое сознание воздействию и влиянию Безграничной и Вечной жизни духа. Именно в этом только отречении от себя могу я истинно обрести себя, т.е. вые вить высшие возможности, заложенные в моей природе. Ибо в то время, как с одной стороны мы отрекаемся от "себя" и отдаемся всеобщей и абсолютной жизни разума, с другой стороны то самое, чему мы отдаемся, есть в действительности наше истинное я. Жизнь абсолютного разума не является чем-то для нас чуждым нам".

Однако Кэрд должен признать, что, поскольку мы в состоянии внешне осуществить его учение, – предлагаемое им средство несовершенно. Чем бы мы ни были *in posse*, несомненно, что и лучшие из нас *in actu* очень далеки от абсолютной божественности. Социальная нравственность, любовь, даже самопожертвование, погружают наше Я только в другие конечные я. А они вовсе не тождественны с Бесконечным. Идеальное назначение человека, или отвлеченной логики полны бесконечных возможностей, оказывается, таким образом, навсегда неосуществимым практически.

"Посмотрим, продолжает наш автор, нет ли выхода из противоречия между идеальным и действительным? Я утверждаю, что такой выход есть, но для достижения его мы должны покинуть область нравственности и войти в область религии. Можно сказать, что существеннейшей чертой религии, в противоположность нравственности, является то, что она обращает стремления в действия, предположения в осуществление их; что человека, живущего в непрестанной погони за убегающим идеалом, она делает причастным к вечной и божественной жизни. Взглянем ли мы на религию с человеческой или божеской стороны, – т.е. увидим ли в ней упование души на Бога или присутствие Бога в душе, – со всякой точки зрения существенным свойством религии является то, что Бесконечное перестает быть для нас обманчивым видением и становится подлинной реальностью. Первое пульсирование духовной жизни, если мы правильно постигаем ее значение, указывает на то, что исчезло разделение между Духом и его объектом, что идеальное стало реальным, что

конечное вышло за свои ограниченные пределы и вдохнуло в себя жизнь и присутствие Бесконечного.

Единение нашей воли и нашего разума с божественным разумом и волей есть не надежда, не предстоящая цель для религии, а ее отправной пункт, ее зарождение в душе человеческой. Начать религиозную жизнь, значит прекратить борьбу. Тот акт, который кладет начало религиозной жизни, – назовите его верой, успокоением, самоотречением, или еще какими-нибудь словами заключает в себе отождествление конечного с вечной жизнью. Не может быть сомнения, что религиозная жизнь развивается; но с точки зрения изложенной идеи, религиозное развитие не есть движение к Бесконечному, но развитие *внутри* Его. Совсем не тщетными окажутся попытки достичь бесконечного путем нескончаемого сложения или наращивания конечного; в них осуществляется стремление добыть себе, путем непрерывного проявления своей духовной деятельности, то бесконечное наследие, которое уже принадлежит нам по праву. Вся будущность религиозной жизни *implicite* дана в ее начале. Человек, причастившийся к религиозной жизни, находится в таком состоянии, что зло, заблуждения и несовершенства уже по существу не свойственны ему: они являются наростами, которые не имеют органического отношения к его истинной природе: они бессильны проявиться, подавлены и уничтожены, и самый процесс их подавления становится средством духовного совершенствования. Хотя человек, достигший такого состояния, не свободен от искушений и заблуждений, тем не менее, в той внутренней области, где протекает отныне его действительная жизнь, более нет борьбы, так как победа уже одержана. Дух его теперь живет не конечной, но вечной жизнью. Каждый удар пульса в его жизни есть выражение и воплощение жизни Бога" [12].

Вы согласитесь, я думаю, что невозможно представить себе лучшего описания явлений религиозного сознания, чем эти слова проповедника и философа. Они воспроизводят всю жизненность тех кризисов обращения, о которых мы много говорили выше; они передают то, чего не в состоянии было выразить одно мистическое чувство; обращенные, слыша эти слова, узнавали в них свои собственные переживания. Но вышел ли Кэрд на самом деле, – я беру его только, как тип известного образа мышления, – за пределы области чувства и непосредственного индивидуального опыта, заложил ли он основание религии в бесстрастном разуме? Придал ли он религии всеобщее значение своими рассуждениями, преобразил ли он ее из индивидуальной веры в общеобязательную достоверность? Вывел ли он ее утверждения из загадочной области тайны?

Я думаю, что он не сделал этого, что он только подтвердил данные индивидуального опыта в более обобщенных терминах. Я не стану вооружаться техническим философским аппаратом для доказательства того положения, что трансцендентальный идеализм не в состоянии обосновать общеобязательность религии, так как я могу опереться на тот всем известный факт, что большинство даже религиозно настроенных ученых, упорно отказываются признать убедительность его рассуждений в этой области. Можно смело сказать, что вся Германия решительно отвергла гегельянскую аргументацию. Что касается Шотландии, то мне достаточно назвать имена профессоров Фрэзера и Прингль-Паттисона, с замечательными критическими исследованиями которых вероятно знакомы многие из вас [13]. Я еще раз спрашиваю: если трансцендентальный идеализм так абсолютно рационалистичен, и если он обладает той объективностью, которую он себе приписывает, то как возможно то, что он так мало убедителен, а выводы его так мало достоверны?

Что касается религии, то следует помнить, что содержанием ее всегда является факт опыта: Бог реально существует, говорит религия, и наше отношение к Нему так же реально. Если вполне определенные восприятия такого характера не могут собственными силами найти твердую почву под ногами, то отвлеченные рассуждения и подавно бессильны служат им той опорой, в которой они нуждаются. Рассудочная деятельность может классифицировать явления, определять и объяснять их; но она не может создать их, не может даже воспроизвести их целостной индивидуальности. В них есть некий *плюс*, какое-то *нечто*, создать которое может только чувство. Таким образом, в этой области философия является лишь вторичной, производной функцией неспособной удостоверить истинность веры, – я возвращаюсь таким образом к тому положению, с которого я начал настоящую лекцию.

Я думаю, из всего сказанного ясно следует, что всякая попытка чисто интеллектуальным путем доказать истинность религиозного опыта – абсолютно безнадежна.

Однако было бы несправедливым по отношению к философии, если бы мы покинули ее теперь, когда над ней тяготеет такой неблагоприятный приговор. Поэтому я закончу эту лекцию кратким перечислением того, что она *может* сделать для религии. Если она покинет область метафизических дедукций, признает своей задачей трезвый критицизм и индукцию и искренне преобразится из теологии в "науку о религиях", то значение ее будет огромно.

Человеческий рассудок всегда стремится так истолковать свое чувство божественного, чтобы оно находилось в

соответствии с его наличными интеллектуальными предрасположениями. Философия может исключить частное и случайное из этих толкований. Она может освободить догму и веру от исторических наслоений. Сопоставляя индивидуальные религиозные настроения с данными естествознания, философия может исправить первые и дополнить вторые.

Отметая, таким образом, ложные предположения, она может создать нечто целое из предположений, которые обладают вероятностью, и истинность которых возможна. Она может обращаться с ними, как с *гипотезами*, подводя под них доказательства всеми находящимися в ее распоряжении отрицательными и положительными методами, которыми она обыкновенно проверяет другие гипотезы. Она может откинуть некоторые из них, если они встречают сильные возражения. Может защищать ту гипотезу, которая представляется ей наиболее вероятной. Может дать более тонкое определение этой гипотезе, отделяя в ней суеверие и невинный символизм языка от того, что должно пониматься в буквальном смысле. Поэтому она может стать посредником между различными верованиями и согласовать их воззрения. Ее старания будут тем успешнее, чем тщательнее будет она отделять общие и существенные элементы изучаемых ею верований от элементов индивидуальных и частных.

Я полагаю, что подобная критическая "наука о религиях" должна пользоваться таким же всеобщим признанием, как и естествознание. Даже не религиозные люди должны будут согласиться с ее выводами, как слепой должен признать выводы оптики, ибо было бы безумием отрицать их. Подобно тому, как оптика исходит от опыта зрячих людей и проверяет свои последующие заключения на том же опыте, — точно так же и наука о религиях должна исходить от личного опыта людей религиозных и считаться с ним во всех своих критических построениях. Она не может удалиться от конкретной жизни и действовать в атмосфере отвлеченной пустоты. Она должна раз навсегда признать, как признает всякая наука, что живая природа неуловима для и ее, и что ее построения являются только приближениями. Философия проявляется в словах, тогда как истина и реальность осуществляются в нашей жизни такими путями, которые исключают возможность словесного формулирования их. В жизненном акте восприятия всегда заключается нечто, что ускользает от рассудка, и что недоступно никакой рефлексии. Никто не знает этого лучше, чем философ. Он пытается проникнуть своим умом в живую ткань действительности, так как к этому побуждает его призвание, но втайне он знает, что эта цель недостижима. Его формулы подобны стереоскопическим или кинематографическим снимкам, рассматриваемым невооруженным глазом. Они

лишены перспективы, движения и жизненности. Это особенно относится к религиозной области: правильная формулировка какого-нибудь верования не может заменить личного опыта.

В следующей лекции я попытаюсь дополнить описание религиозного опыта, которое я до сих пор приводил только в грубых чертах; а в последней лекции я постараюсь дать обобщенную формулу той истины, которая постигается в этом опыте.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция XIX

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Заканчивая нашу экскурсию в область мистицизма и религиозной философии, мы возвращаемся к нашему прежнему утверждению относительно критерия истинности религий. Значение и ценность религии будет для нас определяться полезностью ее для того человека, который ее исповедует, и полезностью этого человека для всего остального мира. Мы возвращаемся, таким образом, к методам эмпирической философии, для которой истинно то учение, которое дает наилучшие практические результаты. В настоящей лекции мы постараемся дополнить нарисованную нами картину состояний религиозного сознания еще несколькими штрихами, касающимися его других характерных черт. После этого у нас явится возможность сделать общий обзор всего раньше нами сказанного и вывести надлежащие заключения.

Прежде всего необходимо определить роль эстетического чувства при выборе той или другой религии. Люди, как я уже это говорил, чувствуют непреодолимую потребность привлечь разум к участию в их религиозных переживаниях. Им в такой же степени необходимы формулы, как

необходимы единоверцы для совместного религиозного преклонения перед святыней. Может быть, несправедливо то презрение, с каким я до сих пор относился к знаменитому схоластическому перечислению атрибутов божества; в нем есть ценная сторона, которую я оставил без достаточного внимания. Красивый отрывок, в котором Ньюман перечисляет эти атрибуты [1], дает нам возможность определить пользу этого перечисления. Произнося слова, выражающие эти атрибуты, нараспев, как это делают в церковных богослужениях, мы начинаем понимать, как велика их эстетическая ценность. Эти восторженные и таинственные эпитеты служат украшением нашей лишенной конкретных образов набожности, подобно тому, как орган, старинная бронза, фрески, мрамор и цветные стекла в окнах служат украшением храма. Они образуют благоприятную атмосферу для нашего молитвенного преклонения. Они подобны фимиамам и славословиям, и чем туманнее их смысл, тем возвышеннее кажутся они нам. Людям, подобным Ньюману, они так же важны, как для языческих священнослужителей драгоценные украшения, сверкающие на их идолах [2].

В творческой деятельности духа, направленного в религиозную сторону, эстетические мотивы играют не малую роль. Я обещал в этих лекциях не касаться церковных систем. Тем не менее, я думаю, мне будет дозволено указать сейчас, насколько удовлетворение известных потребностей, доставляемое этими системами, увеличивает власть последних над человеческой природой. Есть люди, которые стремятся главным образом к очищению и упрощению жизни, но есть и такие, воображение которых настоятельным образом требует внешнего блеска и пышности [3].

Когда человек по духу своему принадлежит к последнему типу, то он не может довольствоваться интимной религией, существующей для него одного. В нем сейчас же возникает потребность сложного величественного учреждения, части которого образуют хорошо устроенную иерархию, с целым рядом ступеней начальствующих лиц, нисходящих от самого божества, – источника и кульминационного пункта всей системы, – к самым низшим ступеням, причем каждая ступень кроет в себе свою тайну, свой особый отблеск божества. Здесь человек чувствует себя, как перед великолепным архитектурным произведением с инкрустациями тончайшей ювелирной работы. Он словно слышит многоголосые звуки литургийных напевов, со всех сторон возносящие хвалу Богу. В сравнении с подобной величественной сложностью, где постоянное движение нисколько не вредит прочности целого, где ни одна деталь, какой бы скромной она ни была, не представляется незначительной, потому что она – часть величавого целого,

– каким бесцветным кажется евангелический протестантизм, какой иссушенной представляется религиозная жизнь тех уединившихся людей, которые надеются, что "среди кустарников человек может встретиться с Богом" [4]. Реформация решила обратиться в прах это грандиозное сооружение. Человек, привыкший к созерцанию грандиозных перспектив величия и славы, при взгляде на предлагаемую ему обнаженную схему евангелия, получает такое впечатление, точно из дворца его привели в богадельню.

Здесь мы находим очень много схожего с чувством патриотизма в древних монархических странах. Сколько чувств должно исчезнуть в человеке, когда он от громких титулов, от золота и пурпура, от позументов, от стражи с развевающимися перьями на шляпах, от созерцания трепещущей толпы, переходит к президенту в черном сюртуке, который пожимает ему руку, как равному, и который, раньше, чем стать президентом, жил, может быть, где-нибудь в прерии, в домике с одной комнатой, все украшение которой составляла лежащая на столе библия. С точки зрения человека, воображение которого привыкло к пышности монархического режима, какое это убожество, какая нищета!

Мне кажется, что отсутствие эстетических моментов в протестантизме совершенно исключает для него возможность привлечь к себе много последователей из числа католиков, каково бы ни было его превосходство над католицизмом в смысле глубины духовных стремлений. Католицизм представляет для воображения такой роскошный луг, такие дивные тенистые места, в нем так много ячеек с различными сортами меда, и он так снисходителен в своих многообразных обращениях к человеческой природе, что протестантизм всегда будет казаться в глазах католика какой то пустыней. Его горькие отрицания непонятны католическому духу. Для просвещенных католиков многие из прежних верований и обычаев, которые поддерживаются церковью поныне, несомненно кажутся такими же ребяческими, как и для протестантов. Но они кажутся им ребяческими в лучшем смысле этого слова, – то есть невинными, милыми и заслуживающими снисходительной улыбки, по отношению к уровню развития тех лиц, которые могут в этом нуждаться. Для протестанта же, наоборот, эти ребячества представляются бессмысленной лживостью. Он срывает с них все прикрасы и заставляет католиков дрожать при виде того, что без прикрас последним представляется трупом с остекленевшими глазами. И никогда католикам и протестантам не понять друг друга, потому что у них различны центры эмоциональной энергии [5].

Большинство книг, трактующих о религии, указывают на следующие три самых существенных ее элемента: жертвоприношение, исповедь и молитва. Я должен коснуться, хотя и вкратце, каждого из этих элементов. Прежде всего, о жертвоприношении.

В древних религиях мы всюду встречаем жертвоприношения богам; однако, по мере того, как культ становится более утонченным, сжигание тельцов и кровь козлят сменялась жертвоприношениями более духовного свойства. Иудейство, мусульманство и буддизм стали обходиться без обрядовых жертвоприношений; то же самое делает и христианство, хотя в последнем жертвенные приношения сохранились в измененной форме таинства Христова искупления. В этих религиях жертвы, приносимые сердцем, отречение от своего внутреннего "я" заменили собою прежние бесполезные кровавые всеожжения. Аскетическая дисциплина, которая поощряется исламом и буддизмом, и поощрялась христианством первых веков, показывает до какой степени неискоренима идея, что жертвы того или другого рода представляют собой религиозные действия. В той лекции, где я говорил об аскетизме, я напоминал об их значении, как о символе тех жертв, которые стремится принести человек, желающий жить бодрой и повышенной жизнью.

Относительно исповеди я выскажу свое мнение в кратких словах, касаясь ее лишь с психологической точки зрения. Исповедь представляет собой высшую ступень в развитии морально-религиозного чувства. Она является частью общей системы очищения, в котором религиозный человек нуждается, когда хочет исправить свои отношения к божеству. Для того, кто прошел через таинство исповеди, этот момент ощущается, как конец обмана и лицемерия и начало обновленной жизни. Если человек не совсем освободился при этом от своих пороков, то, по крайней мере, он больше не прикрывает их лживым покровом кажущейся добродетели, и кладет в основу своей жизни искренность. Трудно объяснить совершенное исчезновение обычая исповеди у англосаксонских протестантов. Конечно, историческая причина этого явления лежит в реакции против папизма, потому что исповедь сопровождалась в папизме покаянием, отпущением грехов, и т.п. Но, казалось бы, потребность в исповеди должна быть достаточно сильной в душе грешника, чтобы не допустить полного отказа от доставляемого исповедью удовлетворения. Казалось бы, что у большинства людей должно существовать это стремление разорвать оболочку, скрывающую их тайные помыслы и деяния, дать прорваться назревшему нарыву и этим облегчить себя, даже в том случае, если бы наша исповедь выслушивалась людьми недостойными. Католическая церковь ввела, по чисто практическим соображениям, секретную исповедь перед одним лишь

священником вместо прежней, более радикальной, публичной исповеди. Мы – народы англосаксонской расы, исповедующие протестантскую религию, считаем, со свойственным нашей природе индивидуализмом и самомнением, совершенно достаточным открывать свою душу перед одним лишь Богом [6].

На вопросе о молитве нам придется остановиться подольше. В недавнее время раздавалось много протестов против молитв, в особенности же против молитв о хорошей погоде и о выздоровлении больных. Что касается последних, медицина знает случаи, когда, при известных условиях, молитва способствовала выздоровлению, в силу чего она должна быть допущена, хотя бы просто как терапевтическое средство. И так как вообще молитва является для многих людей необходимым фактором их морального здоровья, упразднение ее могло бы быть губительным. С молитвами о погоде дело обстоит иначе. Несмотря на то, что недавно еще господствовали противоположные верования [7], каждый из нас теперь знает, что засухи и бури происходят от физических причин, и что никакие моления не отвратят их. Но молитва о ниспослании разных благ является только одним из видов молитвы, и если мы будем рассматривать ее, как выражение внутренней связи или беседы человека с той силой, которую он признает божественной, то мы легко увидим, что важность молитвы ускользает от критики ученых.

Молитва, в этом более широком значении, представляет собой душу и сущность религии. "Религия, говорит один свободомыслящий французский теолог, представляет собой те сознательные и добровольные отношения, в которые вступает находящаяся в скорби душа с таинственной силой, от которой она чувствует себя зависящей, и которая определяет ее участь. Сношения с Богом осуществляются посредством молитвы. Именно молитва отличает религиозное явление от таких похожих на него явлений или находящихся с ним по соседству, как чисто моральное или чисто эстетическое чувство. Религия представляет из себя ничто, если она не является жизненным актом, с помощью которого душа стремится спастись, связывая себя с первоисточником, из которого она выводит свою жизнь. Это совершается посредством молитвы, причем под этим термином я разумею не пустой подбор слов, не простое повторение известных освященных формул, но движение самой души, входящей в личные отношения и в соприкосновение с таинственной силой, присутствие которой она ощущает, может быть, еще раньше, чем сумеет подыскать ей название. Где нет этой внутренней молитвы, там нет и религии; с другой стороны, везде, где эта молитва возбуждает и трогает душу, мы имеем дело с живой религией, если даже она лишена определенной формы и

определенной доктрины. Отсюда видно, почему так называемая "естественная религия" не представляет собой религии. Она отстраняет человека от молитвы. Она не дает человеку приблизиться к Богу, не допускает между ними никаких внутренних бесед, никакого общения, не дает возможности Богу подействовать на человека, ни человеку обратиться к Нему. В своей сущности подобная религия представляет собой только философию. Рожденная в эпохи рационализма и критических исследований, она всегда была ничем иным, как абстракцией. Представляя собой искусственное и мертвое творение, она не содержит в себе ни одного из отличительных признаков религии [8].

Мне кажется, что все, сказанное в моих лекциях, подтверждает собой истину воззрений Сабатье. Каждое религиозное явление, если мы будем рассматривать его, как продукт внутренней жизни, – независимо от различий в церковной догматике, – всегда и на всех своих ступенях состоит из сознания своей живой связи с высшими силами. Если бы эти отношения не были деятельными и основанными на взаимности, т.е. такими, где человек и дает, и получает, если бы в то время, как они длятся, не происходило бы какого-то взаимного договора, если бы мир ни на одну йоту не изменился от того, что они возникли в жизни человека, – то молитва, как заключение договора, была бы иллюзорным состоянием души, и о всей религии в целом можно было бы сказать, что она не только содержит в себе элементы заблуждения, какие существуют везде, но что она вся основана на заблуждении, что и утверждают материалисты и атеисты. Если бы было установлено, что опыт молитвенных состояний ложен, то самое большее, что уцелело бы от религии, это вера в то, что весь порядок бытия, взятый в целом, имеет божественную первопричину. Но такой способ созерцания мира доставляет человеку только роль зрителя, тогда как в живой религии опыта и в жизни, в которую молитва входит, как составная и нераздельная ее часть, мы сами являемся действующими лицами и при том не в мнимом представлении, а в самой несомненной действительности.

Таким образом, истинность религии является неразрывно связанной с вопросом: обманчиво или нет молитвенное состояние сознания? Уверенность в том, что между Богом и душой действительно установились какие то сношения, представляет собой центральный пункт всякой живой религии. Но во взглядах на то, какого рода эти сношения, существует непримиримое разногласие. Некогда верили, и даже в наше время встречается такая вера, что невидимые силы совершают такие дела, в которые не может поверить никто из современных людей, пока он не достиг известной ступени развития. Вполне возможно, что влияние молитвы исключительно субъективно, и что изменяется во время

молитвы только душа самого молящегося. Но как бы критика не суживала результаты молитвы, всякая религия, – употребляет это слово в том жизненном значении, в каком мы все время употребляем его в наших лекциях, – основана только на убеждении, что подобные результаты действительно существуют. Благодаря молитве, как настойчиво утверждает религия, осуществляются такие вещи, которые никаким другим способом осуществиться не могли бы; благодаря молитве, энергия, которая без молитвы должна была бы оставаться скованной, освобождается и реализуется, будь это объективно или субъективно, в мире явлений.

Эта идея очень ярко выражена в письме покойного Фредерика В.Г.Майерса к одному из своих друзей, который разрешил мне привести из этого письма выдержку, Майерс пишет:

"Я рад, что вы спросили меня о молитве, потому что у меня вполне установилось мнение об этом предмете. Сначала рассмотрим факты. Мы окружены духовным миром, который находится в тесном общении с миром материальным. Из мира духовного истекает энергия, которая поддерживает мир материальный, та энергия, которая представляет собой жизнь каждого отдельного духа. Наш дух поддерживается непрерывным притоком этой энергии, и сила этого притока постоянно меняется, подобному тому, как с часа на час изменяется сила, порождаемая усвоенной нашим организмом материальной пищей.

Я называю это "фактами", так как думаю, что только это объяснение совместимо с нашими действительными переживаниями; объяснять это здесь было бы слишком долго и сложно. Но как же мы должны *действовать*, сообразуясь с этими фактами? Очевидно, мы должны стараться привлечь к себе как можно больше духовной энергии и придать нашему духу такое положение, которое, как показывает опыт, наиболее благоприятно для привлечения энергии. Общим именем для этого состояния, доверчивого и серьезного, является *молитва*. Если же мы теперь спросим: кому молиться? то ответ будет, – сколь бы странным это не показалось, – что это не имеет большого значения. Без сомнения, молитва не является чисто субъективным явлением; она обозначает действительное увеличение напряженности в привлечении к себе духовной силы или божественной благодати; но мы не имеем достаточных сведений о том, что происходит в духовном мире, чтобы знать, каким образом действует молитва; мы не знаем, кто ее воспринимает и через какие проводники изливается

на нас благодать. Лучше всего предоставить детям молиться Христу, который во всяком случае является высочайшим индивидуальным духом, какого мы только знаем. Но было бы слишком смело сказать, что *слышит* нас сам Христос, тогда как сказать, что слышит нас *Бог*, – это значит снова констатировать основной принцип, что благодать притекает из бесконечного духовного мира".

Разрешение вопроса об истине или ложности этого верования мы отложим до следующей лекции, где мы придем к догматическим заключениям, если они у нас вообще будут. А эта лекция пусть ограничится одним описанием явлений; как конкретный пример того, до каких крайностей можно прийти в возложении всех своих упований на молитву, я возьму случай, с которым большинство из вас, вероятно, уже знакомо – это жизнь Джорджа Мюллера из Бристоля, умершего в 1898 году. Молитва Мюллера представляет собой беспрестанное испрашивание помощи у Бога. Еще в ранней юности он решил с точностью принять некоторые обещания Библии и решил искать помощи в жизни не в своей мирской предусмотрительности, а у самого Господа. Жизнь его была в высшей степени деятельна и плодотворна; он распространил, между прочим, более двух миллионов экземпляров Священного Писания на различных языках, снарядил на свой счет несколько сотен миссионеров, выпустил в свет более 111 миллионов религиозных книг, памфлетов и трактатов, построил пять больших сиротских домов, в которых содержал и воспитывал целые тысячи сирот, наконец, учредил школы, в которых обучалось более 121 тысячи малолетних и взрослых учеников. Во время этой работы Мюллер получил и распределил более полутора миллионов фунтов стерлингов и проехал более двухсот тысяч верст по суше и по морю [9]. В течение 68 лет своего служения, он никогда не имел никакой собственности, за исключением одежды, мебели и кошелька в кармане. Он умер 86 лет от роду и оставил состояние всего только в 160 фунтов стерлингов.

Он имел обыкновение с каждой из своих нужд обращаться непосредственно к Богу, веруя, что рано или поздно молитвы его будут услышаны, если только у него достаточно веры. "Когда я теряю ключ или какую-нибудь другую вещь, пишет он, я прошу Господа направить меня к этой вещи и жду от Него ответа на мою просьбу; когда человек, с которым я условился встретиться, не является в назначенное время, и это начинает меня беспокоить, я прошу Господа, чтобы Он соизволил поторопить этого человека, и я жду ответа на мою просьбу; когда я не понимаю того или другого отрывка Библии, я возношу сердце свое к Богу, чтобы Он наставил меня через посредство Святого Духа, и я уверен, что буду наставлен, хотя и не знаю, когда и как это

будет сделано; когда я собираюсь проповедовать Слово Божие, я ищу помощи у одного Бога... я никогда не бываю мрачным, у меня всегда бывает хорошее настроение, потому что я всегда уповаю на помощь Божью".

У Мюллера был обычай никогда ничего не покупать в кредит, и он не задерживал уплаты денег ни на один день. "Так как Господь доставляет нам средства к жизни только на день... может случиться, что подойдет недельный платеж, а у нас не будет денег, говорит он, таким образом, может произойти, что тем, кто имеет с нами дело, будет причинено неудобство, и мы поступим против повеления Господа: "Не оставайся ни у кого в долгу". Имея в виду, что Господь доставляет нам каждый день все для нас необходимое, мы будем платить за каждую вещь сейчас же при покупке, и никогда не будем покупать того, за что мы не сможем тотчас же заплатить деньги, как бы эта вещь не казалась нам необходимой, и как бы не желали те, с кем мы имеем дело, чтобы им заплатили через неделю".

Необходимыми вещами, о которых говорит Мюллер, являлись пища, топливо и т.д. для его сиротских приютов. Однако, хотя опасность остаться без пищи и часто грозила им, но голода им, по-видимому, не приходилось терпеть. "Я никогда не испытывал более живого ощущения близости Господа, как в то время, когда после завтрака мы не знали, достанет ли обеда более, чем для ста человек, или когда после обеда не было никаких запасов для чаю, – и Господь доставлял нам чай, без уведомления с нашей стороны кого бы то ни было о нашей нужде... Благодаря милости Бога, я питаю к Нему такое полное доверие, что среди величайшей нужды, я способен спокойно заниматься своими другими делами. В самом деле, если б Господь не даровал мне этой способности, являющейся результатом доверия к Нему, я едва ли был бы в состоянии работать, потому что сравнительно редко бывают такие дни, когда бы я не нуждался в необходимом для той или другой части моей работы" [10].

Основывая свои сиротские приюты при помощи одной молитвы и веры. Мюллер утверждает, что главным его мотивом было "иметь нечто, что служило бы наглядным доказательством того, что наш Бог и Отец продолжает быть тем же надежным Богом, каким Он был всегда, – желающим, в наши дни, как и прежде, показать себя живым Богом всякому, кто возложит на Него упование [11]. По этой причине он отказывался занимать деньги для какого бы то ни было из своих предприятий. "Что происходит, когда мы отвергаем подобным образом деятельность Бога, идя своей дорогой? Мы, без сомнения, ослабляем этим веру, вместо того, чтобы

усиливать ее; каждый раз, как мы проявляем свою собственную деятельность, для нас все труднее возлагать свои упования на Господа, пока, наконец, не одерживает победы неверие, и мы уже начинаем руководствоваться исключительно нашим падшим разумом. Не лучше ли ожидать времени, назначенного самим Богом, и к Нему одному обращаться за помощью и избавлением. Когда, в конце концов, является помощь, может быть, после долгого ожидания и многих молитв, – как она сладостна и как она вознаграждает за все! Брат – христианин, если ты никогда раньше не ходил по стезе послушания, сделай это теперь, и ты тогда на опыте познаешь всю сладостность вытекающей из нее радости" [12].

Когда средства притекали очень медленно, Мюллер всегда считал это испытанием своей веры и терпения. Он верил, что, когда его вера и терпение будут достаточно испытаны, Господь пошлет ему необходимые деньги. "Так это и оказалось, пишет он в своем дневнике, потому что сегодня мне была прислана сумма в 2050 фунт. стер., из которых 2000 фун. пойдет на постройку дома, а 50 ф. на текущие нужды. Невозможно описать мою радость о Боге, когда я получил это приношение. Это несколько не удивило меня, потому что я *всегда* ожидаю ответа на свои молитвы. Я *верю, что Бог слышит* меня. Однако, мое сердце было до такой степени преисполнено радостью, что я мог только стоять перед Господом и восхвалять Его, подобно Давиду (Вторая книга Самуила, VII). Наконец, я упал ниц перед Господом, возблагодарил Его и снова посвятил мое сердце на благословенное служение Ему".

Случай Джорджа Мюллера является исключительным во всех отношениях, но нас поражает здесь, главным образом, необыкновенная узость умственного горизонта этого человека. Его Бог является, как он часто говорил, его компаньоном по работе. По-видимому, Он казался Мюллеру чем-то вроде сверхъестественного пастора, который интересовался конгрегациями коммерсантов в Бристоле и другими верующими, принадлежащими к той же церкви, сиротскими приютами и иными предприятиями; но этот Бог не обладал ни одним из тех возвышенных атрибутов, которыми облакает Его человеческое воображение. Короче сказать, Мюллер, по своей природе, не имел в себе ничего философского. Его чисто эгоистические и в высшей степени практические воззрения на отношения с божеством похожи на традиции примитивных религий [13]. Если сравнить состояние его души с душевным состоянием Эмерсона или Филиппа Брукса, мы увидим, как громадна может быть разница между религиозными состояниями различных людей.

Существует обширная литература об ответах Бога на просьбы, обращенные к Нему в молитвах. Евангелические журналы полны описаниями подобных ответов и целые книги посвящены этому предмету [14], но для нас достаточно примера одного Мюллера.

Молитвы входят в жизнь многих христиан; однако, они не всегда имеют такой нищенски-просительный характер. Непрестанное обращение за помощью и за указаниями ко Всевышнему Богу, как утверждают эти люди, им необходимо главным образом из-за того, что оно влечет за собой живое ощущение Его присутствия и Его деятельного влияния. Следующее описание "руководимой Богом" жизни, сделанное одним немецким писателем, которого я уже раньше цитировал, без сомнения, покажется многим христианам различных вероучений словно списанным с их собственных переживаний. В подобной жизни, руководимой Богом, говорит д-р Гильти,

"книги, слова (а иногда и люди), являются как раз в то время, когда человек в них нуждается; он скользит над величайшими опасностями, словно с закрытыми глазами, оставаясь в неведении относительно всего, что могло бы устроить его или сбить с пути, до тех пор, пока не минует опасность, — в особенности так бывает с влечениями тщеславного и чувственного характера. Дороги, по которым он не должен ходить, словно отгорожены от него изгородью из терниев; с другой стороны, величайшие препятствия исчезают с его пути. Когда наступает время действовать, он внезапно обретает мужество, которого прежде ему недоставало, или усматривает дела, которые прежде были скрыты от него, или же открывает в себе мысли, таланты, интуиции, о происхождении которых он не может ничего сказать. Наконец, люди помогают ему или отказывают в своей помощи, словно помимо своей воли, так что те, которые относятся к нему равнодушно или недружелюбно, оказывают этим величайшие услуги и помощь. (Бог часто отбирает земные блага от своих избранников как раз в тот момент, когда эти блага угрожают стать помехой стремлению человека к более возвышенным целям).

Происходят при этом и другие замечательные вещи, отчет о которых дать не легко. Нет никакого сомнения, что руководимый Богом человек идет постоянно через "открытые двери" и по самым удобным путям, почти без забот и без тревог. Такие люди делают все, что им нужно, не слишком рано и не слишком поздно, и ни одно из их дел не терпит неудач, возможных даже при самых тщательных предварительных приготовлениях. В добавление ко всему этому, все дела выполняются ими с

замечательным спокойствием духа, почти так, как если бы они не были заинтересованы в их результатах или же выполняли поручения других людей, – ведь в последнем случае мы обыкновенно действуем более спокойно, чем тогда, когда дело касается нас самих. Затем, подобные люди обладают способностью терпеливо *ждать*, а это представляет собой одно из величайших искусств жизни. Они видят, что все является в свое время, в необходимой постепенности, а поэтому они имеют возможность прочнее укрепиться на занятом ими месте, прежде чем подвинуться вперед. Все приходит к ним в самый подходящий момент и часто поразительным образом, словно кто-то посторонний бдительно следит за вещами, которые они сами могли бы забыть.

Часто к ним посылаются люди, которые предлагают им как раз то, в чем они нуждаются, и попросить о чем, по своему собственному побуждению, у них никогда не хватило бы решимости.

Благодаря этим переживаниям, человек становится мягким и терпеливым по отношению к другим людям, даже к самым антипатичным для него и относящимся к нему равнодушно или недоброжелательно, потому что они также являются в его глазах орудиями добра в руках Божиих и часто самыми действительными. Без подобных мыслей даже самому лучшему из нас было бы трудно сохранять постоянно спокойствие души. Но, имея в душе сознание, что нами руководит божественная сила, мы смотрим на жизненные явления совсем иначе, чем это было бы при других условиях.

Все это вещи, о которых *знает* каждый человек, испытавший их; в подтверждение этого можно было бы привести много ярких примеров. Самая величайшая земная мудрость не в состоянии достигнуть того, что у людей, руководимых божественной силой, является само собою" [15].

От подобных воззрений перейдем теперь к таким, где человек уже не предполагает, что Провидение заботится о наиболее удобной для него расстановке событий в награду за его доверие, но тем не менее верит, что, непрерывно культивируя в себе чувство связи с Силой, сотворившей вещи, как они есть, мы становимся более способны к их восприятию. Лик природы от этого не меняется, но меняется его выражение. Оно было мертво, теперь живо. Это можно сравнить с разницею в наших ощущениях, когда мы смотрим на одного и того же человека с любовью или без любви. В первом случае наши отношения к нему получают особую жизненность. Точно также, если чувства человека находятся в соприкосновении с божественной первопричиной мира,

страх и эгоизм исчезают; в той безмятежности духа, которая наступает вслед за этим, каждый час приносит человеку новые возможности счастья, словно перед ним раскрыты все двери и сглажены все пути. Мир кажется ему новым и прекрасным, – таковы результаты молитв подобного рода.

Такие переживания мы находим у Марка Аврелия, у Эпикета [16], у сторонников душевного врачевания, у трансценденталистов, и у так называемых "свободных христиан". Как иллюстрацию этого состояния духа, я приведу отрывок из проповеди Мартино.

"Вселенная, представляющаяся теперь нашим глазам, имеет тот же вид, как и тысячу лет назад, и утренний гимн Мильтона воспевает ту же красоту, какой наше солнце облекало в прежние времена поля и сады мира. Мы видим все то, что уже видели все наши предки. И если мы не можем найти Бога в своем доме, на дорогах или на берегу моря, в раскрывающейся почке или в расцветающей цветке, среди исполнения дневных обязанностей или среди ночного размышления, среди смеха или среди тайной скорби, в процессе жизни, постоянно появляющейся, торжественно проходящей и исчезающей, я не думаю, чтобы мы нашли Его в саду Эдема или среди озаренного луной Гефсиманского сада. Не отсутствие чудес заставляет нас отталкивать от себя Божество на недостижимое расстояние, а неспособность нашей души замечать те чудеса, которые окружают нас. Истинно верующий чувствует, что, где распростерта рука Бога, *там* и чудо. Для нас должны бы казаться более священными постоянные обычаи Неба, чем нарушение их, и те старинные излюбленные пути, которые никогда не надоедают Всевышнему, чем те странные вещи, которые Он не любит повторять. И тот, кто захочет увидеть в явлении солнца, каждый день поднимающегося на востоке, руку Всемогущего, – обретет сладостное и благоговейное удивление, с которым Адам смотрел в раю на первый рассвет. Не наружное изменение, не перемена во времени или пространстве, но одна лишь сосредоточенная любовь чистого сердца может пробудить Предвечного от сна в наших душах, может сделать Его опять действительностью и снова утвердить за Ним Его прежнее имя "Бога Живого" [17].

Когда мы видим все вещи в Боге, когда все относим к Нему, – мы читаем в самых простых вещах выражение высших истин. Та мертвенность, которую привычка облекает знакомые нам предметы, исчезает, и существование наше в его целом кажется преображенным. Состояние пробужденного таким образом духа хорошо выражено в

следующих словах, которые я заимствую из письма одного из моих друзей:

"Если мы займемся перечислением всех ниспосылаемых нам милостей и щедрот, мы будем ошеломлены их количеством (таким громадным, что мы можем счесть себя неспособными приняться за пересмотр тех благ, которых, как мы можем предположить, у нас нет). Сопоставив их все, мы приходим к убеждению, что мы положительно подавлены благодатью Бога, что мы окружены со всех сторон Его щедротами, без которых все рушилось бы. Как же нам не любить их? Как же нам не чувствовать себя в деснице Божьей?".

Это ощущение, будто все совершающееся вокруг нас ниспосылается божеством, иногда бывает лишь временным, подобно мистическим переживаниям. Отец Гратри дает нам описание подобного состояния, относящегося к меланхолическому периоду его жизни:

"Однажды я испытал на несколько мгновений чувство утешения, потому что я встретил то, что показалось мне идеально совершенным. Это был бедный барабанщик, который выбивал зорю на улицах Парижа. Я шел позади его, возвращаясь в школу вечером в праздничный день. Его барабанные палочки выбивали дробь с необычайным мастерством. Невозможно представить себе больше нервного – возбуждения, больше одухотворенности, больше размеренности, отчетливости и богатства звуков, чем заключалось в выбиваемой им дроби. Идеальным стремлениям уже некуда было идти дальше в этом направлении. Я был утешен и восхищен; совершенство этого ничтожного акта оказало мне добро. Значит добро возможно, говорил я, если идеал может иногда воплощаться подобным образом" [18].

В рассказе Сенанкура "Оберман" приводится подобный же случай временного приподнятия завесы тайны. На улицах Парижа, в один из мартовских дней, он прошел мимо клумбы, усеянной распустившимися цветами:

"Это было самое сильное выражение желания: это было первое благоухание в этом году. Я почувствовал все счастье, предназначенное человеку. Невыразимая гармония души, призрак идеального мира заполнили меня всего. Я никогда не чувствовал ничего столь великого, столь мгновенно захватывающего. Я не знаю, какая форма, какая аналогия, какое тайное соотношение заставляло меня видеть в этом цветке безграничную красоту... Я никогда не сумею облечь в слова эту силу, эту необъятность, которую ничто не в состоянии выразить, эту форму, которую ничто

не охватит, этот идеал лучшего мира, который ощущается человеком, но которого, по-видимому, нет в природе" [19].

Мы видели в предыдущих лекциях, каким оживившимся кажется лицо мира обращенным после их возрождения [20]. Вообще, религиозные люди предполагают, что все события, связанные с их судьбой, представляют собой выполнение божественного предначертания. Благодаря молитве цель этих событий, часто весьма далекая от кажущейся на первый взгляд, становится для них ясна, и если цель эта "испытание", то при этом они получают и силу перенести это испытание. Таким образом, на всех ступенях жизни, где имеет место молитва, мы встречаемся с убеждением, что, благодаря общению с Богом, прилив энергии всегда стремится свыше навстречу несущимся к Нему просьбам и проявляется затем в мире явлений. И если реальность этого проявления допущена, то уже нет существенной разницы, будут ли ее непосредственные результаты субъективными или объективными. С религиозной точки зрения существенно-важным является то, что, благодаря молитве, проявляет активную деятельность духовная энергия, которая иначе находилась бы в дремлющем состоянии, и что благодаря этому действительно производится известного рода духовная работа.

Все сказанное относится к молитве, взятой в широком смысле этого слова, т.е. как одному из способов общения с божеством. К обсуждению же молитвы, как сущности религии, мы приступим в последующей лекции.

Последнее, что мне остается отметить в религиозной жизни, это тот факт, что ее проявления очень часто имеют связь, с подсознательной областью нашего существования. Как вы припоминаете, в первой моей лекции я говорил, что среди религиозных людей, преобладают главным образом невропатические натуры. Вы едва ли найдете хотя бы одного религиозного вождя, в жизни которого не было бы случая автоматизма. Я не говорю о священниках и пророках, последователи которых считали их автоматическую речь и автоматические поступки прямым доказательством их боговдохновения, я говорю об идейных инициаторах, о людях, переживания которых освещены разумом. У Святого Павла были видения, были экстазы, был дар к языкам, как бы мало значения он ни придавал последнему. Целый ряд христианских святых и родоначальников различных ересей, включая сюда даже самых великих, как, например, Бернард, Лойола, Лютер, Фокс, Уэсли, имели видения, слышали голоса, впадали в состояния экстаза, получали наставления и откровения. Все это происходило с ними потому, что они обладали экзальтированной чувствительностью, а люди с подобной чувствительностью обыкновенно подвержены таким явлениям. Но у них эта склонность к экзальтации

выразилась в форме религиозных настроений, и явления автоматизма действовали укрепляющим образом на их веру. Все, что приходит к нам из подсознательной области, имеет способность увеличивать нашу уверенность, в чем бы она ни состояла. Ощущение "присутствия" и галлюцинаторный образ несравненно убедительнее для нас, чем отвлеченное понятие. Святые, которые видят и слышат своего Спасителя, достигают высших ступеней веры. Что же касается двигательного автоматизма, явления которого встречаются сравнительно редко, то они отличаются еще большей силой убеждения. Человек в этих случаях действительно чувствует, что им, помимо его воли, распоряжается какая-то сила. Это интуиция динамического свойства: тело человека чувствует себя послушным орудием высшей воли [21].

Наиболее яркое чувство подвластности высшей воле соединяется чаще всего с состоянием "вдохновения". Нетрудно установить, кто из религиозных вождей действовал под влиянием "вдохновения", и кто нет. В проповеди Будды, Христа, Святого Павла (если не считать его дара к языкам), Святого Августина, Гуса, Лютера, Уэсли – их автоматическое или полуавтоматическое вдохновение, по-видимому, являлось только случайным. Наоборот, у еврейских пророков, у Магомета, у некоторых александрийцев, у многих мало выдающихся католических святых, у Фокса, у Джозефа Смита состояние автоматизма случалось часто, а у некоторых из них наблюдалось непрерывно. У нас есть много примеров, подтверждающих, что эти люди находились во власти посторонней силы, служа для нее лишь глашатаями. Что же касается еврейских пророков, то "интересно видеть, говорит один писатель, который тщательно изучал их,

как во всех пророческих книгах, вдохновение отливается в одну и ту же форму. Этого не могло бы случиться, если бы пророк пришел к своей духовной интуиции усилиями своего собственного гения. Здесь же мы наблюдаем нечто острое и внезапное. Пророк, если можно так выразиться, с осязательной ясностью ощущает момент его появления. И оно всегда является в виде всемогущей внешней силы, с которой он тщетно борется. Прочтите для иллюстрации начальные страницы книги Иеремии или просмотрите первые две главы Иезекииля.

Однако, не только в начале своей деятельности пророк проходит через кризис, в котором, по-видимому, не участвует его воля. Во всех пророческих писаниях мы находим выражения, которые говорят о сильном, непреодолимом побуждении, нисходящем на пророка, определяющем его отношение к современным событиям, подчиняющем его речь и делающему его

слова проводниками мысли более высокой, чем его собственная. Вот, например, слова Исаяи: "Ибо так сказал мне Господь, удерживая сильною рукой", – фраза, ясно указывающая на всепобеждающую силу данного импульса, – "и наставил меня не ходить по пути этого народа"... Или, например, следующие места из Иезекииля: "Рука Господа Бога пала на меня, Рука Господа налегла на меня". Самой характеристичной чертой пророка является то, что он говорит с авторитетностью самого Иеговы. Отсюда пророки всегда предпосылают своим обращениям к народу слова: "Слово Господа" или "Так говорит Господь". Они имеют смелость говорить даже в первом лице, как если бы говорил сам Иегова. Так, например, мы встречаем у Исаяи: "Внемлите мне, Иаков и Израиль, мои избранные, я – Он, я – Первый и Последний", – и т.д. Личность самого пророка отходит на задний план; он чувствует себя во время пророчеств лишь устами Всемогущего" [22].

Нужно помнить, что пророчество было профессией, и что пророки составляли особый класс. Существовали школы пророков, в которых культивировался пророческий дар. Некоторые молодые люди собирались вокруг какого-нибудь выдающегося пророка, – например Самуила или Елиши, – и не только записывали его изречения и деяния, но старались и сами, так сказать, научиться вдохновенности. Некоторую роль в их упражнениях, по-видимому, играла музыка. Все эти сыны пророческие, конечно, достигали приобретения лишь самой незначительной части того дара, к Которому они стремились. Возможны были "подделки" пророчеств, бессознательные, а иногда и умышленные. Очень часто, когда пророчество являлось ложным, тот, кто возвещал его, не сознавал этой ложности" [23].

Вот как описывает Филон Александрийский свое вдохновение:

"Иногда, приступая к работе с пустотой в голове, я внезапно чувствовал, как что-то наполняло меня; мысли невидимым образом лились ко мне целым потоком и запечатлевались в моем уме; благодаря этому приливу божественного вдохновения, я приходил в необычайное возбуждение и терял сознание о месте, где я находился, об окружающих меня, о самом себе, о том, что я говорил и писал. Я сознавал в это время только богатство ниспосланного мне дара толкования, наслаждался сверх – естественной проникновенностью моего вдохновения и ощущал в себе величайшую энергию ко всему, что предстояло сделать; состояние моего духа можно уподобить тому, что испытывают глаза,

вооруженные самыми совершенными оптическими приспособлениями [24].

Если мы обратимся к Исламу, то увидим, что все откровения Магомета обязаны своим происхождением подсознательной области.

"На вопрос, каким образом они явились к нему, Магомет, как рассказывают, отвечал, что он слышал нечто, напоминающее звон колокольчика, и это производило на него сильнейшее впечатление; когда же ангел удалялся, он получал откровение. По временам он разговаривал с ангелом, как с человеком, совершенно свободно понимая его слова. Позднейшие авторитеты... различают еще другие формы. В *Itgân'e* (103) перечислены следующие формы откровений: 1) откровения, предшествуемые звуком колокольчика. 2) Через сошествие Святого Духа в сердце Магомета. 3) Через архангела Гавриила в человеческом образе. 4) Непосредственно от Бога, или в бодрствующем состоянии (как, напр., во время его путешествия на небо), или во время сна... В *Almâwahib alladunya* приводятся следующие формы откровений Магомета: 1) Сон. 2) Вдохновение, вызванное Гавриилом в сердце пророка. 3) Гавриил, принимающий форму Давида. 4) Откровение со звоном колокольчика и т.д. 5) Гавриил в своем собственном виде (только два раза). 6) Откровение на небе. 7) Бог, появляющийся непосредственно без покрывала. 8) Бог, появляющийся лично, но с лицом, закутанным покрывалом. Другие прибавляют еще две степени, а именно: 1) Гавриил в образе неизвестного человека. 2) Бог, являющийся лично во сне" [25].

Ни в одном из этих случаев откровение не является ясно выраженной двигательной силой. Но оно играло роль именно такой силы в переживаниях Джозефа Смита, основателя секты мормонов, имевшего бесчисленное количество пророческих откровений, которые легли в основание написанной на золотых дощечках священной книги Мормонов; но, по-видимому, и его вдохновение относилось к сфере чувств. Он начал свой перевод золотой книги на человеческий язык при помощи "peer stones" [26], которые он нашел, – как он это думал, или находил нужным, чтобы другие так думали, – вместе с золотыми дощечками. Он употреблял эти камни и для разъяснения смысла других откровений, но, по-видимому, просил в этих случаях Бога о более прямых указаниях [27]).

Другие откровения описываются, как "откровения". – Например, откровения Фокса, очевидно, были того рода, который в спиритических кружках нашего времени носит название "впечатлений". Таким образом, мы видим, что все

деятельные реформаторы духовной жизни должны, до известной степени, жить на этой невропатической грани внезапных познаний и убеждений в новой истине и ощущать побуждения к деятельности настолько сильные, что они непременно должны найти себе выход.

Если к этим явлениям вдохновения мы прибавим явления религиозного мистицизма, если мы вспомним о поразительных внезапных обретениях единства, к которому, как мы видели это в случаях обращений, приходит мятущееся "я" человека, и если мы обратим достаточное внимание на высшие проявления душевной мягкости, чистоты и аскетизма у святых людей, мы должны будем сделать тот вывод, что религия представляет собою такую сторону человеческой природы, которая находится в необыкновенно близком соприкосновении с потусторонней или подсознательной областью. Если слово "подсознательный" режет ваш слух, как слишком отзывающееся научной психологией, назовите эту область каким угодно именем, чтобы отличить ее от области, где царит полное, ясное сознание. Назовите последнюю область, если хотите, областью А, а первую областью В. Область В, очевидно, является более обширной частью каждого из нас, потому что она представляет собою прибежище всего скрытого от нас, хранилищем всего незамеченного нами. Она содержит в себе, например, такие вещи, как все наши мгновенные воспоминания, являющиеся к нам помимо нашей воли, и таит в себе зачатки всех наших неясно мотивированных настроений, побуждений, симпатий, антипатии, предрассудков. Все наши интуиции, предположения, фантазии, суеверия, убеждения, вера и вообще все наши иррациональные действия приходят из этой области. Из нее выходят наши сны, и, возможно, что они возвращаются туда же. В ней возникают все наши мистические переживания, все наши автоматизмы, чувственные и двигательные; она служит источником всей нашей жизни в гипнотических и "гипноидических" состояниях, если только у нас бывают такие состояния; в ней кроются все наши обманы чувств, все навязчивые идеи, все причины истерических припадков, если мы подвержены истерии, из нее исходят все сверх-нормальные познания, если они бывают у нас или если мы склонны к телепатии. Эта же область представляет собою главный источник всего, чем питается наша религия. У людей, глубоко погруженных в религиозную жизнь, как это мы видели на массе примеров, — и это представляет собою вывод, к которому я прихожу, — дверь в эту область раскрыта, по-видимому, необычайно широко; во всяком случае, переживания, входя через эту дверь, имеют громадное влияние на образование религий.

Этим заключением я возвращаюсь назад и замыкаю круг, начатый мной в первой лекции, заканчивая таким образом мой обзор тех религиозных явлений, какие мы встречаем у людей с развитой и утонченной внутренней жизнью. Если бы позволило мне время, я мог бы увеличить количество приведенных мною документов и сделать более подробный разбор их, но я думаю, что детали не имеют большого значения, а самые важные и существенные части разбираемого нами предмета уже нами рассмотрены. В следующей лекции, которая будет последней, мы должны попытаться вывести критическое заключение из всего собранного нами обширного материала.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Лекция XX

ВЫВОДЫ

В предыдущих лекциях мы собрали достаточный материал для изучения человеческой природы. Теперь, когда лежавшая на нас обязанность описать изучаемый предмет уже выполнена, мы можем сделать надлежащие теоретические и практические выводы. В первой лекции, защищая эмпирический метод, я говорил, что к какому бы окончательному заключению мы не пришли относительно религии, – оно непременно должно быть основано на суждении о ценности, на учете жизненного значения религии, взятой в целом. Наши выводы, конечно, не могут быть такими резко определенными, как выводы догматизма, но я постараюсь формулировать их возможно рельефнее.

Если суммировать со всей возможной полнотой существенные черты религиозной жизни, которые мы установили в предшествующем исследовании, то мы получим следующую формулировку входящих в нее верований:

1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл.

2. Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром.
3. Молитва или внутреннее общение с духом этого горнего мира – "Бог" ли это или "закон" – есть реально протекающий процесс, в котором проявляется духовная энергия, и который порождает известные психические и даже материальные последствия в феноменальном мире.

Кроме того, религия включает в себе следующие психологические черты:

4. Она придает жизни новую прелесть, которая принимает форму лирического очарования или стремления к суровости и героизму.
5. Она порождает уверенность в спасении, душевный мир и вливает силы в чувство любви.

Когда я иллюстрировал эти черты документальными цитатами, мы имели непосредственно дело с живым чувством. Перечитывая все, до сих пор написанное мною, я был поражен подавляющим количеством эмоционального элемента в этой книге. Поэтому, в остающейся небольшой части ее, я позволяю себе быть суше и трезвее.

Причина преобладания эмоционального элемента в большинстве приведенных цитат заключается в том, что описываемые в них переживания относятся к числу исключительных. Если среди вас есть люди враждебно настроенные к тем проявлениям человеческого духа, которые предки наши заклеили словом "экстравагантность", то они, вероятно, осудят меня за односторонний подбор материала; и верно, было бы приятнее, чтобы приводимые мной примеры были более обыденными. Я отвечаю им, что я преднамеренно выбирал исключительные случаи, так как полагаю, что они наиболее поучительны и интересны. Когда мы хотим узнать тайны какой-нибудь науки, мы обращаемся к специалистам в этой области, хотя бы они и были эксцентричными людьми, а не к средним обыкновенным людям. Мы сочетаем сказанное ими с суммой остальных наших сведений и уже самостоятельно приходим к определенному мнению. Так же обстоит дело и с религией. Мы проследили самые резкие и крайние проявления ее в человеческом духе и теперь можем быть уверенными, что доподлинно знаем ее настолько, насколько вообще может обладать ведением о ней тот, кто знает ее не непосредственно, а из вторых рук. Каждый из нас должен дать сам себе ответ на практический вопрос: какими бедами грозит нам эта сторона жизни? и насколько следует подавлять ее путем усиления иных элементов, чтобы создать нормальное равновесие?

Этот вопрос влечет за собою другой, на который я хочу немедленно ответить и этим самым покончить с ним, так как он уже неоднократно вставал перед нами [1]. Можно ли утверждать, что сочетание религии с другими элементами жизни дает у всех людей одни и те же результаты? Можно ли утверждать, что в жизни всех людей заключаются одни и те же религиозные элементы? Иными словами, нормален ли или нет тот факт, что существует так много религиозных типов, сект и вероучений?

Я решительно даю отрицательный ответ на два первых вопроса. И основанием для такого ответа является убеждение в невозможности того, чтобы существа, находящиеся в столь различных положениях и обладающие столь различными свойствами, как человеческие индивидуальности имели тождественные функции и одни и те же обязанности. Нет на свете двух людей, перед которыми бы вставали одни и те же жизненные затруднения, и от которых можно было бы ожидать одинакового разрешения их. Каждый из нас имеет свой индивидуальный угол зрения на тот круг явлений и на те трудности, среди которых он живет, и потому он должен относиться к ним и бороться с ними своим особенным, индивидуальным образом. Один должен смягчиться, – другой стать более суровым; один – отступить, другой непоколебимо держаться для того, чтобы лучше защитить предназначенную ему позицию. Если бы Эмерсон был обязан стать таким, как Уэсли, а Муди – таким, как Уитман, то рушилось бы все человеческое сознание божественного. Божественное не может быть сведено к одному какому-нибудь свойству; оно должно означать целую группу свойств, и в выявлении какого-либо одного из них люди различного склада и характера могут найти свое истинное призвание.

Так как каждое человеческое проявление или состояние является лишь одной частицей в выражении всего предназначенного человеческой природе, то выявление всей целостности ее смысла составляется из совокупности всех человеческих жизней на земле. "Бог войны" может быть богом для одного рода людей, а бог мира, и домашнего очага – богом для других. Надо откровенно признаться себе в том, что мы живем среди частичных систем, и что отдельные части не могут заменять и заступать в духовной жизни друг друга. Если человек раздражителен и ревнив, то саморазрушение должно войти элементом в его религию; если же он добр, кроток и любовно относится к окружающему, то откуда взяться в нем этому элементу? Если человек принадлежит к числу страждущих душ, то он создает себе религию, обещающую освобождение и спасение; но станет ли человек, обладающий душевным здоровьем, так много думать о спасении? [2].

Несомненно, что некоторые люди обладают более полным опытом и более высоким призванием, чем другие, – совершенно так же, как и в общественной жизни; но столь же несомненно, что всем будет лучше, если каждый человек будет свободно проявлять себя в пределах своего личного опыта, каков бы последний ни был, при условии, что другие люди будут терпимо относиться к этому.

Вы можете спросить меня, нельзя ли устранить эту индивидуализацию и связанную с ней односторонность тем, что все примут выводы "науки о религиях", как свою личную религию. Для того, чтобы ответить на этот вопрос, я принужден еще раз коснуться отношений теоретической области жизни к ее практической стороне.

Знание о вещи не есть самая вещь. Вы помните, вероятно, слова Аль-Газали, приведенные в лекции, посвященной мистицизму. Он говорит, что понять причины опьянения, как понимает их врач, не значит еще, проникнуть в состояние опьяненного человека. Наука может дойти до совершенного знания причин и составных элементов религии, может даже, путем сопоставления этих сведений с выводами других отраслей знания, решить, какие из этих элементов должны быть признаны содержащими истину; и, тем не менее, лучшему представителю этой науки будет, может быть, труднее всего стать религиозно верующим. *Tout savoir c'est tout pardonner*. Многим из вас, вероятно, пришло на ум имя Ренана, как пример того, что широта знаний и сведений о религии скорее притупляет остроту веры [3]. Если религия есть проявление, которое действительно служит на пользу божескому или человеческому делу, то тот, кто живет хотя бы узкой религиозной жизнью, является лучшим слугой этого дела, чем тот, кто обладает только огромным запасом сведений о ней. Знание о жизни – одно; а действительная причастность к жизни, когда ее динамические токи пронизывают все наше существо, – совсем другое.

Поэтому наука о религиях не может быть эквивалентом религиозной жизни; и если мы внимательно присмотримся к трудностям, лежащим на пути этой науки, то убедимся, что она должна достичь известной точки в своем развитии, где чисто теоретическое отношение к предмету наложить цепи на ее дальнейшее движение, и эти цепи будут навеки сковывать ее, если вера не разобьет их. Для того, чтобы понять это, не надо забывать, что я имею в виду науку о религиях, основанную на фактах и исходящую лишь от них; я предполагаю, что она уже усвоила весь относящийся к ее предмету исторический материал и вывела из него, как его сущность, те заключения, которые в начале этой лекции я изложил вам. Предполагаю также, что она пришла к тому выводу, что религия, несмотря на свой активный характер, заключает в себе веру в бытие идеальных существ и в то,

что молитвенное [4] общение с ними есть реальный процесс, дающий реальные результаты. Таким образом, я предполагаю, что она подошла уже вплотную к своей критической задаче, т.е. к необходимости решить поскольку в свете иных наук и общей философии эти верования могут быть признаны истинными.

Решить эту задачу догматически – невозможно. Все науки и философия не только слишком далеки от законченности, – в современном их состоянии они вдобавок еще полны противоречий. Естествознание ничего не знает о духовном бытии. И вообще не считается почти с теми идеалистическими построениями, к которым склоняется философия. Так называемые ученые настроены, по крайней мере, в часы научной работы, так глубоко материалистически, что можно с полным правом сказать, что в общем влияние науки скорее склонно отказать религии во всяком признании. Эта антипатия к религии находит отголосок даже в самой науке о ней. Занимающийся в этой области знакомится с таким подавляющим количеством страшных и отвратительных суеверий, что в нем легко возникает предубеждение, будто всякая религия есть суеверие и ложь в самом своем корне. Нам трудно понять то истинно духовное проявление, – духовное по отношению к его общему развитию, – которое заключается в "молитвенном общении" дикаря с обожествленным им фетишом.

Таким образом выводы науки о религиях могут быть в той же степени враждебными, как и склонными к признанию, что существо религии содержит в себе истину. В воздухе, которым мы дышим, носится представление, что религия есть анахронизм, пережиток, атавистический образ мышления, который уже превзойден наиболее просвещенными людьми. Современные антропологи, занимающиеся изучением религиозной жизни, почти ничего не делают для опровержения этого мнения.

А это мнение так распространено в настоящее время, что я хочу подробно рассмотреть его, прежде чем приступить к изложению моих окончательных выводов. Для краткости я назову это мнение "теорией пережитков".

Центром, вокруг которого вращается религиозная жизнь, как мы представили ее, является забота человека о своей личной участи. Религия, говоря коротко, является одной из обширнейших глав истории человеческого эгоизма. Боги, которым поклоняются культурные люди, как и боги дикарей, одинаково благосклонно выслушивают обращенные к ним личные призывы и мольбы. Религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек

скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях.

Наука же, наоборот, решительно отвергает все личное. Она распределяет свой материал и выводит свои законы, оставаясь безучастной к тому, согласуются ли они с личным благом людей, и создает свои теории, не заботясь о том, как отразятся они на жизни и судьбе человека. Ученый может быть религиозным человеком и теистом в часы, когда над ним не тяготеет научная ответственность, но уже минуло то время, когда можно было сказать, что наука раскрывает славу Божью в Его творениях на земле и на небесах. Наша солнечная система, с ее изумительно гармоническим строением, рассматривается теперь как преходящий случай механического равновесия светил и планет, случайно осуществившийся в бесплодной и безжизненной пустыне мирового пространства. Через многие тысячелетия, которые в космическом летоисчислении промелькнут, как один час, это равновесие перестанет существовать. Дарвинистское представление о случайном возникновении и последующем; быстром или постепенном, вымирании применяется одинаково, как к мельчайшим, так и к величайшим явлениям мира. Современное научное мышление не находит в колебаниях атомов, – все равно, образуют ли они мелкие или мировые по своему значению и размерам явления, – ничего, кроме бесцельного потока частиц, не оставляющего после себя никакого следа. В природе нет никакого стремления, никакой цели; к ней нельзя чувствовать ни симпатии, ни антипатии. Она исчерпывается обширным ритмом своих процессов, которые выявляются и изучаются современной наукой. Та естественнонаучная теология, которая удовлетворяла умственным запросам наших прадедов, кажется нам смешной [5] со своим представлением о Боге, создавшем природу для удовлетворения наших частных человеческих потребностей. Бог, которого могла бы признать современная наука, должен быть Богом всеобщих законов, Богом, творящим только дела вселенской важности и не имеющим никакого отношения к частному и индивидуальному. Он не может приспособлять своих творений к удобствам и потребностям отдельных личностей. Пузыри пены на гребнях волн бушующего моря – это преходящие эпизоды, создаваемые и разрушаемые силами воды и ветра. Наше человеческое "я" подобно этим пузырям пены, – оно лишь эпифеномен, как остроумно, по моему мнению, назвал его Клиффорд; оно не имеет веса и значения в неотвратимом ходе мировых событий.

Вы видите, как с этой точки зрения вполне естественным является воззрение, что религия представляет простой пережиток древности, так как она ведь на самом деле продолжает традицию самого примитивного мышления. Приобрести власть над духовными силами или

умилостивить их и привлечь на свою сторону было важнейшей задачей наших отдаленных предков в их борьбе с природой. Сны, галлюцинации, откровения, суеверия были для них тесно и неразрывно переплетены с реальными фактами. В сравнительно еще недавнее время люди едва подозревали и плохо постигали разницу между тем, что достоверно известно, и тем, что только кажется, – между личной и безличной формой бытия. Они с полным доверием относились ко всему, что живо представлялось их воображению, что мысль их считала истинным; и что бы ни утверждал любой рассказчик, слушатели слепо верили ему. Наивное отношение к истине еще не было поколеблено; на большинство вещей смотрели с точки зрения того первого и внешнего впечатления, какое они производят на человеческое воображение, и внимание поглощалось исключительно эстетической и драматической стороной явлений [6].

И как могло это быть иначе? Ведь невозможно было заранее предвидеть, что математические и механические методы, которыми пользуется современная наука, окажут такие необычайные услуги при объяснении и предвидении явлений природы. Вес, движение, быстрота, направление, положение – что за сухие, безжизненные, неинтересные идеи! Как могла философия в начале своего развития не выделить и не обратить внимания прежде всего на богатую анимистическую сторону жизни природы, на те свойства и качества, которые придают явлениям их прелесть и выразительность, – как могла она не считать, что именно в этом заключается истинный путь к познанию природы? И так, религия живет среди этих анимистических и драматических представлений. Религиозно настроенные умы обращают главное внимание на ужас или красоту явлений, на "обет", заключающийся в утренней заре и радуге, на "вещание" грома, на "прелесть" летнего дождя, на "величие" звездного неба, а не на законы, управляющие этими явлениями. И совершенно так же как в старину, религиозный человек скажет вам, что в одиночестве, в своей комнате или среди полей он ощущает присутствие Бога, что на его молитвы Бог отвечает ниспосланием помощи, и что жертвы, приносимые им невидимому существу, дают ему чувство спокойствия и душевного мира.

Но это, ведь, анахронизм! скажет теория пережитков, – анахронизм, которой может быть устранен, если освободить человеческое воображение от пут антропоморфизма. Чем меньше будем мы смешивать индивидуальное с космическим, чем больше будем мыслить в общих и безличных терминах, тем более высокие научные истины будут нами познаны.

Вопреки тому ореолу величия, которым окружено безличное мышление науки, я полагаю, что оно в известной степени поверхностно; изложу в кратких словах, на чем основано это мнение. Пока мы мыслим в космических и общих терминах, мы имеем дело только с символами реальности, но **как только мы приближаемся к частным и индивидуальным явлениям, как таковым, – мы касаемся уже подлинных реальностей в точном смысле этого слова.** Я полагаю, что смысл моих слов вполне ясен.

Мир нашего опыта состоит всегда из двух сторон – субъективной и объективной. Последняя может быть неизмеримо более интенсивной, чем первая, и тем не менее она никогда не сможет вытеснить или подавить ее. Объективная сторона есть сумма всего, что мы мыслим в данный момент, субъективная – внутреннее "состояние", в котором протекает мышление. Мыслимые нами объекты могут быть огромны – например, космические промежутки времени и пространства, тогда как соответствующее им внутреннее состояние – совершенно незаметным и скромным проявлением нашей душевной жизни. И тем не менее космические объекты, поскольку они даны опыту, являются лишь идеальными образами того, существование чего мы не можем внутренне познать и только внешне отмечаем, тогда как внутреннее состояние является нашим реальным опытом; реальность этого состояния и реальность нашего опыта представляют нераздельное единство. Поле сознания *плюс* мыслимый или чувствуемый объект его, *плюс* наше отношение к этому объекту, *плюс* ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение – вот наш конкретный реальный опыт; он может быть очень узок, но он, несомненно, реален, пока существует в сознании; это не пустота, не отвлеченный элемент опыта, каким является "объект", взятый сам по себе. Это *подлинный* факт, даже если допустить, что он малозначущ; он *качественно тождествен* со всякой истинной реальностью и лежит на линии, связующей реальные события. Неотъемлемое чувство своей личной участи, личное ощущение того, как она разворачивается при вращении колеса судьбы, порождено, может быть, человеческим эгоизмом, его можно заклеить, как ненаучное, – но это единственная сила, определяющая степень нашей жизненной активности; и всякое существо, которое было бы лишено этого чувства или чего-нибудь ему аналогичного, было бы лишь полузаконченной частью реальности [7].

Если это так, то со стороны науки нелепо утверждать, что эгоистические элементы опыта должны быть подавляемы. Ось реальности проходит исключительно через эгоистические центры, которые нанизаны на ней, как четки. Описывать мир, исключая из него многообразные чувства

личной участи и разнообразные духовные состояния, – а ведь они точно так же подаются описанию, как все другое, – значит подать напечатанное меню вместо сытного обеда. Религия не делает таких ошибок. Пусть религия человека эгоистична, пусть те частные области реальности, которых она касается, очень узки; все же она гораздо менее бедна содержанием и менее отвлеченна, чем наука, гордящаяся тем, что совсем не считается с частным и индивидуальным.

Если вместе с печатным меню вам подадут настоящую ягодку изюма, вместо одного только слова "изюм", и настоящее яйцо, вместо слова "яйцо", то это будет очень недостаточным обедом, но будет во всяком случае чем-то реальным. Утверждение "теории пережитков", что наше мышление должно считаться только с безличными элементами, – похоже на требование, чтобы в питании мы удовлетворились одним чтением меню. Я полагаю, поэтому, что если нам придется дать ответ на какой-нибудь вопрос, связанный с нашей личной судьбой, то мы можем вполне понять и углубить его только в том случае, если признаем в нем вопрос достойный размышления и погрузимся в ту область мышления, которую этот вопрос открывает перед нами. Но погрузиться в эту область и жить в ней – значит быть религиозным; поэтому я без колебаний отвергаю "теорию пережитков", считающую религию величайшим заблуждением. Из того, что наши предки так ошибочно понимали факты и включали эти ошибки в свою религию, вовсе не следует, чтобы мы должны были отказаться от религиозности вообще [8]. Только в религиозной жизни касаемся мы подлинной реальности в той единственной точке ее, которая доступна нам. Наша жажда знания, в конце концов, тесно связана с желанием проникнуть в тайны нашей личной участи.

Вы понимаете теперь, почему в этих лекциях я все время держался в области индивидуального, и почему так упорно старался реабилитировать элемент чувства в религии и подчинить ему элементы интеллектуальные. Индивидуальность покоится на чувстве тайны; темные, слепые складки характера представляют единственные в мире точки, где мы касаемся живой текучей реальности, где непосредственно познаем, что и как происходит [9]. В сравнении с этим миром живых индивидуальных чувств, мир обобщенных объектов, созерцаемый нашим разумом, представляется нереальным и безжизненным. Как в стереоскопических или кинематографических снимках, рассматриваемых простым глазом, в этом мире разума нет третьего измерения, нет движения, нет жизни. Пред нами, говорил об этом один мой приятель, картина, изображающая курьерский поезд в движении, – но где же на картине энергия, где скорость пятидесяти верст в час [10].

Согласимся же с тем, что религия, занимаясь судьбами личности, и приходя таким образом в соприкосновение с единственной доступной нам абсолютной реальностью, призвана неизбежно и на веки играть роль в истории человечества. Теперь надо решить, какие откровения дает религия об участи человеческой, и достаточно ли определены эти откровения, чтобы можно было видеть в них правду для всего человечества. Этим мы покончили с нашим введением и можем теперь приступить к окончательным итогам.

Я готов к тому, что после трепещущих жизнью человеческих документов, после тех пламенных эмоций и верований, которых я касался в прошлых лекциях, тот сухой анализ, к которому я теперь приступаю, покажется многим из вас малоинтересным и недостаточно глубоким. Недавно я обратил ваше внимание на то, что религиозные настроения протестантов кажутся сухими и бедными католическому воображению. Боюсь, что еще более сухими и бедными покажутся вам мои окончательные выводы и итоги. Поэтому я должен вас предупредить, что в первой части моих выводов я сознательно задался целью свести религию к возможно простым и сжатым формулам, к тому свободному от индивидуалистических наслоений минимуму, который составляет ядро всякой религии, и на котором могут сойтись все религиозные люди. Отыскав это ядро, мы достигнем, быть может, очень небольшого, в количественном отношении, результата, но он будет, по крайней мере, качественно прочен; к этому стволу могут привиться и зацвести полным цветом все добавочные верования, которыми живут индивидуальные личности. К этому стволу я привью и мои собственные верования, (которые, вероятно, покажутся вам сухими и бесцветными, чего, впрочем, и следует ожидать от критического философа), – сюда же, я надеюсь, и вы привьете ваши верования, и мы таким образом опять войдем в богатый разнообразием мир конкретных религиозных построений: Теперь же я приступлю к аналитической части моей задачи.

Мысль и чувство одинаково определяют поведение человека в жизни; один и тот же поступок может быть вызван то тем, то другим импульсом. Если мы окинем взором все поле человеческого религиозного опыта, мы найдем в нем огромное многообразие руководящих мыслей; но чувства и общее поведение почти во всех случаях одинаковы: стоики, христиане и буддистские святые по существу ничем не отличаются друг от друга в своей практической жизни. Теории, создаваемые религией и столь различные между собой, являются элементом производным и второстепенным; если вы хотите уловить ее сущность, вы должны всматриваться в чувства, в общее жизненное поведение, как в элементы более постоянные. Основной

круговорот религиозной жизни происходит между этими двумя элементами, тогда как идеи, символы и прочие религиозные установления образуют излучения, которые развиваются и совершенствуются и могут быть даже объединены в одно гармоническое целое, но которые не могут быть признаны органами, обладающими необходимыми для религиозной жизни функциями. Это первый вывод, который мы в праве сделать из рассмотренных нами явлений.

Следующий предстоящий нам шаг – это определение религиозных чувств. К какому психологическому роду чувств следует отнести их?

Они вызывают в человеке то, что Кант называет "стенической" аффекцией, – радостное, экспансивное, "динамогеническое" возбуждение, которое, как тоническое средство, освежает наши жизненные силы. Почти во всех лекциях, особенно же – в лекциях об обращении и святости, мы видели, как эти чувства побеждали меланхолию, давали переживающему их лицу душевное равновесие и помогали ему найти в жизни новую прелесть, смысл и очарование. Термин "состояние веры" (faith-state), которым проф. Леуба назвал эти чувства, очень удачен [11]. Это состояние столь же биологическое, сколько и психологическое; и Толстой вполне прав, причисляя веру к тем силам, *которыми люди живы*. Полное отсутствие этих состояний веры, полная ангедония означает уже распад душевной жизни и гибель.

Состояние веры может почти не заключать в себе интеллектуального содержания. Мы видели такие примеры в тех внезапных ощущениях божьего присутствия, которые описывает доктор Бэки. Это состояние может включать в себе лишь примитивные, смутные, полудуховные, полуорганические возбуждения, повышающие темп жизни и порождает уверенность, что "вокруг тебя существуют великие и чудесные вещи" [12].

Когда же с состоянием веры ассоциируется какое-нибудь интеллектуальное содержание, то последнее глубоко просачивается в него [13], и этим объясняется страстная педантичность отношения всех религиозных людей к малейшим мелочам их религиозных убеждений. Рассматривая религиозные убеждения и состояние веры, как одно целое, обозначаемое словом "религия", подходя к этим убеждениям, как к чисто субъективным явлениям, оставив в стороне вопрос об их "истинности", мы принуждены причислить их, в виду их устойчивости и огромного влияния на жизненное поведение человека, к числу важнейших биологических функций человечества. Их стимулирующее и возбуждающее действие так значительно,

что проф. Леуба, в недавно появившейся статье [14], решается утверждать, что пока люди *действительно верят* в Бога, они очень мало думают о том, каков Он и вообще существует ли Он.

"Сущность вопроса, пишет Леуба, может быть, выражается такими словами: *люди не познают, не понимают Бога; они пользуются им* – иногда как доставщиком пропитания, иногда как душевной опорой, другом или объектом любви. Если Он оказывается полезен, если Он служит человеку, – религиозное сознание уже больше ни о чем не спрашивает. Существует ли в действительности Бог? как Он существует? кто Он? – все это представляется ненужными вопросами. Не Бог, а жизнь возможно более широкая, интенсивная, богатая, дающая как можно больше удовлетворения, – вот, что оказывается целью религии при окончательном анализе ее. Любовь к жизни, – вот истинный религиозный импульс на всех ступенях культурного развития" [15].

Поэтому, в чисто субъективном своем значении, религия неуязвима для нападения критиков. Она не может быть простым анахронизмом и пережитком иной культурной эпохи, так как выполняет постоянную жизненную функцию независимо от того, имеет ли она интеллектуальное содержание или нет, и если она его имеет, то в данном случае безразлично – истинно оно или ложно.

Но пойдем дальше признания субъективной полезности религии и проанализируем ее интеллектуальное содержание.

Во первых, – есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро, на котором все они единодушно сходятся?

И во вторых, – можем ли мы признать это ядро истинным и

Я начну с первого вопроса и без колебания дам на него утвердительный ответ. Боги и верования различных религий, конечно, противоречат друг другу, но существует однообразное явление, общее всем религиям: это *душевное освобождение*. Оно складывается из двух частей: 1) душевное страдание и 2) освобождение от него.

1. Страдание, сведенное к простейшей своей форме, состоит в чувстве, что со мной, каков я есмь *теперь*, происходит что-то дурное.
2. Освобождение состоит в чувстве, что *я спасен от зла* благодаря приобщению к высшим силам.

В тех, достигших довольно высокого развития душах, которые были исключительным предметом нашего изучения, страдание, как мы видели, имеет нравственный характер, а спасение принимает мистическую окраску. Я думаю, что мы останемся в пределах того, что обще всем этим душам, если сформулируем сущность их религиозного опыта такими словами:

Личность, страдающая от своего несовершенства и сознающая его, до известной степени преодолела уже это несовершенство в своем сознании и находится уже в возможном общении с чем-то высшим, (если существует нечто высшее). В человеке, наряду с дурной его стороной, есть лучшие, хотя бы в виде беспомощного зародыша. Нет возможности установить, с какой из этих сторон отождествляет свое истинное "я" человек в первой стадии этого процесса; но когда наступает [16] вторая стадия (стадия освобождения или спасения), то человек определенно отождествляет свое истинное "я" с упомянутым зародышем лучшего существа в себе. **Вот как это происходит: Человек начинает сознавать, что эта высшая часть его существа родственна чему-то проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно превосходящему ее; в то же время он постигает, что может приобщиться к этому "нечто" и спастись, если его низшее "я" будет окончательно им подавлено.**

Мне кажется, что все рассмотренные нами явления могут быть вполне точно описаны в этих очень простых и общих терминах [17]. Они допускают раздвоение личности и внутреннюю борьбу; обнимают собой перемещение центра духовной энергии и низвержение низшего "я"; они выражают чувство внешнего происхождения спасительной силы и чувство общения с нею [18], в этих терминах становится понятным появление чувства радости и доверия к миру. Среди всех приведенных мною в этих лекциях автобиографических документов наверное не найдется ни одного, к которому нельзя было бы вполне приложить этого описания. Достаточно добавить к последнему специфические подробности, присущие конкретному вероучению и личному темпераменту, – и мы получим воспроизведение религиозного опыта в его индивидуальной форме.

Однако, для подобного анализа религиозный опыт всегда будет только психическим явлением. Правда, этот опыт имеет огромную биологическую ценность. Когда человек обладает им, его духовные силы растут, новая жизнь открывается перед ним, и опыт этот кажется ему границей, где сочетаются силы двух различных миров. Неужели же этот опыт, вопреки доставляемым им результатам, является

только субъективным восприятием вещей, созданием человеческого воображения? Я подхожу, таким образом, ко второму вопросу: В чем состоит объективная "истина" содержания религиозного опыта? [19]

Этот вопрос об истинности прежде всего должен быть поставлен по отношению к тому "нечто", активное гармоническое общение с которым наше высшее "я" переживает в религиозном опыте. Представляет ли это "нечто" только продукт нашего воображения, или реальное бытие? Если оно реально существует, то в какой форме? Обладает ли оно активной силой? Как следует понимать это "общение", в реальности которого так убеждены религиозные люди?

Теоретическая задача различных богословских учений состоит именно в ответе на эти вопросы, ни здесь проявляется все их разноречие. Все они согласны с тем, что это "нечто" существует реально, хотя некоторые утверждают, что оно существует в образе личного Бога или нескольких богов, тогда как другие видят в нем только идеальное стремление, лежащее изначально в основе мироздания. Все они согласны, что оно обладает активной силой проявления, и что реален акт добра, в том, что человек предает свою судьбу в его руки. Спекулятивное разногласие всех этих учений ярче всего обнаруживается в истолковании переживаний "общения". Теизм и пантеизм, природа и второе рождение, спасение и карма, бессмертие и перевоплощение, рационализм и мистицизм доставляют материал для нескончаемых споров об этом вопросе.

В конце лекции о философии я высказал мнение, что беспристрастная наука о религиях может выделить из разноголосицы этих споров общий остов учения, который она должна облечь в такую форму, чтобы оно не противоречило выводам естествознания. Это общее всем религиям учение наука о религиях должна принять за примиряющую гипотезу, в которую могли бы уверовать все без исключения люди. Как я говорил уже, в последней лекции, я постараюсь самостоятельно создать такую гипотезу.

Теперь настало время для этой попытки. Кто произносит слово "гипотеза", тот этим самым отказывается от притязания, чтобы его аргументы целиком исчерпывали весь вопрос. Самое большое, что я могу сделать, это выставить такое предположение, которое настолько бы соответствовало фактам, чтобы научное мышление не нашло очевидного повода для наложения своего veto на признание его правдоподобности.

То "нечто", о котором мы говорили, и смысл "общения" с ним образует центр нашего исследования. В какую точную формулу могут быть включены эти понятия, и о каких определенных фактах они свидетельствуют? Мы не можем стать на сторону какой-нибудь определенной богословской системы, например, христианства, и решить, что это "нечто" есть Иегова, а "общение" с Ним состоит в приобщении к праведности Христа. Это было бы несправедливо по отношению к другим религиям, и такое утверждение с принятой нами точки зрения было бы индивидуальным "сверх-верованием" (over-belief), а не трезвым знанием.

Мы должны начать с применения менее индивидуализированных терминов; и в виду того, что одной из задач науки о религиях является приведение религии в соответствие со всеми остальными науками, мы должны постараться найти такой способ описания этого "нечто", который мог бы быть признан психологами соответствующим действительности. *Подсознательное "я"* является ныне вполне признанным в психологии фактом; и мне думается, что именно в этом понятии мы найдем необходимый нам термин, посредствующий между наукой и религией. Если даже забыть о религиозных точках зрения, все же надо признать, что в нашей душе в каждый данный момент гораздо больше жизни и деятельности, чем мы сознаем. Исследование запредельных областей нашего поля сознания почти еще не началось, но то, что Майерс (Mayers) говорил в 1892 году в своем "Essay on the Subliminal Consciousness" [20], остается верным до настоящего дня:

"Психическое существо каждого человека гораздо более экстенсивно, чем это представляется его сознанию. Оно является индивидуальностью, которая не может всецело вывить себя в телесных проявлениях. Человеческое "я" проявляется через организм; но известная часть "я" всегда остается невыявленной; и некоторая часть возможных органических выявлений всегда остается неосуществленной".

Многие элементы того подсознательного фона, на котором рельефно выступает наше сознательное "я", не имеют почти никакого значения. Большую часть этого фона составляют смутные воспоминания, нелепые ассоциации, робкие, неуверенные предчувствия, различные несвязанные между собою, "разъединенные" ("dyssolute") явления, как называет их Майерс. Но здесь же находятся корни многих гениальных творений и проявлений человеческого духа; при изучении обращения, мистического опыта и молитвенных состояний мы видели, какую поразительную роль в религиозной жизни играют вторжения сублиминального в пределы первого плана сознания.

На этом основании я считаю возможным высказать, как гипотезу, предположение, что, чем бы ни было в *потустороннем* то "нечто", общение с которым мы переживаем в религиозном опыте, – *по эту сторону* оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни. Исходя, таким образом, от признанного психологией факта, как от основания, мы не порываем нити, связующей нас с "наукой", – нити, которую обыкновенно выпускает из рук теология. Наряду с этим, однако, оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе, как о внешней силе. В религиозной жизни эта сила кажется "высшей", и так как (согласно нашей гипотезе), вторгающиеся силы суть главным образом высшие свойства тайников нашего духа, то чувство общения с потусторонней силой содержанием своим имеет не нечто кажущееся, но действительно существующее.

Я думаю, что такой подход к человеческой душе является наиболее целесообразным для науки о религиях, так как предоставляет возможность согласовать различные точки зрения. Тем не менее это только подход, и трудности встанут перед нами сейчас же, лишь только мы сделаем первые шаги в этом направлении и поставим вопрос: куда заводят нас запредельные области нашего сознания, если мы погрузимся в самую глубину их? В ответах на этот вопрос начинают сказываться индивидуальные религиозные убеждения ("сверх – верования"), – эта надстройка над непосредственной верой: сюда приносят свои разноречивые монистические толкования и мистицизм, и воззрения, внушенные обращением, и ведантизм, и трансцендентальный идеализм, утверждая, что конечное "я" человека воссоединяется с абсолютным "я", ибо конечное "я" всегда было едино с Богом, тождественно с мировой душой [21].

Пророки различных религий подходят к этому вопросу каждый со своими видениями, ниспосланными свыше вещаниями и откровениями, и каждому кажется, что эти откровения, вещания и видения подтверждают именно его веру.

Те из нас, кто лично не одарен этими откровениями, должен стать вне этих споров и, по крайней мере в настоящее время, признать, – что эти откровения, порождая собою несовместимые друг с другом богословские учения, нейтрализуют одно другое и не дают определенных результатов. Если мы последуем за каким-нибудь из этих учений или станем на сторону философской теории и

признаем монистический пантеизм без мистической окраски, то мы поступим совершенно произвольно и создадим себе религию, руководясь только личными склонностями. Среди этих склонностей решающую роль играют интеллектуальные предрасположения. Несмотря на то, что религиозный вопрос есть вопрос жизни, вопрос о том, жить мне или не жить в единении с чем-то высшим, (единении, которое дается мне, как дар), все же тот духовный подъем, в котором этот дар только и представляется реальным, зачастую не возникает в человеке до тех пор, пока он не обретет некоторых особенных "сверх-верований", соответствующих его природным интеллектуальным склонностям [22].

Таким образом интеллектуальные элементы имеют большее значение в религиозной жизни; это значит, что индивидуальные "сверх – верования" совершенно необходимы во многих отношениях и что мы должны внимательно и терпимо относиться к ним, пока они сами не проявят нетерпимости к окружающему. Как я уже имел случай говорить, самым интересным и ценным в человеке являются именно эти сверх – верования. Если оставить в стороне эти индивидуальные элементы и ограничиться только тем, что имеет всеобщее значение и общий характер, то мы должны будем признать, что **сознательное "я" человека является непосредственным продолжением более широкого по объему "я", которое в критические моменты порождает спасительный опыт [23]** и дает положительное содержание религиозному переживанию, а это последнее, думается мне, **совершенно и объективно истинно во всем своем действительном объеме.**

Теперь я намерен предложить вашему вниманию гипотезу о сущности этого более обширного "я"; это будет, конечно, лишь моим личным "сверх-верованием" (over-belief), и я знаю, что оно многим из вас покажется бесцветным, неинтересным и мало возвышенным. Поэтому я могу только просить для себя такого же снисхождения, какое я оказал бы вам, если бы вы были на моем месте и делились бы со мною своими верованиями.

Последние пределы нашего существа пребывают, как мне кажется, в совершенно иной области бытия, чем чувственный и "постигаемый" мир.

Эту область можно назвать мистической или сверхъестественной. В большинстве своем наши духовные стремления, по-видимому, зарождаются именно в этой области; иначе они не могли бы овладевать нами таким образом, что мы не в состоянии объяснить себе их появления. Поэтому следует признать, что мы принадлежим к этой области в гораздо большей степени и в гораздо более интимном смысле, чем к видимому миру, потому что мы

больше и интимнее всего живем в том мире, где живут и рождаются наши духовные стремления и идеалы. Но этот невидимый мир не только идеален, – он имеет также влияние на видимый мир и воздействует на него. Общение с этим невидимым миром есть реальный процесс с реальными результатами, отражающимися на конечной человеческой личности тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека, отражается через его жизненное поведение известными последствиями на событиях естественного мира [23].

Но ведь то, что производит изменения в области реального, должно само быть реальным и потому я думаю, что нет достаточных философских оснований для того, чтобы окончательно отвергнуть возможность реальности невидимого или мистического мира.

Естественным названием высшей реальности, по крайней мере для нас христиан, является слово Бог, и поэтому я буду называть эту высшую область бытия – Богом [24]. Мы можем вступить в общение с Богом, и в предоставлении своего существа Его воздействию мы выполняем свое глубочайшее назначение. Мир в тех своих частях, которые образуют нашу личность, принимает форму добра или зла в зависимости от того, выполняем ли мы или отвергаем требование Бога. Я думаю, что в этом вы согласны со мной, так как я только перевожу на схематический язык инстинктивные верования, общие всему человечеству: Бог существует, так как Он производит реальные действия.

Те реальные действия, о которых я говорю, поскольку я до сих пор допускал их признание, проявляются в видоизменениях центров личной духовной энергии людей, но сверх – верования подсказывают большинству лиц, что поле влияния этих действий гораздо более обширно. Большинство религиозных людей верят, (или "знают", если они настроены мистически), что весь Божий мир находится в Его отческих руках. Они уверены, что все мы будем спасены, несмотря на козни ада и на земные искушения. Существование Бога является ручательством за то, что есть некий высший гармонический порядок, который останется нерушимым вовеки. Мир погибнет, как уверяет наука, – сгорит или замерзнет; но если он является составной частью высшей гармонии, то замысел этого мира не погибнет и даст наверное плоды в ином мире: где есть Бог, там трагедия только временна и частична, а крушение и гибель уже не могут быть действительным концом всего существующего. Только тогда, когда вера совершила эти дальнейшие шаги и приблизилась к конкретному представлению о Боге, когда в представлении уже ясно обрисовываются отдаленнейшие стадии мировой жизни и ее судьба, только тогда, кажется мне, религия совершенно освобождается от влияния

первого непосредственного личного переживания и порождает то, что можно назвать настоящей *гипотезой*. Совершенная научная гипотеза должна включать еще иные элементы, кроме тех, которые входят, как составные части в явление, подлежащее ее объяснению; в противном случае она не достаточно плодотворна. Понятие о Боге, включающее только то, что является содержанием переживаемого религиозным человеком чувства "общения", является такой несовершенной гипотезой. Это понятие должно быть поставлено в связь с более широкими космическими перспективами для того, чтобы оправдать безмятежное упование и веру в Бога.

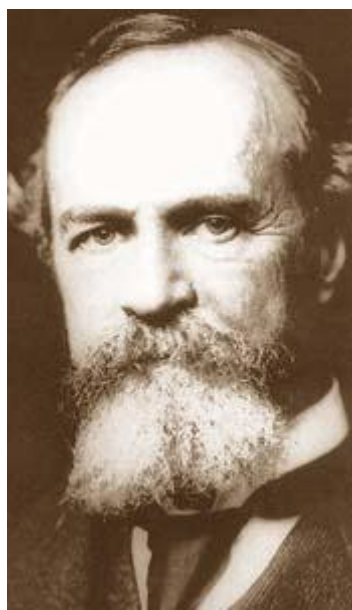
Представление о том, что Бог, к которому мы, оставаясь в посягательной области нашего запредельного я, приобщаемся на последних окраинах этой области, что этот Бог есть всемогущий владыка мира, – является очень важным по своему значению сверх – верованием, присущим религиозным убеждениям почти всех верующих людей. Многие из нас полагают, что в их убеждениях это представление обосновано философским мировоззрением, но в действительности, ведь, философия сама основана на вере. Религия, во всей полноте своих функций, не является простым освещением уже заранее данных фактов; она не только страсть, подобная любви, которая представляет мир в розовых красках. Она, конечно, имеет и эти свойства, в чем мы не раз имели случай убедиться; но кроме этого она является и чем – то иным, – именно силой, постулирующей новые факты. Мир, воспринятый в свете религии, – далеко не тот же материалистический мир с несколько лишь измененным обликом; кроме такого изменения ему присуща совершенно иная *природная сущность*, чем материалистическому миру. Он так мало похож на мир нерелигиозный, что в нем можно ожидать совершенно иных событий, можно требовать от человека совершенно иного поведения.

Это глубоко "прагматическое" отношение к религии всегда казалось обыкновенным средним людям чем – то само собою разумеющимся. Они включили сверхъестественные чудеса в мир природы, создали небо по ту сторону смерти. Только метафизики трансцендентально идеалистического толка полагают, что мир, – такой, каков он есть, – можно сделать более божественным, не прибавляя к природе никаких новых конкретных черт, не выключая из нее никаких ее свойств, – простым признанием, что природа есть обнаружение абсолютного духа. Я считаю, что прагматическая точка зрения на религию глубже всех иных. Она облачает религию в плоть и душу, делает ее ясной и понятной, как должна быть понятной и ясной всякая реальная вещь; делает из нее столь же конкретное и определенное царство фактов, как вообще, все, что входит в

прагматическое мировоззрение. Я не знаю, чем являются эти божественные факты вне состояния веры и молитвенного переживания. Но мое личное религиозное убеждение говорит мне, что они существуют. Вся совокупность моих знаний убеждает меня в том, что мир, составляющий содержание моего ясного сознания, есть только один из многих миров, существующих в более отдаленных областях моего сознания, и что эти иные миры порождают во мне опыт, имеющий огромное значение для всей моей жизни; что хотя опыты тех миров и не сливаются с опытом мира, тем не менее они соприкасаются и сливаются в известных точках, и слияние это порождает во мне новые жизненные силы. Питая в доступной мне небольшой степени веру в это религиозное представление, я черпаю в этой вере такое чувство, будто становлюсь более сильным и ближе подхожу к истине. Я могу, конечно, заставить себя вжиться в настроение ученого сектанта и живо представить себе, что не существует ничего, кроме чувственного мира и признаваемых наукой законов и явлений природы; но всякий раз, как я пытаюсь сделать это, я слышу, как тот внутренний руководитель, о котором писал однажды Клиффорд (W.K.Clifford), шепчет мне: "прочь отсюда!" Заблуждение остается заблуждением, даже если оно называется наукой, и вся совокупность человеческого опыта, поскольку я могу объективно понять его, непреодолимо влечет меня выйти за "научные" пределы. Да, реальный мир гораздо более сложен, чем это предполагает и допускает естествознание. И мои объективное и субъективное сознания соединенными усилиями привели меня к тем религиозным убеждениям, которые я изложил перед вами. Кто знает, не помогает ли Богу в выполнении Его великих замыслов преданность живущих на земле людей их бедной и скромной вере?

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)



Лекция I

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 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, прикивших 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 тою 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 очевидно нелепостью. Если же мы будем настаивать на совпадении во времени, куда девать такой факт, как *усиленная* религиозность старости, когда 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.

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'Hyponotisme, XIV, 161.
3. J.F.Nisbet. The Insanity of genius. 1893, p. XVI, XXIV.
4. Макс Нордау в своей большой книге "Вырождение".
5. H.Maudsley: Natural causes and Supernatural Seemings. 1886, p. 257, 256.
6. Santa Teresa. Libro de su vida. cap. XVIII.
7. Высшая интеллектуальность, как это великолепно показал Бэн, состоит главным образом в значительном развитии способности ассоциации по сходству.
8. Отсылаю к критике психопатического происхождения гениальности в The Psychological Review. II, 287 (1895).
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 возбудить в человеке тот или другой опыт в каждый данный момент. (Прим. перев.)

Лекция II

1. 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.
2. Emerson. Miscellanies. 1868, p. 120.
3. Emerson. Lectures and Biographical Sketches. 1868, p. 186.
4. Господи, если мы впадаем в заблуждение, то не Ты ли нас в него ввергаешь.
5. Renan. Feuilles détachées. p. 394-398.
6. Указанное сочинение, стр. 312, 313.
7. 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 достоинством: с уверенностью, что такова Его воля. Я буду любить Его; хотя он и вверг в холод и мрак пути мой" (R.W.Emerson. Lectures and Biographical Sketches. p. 183).
8. 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 затеяв спор о словах, исследовать сначала религию в самом тесном значении этого слова для того, чтобы выяснить типичные и характерные для нее одной черты.
9. Havelock Ellis. The New Spirit. p. 232.
10. Эту аллегорическую иллюстрацию я заимствовал у моего покойного коллеги и друга Чарльза Эверетта (Charles Carroll Everett).
11. "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).

Лекция III

1. "Я нахожу большое подкрепление в размышлениях о текстах, которые выясняют нам сущность Духа святого и Его отличие от Отца и Сына. Это темный вопрос, 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).
2. Платон. Пир. XXIX (Цитировано по русскому пер. И.Д.Городецкого. М. 1908, стр. 77-78).
3. "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).
4. Journal of the S.P.R. (1895, февраль, стр. 26).
5. Gurney: Phantoms of the living. I. 384.
6. Pensées d'un Solitaire. p. 66.
7. Letters of Lowell. I. 75.
8. Я заимствую этот отрывок с разрешения профессора Флурнуа (Flournoy) из его богатой коллекции психологических документов.
9. Mark Rutherford's Deliverance. 1885, pp. 196, 198.
10. В своей, к сожалению, слишком мало читаемой книге: Naturel Religion, 3d edition. Boston, 1886, pp. 91, 122.

Лекция IV и V

1. C.Hilty Gluk, dritter Theil, 1900, стр. 18.
2. The soul, its Sorrows and its Aspirations, 3 edition. 1852, p. 89, 91.
3. Я слышал однажды рассказ одной дамы о той радости, которую она испытывает при мысли, что она может всегда "прижаться" к Богу.
4. John Weiss: Life of Theodor Parker. I, 152. 32.
5. Starbuck: Psychology of Religion. p. 305, 306.
6. "Не знаю, каким физическим законом объясняют теперь философы чувство меланхолии. Я лично думаю, что это одно из самых чувственных ощущений", пишет Сен-Пьер. И сообразно с этим ряд глав своей книги "О природе" он посвящает таким предметам, как "Радости развалин" (Plaisirs de la Ruine), "Радости гробниц" (Plaisirs des Tombeaux), "Развалины природы" (Ruines de la Nature), "Радости одиночества" (Plaisirs de la Solitude). И все они одна другой оптимистичнее.

Юности вообще свойственно находить своеобразное наслаждение в горе. Вот как об этом пишет с присущей ей искренностью Мария Башкирцева:

"В этом подавленном состоянии, в этой ни на минуту не утихающей скорби я не проклинаяю жизни, напротив, я ее люблю и нахожу прекрасной. Верите ли? Я нахожу все хорошим и приятным, даже слезы, даже страдания. Я люблю плакать, люблю отчаиваться, люблю быть огорченной и грустной. Все это для меня развлечение, и, несмотря на все, я люблю жизнь. Я хочу жить. Было бы жестоко прервать мою жизнь, когда я так умею мириться с нею. Я плачу, я жалею, и в то же время это нравится мне... Нет, не то... Не знаю, как сказать... Одним словом, все в жизни мне нравится, все я нахожу приятным. И, несмотря на мою жажду счастья, я счастлива своим несчастьем. Что-то, что уже не я, переживает все это. Мое тело плачет и стонет; но что-то во мне, что выше меня, радуется всему" (Дневник Марии Башкирцевой, I, 67).

7. R.M.Bucke: Cosmic Consciousness. pp. 182, 186.
8. The Conservator, ежемесячник, издаваемый в Филадельфии Горацием Траубелем (Horace Traubel).
9. "I could turn and live with animals, they are so placid and self-contained, I stand and look at them long and long; They do not sweat and whine about their condition. They do not lie awake in the dark and weep for their sins. Not one is dissatisfied, not one is demented with mania of owning things, Not one kneels to another, nor to his kind that lived thousands of years ago, Not one is respectable or unhappy over the whole earth" (*Song of Myself*, 32).
10. Илиада XXI, 104-113. Перевод Гнедича.
11. "Бог боится меня!" сказал однажды утром при мне один чудовищно оптимистически настроенный приятель, будучи тогда в особенно искреннем, но каннибальском настроении. Заносчивый тон этих слов обнаружил, что в нем все еще остались следы христианского воспитания в смирении.
12. "По мере того, как день за днем, вхожу я в эту жизнь, я все больше становлюсь похожим на заблудившегося ребенка; я не гожусь для этого мира, для рождения, наследования, не гожусь для того, чтобы видеть и слышать; пустяк – уже тяжелое бремя для меня. Жизнь с ее приукрашенным, сглаженным, приветливым поверхностным обманом и с ее порочной, непристойной оргиастической или менадической сущностью являет такое зрелище, с которым меня ничто не примирит" (R.I.Stevenson: Letters. II, 355).

13. "Mind-cure movement".
14. "Предостерегающие стихи для детей" (Cautionary Verses for Children) – таково было заглавие одной очень распространенной книги, изданной в начале XIX века. Она показывает, как далеко от первоначальной евангельской душевной свободы отошел современный евангелический протестантизм, весь сосредоточенный в мысли об опасности. Духовное врачевание можно назвать реакцией против той религии постоянного страха, которая господствовала в первой половине прошлого века в евангелических кругах Англии и Америки.
15. Я имею в виду Горация В.Дрессера (Horatio W.Dresser) и Генри Уда (Henry Wood), в особенности первого. Произведения Дрессера появились в издании G.P.Putnam's Sons, Нью-Йорк и Лондон; произведения Уда – в издании Lee and Shepard, Бостон.
16. Чтобы не вызвать недоверия к моим утверждениям, я приведу мнение другого исследователя, д-ра Годдарда (H.H.Goddard, of Clark University), статья которого "О воздействии духа на тело, доказанном в исцелении верою" (The Effects of Mind on Body as evidenced by Faith Cures) напечатана в American Journal of Psychology за 1899 г. (т. X). После изучения многочисленных фактов он приходит к выводу, что исцеления путем духовного врачевания действительно были, но что они ничем решительно не отличаются от официально признанных медицинской наукой исцелений путем внушения. В конце статьи есть любопытная психологическая теория о действии внушения (стр. 67 оттиска). Относительно общего явления духовных исцелений д-р Годдард пишет:

"Строгая критика, какой мы подвергли явления духовного излечения, не могла поколебать достоверности обширного материала, обнаруживающего могущественное влияние духа на болезнь. Было много случаев излечения болезней, которые исследовались и лечились лучшими врачами в известнейших больницах Америки без всякого успеха. Вполне культурные и образованные люди лечились этим способом с удовлетворительным результатом. В случаях долго длившихся недугов было достигнуто облегчение, даже полное выздоровление... Мы проследили духовные элементы в примитивной медицине, в народной медицине наших дней, в медицине "патентованных средств" и в знахарстве. Мы убеждены, что невозможно было бы объяснить существование всех этих методов лечения, если бы они не давали облегчения больному; а если они дают облегчение, то, конечно, только благодаря присущим им духовным элементам. Тот же аргумент применим и к современным школам духовной терапии – к Божественному Исцелению (Divine Healing) и к Христианской Науке (Christian Science). Совершенно непонятно, как мог бы существовать тот широкий круг интеллигентных и образованных людей, который составляет группу так называемых Духовных Ученых (Mental Scientists), если бы все это было шарлатанством. Эти способы лечения появились не со вчерашнего дня, их применение не ограничено каким – либо тесным кругом лиц или одной какой-нибудь местностью. Правда, известен целый ряд неудачных применений этого способа лечения, но этот факт только подкрепляет нашу аргументацию. Наверно было много поразительных успехов в противовес неудачам, иначе неудачи давно привели бы к полнейшему разочарованию... Так называемые, Christian Science, Divine Healing и Mental

Science по самой природе вещей не могут излечивать болезней; но практическое применение общих принципов обширной "духовной науки" обыкновенно предохраняет от заболевания... Мы имеем достаточно данных, чтобы убедиться, что сознательное изменение своего душевного состояния могло бы избавить многих от тех болезней, пред которыми бессильны обыкновенные врачи; могло бы даже оттянуть приближение смерти для тех ее жертв, которым уж никакое лечение не в состоянии помочь. Исполненное веры принятие какой-нибудь возвышенной философии жизни могло бы принести облегчение больному и дать врачу время принять необходимые меры". (Стр. 33, 34 оттиска)

17. Horace Fletcher. Happiness as found in Forethought minus FearThought. Menticulture Series, III. Chicago & New York, Stone, 1897 pp. 21-25.
18. H.W.Dresser: Voices of Freedom. New York, 1899, p. 38.
19. Henry Wood: Ideal Suggestion through Mental Photography. Boston, 1899, p. 54.
20. Дело экзегетики решить, насколько оно отличается от представления Христа о грехопадении. По Гарнаку, отношение Иисуса к злу и болезням во многом походило на отношение к ним приверженцев духовного врачевания. "Что отвечает Иисус Иоанну Крестителю?" – спрашивает Гарнак и так истолковывает Его ответ:

"Слепые прозревают, хромы исцеляются, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают и Евангелие проповедуется нищим". Все это "приближение Царства Божия" или вернее самое Царство Божие находится уже в этих делах спасения. Благодаря преодолению и уничтожению скорби, нужды, болезней, благодаря всем этим деяниям, Иоанн должен понять, что наступили новые времена. Изгнание бесов только часть дела искупления, но *Иисус указывает, что в этом смысл и печать Его прихода на землю*. Он обращался к убогим, недужным и нищим не как моралист и без всякого оттенка сентиментальности. Он никогда не делал различия между злом разного рода; никогда не тратил времени на вопрос, "достоин" ли недужный исцеления; никогда не относился благосклонно к страданию или смерти. Ни разу не говорил Он, что болезнь благодетельна, или что зло может привести к добру. Нет, болезнь Он называл болезнью, а здоровье – здоровьем. Всякое зло, всякое убожество отвратительно для Него; они от царства Сатаны. Он чувствует в себе власть Спасителя. Он знает, что спасение возможно будет только тогда, когда слабость будет преодолена и болезни исцелены" (Das Wesen des Christentums, 1900. S. 39).

21. R.W.Trine: In Tune with the Infinite. 26 thousand. New York 1899. (Я соединил в одно несколько отдельных отрывков).
22. Привожу для примера толкование Кэрда (Edward Caird). В читанных им в Глазго за 1890-92 годы лекциях не мало таких мыслей:

"Слова Иисуса, сказанные Им в начале Его земного пути: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» вскоре обратились в благую весть: «Царствие Божие внутри вас». Огромное значение этой вести заключается в том, что она, так сказать, проводит *качественное* различие между

"меньшими" в царствии Божиим и величайшими святыми и пророками, жившими в сознании раздельности человека и Бога. Очам людским представился высший идеал. Он каждому доступен и к каждому обращен призыв: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Нет больше места чувству отчужденности и отдаленности от Бога, которое росло в Израиле в той же мере, в какой укреплялся его взгляд на Него не как на национальное божество, а как на Бога справедливости, который сурово покарал Израиль за прегрешения его, как покарал Он Эдом и Моаб. Завещанная Христом молитва говорит об уничтожении между земным и небесным миром той пропасти, которая с течением времени непрерывно увеличивалась в сознании евреев: «И на земле, как на небе». Чувство обособленности человека от Бога, смертного существа от Вечного, слабого и греховного от Всесильного не вполне исчезло, но оно уж не в состоянии заглушить сознания единства. Слова "сын" и "Отец" указывают на некоторую противоположность, но в то же время вкладывают в нее определенный смысл. Они указывают, что эта противоположность не безусловна, что она предполагает нерушимое начало единства, которое может и должно стать началом примирения" (The Evolution of Religion, II. pp. 146, 147).

23. Одна из методистских сект, образовавшаяся из последователей Уэсли (Wesley). (Прим. перев.).
24. Будущее покажет, удастся ли школе М.Дрессера, который стремится соединить духовное врачевание с академической философией, восторжествовать над менее критическими и рационалистическими сектами, которые в настоящее время практически являются первенствующими.
25. Теистическое объяснение опирается на признание божественной благодати, которая вкладывает в человека новую природу в тот миг, когда он искренне хочет избавиться от старой. Пантеистическое объяснение (которого придерживается большинство последователей духовного врачевания) состоит в следующем: человек своим ограниченным, обособленным "я" погружается в широкое, высшее Я, – в дух вселенной (являющийся в то же время "подсознательным" Я человека), и таким образом уничтожает отделяющую его от мира преграду недоверия и душевного смятения. Медико-материалистическое объяснение основано на том предположении, что наиболее простые церебральные процессы действуют свободнее тогда, когда им предоставлено действовать автоматически, что достигается путем ослабления "высших" в физиологическом (отнюдь не в духовном) смысле процессов. Ибо эти последние только препятствуют развитию внутренней жизни, когда стремятся регулировать ее.

Здесь остается открытым вопрос, может ли это третье объяснение быть согласовано с двумя другими в общей психофизической системе.

26. Dr. Goddard. "Faith Cures".
27. В церкви всегда преобладало стремление видеть в болезни нечто ниспосланное Богом для нашего блага, как наказание, или предостережение, или как случай испытать нашу добродетель, или (главным образом в католической церкви) как путь достижения "праведности". "Болезнь", говорит один католический писатель (P. Lejeune.

Introduction à la Vie Mystique. 1899, p. 218), "это лучший путь умерщвления плоти, путь, избираемый не самим человеком, но непосредственно ниспосылаемый ему Богом и являющийся прямым выражением Его воли". "Если другие пути", говорит Гэй (Gay), "вымощены серебром, – этот путь вымощен золотом. Хотя причина болезни кроется в нашем первородном грехе, но в то же время, как и все происходящее в мире, она исходит от Бога и несет на себе печать Божественного Промысла. И как справедливы эти испытания, как благотворно их действие! Без колебания говорю, что терпение при длительной болезни есть совершенное умерщвление плоти и, следовательно, победа души". С этой точки зрения в некоторых случаях необходимо покорно принимать болезнь, и есть обстоятельства, при которых желание избавиться от болезни было бы даже оскорблением воли Бога. Но бывали, конечно, и исключения. Чудесные исцеления во все времена признавались церковью, и почти все наиболее чтимые святые творили чудеса этого рода. Одним из еретических утверждений Эдуарда Ирвинга (Edrard Irving) было его мнение, что подобные чудеса возможны и в настоящее время. У немецкого пастора Блюмгардта (Joh. Christoph Blumhardt) на сороковом году его жизни совершенно неожиданно явился дар исцеления. В течение почти тридцати лет исцелял он недужных молитвою после обращения их души к вере. Цюндель (Zundel) в IX, X, XI и XVII главах своей "Биографии Блюмгардта" (5th edition, Zürich, 1887) приводит полный перечень совершенных последним исцелений и приписывает их непосредственному Божьему содействию. Блюмгардт был редко чистым, простым и лишенным фанатизма человеком и в этой области своей деятельности не подражал никакому образцу. В настоящее время подобный дар исцеления наблюдается у живущего в Чикого д-ра Доуи (J.A.Dowie), баптистского проповедника, чей еженедельный "Вестник Исцелений" (Leaves of Heeling) составлял в 1900 г. уже шесть томов. Несмотря на то, что исцеления, производимые другими сектами, он объявляет "дьявольской подделкой" дара "Божественного целительства", ниспосланного ему одному, он все же может быть причислен к общему движению духовного врачевания. Основным положением веры последователей духовного врачевания является утверждение, что нельзя никогда поддаваться болезни, ибо болезнь есть исчадие ада. Бог требует от нас, чтобы мы были безусловно здоровы, и мы не должны мириться даже с малейшими отклонениями от полного здоровья.

28. Я привожу эти слова из книги Эдуардса Revival in New England (Возрождение в новой Англии). Эдуардс убеждает не творить такой молитвы, но нетрудно заметить, что ему доставляют удовольствие нападки на мертво-холодных членов церкви.
29. H.W.Dresser: Voices of Freedom, 46.
30. Dresser: Living by the Spirit, 53.
31. Dresser: Voices of Freedom, 33.
32. Trine: In the Tune with the Infinite, p. 214.
33. Trine p. 117.
34. Lejeune. Introduction à la Vie Mystique. 1899, p. 66.
35. Henry Wood: Ideal Suggestion through Mental Photography. p. 51, 70.
36. См. приложение к этой лекции, где приведены еще два подобных случая, сведения о которых были доставлены мне, моими друзьями.
37. Могут ли различные области человеческого духа и различные системы идей во всей полноте слиться в абсолютно единое и истинное мироотношение, как это утверждает большинство философов, и каков, если он возможен, лучший путь достижения такого слияния, – на этот вопрос сможет ответить лишь будущее. Пока же для нас непреложен тот факт, что существуют границы для всякого обособленного мирозерцания; каждое из них содержит соответствующую частицу

мировой истины, каждое в известной степени находит оправдание, но ни одно не вмещает в свои границы всей области реального опыта.

Лекция VI и VII

1. "Неадекватное" в смысле его несовершенности. (*Прим. перев.*)
2. Molinos: Spiritual Guide. Book II, chap. XVII, XVIII.
3. Я утверждаю это, несмотря на монистические теории многих сторонников духовного врачевания, так как их теории на самом деле несовместимы с отношением этих писателей к болезни. Легко может быть доказано, что монизм логически вовсе не предполагается теми переживаниями единения с Высшим Существом, которые лежат в основе духовного врачевания. Ведь вовсе нет необходимости, чтобы Высшее Существо было абсолютной совокупностью всех вещей; для религиозных переживаний совершенно достаточно, чтобы оно было частью мира, если только оно самая идеальная часть его.
4. Ср. I. Milsand Luther et le Serf-Arbitre. 1884.
5. Он добавляет с типичной для душевного здоровья бодростью: "Наш долг – не терять в неудачах хорошего настроения".
6. Для многих людей Бог является только высшим апелляционным судом для обжалования обвинительного приговора их жизни, вынесенного законами здешнего мира. Наша собственная совесть обыкновенно находит в себе некоторые остатки достоинства и ценности, после того, как станут очевидны наши грехи и заблуждения. Ибо в самой способности нашей признать свои грехи и раскаяться в них коренятся, по крайней мере, в возможности, зачатки исправления. Но мир имеет с нами дело *in actu*, а не *in posse*: он никогда не считается с этими скрытыми, незаметными извне зачатками. Тут то мы и обращаемся к Всевидящему, который знает, что мы дурны, но в своей справедливости видит в нас и доброе. Мы со своим раскаянием полагаемся на его милосердие: только Всевидящий может произнести окончательный приговор над нами. Таким образом, из подобных жизненных переживаний вырастает потребность иметь Бога.
7. Экклезиаст, I, 2, 3; II, 11; III, 19, 20; IX, 5, 6; XI, 7, 8.
8. Ср. Илиада XVII. 446. "Нет ничего на земле, человека что было б несчастней".
9. Ср. Теогонию. 425-428: "Лучший из жребиев на земле – это совсем не родиться и не видеть солнечного света; лучше всего как можно скорее переступить врата Аида". См. также почти тождественное место из Эдипа в Колоне, 125. – Антология также полна пессимистических строк: "Нагим пришел я на землю, нагим сойду под ее покров; зачем же мне напрасно трудиться и страдать, если я ясно вижу перед собой неизбежный конец?" – "Как получил я жизнь? Откуда я? Зачем пришел на землю? Чтобы опять уйти. Как могу я понять что-нибудь, когда я ничего не знаю? Из ничтожества возник я к жизни: и опять буду тем, чем был. Ничто, огромное ничто – вот вся участь смертных". – "Жизнь ухаживает за нами и откармливает нас для смерти, как стадо свиней на убой".

Различие между эллинским пессимизмом и его восточными и современными разновидностями состоит только в том, что греки еще не знали, что страдание можно идеализировать и представлять его себе высшей формой нравственной чувствительности. Их дух был по существу слишком мужественен, чтобы пессимизм мог быть у них возведен в систему или сознательно обработан в их классической литературе. Они с презрением смотрели бы на человека, вся жизнь которого протекает в унынии и скорби. Понять, что пафос жизни может быть вложен в горе и страдания, наполняющие жизнь с тех пор, как существует мир, – было предназначено народам с более сложным и, если можно, так выразиться,

с более женственным духом, чем дух эллинов в классический период их истории. Но, тем не менее, взгляды эллинов на жизнь были глубоко пессимистичны.

10. В тот самый день, когда я писал эту страницу, почтальон принес мне следующие афоризмы умудренного жизнью старого моего приятеля из Гейдельберга. Они могут послужить нам прекрасным примером современного эпикурейства:

"В слово "счастье" всякий человек вкладывает свой особый смысл. И в общем это призрак, за которым гонятся только слабые люди. Мудрец удовлетворяется более скромным, но за то более определенным термином: довольство. Главной целью своею воспитание должно было бы поставить стремление избавить нас от неудовлетворенности жизнью. Здоровье, конечно, благоприятное, но вовсе не такое уж необходимое условие довольства. Женское сердце и любовь – это остроумное изобретение природы, хитрая ловушка, поставленная с целью заставить среднего человека работать. Но мудрец всегда предпочтет работу, свободно выбранную им самим".

11. Ribot: *Psychologie des sentiments*. p. 54.

12. A. Graty: *Souvenirs de ma jeunesse*. 1880. pp. 119-121 (abridged). Есть люди, страдающие длительной ангедонией, при которой совершенно утрачивается вкус к жизни. В летописях самоубийств мы часто наталкиваемся на примеры, подобные следующим:

Одна служанка девятнадцати лет, не получившая никакого образования, отравилась и оставила два письма с объяснением причин своего поступка. Она пишет своим родителям: "Может быть жизнь и сладка для некоторых, но я предпочитаю то, что слаще жизни – смерть. Прощайте навсегда, дорогие родители. Здесь нет ничьей вины, это мое наибольшее желание, которое я лелею вот уже три или четыре года. Я всегда надеялась, что придет день, когда я смогу его осуществить, и вот этот день пришел... Нужно удивляться, что я ждала так долго, но я полагала, что может быть, у меня явится мужество не думать об этом". Своему брату она пишет: "Мои милый, дорогой брат! Прощай навсегда. Когда ты получишь это письмо, меня уже не будет. Я знаю, мой любимый, что нет прощения тому, что хочу сделать... Я устала жить и оттого хочу умереть... Жизнь может быть и сладка для некоторых, но для меня слаще смерть!" (S.A.K. Strahan: *Suicide and Insanity*, 2d. ed. London, 1894, p. 131).

13. Roubinovitch et Toulouse: *La mélancolie*. 1897, p. 170.

14. Я беру эти примеры из книги G. Dumas: *La Tristesse et la Foie*. 1900.

15. Л.Н.Толстой. "Исповедь". Изд. "Посредника", гл. III, IV, V, стр. 14-24 (сокращено).

16. Л.Н.Толстой. "Исповедь". Изд. "Посредника", гл. VII, стр. 37-40 (сокращено).

17. Л.Н.Толстой. "Исповедь". Изд. "Посредника", гл. VIII, стр. 42 и гл. XII, стр. 57 (сокращено).

18. *Grace abounding to the Chief of Sinners*. (Взятую мною из этого произведения цитату я составил из нескольких отрывков).

19. The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline. Boston, 1806 pp. 25, 26.
Знакомством с этой книгой я обязан моему коллеге д-ру В. Рэнду (Dr. Benjamin Rand).
20. Ср. следующее место из Баньяна:

"С этого времени меня охватила такая дрожь, что, бывало, я чувствовал несколько дней под ряд как трепещет и содрогается все мое тело и даже мой дух; я был с головы до ног потрясаем сознанием страшного Божьего осуждения, поражающего тех, кто совершил смертный грех. В желудке я ощущал от страха такую тяжесть и жар, что иногда казалось, будто грудобрюшная преграда готова разорваться во мне... Я корчился, стонал, старался освободиться от тяготевающего надо мною бремени; оно так отягчало меня, что я не мог ни встать ни лечь, не мог найти покоя".

21. Другой пример такого же внезапного припадка ужаса см. у Henry James: Society the Redeemed Form of Man. Boston, 1879, pp. 43 ff.
22. Вот пример таких переживаний:

"Было уже около одиннадцати часов вечера... но я все еще бродил вместе с другими... Вдруг в кустах, слева от дороги, которой мы шли, раздался какой-то треск, перепугавший всех нас; через секунду тигр, выскочив из джунглей, бросился на одного из толпы, шедшего впереди всех, и в мгновение ока унес его. Нападение зверя, судорожные движения жертвы в его пасти, ее последний отчаянный крик; невольно повторенный всеми нами, – все это произошло в три секунды. Я не знаю, что случилось затем до той минуты, когда я, придя в себя, увидел, что я и мои спутники лежим на земле, как бы готовые стать добычей нашего врага, повелителя лесов. Я чувствую, что мое перо не в силах описать всего ужаса этих страшных мгновений. Наши члены окоченели, уста потеряли способность говорить, сердца наши трепетно бились, и в ушах все еще звучал последний крик отчаяния погибавшего человека. В этом состоянии мы на четвереньках поползли назад от этого проклятого места, а затем бросились бежать изо всех сил. И бежали в продолжение получаса, пока счастливо добрались до небольшой деревушки. После этого каждого из нас била лихорадка, все мы дрожали от пережитого страха, и в таком жалком состоянии мы пробыли до утра". (Autobiography of Lutfullah, a Mahomedan Gentleman. Leipzig, 1857, p. 112).

Лекция VIII

1. Например, у Эмерсона мы читаем:

"Наша молодежь мучится богословскими вопросами о первородном грехе, о происхождении зла, о предопределении и т.п. Но эти вопросы никогда не представляют практического затруднения, никогда не преграждают дороги тому человеку, который не сбился с прямого пути в погоне за ними. Это – зловередные язвы, иссушающие душу"... (Emerson: "Spiritual Laws")

2. Notes sur la Vie. p. 1.
3. См. напр. книгу F.Paulhan. "Les Caractères" (1894), в которой противопоставляются как различные психические типы Les Equilibrés (находящиеся в состоянии душевного равновесия) и les Unifiés (внутренно единые) с одной стороны и les Inquiets (мятущиеся), les Contrariants (недовольные), les Incohérents (противоречивые) и les Emiettés (расколотые) – с другой.
4. Annie Besant: An Autobiography. p. 82.
5. Smith Baker (Journal of Nervous and Mental Diseases. September, 1893).
6. Человек с сильнейшими признаками вырождения.
7. Louis Gourdon в своем Essai sur la Conversion de Saint Augustin (Paris, Fischbacher, 1900) доказал путем изучения сочинений Августина, написанных им сейчас же после его обращения (в 386 г.), что рассказ Августина в Исповеди несколько неточен. Перелом, произошедший в саду, повел к окончательному разрыву с прежней жизнью, но Августин обратился после этого к неоплатоническому спиритуализму, что было только половиной пути к христианству. Полное обращение к последнему произошло только спустя четыре года.
8. Th. Jouffroy. Nouveau Mélanges Philosophiques, 2me édition. p. 83. Вот еще два случая "контр-обращения". Первый я заимствую из коллекции рукописей профессора Старбэка. Рассказ ведется от лица одной женщины:

"В глубине души я думаю, что я всегда относилась более или менее скептически к вопросу о Боге. Мой скептицизм, несмотря на мои юные годы, был подобен все разрастающемуся потоку, который был только прикрыт и управляем религиозными чувствами. В тридцать лет меня спросили в церкви: "Любите ли вы Бога?" Я отвечала согласно обычаю: да, и ждала, что будет дальше. И в ту же минуту блеснули во мне как молния слова: "Нет, ты Его не любишь!" В течение долгого времени меня преследовали стыд и угрызения совести за эту ложь и за вину моего равнодушия к Богу. В то же время я страшилась, чтобы Бог не наказал меня за это каким-нибудь ужасным наказанием... В девятнадцать лет я заболела. Перед тем, как выздороветь, я услышала историю зверского обращения одного человека с его женой, которую он толкнул с лестницы и толкал ногой до тех пор, пока она не лишилась сознания. Меня охватил ужас при этом рассказе. И, в тот же миг пронизала душу мысль: "У меня нет ничего общего с Богом, который допускает такие злодеяния". После этого в течение нескольких месяцев я испытывала по отношению к моему прежнему Богу стоическое равнодушие, под которым скрывались ненависть и надменное недоверие. Я считала возможным, что Он существует, считала вероятным, что Он осудит меня и заранее покорилась этому жребию. Он мало внушал мне страха, и я не испытывала никакого желания Его умилостивлять. Я совсем перестала стремиться к Нему после этого горького переживания".

Из другого примера мы ясно увидим, как мало нужно для того, чтобы привести мысль к новому для нее состоянию, где она обретет равновесие, если подготовительный процесс уже пришел к своему завершению. Достаточно той соломинки, которая по английской пословице, может сломать спину верблюда, уже нагруженного свыше меры. Достаточно

кончика иголки, чтобы в перенасыщенном растворе совершилась кристаллизация. Толстой так пишет об этом:

"Мне рассказывал С., умный и правдивый человек, как он перестал верить. Лет 26ти уже, он раз на ночлеге во время охоты, по старой, с детства принятой привычке, стал вечером на молитву. Старший брат, бывший с ним на охоте, лежал на сене и смотрел на него. Когда С. кончил и стал ложиться, брат его сказал ему: "А ты все еще делаешь это?" И больше ничего они не сказали друг другу. И С. перестал с того дня становиться на молитву и ходить в церковь... И не потому, чтобы он знал убеждения своего брата и присоединился к ним, не потому, чтоб он решил что-нибудь в своей душе, а только потому, что слово это, сказанное братом, было как толчок пальцем в стену, которая готова была упасть от собственной тяжести; слово было только указанием на то, что там, где он думает, что есть вера, давно уже пустое место, и что потому слова, которые он говорит, и кресты, и поклоны, которые он кладет во время стояния на молитве, суть вполне бессмысленные действия. Сознав их бессмысленность, он не мог продолжать их" (Л.Н.Толстой. Исповедь. Изд. "Посредника", стр. 7).

9. Op. cit., Letter III.

Следующий документ живо обрисовывает довольно частый пример перехода от состояния влюбленности к равнодушию. Влюбленности почти всегда предшествует целый период бессознательного подготавливания, пока настает момент, в который становится ясно, что беда уже совершилась и возврата нет. Точно так же бывает и в противоположных случаях. Искренний тон рассказчика кажется мне достаточной гарантией правдивости рассказа:

"В течение двух лет я переживал очень тяжелые состояния, от которых едва не сошел с ума. Я страстно влюбился в одну девушку, которая несмотря на свою молодость, была отчаянной кокеткой. Теперь я думаю о ней с ненавистью и удивляюсь, как мог поддаться ее чарам. Но в то время я пылал любовью к ней и не мог думать ни о чем другом. Когда я оставался один, я вызывал воображением все очарование ее красоты и, сидя за работой, терял большую часть времени, вспоминая наши свидания и представляя будущие беседы. Она была хороша собой, весела, бойка. Обожание мое льстило ее тщеславию. Любопытнее всего, что в то время, как я добивался ее руки, я знал в глубине души, что она не создана быть моею женою, и что никогда она на это не согласится. Мы обедали в одном отеле целый год и могли подолгу и запросто беседовать; но наши более интимные беседы мы держали в тайне от всех. И такое положение дел в соединении с ревностью к одному из ее поклонников, расстраивало мои нервы и отнимало сон. Моя совесть возмущалась такой непростительной слабостью с моей стороны. И я едва не дошел до сумасшествия. Я вполне понимал тогда тех молодых людей, которые убивают своих возлюбленных, о чем постоянно приходится читать в газетах. Тем не менее, я не мог перестать любить ее.

Но замечательнее всего тот странный, внезапный, неожиданный и бесповоротный конец, которым все это завершилось. Я шел утром после завтрака на работу, по обыкновению полный мыслями о ней и о моей несчастной участи. Вдруг, как будто какая-то могущественная внешняя сила овладела мной, я быстро повернул назад и прибежал в мою комнату. Там я принялся немедленно уничтожать все, что хранил в память о ней: локоны, записочки, письма и фотоминиатюры на стекле. Из локонов и писем я сделал костер. Портреты раздавил каблуком с жестоким и радостным упоением мщения. В этот миг она внушала мне только негодующее презрение. И я так чувствовал себя, точно освободился от тяжелого бремени, от болезни. Это был конец. Я не говорил с ней больше, не писал ей, и ни одной мысли о любви не возбуждал во мне ее образ, в течение стольких месяцев заполнявший мое сердце. У меня осталась лишь ненависть к ее памяти, хотя я и признаю теперь, что слишком далеко зашел в этом чувстве. Во всяком случае, в это счастливое утро, я вернул к себе мою душу и никогда больше не попадался в эту ловушку".

Это кажется мне превосходным примером двух противоречивых влечений в одной личности; представляя противовес одно другому, они долго терзают жизнь разладом и неудовлетворенностью. И вдруг, происходит нежданный кризис, и равновесие восстанавливается, "как будто бы какая-то могущественная внешняя сила овладела мной", как говорит автор только что изложенного признания. Профессор Старбэк, в своей "Психологии религии" (стр. 141) приводит два случая, один аналогичный этому, а другой противоположный – мгновенный переход, от ненависти к любви. Я думаю, что он прав считая все такие внезапные переломы результатом особых мозговых процессов, развивающихся бессознательно до тех пор, пока они не оформятся и не осветятся сознанием. Когда мы приступим к изучению внезапных "обращений", я буду широко пользоваться его гипотезой подсознательного созревания этих психических явлений.

10. H.Fletcher. Menticulture or the ABC of True Living. New York and Chicago, 1899. pp. 26-36.
11. Л.Н.Толстой. Исповедь. Изд. "Посредника", гл. IX, стр. 47-50.
12. Л.Н.Толстой. Исповедь. Изд. "Посредника", гл. XII, XIII, стр. 59-62.
13. В приведенных выдержках из Баньяна я делал большие пропуски.

Лекция IX

1. A sketch of the life of Stephen H. Bradley from the age of five to twenty-four years, including his remarkable experience of the power of the Holy Spirit on the Second evening of November 1829. Madison, Conectient, 1830.
2. Примером может служить Жоффруа:

"Моя душа катилась по наклонной плоскости, и мало-помалу она стала чужда прежней вере. Эта горестная перемена произошла в дали от света моего сознания; слишком много пережил я сомнений, слишком много святых для меня привязанностей соединилось с потерянной верой, так что у меня не хватало мужества признаться перед собой в том, что произошло. Все свершилось в глубоком молчании, как

будто составлен был заговор, в котором я не участвовал; и хотя в действительности я давно перестал быть христианином, – я так мало сознавал еще эту перемену в себе, что содрогнулся вы от одного подобного подозрения и считал бы клеветником того, кто обвинил бы меня в таком падении". (Затем следует рассказ Жоффруа о его контр-обращении, приведенный выше в лекции VIII.)

3. Привожу пример внезапного патологического появления у человека чувства своей греховности:

"Однажды ночью мною всецело овладела какая-то сила. Сведенборг описывает такое состояние, но у "его оно сопровождалось чувством праведности. У меня же было чувство греха. Всю эту ночь находился я во власти этой силы и с самого ее наступления я почувствовал себя в руке Божией. Ни разу в жизни не исполнил я доброго дела и с тех пор, как себя помню, был всегда диким зверем в человеческом образе".

4. E.D.Starbuck: The Psychology of Religion. pp. 224, 262.
5. Это хорошо понял Дж.Эдуардс (Jonathan Edwards). Рассказ среднего человека о пережитом им обращении следует всегда принимать с оговорками, которые Эдуардс так формулирует:

"Правило, воспринятое извне и установленное мнением известной группы людей, имеет очень значительное, хотя для многих индивидуумов и незаметное влияние на их понимание пережитого ими опыта. Мне хорошо известно, как это происходит, потому что я имел случай не раз наблюдать это явление. Очень часто переживания этих людей представляются им неясным хаосом чувств и настроений; но затем в их представлении выдвигаются на первый план те черты, которые более или менее похожи на то, о чем они слышали или что видели у других людей. Эти черты становятся осязательными для их мысли и объединяются в их сознании в одно целое, тогда как другие черты оставляются без внимания и мало-помалу ступшеваются в их сознании. Таким образом их переживания нечувствительно преобразуются в их представлении сообразно с теми схемами, которые установились в их уме" (Treatise on Religious Affections).

6. Studies in Psychology of Religious Phenomena. American Journal of Psychology, VIII, 309 (1896).
7. Я сократил этот рассказ. Другие примеры обращаемых на путь истины алкоголиков можно найти в брошюре Гэдлея, озаглавленной "Rescue Mission Work". Профессор Леуба дает в приложении к своей статье целый ряд замечательных случаев из этой области.
8. Генерал Бутс основатель Армии Спасения, полагает, что первый шаг при спасении порочного и опустившегося человека должен состоять в том, чтобы дать ему почувствовать, что люди, выше его стоящие, заботятся о нем и не безучастно относятся к тому, поднимется ли он или падет еще ниже.
9. Другим примером может служить тяжелое состояние апатической меланхолии, в которое впал Джон Стюарт Милль от мысли, что жизнь бессмысленна, и от которой он освободился благодаря чтению мемуаров

Marmontel'я и поэзии Wordsworth'a. См. Автобиографию Милля. (New York, 1873, pp. 141, 148).

10. Напр., проф. Старбэк устанавливает кроме "избавления от греха" еще "духовное прозрение", как особый тип обращения. (Psychology of Religion. p. 85).
11. Psychology of Religion. p. 117.
12. Psychology of Religion. p. 385. См. также pp. 137-144 и 262.
13. Финней (C.G.Finney), в следующем отрывке подчеркивает волевой элемент обращения:

"Вопрос о спасении через Евангелие с чудесной ясностью встал предо мной. Я увидел, как никогда в жизни, реальность существования Христа. Искупление казалось мне даром, который оставалось только принять. С моей стороны для этого нужно было лишь согласиться покинуть грехи и принять Христа. После того, как это откровение несколько минут озаряло мое сознание, мне показалось, что я слышу вопрос: «Хочешь ли ты согласиться на это сегодня же?» Я отвечал: «Да, я хочу согласиться сегодня же или умереть от этой попытки»".

Он отправился в леса, и о своей внутренней борьбе там говорит, что он не мог сначала молиться, что этому мешала гордость.

"Тогда я упрекал себя, пишет он, за обещание отдать свое сердце Богу прежде, чем покину эти леса. Я пробовал сделать это, но не мог. Моя душа пряталась от Него, мое сердце его не искало. Меня мучила мысль, что я дал дерзкое обещание отдать мое сердце Богу сейчас же или умереть от этой попытки. Душа моя была скована этим обещанием, которое мне хотелось нарушить, силы и мужество оставили меня, и я едва мог стоять на коленях. Как раз в эту минуту я услышал чьи-то шаги и открыл глаза, чтобы узнать, кто это. Но у меня было ясное ощущение препятствия, загораживающего мою дорогу: это была гордость. Тогда меня охватило чувство виновности за тот стыд, какой я испытывал при мысли, что кто-нибудь может увидеть меня стоящим на коленях перед Богом. И это чувство достигло такой силы, что я закричал так громко, как только мог: «Я не уйду с этого места, хотя бы все люди, какие есть на земле, и все демоны ада собрались сюда. Возможно ли, чтобы такой грешник, как я, исповедующий свои грехи перед Великим Богом, осмеливался стыдиться того, что такой же грешник увидит его на коленях, стремящегося примириться с оскорбленным им Богом!» Этот грех показался мне невероятным, непростительным, и это же чувство греховности сразу привело меня к Богу" (Mémoire, pp. 14-16).

14. Starbuck: Op. cit., pp. 91, 114.
15. Extracts from the Journal of Mr. John Nelson. London, no date, p. 24.
16. Starbuck: Op. cit., p. 64.
17. Starbuck; p. 115.
18. Starbuck; p. 113.
19. Edward's and Dwight's Lite of Brainerd. New Haven, 1882, pp. 45-47.
20. Представляя себе это явление, как перемещение внутреннего центра тяжести, мы сможем сказать, что моменты появления новой психической

энергии, направленной на новый духовный центр и перемещения прежнего центра к периферии сознания – только методологическое разделение одного, по существу неделимого процесса. Старбэк прав, говоря, что хотя на первый взгляд "отказ от собственных усилий" и "зарождение новой личности" представляются двумя различными переживаниями, тем не менее "в действительности это одно и то же. *Отказ от собственных усилий* есть выражение этого процесса в терминах прежнего я, а *зарождение новой личности* – в терминах нового я" (Op. cit., p. 160).

21. A.A.Bonar: Nettleton and his Labours. Edinburgh, 1854, p. 261.

22. Charles G. Finney: Memoirs written by Himself. 1876, pp. 17-18.

Лекция X

1. Аллайн несколько раз видел свет, по-видимому, субъективного происхождения.
2. Life and Journals. Boston, 1806 pp. 31-40.
3. Цитирую по итальянскому переводу этого письма, приведенному в "Biografia del Sig. M.A.Ratisbonne". Ferrara, 1843. Я сократил подлинник.
4. "Видоизменения личности". Напечатано в International Scientific Series.
5. Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince.
6. Ср. Freud и Breuer: "Studien über Histerie". 1895; Freud. Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 2-е изд. 1897 и серию Schriften zur angewandten Seelenkunde, herausgegeben von Prof. Sigmund Freud.
7. Когда я в прошлой лекции объяснял неожиданные мотивы внезапных обращений их подсознательным "зарождением", я пользовался означенным методом, насколько это возможно при современном состоянии этого вопроса. Как ни смутна еще для психологов роль и значение сублиминальной области душевной жизни, они во всяком случае не сомневаются в факте ее существования и полагают, что она является хранилищем, где запечатлеваются следы пережитых чувственных опытов (нередко ускользающих от внимания), и где происходит переработка их согласно нормальным психологическим и логическим законам; эта подсознательная переработка доводит накопленные в сублиминальной области опыты до такого "напряжения", что настает момент, когда они могут прорвать границы поля сознания и ворваться с непреодолимой силой в его пределы. Таким образом будет вполне "научным" рассматривать внезапные и ничем иначе необъяснимые изменения сознания, как результат постепенного напряжения сублиминальных реминисценций, дошедшего наконец до точки взрыва. Однако научная совесть побуждает меня признаться, что существуют такие внезапные изменения сознания, для которых чрезвычайно трудно найти соответствующий им процесс подсознательного созревания. Таковы некоторые из приведенных в лекции III случаи, иллюстрирующие чувство "присутствия невидимого"; в лекции о мистицизме мы будем иметь случай рассматривать переживания такого же порядка. Совсем не легко объяснить этим путем переживания Брэдли, Ратисбонна, даже полковника Гардинера и апостола Павла. Эти явления мы должны приписать либо чисто психологическому нервному "разряжению", имеющему сходство с эпилептическим разряжением, либо, отнести их к мистическим или теологическим причинам. Я делаю это последнее указание для того, чтобы читатель понял, насколько сложен рассматриваемый вопрос. Но я буду, насколько возможно, придерживаться "научного" понимания этих явлений. Только тогда, когда в следующих лекциях затруднения увеличатся, я коснусь вопроса о том, достаточно ли этого понимания для объяснения всех явлений. Во всяком

- случае, не подлежит сомнению, что признание факта их зарождения в подсознательной жизни удовлетворительно объясняет большую часть их.
8. Эдуардс (Edwards) пишет: "Я смело утверждаю, что чудо, творимое Господом при обращении души, если хорошо взвесить огромность этого благодеяния и вытекающие из него вечные последствия, – величественнее, чем чудо сотворения всего материального мира".
 9. Эмерсон пишет: "Когда мы видим душу, чья жизнь светла, полна благодати и благоухает, как роза, то следует благодарить Бога за то, что такое явление может существовать на земле, а не отворачиваться гневно и говорить: «Праведнее тот, кто неустанно борется со своей греховной природой». Эмерсон совершенно прав. Тем не менее, человек возвышается духовно, лишь благодаря своему внутреннему разладу, и тому, что покупается его ценой, что мы назвали вторым рождением. Светлый душевный склад однажды рожденных, хотя он и более привлекателен в жизни, чем мрачный, стоит в духовном отношении несомненно ниже того, чем мог бы он быть при условиях той же индивидуальности, если бы обладал свойством мрачного склада, – способностью видеть свои грехи и терзаться ими, как бы ни были они невинны.
 10. George A. Coe. *The Spiritual Life*. New York, 1890.
 11. Op. cit., p. 112.
 12. Op. cit., p. 144.
 13. Я соединил вместе два отрывка: один из книги W.Monod. "La Vie", другой из книги Adolphe Monod: "Souvenirs de sa Vie". 1885, I. p. 433.
 14. *Commentary on Galatians*, ch. III, verse 19 and ch. II, verse 20.
 15. В некоторых случаях обращений можно заметить обе эти стороны. Вот пример:

"Читая одну статью, я был поражен следующими словами: "Дело, совершенное Христом". У меня мелькнула мысль: "Почему автор употребляет это выражение? Почему не говорит: Дело искупления? И передо мною предстало слово: "Свершилось", произнесенное Иисусом на кресте. Что же свершилось? Во мне тотчас же родился ответ: "Совершенное искупление греха; воздаяние во всей его полноте: весь долг был уплачен Посредником; Христос умер за наши грехи, и не только за наши, но и за грехи всего мира". Если все совершено до конца, весь долг выплачен, то что же остается делать мне? В ту же минуту засиял во мне свет Духа Святого и радостная уверенность, что мне осталось только пасть на колени, принять Спасителя и спасение и прославлять Его вовеки" (Autobiography of Hudson Taylor).

16. Эти слова в особенности относятся к Толстому. В его душевном кризисе почти не было теологического элемента. Его вера – результат интуитивно познанного нравственного смысла бесконечности жизни.
17. *American Journal of Psychology*. VII, 345-347.
18. Dwight, *Life of Edwards*. New York, 1830, p. 61.
19. W.F.Bourne. *The King's Son, a Memoir of Billy Bray*. London, Hamilton, Adams & C°. 1887, p. 9.
20. См. William B.Sprague: *Lectures on Revivals of Religion*. New York, 1832; в приложении к этой книге приведено мнение многих проповедников и основателей сект.
21. Эти рассказы о пережитых фотизмах существенно отличаются от тех описаний, которые являются образной, метафорической передачей

чувства, "будто весь мир осветился новым духовным светом". Брайнерд, например, пишет:

"Когда я шел по дну глубокого оврага, неизъяснимый свет засиял в моей душе. Я имею в виду не внешнее сияние, ибо его я не видел, не ощущение материального света, исходящего с неба; это было новое понимание, новое познание Бога, обретенное мною в тот миг".

В следующем описании, находящемся в собранной Старбэком коллекции рукописей, световые образы, по-видимому, следует также понимать метафорически:

"Однажды, в ночь после воскресенья, возвращаясь на поле, где я работал, я решил предать на волю Бога всего себя, все свои силы и все, что имею. Шел дождь и дороги были покрыты грязью; но мое желание было так непреодолимо, что я опустился на колени около дороги и высказал Богу все, что лежало на сердце, намереваясь затем продолжать мой путь. Хотя я пережил перед этим обращение и был уверен, что я уже спасен, – такого ответа на мою молитву я не получал еще ни разу. Молясь, я простирал руки к Богу, обещая Ему, что с этого дня они будут работать лишь для Него, что ноги мои будут ходить для Него, язык говорить для Него и т.д., и т.д., если только Ему будет угодно сделать меня своим орудием и дать мне какое-нибудь знамение. Вдруг яркий свет пронизал темноту ночи: я почувствовал, я понял, что Бог услышал мою молитву и дал ответ на нее. Ощущение глубокого счастья охватило меня; я увидел, что принят в число возлюбленных Богом детей Его".

В рассказе, который я сейчас приведу, световое видение имеет тоже только метафорический смысл:

"По окончании вечерней службы было созвано молитвенное собрание. Проповедник предположил, что я очень тронут его речью. (Он ошибался, так как он был совсем не умен). Он подошел ко мне и, положив руку на мое плечо, сказал: "Не хочешь ли ты отдать свое сердце Богу?" Я ответил утвердительно. Тогда он сказал мне: "Выйди вперед". Присутствующие пели, молились и беседовали со мною. Я не испытывал ничего, кроме глубокой печали. Они сказали мне, что я не могу "обрести мира", потому что, не хочу отдать Богу всего. Часа через два проповедник объявил, что пора расходиться. Возвратясь домой, я стал по обыкновению на молитву. В глубоком отчаянии я промолвил: "Господи, я сделал все, что было в моих силах; полагаюсь в остальном на Твою волю". Мгновенно мир снизошел на меня, как поток света. Я поднялся, вошел в спальню моих родителей и сказал: "Как я необыкновенно счастлив". Мне думается, что это был час моего обращения; это был час, когда я обрел чудесную уверенность, что Бог принял меня и распростер на меня свое милосердие. Что же касается моей жизни, в ней не произошло никакой особенной перемены".

22. Привожу еще несколько описаний этого чувства:

"Однажды утром, когда я находился в глубоком отчаянии и всякую минуту ожидал, что низвергнусь в преисподнюю, я дошел до того, что стал призывать прощение и милосердие Господне на меня. Господь пришел мне на помощь и освободил мою душу от тяжести и бремени грехов. Все тело мое трепетало от головы до ног, а душа вкусила сладчайший мир. Счастье, испытанное мною в тот миг, не может быть передано словами. Это счастье продолжалось целых три дня, в течение которых я никому не говорил о том, что испытываю" (Autobiography of Dan Young, edited by W.P.Strickland. New York, 1860).

"В одно мгновение во мне появилось сознание, что Бог не оставляет тех, кто уповает только на Него. Это сознание было так сильно, что через час уже весь мир казался мне прозрачным, как кристалл, небо стало лучезарным: я бросился на свою кровать и стал рыдать и смеяться". H.W.Beecher (Цитирую по проф. Леуба).

"Слезы моей печали стали слезами радости; я лежал, славя Господа, в таком состоянии экстатической радости, понять которое может лишь пережившая его на собственном опыте душа". "Я не в силах передать того, что я чувствовал. Я чувствовал, будто из мрачной темницы меня выпустили на солнечный свет. Я кричал от радости и пел хвалу Тому, Кто возлюбил меня и смыл с меня мои грехи. Я был принужден скрыться от людских взоров, потому что слезы неустанно текли из моих глаз, а я не хотел, чтобы мои приказчики видели их". – "Радость моя была так велика, что я зарыдал". – "Я чувствовал, что от головы моей должно исходить сияние, как от Моисея на горе Синайской. Я чувствовал во всем теле такую легкость, что мог бы летать. Это была самая большая из пережитых мною в жизни радостей". – "Я попеременно плакал и смеялся. Мне было так легко, как будто я ходил по воздуху, не касаясь земли. Я испытал такое огромное счастье и такой невозмутимый покой, каких не ожидал испытать в своей жизни". (Цитаты из собрания рукописей Старбэка.)

23. Psychology of Religion. pp. 360, 357.

Лекция XI, XII и XIII

1. Saint Beuve. Port-Royal. Paris, 1840. vol. I, pp. 95, 106.
2. "Любовь не была бы любовью", говорит Бурже, "если бы она не была в состоянии довести человека до преступления". Также можно сказать, что "никакая страсть не может быть названа истинною, если она неспособна довести нас до преступления". (Sighele Psychologie des Sectes. p. 136). Другими словами, сильные страсти уничтожают обычные запреты, воздвигаемые "совестью". И наоборот, среди всех преступных человеческих существ, среди лживых, трусливых, развратных и жестоких людей, не найдется, может быть, ни одного, у кого побуждение к преступлению не могло бы быть в известные моменты побеждено присутствием другого ощущения, под условием, что это ощущение будет в достаточной мере сильно. Страх у людей этого сорта обыкновенно является самым подходящим двигателем для достижения подобного

результата. Он заменяет в данном случае совесть и по справедливости может быть здесь назван "высшей страстью". Перед лицом смерти или при наличии веры, что скоро наступит судный день, как быстро приводим мы в порядок наш нравственный храм, и в это время мы даже не можем себе представить, каким образом грех мог быть для нас искушением. Древнее христианство со своим огненным адом прекрасно умело извлекать из страха все, что он мог дать для приведения к раскаянию, и хорошо знало всю его ценность в деле обращения.

3. На Бенжмэн Констана часто указывали, как на редкий пример сочетания высшего из свойств ума с таким характером, где брали верх низшие свойства. Вот что он пишет (Journal. Paris, 1895, p. 56): "Моя несчастная слабость толкает меня во все стороны. Нет ничего смешнее моей нерешительности. То я собираюсь жениться, то стремлюсь к одиночеству; сегодня меня тянет в Германию, завтра во Францию; одно колебание сменяется другим, и все это происходит оттого, что я неспособен отказаться от чего-либо". Таким образом, ни одна из возможностей не могла "овладеть им до потери рассудка". Такому человеку, обладающему одинаковой любовью ко всему, следовало бы отказаться от всякой жизненной карьеры.
4. Величайшее качество, которое порождается возбуждениями высшего характера – это храбрость; колебание между различными степенями этого качества образует разных людей, разную жизнь. Храбрость может явиться результатом различных возбуждений. Ее вызовет ни полная доверия надежда, и геройский пример, и любовь, и гнев. У некоторых людей она от природы так развита, что малейшая опасность способствует ее проявлению, хотя для большинства людей опасность служит величайшим запретом для деятельности. "Любовь к приключениям" становится у таких людей господствующей страстью.

"Я думаю", говорит генерал Скобелев, "что моя храбрость – не что иное, как страсть к опасности и в то же время презрение к ней. Риск, которому подвергается моя жизнь, наполняет меня неистовым восторгом. Чем меньше около меня способных разделить этот восторг, тем больше я его ценю. Участие моего тела выражается в этом случае тем, что оно сообщает мне соответствующее возбуждение. Вся духовная жизнь кажется мне только ее отражением; встреча с врагом лицом к лицу, дуэль, опасность, в которую я могу броситься очертя голову, – все это привлекает меня, возбуждает, опьяняет. Опасность сводит меня с ума, я влюблен в нее, я ее обожаю. Я бегу за нею, как другие бегают за женщинами; я желал бы, чтобы она никогда не прекращалась. Если бы даже опасность была всегда одна и та же, она доставляла бы мне каждый раз новое наслаждение. Когда я бросаюсь в дело, где я надеюсь встретить ее, мое сердце трепещет от неуверенности: в одно и то же время я хочу, чтобы она появилась и чтобы она не являлась. Что-то похожее на мучительную и в то же время сладостную лихорадку овладевает мною; все мое существо стремится навстречу опасности с порывом, которому напрасно пытается противиться моя воля". (Juliette Adam: Le Général Skobeleff. Nouvelle Revue, 1886).

Скобелев, кажется, отличался несомненным эгоизмом; но самоотверженный Гарибальди, как видно из его воспоминаний, также постоянно находился под неослабным влиянием стремления к опасности.

5. Ср. случай на стр. 68, где писатель определяет свой опыт общения с Божеством просто как "временное отречение от условностей, обычно наполнявших мою жизнь".
6. Куда скрылись те заботы и огорчения, которые вчера меня усыпляли? Когда взошла утренняя заря, я почувствовал, что стыжусь их.
7. "Единственно радикальное средство от мании алкоголизма – это религиозная мания", – приходилось мне слышать от некоторых ученых медиков.
8. Doddrige's Life of Colonel James Gardiner. London Religions Tract Society. pp. 23-32.
9. Вот, например, случай из книги Старбэка, где автоматизм чувства достиг тех результатов, каких не могли достигнуть молитвы и воля. Женщина, о которой идет речь, пишет следующее:

"Когда мне было около сорока лет, я попыталась бросить курить, но эта страсть была сильнее меня, и я никак не могла преодолеть ее. Я плакала, молилась, давала обеты Богу не курить, но ничего не могла поделать с собою. Я продолжала курить еще 15 лет. Когда мне было пятьдесят три года, я сидела однажды у камина и курила. Вдруг раздался голос. Я слышала его не ушами, а так, словно он приснился мне или прозвучал в моей душе. Голос этот произнес: "Луиза, брось курить!" Я тотчас же ответила: "Уничтожишь ли ты мою страсть к куренью?" Но голос все повторял: "Луиза, брось курить!" Тогда я встала, положила свою трубку на камин и уже больше никогда не курила и не испытывала к этому влечения. Страсть к курению исчезла, словно я никогда не видела табаку и не прикасалась к нему. Вид курящих людей и запах табачного дыма никогда больше не возбуждал во мне ни малейшего желания снова приняться за курение". (The Psychology of Religion. p. 142).

10. Окончательное разрушение действия старых влияний профессор Старбэк объясняет физиологически разрывом связи между высшими и низшими мозговыми центрами: "Это состояние", говорит он, "при котором центры ассоциации, заведующие духовной жизнью, являются разъединенными с областью низших побуждений, часто отражается на манере, с какой субъект описывает свои ощущения". Вот пример: "Искушения продолжают осаждать меня извне, но внутри у меня уже нет ничего, что бы отвечало им". "Я" в данном случае совершенно отождествилось с деятельностью высших центров, и степень их достоинства определяется степень внутренней жизни субъекта. В другом случае мы встречаем такие признания: "Хотя Сатана и продолжал искушать меня, но я чувствовал себя с того момента как бы окруженным медной стеной, так что его стрелы до меня не достигали". Нет никакого сомнения, что подобные выключения функций из общей деятельности мозга возможны. Но рассматривая их со стороны доступной нашему исследованию, мы видим, что причину этого явления составляет лишь известная степень духовного возбуждения, которое в конце концов становится настолько сильным, что подчиняет себе все остальные функции; и надо откровенно сознаться, что у нас нет достоверного объяснения, почему и каким образом это господство какого-либо возбуждения проявляется в одном человеке и отсутствует в другом. Мы можем только оказать нашему воображению некоторую, более или менее призрачную, помощь посредством аналогии с предметами реального мира.

Если, например, допустить, что душа человека, с ее различными возможностями равновесия, надобна многогранному телу, которое может лежать на плоскости при посредстве каждой из своих сторон, то душевные перевороты мы можем уподобить перемещению этого тела в пространстве. Если мы на мгновение сдвинем это тело, при помощи рычага, с того положения, которое оно занимало, соприкасаясь с плоскостью своею стороною А, то некоторое время оно будет в колеблющемся состоянии, так что, если перестанет действовать на него рычаг, тело опять опустится на то же место или придет в прежнее состояние под влиянием действия силы тяжести. Но если при вращении тело переместит центр тяжести, заставлявший его соприкасаться с плоскостью стороною А, то оно опрокинется и ляжет на плоскость, предположим, стороны В, после чего уже и останется в этом положении. Сила тяжести, заставлявшая тело нажимать на сторону А, теперь исчезла, и ее можно не принимать во внимание. Многогранник сделался изолированным от дальнейшего притяжения по этому направлению.

В этом сравнении рычагу соответствуют те душевные влияния, которые толкают человека к новой жизни, а роль действовавшей в прошлом силы тяжести исполняют прежние запреты. Если душевное побуждение не достигает необходимой степени силы, то производимые им перемены непрочны, и человек после некоторого времени возвращается в свое прежнее состояние. Когда же это возбуждение достигает известной степени напряжения, то кризис минует, и тогда наступает безвозвратный переворот, равнозначный приобретению новой натуры.

11. "Легко заметить, говорит д-р Индж (Dr. W.R.Inge) в своих "Лекциях о христианском мистицизме" (Лондон, 1899 г., стр. 326), что люди выдающейся святости почти одинаково повествуют о своих ощущениях. Они утверждают, что достигли непоколебимой уверенности, основанной не на логических выводах, а на непосредственном опыте, что Бог есть дух, с которым дух человека может вступить в общение; что в Нем приходят в соприкосновение все люди, имеющие представление о добре, истине и красоте; что они видят следы Его во всей природе и ощущают Его присутствие внутри себя, как жизнь своей жизни. Таким образом, поскольку они приходят к познанию самого себя, постольку приближаются и к познанию Бога. Они говорят нам, что нас отделяет от Бога и от счастья, во-первых, себялюбие во всех своих формах и, во-вторых, чувственность во всех ее проявлениях; что следование по этим путям приводит нас к мраку и смерти, скрывающим от нас лицо Господа, в то время, как стезя добродетели может быть уподоблена яркому свету, который разгорается все сильнее и сильнее, пока не превратится в сияние дня".
12. "Любовь к человечеству" может привести к жизни, во многих отношениях схожей с жизнью христианских святых. Обратите внимание на следующие правила, предписываемые членами "Союза нравственной деятельности" (Union pour l'Action morale), в отчете союза, апрель 1, 15, 1894, а также просмотрите Revue Biene, Август 13, 1892:

"Мы хотим показать на нашем собственном примере полезность власти, дисциплины, покорности и самоотречения; мы хотим проповедовать необходимость непрерывного страдания, объяснив творческую роль, которую оно играет. Мы об явим войну ложному оптимизму, низменной надежде на счастье, которое должно свалиться для нас с неба, мнению о возможности спасения при помощи только знаний или одной материальной

цивилизации, этого жалкого подобия истинного совершенства; будем бороться против непрочного внешнего благоустройства, неспособного заменить собою внутреннюю связь и единение душ. Мы объявим войну дурной нравственности, как в общественной, так и в частной жизни, роскоши, презрительному отношению к ближним и чрезмерной утонченности; будем стремиться к победе над всем, что способствует увеличению наших мучительных, безнравственных и противообщественных недостатков, и что возбуждает зависть или злобу в сердцах простых людей и укрепляет в них ту мысль, что главная цель жизни – наслаждение свободой. Мы будем собственным примером внушать уважение к высшим и равным, уважение ко всем людям; мы будем учить простоте в сношениях с людьми незначительными и стоящими ниже нас; станем проповедовать снисходительность там, где замешаны только наши интересы, и проявлять твердость в своих требованиях, если они касаются обязанностей по отношению к другим лицам или ко всему обществу.

Простой народ представляет из себя то, что мы сделали из него сами; его пороки – отражение наших пороков, которые он подглядел и ввел в свою жизнь, и если эти пороки народа затем всею тяжестью обрушиваются на нас, то это только справедливо.

Мы запрещаем себе всякое стремление к популярности, всякое желание казаться чем – то важным. Мы даем себе обет удерживаться от лжи во всех ее проявлениях. Мы обещаем не порождать и не поддерживать ложных иллюзий своими мыслями, высказанными на словах или на бумаге. Мы даем друг другу обещание поступать энергично и искренно, стремясь к ясному познанию истины и не боясь во всеуслышание заявлять о ней.

Мы обещаем твердо сопротивляться волнам временного увлечения модою и всем проявлениям слабости и боязни.

Мы запрещаем себе саркастические выражения. О серьезных вещах мы будем говорить серьезно, не улыбаясь, без шуток и без намеков на "их; во всех случаях жизни мы будем серьезными, потому что каждая вещь имеет свою серьезную сторону, запрещающую легкомысленное к ней отношение.

Мы всегда будем стремиться к своей цели просто, без всякого педантизма, аффектации и гордости. Но и без ложного самоунижения".

13. H.Thoreau: Walden. Riverside edition, p. 206.

14. C.H.Hilty, Gluck. vol. I. p. 85.

15. The Mystery of Pain and Death. London, 1892, p. 258.

16. Сравните слова г-жи Гюйон:

"У меня было обыкновение вставать среди ночи и молиться... Мне казалось, будто Бог является ко мне ночью

в определенное время и будит меня, чтобы я могла насладиться его присутствием. Когда я была нездорова или очень уставала, то Он не будил меня, но тогда я чувствовала даже во сне Его присутствие в себе. Он любил меня так сильно, что, казалось, наполнял Собою все мое существо, хотя сознание мое не давало мне отчета в Его присутствии. Мой сон иногда прерывался, переходя в нечто похожее на легкую дремоту; но моя душа всегда настолько бодрствовала, чтобы почувствовать присутствие Бога, хотя она едва ли была способна ощущать что-либо другое" (Т.С.Upham: *The Life and Religions Experiences of Madame de la Mothe Guyon*. New York, 1877. vol. I, p. 260).

17. Я значительно сократил слова оригинала, который помещен в рассказе Эдуарда о возрождении Новой Англии.
18. Так же как и преграды между людьми и животными. Мы читаем о Товианском, выдающемся польском патриоте и мистике, что "однажды один из его друзей увидел его на улице, во время дождя, ласкающим большую собаку, которая бросилась к нему на грудь и обрызгала его с ног до головы грязью. Когда он спросил Товианского, зачем тот позволяет собаке так пачкать ему платье, последний ответил: "Эта собака, которую я вижу сегодня, только в первый раз выказала мне большую приязнь и пришла в восторг, когда я отнесся благосклонно к ее приветствию. Если бы я отогнал ее прочь, то этим я оскорбил бы ее чувство и оказал бы ей нравственную несправедливость. Это было бы оскорблением не только для нее, но и для всех духов другого мира, находящихся на одном уровне с нею. То, что эта собака испортила мой сюртук – ничто в сравнении с несправедливостью, которую я оказал бы ей, отнесясь равнодушно к проявлениям ее дружбы. Нам следовало бы, – прибавил он, – облегчать участь животных насколько это в нашей власти, а также стремиться к укреплению той связи с миром духов, которая сделалась возможна, благодаря жертве Христа". – André Towiansky. Traduction de l'italien. Turin, 1897. (Не существует в продаже). Я обязан своему знакомству с этой книгой моему другу профессору В. Лютославскому, автору "Логики Платона".
19. J. Patterson's. *Life of Richard Weaver*. pp. 66-68.
20. Например, Будда, весь израненный, прыгает в огонь, чтобы, изжарив себя, накормить своим телом нищего, – и перед тем, как прыгнуть, трижды отряхивается, чтобы вместе с ним не погибло ни одно из насекомых, гнездившихся в мехе его шубы.
21. Bulletin de l'Union pour l'Action Morale. Septembre, 1894.
22. B. Pascal. Prières pour les Maladies. §§ XIII, XIV.
23. Tomas C. Upham's; *Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon*. New York, 1877 и 78, I, 141, 413.
24. Op. cit., London, 1901, p. 130.
25. Claparède et Goty: *Deu Héroïnes de la Foi*. Paris, 1880, p. 112.
26. Сравните три различные описания этого духовного состояния: A.P.Call: *As a Matter of Course*. Boston, 1894; H.W.Dresser: *Living by the Spirit*. New York and London, 1900; H.W.Smith: *The Christian's Secret of a Happy Life*, published by the Willard Tract Repository.
27. T.C.Upham: *Life of Madame Catherine Adorna*, 3d ed. New York, 1864, pp. 158, 172-174.
28. *The History of Thomas Elwood*, written by himself. London, 1885, pp. 32-34.
29. *Memoirs of W.E.Channing*. Boston, 1840, I, 196.
30. L.Tyerman: *The Life and Times of the Rev. John Wesley*. I, 274.
31. A.Mounin: *Le Curé d'Ars. Vie de M.J.B.M.Vianney*. 1874, p. 545.
32. B. Wendell. *Cotton Matter*. New York, no date, p. 198.

33. Одно из наиболее известных руководств принадлежит Родригецу, иезуиту прежних времен; оно было переведено на все языки. Из новейших руководств известно очень хорошо составленное "L'Ascétique Chrétienne", par M.J.Ribet. Paris, Poussielgue, nouvelle édition, 1898.
34. Saint Jean de la Croix. Vie et Oeuvres. Paris, 1893, 94, 99.
35. "Насекомые", т.е. вши, были неизбежными спутниками средневековых святых. О Франциске Ассизском известно, что "его товарищ часто брал овечью шкуру, служившую святому одеждой, и подносил к огню, чтобы очистить ее от насекомых", и делал это, по его словам, потому, что сам святой отец не преследовал их, и даже, наоборот, старался сохранять их на себе (le portava adosso), считая честью и заслугой носить на своей одежде эти "небесные перлы". См. P.Sabatier: Speculum Perfectionis etc. Paris, 1898, p. 231 note.
36. The Life of the Blessed Henry Suso by Himself, translated by T.F.Knox. London, 1865, pp. 56-80.
37. Bougaut: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie. Paris 1894, pp. 265, 171. См. также pp. 386, 387.
38. Lejeune: Introduction à la Vie Mystique. 1899, p. 227. Слово "Holocaust" (жертвоприношение) введено в употребление со времен Игнатия Лойолы.
39. Alfonso Rodripuez, S.J. Pratique de la Perfection Chrétienne. Partie III, Traité V, ch. X.
40. Письма LI и CXX. Французский перевод. Bonix, Paris, 1870.
41. Bartoli-Michel. II, 13.
42. Rodriguez: Op. cit., Part III, Treatise V., ch., VI.
43. Sainte-Beuve: Histoire de Port-Royal. I, 346.
44. Rodriguez: Op. cit., Part III; Treatise III, chaps VI, VII.
45. R.Philip: The Life and Times of George Whitefield. London, 1842, p. 366.
46. Edvard Carpenter. Towards Democracy. p. 362.
47. Speculum Perfectionis. Ed. P.Sabatier. Paris, 1898, pp. 10, 13.
48. An Apology for M.Antonia Bourignon. London, 1699, pp. 269, 270. Вот другой пример из коллекции рукописей Старбэка.

"На собрании, которое произошло утром следующего дня, я слышал, как один человек рассказывал о своем обращении. Он говорил, что Бог спросил его, согласен ли он свидетельствовать о Христе среди своих сотоварищей по работе в каменоломне, на что он ответил, что согласен. Затем Господь спросил его, готов ли он отдать Ему те четыреста долларов, которые были отложены им из его заработка; он ответил, что готов, и таким образом Господь спас его. Вдруг мне пришла в голову мысль, что до сих пор я ни разу не посвящал Господу ни своего имущества, ни себя самого, но что все время старался служить Ему способом, избранным мною самим. Теперь же Господь спросил меня, готов ли я служить Ему так, как Он мне укажет, и согласен ли я, по Его приказанию, продолжать земную жизнь одиноким и без копейки денег. Вопрос этот стал неотступно преследовать меня, и я должен был решить: владеть ли мне земными благами, но потерять Господа, или же потерять их, но иметь Его! Я скоро пришел к решению обрести Его, и мною тотчас овладела твердая уверенность, что отныне я принадлежу Господу, и радость моя была безгранична. Я возвратился домой с собрания, исполненный чувствами простыми, как у ребенка. Я думал, что все будут счастливы услышать о радости Господней, которая наполняла мою душу, и поэтому начал всем рассказывать простую историю о том, что произошло со мною. Но, к моему глубокому

удивлению, пасторы (я был на собраниях в трех церквях) отнеслись с неодобрением к моему решению и сказали, что это фанатизм, а один из них даже приказал членам своей церкви избегать людей, проповедующих необходимость подобных фанатических поступков; скоро я увидел, что врагами моими сделались даже члены моего семейства".

49. J.J.Chapman, The Political Nursery. vol. IV. p. 4, April, 1900.

Лекция XIV и XV

1. George Fox: Journal. Philadelphia, 1800, pp. 59-61.
2. Некоторые христианские святые странно ограничивали свое усердие поклонением какой-нибудь одной частности культа. Св. Франциск благоговел перед ранами Христа; св. Антоний Падуанский – перед его детством; св. Бернард – перед его человеколюбием; св. Тереза преклонялась перед св. Иосифом и т.д. Так магометане-шииты почитают Али, зятя пророка, вместо его шурина Абу-Бекра. Вамбери (Vambery) рассказывает о дервише, которого он встретил в Персии, что тот "тридцать лет тому назад дал торжественный обет употреблять свои органы речи только для непрерывного повторения обожаемого имени: Али. Этим способом он желал засвидетельствовать миру, что он является самым ревностным поклонником этого Али, умершего тысячу лет тому назад. Когда он был у себя дома, то в разговоре с своей женой, с детьми и друзьями, употреблял только одно слово: Али. Хотел ли он пить или есть, он все желания выражал только этим словом: Али. Просил ли он милостыни или покупал что-нибудь для себя на базаре, никакое другое слово, кроме "Али" не сходило с его уст. Хорошо ли, плохо ли обращались с ним, он ничего не говорил, кроме "Али". Позднее его религиозное рвение дошло до того, что он, как безумный, бегал целыми днями по городу, высоко подбрасывая свою палку и не переставая кричать изо всех сил: Али. Этот дервиш пользовался всеобщим почитанием, как святой, и его всюду встречали с большими почестями" (Arminius Vambery, his Life and Adventures written by Himself. London, 1889, p. 69). В годовщину смерти Гуссейна, сына Али, мусульмане и до сих пор потрясают воздух выкрикиваниями его имени, а также имени Али.
3. См. H.C.Warren: Bouddhism in Translation. Cambridge, U.S., 1898.
4. См. J.L.Merrick: The Life and Religion of Mahammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat ul Kuloob. Boston, 1850.
5. Bougaud: Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie. Paris, 1894, p. 145.
6. Bougaud: Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie. Paris, 1894, pp. 365, 241.
7. Bougaud: Op. cit., p. 267.
8. "Страдая от головной боли, она старалась во славу Господа облегчить свои страдания, держа во рту некоторые пахучие вещества. Ей показалось, что Господь милостиво склонился к ней и Сам находил утешение в этом запахе. Вдохнув в себя аромат, Он поднялся и с довольным видом сказал святым: "Посмотрите на новый подарок, который сделала Мне Моя невеста!"

Однажды во время молитвы в часовне она услышала пение: "*Sanctus, sanctus, sanctus!*" Сын Божий склонился над ней подобно самому нежному возлюбленному и, запечатлевая на ее душе сладостный поцелуй, сказал ей при втором Sanctus'e: "при этом Sanctus'e, прославляющем Меня, прими в Моем поцелуе всю святость Моей божественности и Моей человечности, и это приготовит тебя к принятию Св. Тайн". И когда в

последующее воскресенье она благодарила Бога за эту милость, Сын Божий, более прекрасный, чем тысячи ангелов, взял ее на руки и, словно гордясь ею, представил ее Богу Отцу в том совершенстве святости, какое Он даровал ей. И Отцу так понравилась эта душа, представленная Ему Его единственным Сыном, что Он не мог удержаться, чтобы не отдать ей – то же самое сделал и Дух Святой – всю святость своего sanctus'a, благодаря чему она стала обладательницей всей полноты святости, дарованной ей Всемогуществом, Мудростью и Любовью" (Revelations de sainte Gertrude. Paris, 1898, I, 44, 186).

9. Furneau Jordan: Character in Birth and Parentage, first edition. В последних изданиях эта номенклатура изменена.
10. О различии между "двигательной" и "эмоциональной" силой см. J.M.Baldwin: The Story of the Mind. 1898.
11. Ссылаюсь на труд М.Мюризье (Les Maladies du sentiment religieu. Paris, 1901), который считает достижение внутреннего единства основным источником всей религиозной жизни. Но этим же свойством объединять всю душевную жизнь и подчинять себе все остальное обладают все вообще глубокие стремления к идеалу, как религиозные, так и нерелигиозные. Из книги же Мюризье можно сделать заключение, что таково свойство одной лишь религиозности, как таковой, независимо от ее психологического содержания. Я надеюсь, что в моем настоящем труде мне удастся убедить читателя, что в религиозных переживаниях чрезвычайно важно их содержание, которое является для них более характерным, чем та или другая психологическая форма. Несмотря на все это, я нахожу книгу Мюризье в высшей степени заслуживающей внимания.
12. "Когда слуга Господень (говорит Сюзо о самом себе) при первых шагах своей духовной жизни очистил надлежащим образом свою душу через покаяние, он наметил перед собою три круга, в которых замкнулся, словно в духовных окопах. Первым кругом были для него его келья, его часовня и церковные хоры. Только внутри его он чувствовал себя в полной безопасности. Вторым кругом был монастырь до его наружных врат. Третий и последний круг – монастырские врата, – и здесь он должен был уже соблюдать величайшую осторожность. Когда же он выходил за пределы этих трех кругов, он чувствовал себя диким зверем, который вышел из своей берлоги, и которого со всех сторон преследуют охотники; и здесь ему приходилось напрягать всю свою ловкость и всю бдительность" (The Life of the blessed Henry Suso by Himself, translated by Knox. London, 1865, p. 168).
13. Vie des premières religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique à Nancy. Nancy, 1896, p. 129.
14. Meschler. Жизнь св. Людовика Гонзагского. Французский перевод. Lebrequier, 1891, p. 40.
15. Ibid., p. 71.
16. В своей детской записной книжке он восхваляет монастырскую жизнь за ее свободу от греха и за те нетленные сокровища, которые можно в ней накопить, сокровища, представляющие собой "такую заслугу в глазах Бога, которая делает Его нашим должником на вечные времена" (Loc. cit., p. 62).
17. Mademoiselle Mori. Новелла, цит. у Hare Walks in Rome, 1900, I, 55. Я не могу удержаться от искушения привести из собрания рукописей Старбэка следующий случай духовного очищения при помощи отстранения себя от всего окружающего.

"Жизнь людей, стремящихся к совершенной чистоте, часто уклоняется от нормы. В ней исчезает гармония с жизнью других. Часто такие люди не хотят иметь ничего общего с церковью, которую считают слишком мирской. Они

становятся нетерпимыми к окружающим и начинают небрежно относиться к своим общественным, политическим и денежным делам. Образцом такого типа людей может служить одна 68-летняя женщина, жизнь которой автор изучил с особым вниманием. Она была членом одной из самых деятельных церквей в торговой части большого города. Пастор этой церкви рассказал автору о ней, что она ко всему стала относиться критически, потеряла привязанность к церкви, и связь ее с последней свелась к тому, что она присутствовала на молитвенных собраниях, где обличала и осуждала других за то, что они живут такой измененной жизнью. Наконец, она совсем отделилась от церкви. Автор нашел ее в маленькой комнатке дешевого пансиона, где она жила совершенно одна, порвав всякие сношения с людьми, счастливая милостями Бога, какие чувствовала на себе. Время ее было занято сочинением брошюр о достижении святости, которые представляли собой отрывочную туманную лирику. Она принадлежала к числу тех редких людей, которые находят, что спасение совершается на трех ступенях, а не на двух, что необходимо не только обращение и очищение, но еще и "распятие" или "полное искупление", которое, по-видимому, так относится к очищению, как последнее – к обращению. Она рассказывала, как Дух сказал ей: "Перестань посещать церковь. Перестань ходить на собрания людей, ищущих святости. Иди в свою комнату, и Я наставлю тебя". Она говорила, что ей нет дела до религиозных собраний, до проповедников и до церквей; единственная ее забота – вслушиваться в то, что говорит ей Бог. Ее описание того, что она переживала, было вполне связно. Когда я слушал ее рассказ, мне хотелось забыть, что жизнь этой женщины не имеет никакой ценности с точки зрения общности".

18. Жизнь миссионеров изобилует примерами этого благотворного соединения власти над людьми с непотворением злу. Джон Патон, живший на Гебридских островах, среди кровожадных меланезийских каннибалов, сохранял свою жизнь при помощи этой черты. Ни один дикарь не осмеливался поднять на него руку. Обращенные им туземцы, вдохновляемые его примером, проявляли подобное же нравственное мужество.

"Один из наших духовных начальников, рассказывает Д. Патон, исполненный христианским стремлением отыскивать души и спасать их, послал сказать начальнику внутренних областей, что он придет к нему в воскресенье с четырьмя провожатыми, чтобы возвестить ему Евангелие Бога-Иеговы. В ответ на это пришло запрещение появляться в этой деревне под угрозой смерти для каждого христианина. Наш начальник на эту угрозу ответил посланием, полным любви, в котором говорил, что Иегова научил христиан платить добром за зло, и что они придут к ним в деревню без всякого оружия, чтобы рассказать им, как Сын Божий являлся на землю для спасения своих врагов. Ответ на это был краток и суров: если вы придете, вас убьют. В воскресенье утром, христианский начальник с четырьмя провожатыми были встречены перед деревней начальником

язычников, который просьбами и угрозами хотел заставить их возвратиться. Но христианский начальник сказал ему:

– Мы идем к вам без всякого оружия. Мы идем к вам только для того, чтобы рассказать вам об Иисусе. Мы верим, что Он защитит нас сегодня.

С этими словами они с твердостью продолжали свой путь к деревне; в них начали метать дротики. Некоторые из них ловко увертывались от опасности, так как все, кроме одного, были искусными воинами; другие же ловили дротики голыми руками и отбрасывали в сторону с удивительным спокойствием. Язычники, пораженные изумлением при виде этих людей, приближающихся к ним без оружия и даже не пускающих в дело тех дротиков, которые они ловили руками, выпустили на них, по выражению старика-начальника "целый дождь дротиков", после чего застыли в оцепенении. Когда наш начальник и его спутники проникли в деревню и остановились "а площади, он воскликнул:

– Вы видели, что Иегова защитил нас. Он отдал нам все ваше оружие. В прежнее время мы обратили бы его против вас, но теперь мы пришли не сражаться, а рассказать вам о Христе. Он озарил наши темные сердца. Он просит вас теперь положить оружие и выслушать то, что мы расскажем вам о любви Господа, нашего великого Отца, который один есть Бог живых.

Язычники были совершенно ошеломлены. Было очевидно, что они считали христиан состоявшими под защитой какого-то Невидимого Существа. Они выслушали историю Евангелия и Креста, о которых до того времени ничего не слышали. Впоследствии все племя со всеми начальниками сделались последователями Христова учения. И, может быть, нет ни одного острова на южных морях, из тех, что завоеваны для Христа, где нельзя было бы встретить примеров такого же героизма" (John G.Paton, *Missionary to the New-Hebrides. An Autobiography, second part.* London, 1890, 243).

19. "Св. Петр, говорит св. Тереза в своей автобиографии, прожил 40 лет, употребляя на сон только полтора часа в день. Из всех видов умерщвления плоти, изобретенных им для себя, это лишение было самым трудным. Чтобы побеждать сон, он всегда почти стоял на коленях или находился в стоячем положении. Для того краткого сна, который составлял уступку его природе, он садился на пол, склонив голову на кусок дерева, вделанного в стену. Если бы он даже и захотел лечь, это было бы невозможно, так как его келья имела в длину только четыре с половиною фута. В течение всех этих лет он ни разу не снимал своего клобука, как бы не палило солнце, как бы ни был силен дождь. Он никогда не надевал сапог. Одежду носил из грубого холста и надевал ее прямо на тело. Одежда эта была настолько груба и узка, насколько это было возможно. Сверх нее надевался еще маленький плащ из той же материи. Во время больших холодов он снимал этот плащ и открывал на некоторое время дверь и окно своей кельи. Затем он затворял их и снова надевал плащ. Это был его способ согреться, как он говорил нам, – способ заставить тело чувствовать себя в лучшей температуре. С ним часто случалось, что

он ел только один раз в три дня, и когда я выразила свое удивление по этому поводу, он сказал мне, что это очень легко, – стоит только приобрести такую привычку. Один из его товарищей уверял меня, что нередко он проводил по восьми дней без всякой пищи. Свою нищету он довел до крайних пределов. Когда он был еще юношей, по его рассказам, он провел однажды три года в доме, занимаемом братьями его ордена – и после этого он не сумел бы отличить монахов друг от друга иначе, чем по звуку их голосов; за все три года он не поднимал ни на кого глаз, а дорогу в то или иное место отыскивал, следуя за другими. Ту же скромность он проявлял, когда ему приходилось ходить по дорогам. В течение многих лет он ни разу не взглянул ни на одну женщину, но теперь он уже был, по его словам, в том возрасте, когда не может быть опасным смотреть на женщин. Действительно, он был уже очень стар, когда я познакомилась с ним. Несмотря на свою святость, он был очень приветлив. Он никогда не заговаривал ни с кем первый, но на вопросы, обращенные к нему, всегда отвечал, причем, прямота и ясность его мыслей придавали его словам невыразимую прелесть".

20. F. Max Müller: Ramakrishna, his Life and Sayings. 1899, p. 180.
21. "Суетные наклонности могут исчезнуть, но поистине трудно ожидать, чтобы переменялся суетный взгляд святого на его святость"(Ramakrishna, his life and Sayings. 1899, p. 172).
22. "Когда в жизнь церкви входят устрицы, сливочное мороженное и забавы", читал я в одной американской газете, "вы можете быть уверены, что жизнь ее уклоняется в сторону от Христа". Судя по этим признакам таков именно путь многих из наших церквей в настоящее время.
23. C.V.B.K.: Friedensund Kriegsmoral der Heere. Цит. у Hamon: Psychologie du Militaire professionnel. 1895, p. XLI.
24. Zur Genealogie der moral. Dritte Abhandlung. §14. Я сократил эту цитату.
25. Известный всем тип юродивого святого вызывает в нас какое-то отвращение. Но в нашем сравнении святых с "сильными" мы должны сопоставлять индивидуумов, стоящих на одном умственном уровне. "Сильный человек", плохо одаренный в умственном отношении, является в своей области таким же несостоятельным, как и святой – при таких же условиях – несостоятелен в своей святости. Святой сохранит даже над ним известное превосходство, так как "сильный человек" в этих случаях представляет собой обыкновенно тип уличного хулигана.

Лекция XVI и XVII

1. Примером подобного явления может служить также фраза "Securus judicat orbis terrarum", производившая в той же степени сильное впечатление на Ньюмана, как на Лютера слова монаха.
2. Таким словом является, например, "Месопотамия". Одна пожилая немецкая дама, часто путешествовавшая в молодости, не раз высказывала мне свое страстное желание побывать в Филадельфии, потому что название этого города постоянно преследовало ее воображение. О Джоне Фостере рассказывают, что некоторые слова, как, например, "халцедон" или имена героев древности имели для него непреодолимое очарование. Достаточно было в любое время произнести слово "*hermit*" (отшельник), чтобы привести его в восторженное состояние. Слова *woods* и *forests* (леса), также вызывают у некоторых людей сильное волнение (Foster's life by Ruland. New York, 1846, p. 3).
3.

Moreover,	something	is	or	seems,
That	touches	me	with	mystic gleams,
Like	glimpses	of	forgotten	dreams –
"Of	something	felt,	like	something here;

Of something done, I know not where;
Such as no language may declare. (*The two voices*).

В письме к Блюду (В.Р.Влоуд) Теннисон пишет о себе:

"У меня никогда не было откровения, вызванного наркозом; но мною часто овладевал особого рода экстаз – другого выражения не подыщу – это бывало нередко, когда я оставался один, еще с детских лет. Я доходил до этого состояния, повторяя про себя свое имя. Таким путем я приходил к такому интенсивному ощущению моего "я", что моя личность казалась мне расплывающейся в бесконечности существования; это не было смутное чувство, наоборот – одно из самых отчетливых, самых несомненных и в то же время совершенно невыразимое словами; смерть представлялась мне невозможностью, казавшейся почти смешной, потому что исчезновение моей личности (если можно так назвать смерть) представлялось мне не уничтожением, а единственной настоящей жизни. Я стыжусь этого плохого описания состояния моей души: но не говорил ли я, что оно невыразимо?"

Профессор Тиндал в одном из своих писем приводит восклицание Теннисона об этом состоянии: "Клянусь всемогущим Богом, это не иллюзия. Это не туманный экстаз, но состояние, в котором человек присутствует при величайшем чуде, сохраняя в то же время абсолютную ясность ума" (*Memoire of Alfred Tennyssons. II, 473*).

4. *The Lancet*, July 5 and 13, 1895 reprinted as the Cavendish Lecture on Dreamy Mental States, London Baillière 1895. Предмет этих лекций чрезвычайно заинтересовал психологов. См. Bernard Leroy: *L'illusion de Fausse Reconnaissance*. Paris, 1898.
5. Charles Kingsley's Life. I, 55; цитировано у Jnge: *Christian Mysticism*. London, 1899, p. 341.
6. H.F.Brown: J.A.Symonds, a Biography. London, 1895, p. 29-31.
7. Кричтон – Броун намеренно подчеркивает, что у Саймондса "высшие нервные центры были до известной степени ослаблены или повреждены этими, так сильно его удручавшими, душевными состояниями, во время которых все казалось ему обманом сновидения". Саймондс является примером действительно чудовищной расколотости и раздробления церебральной деятельности на мелкие разрозненные части, и его критик не приводит достаточно веских объективных оснований для своего мнения о Саймондсе, не считая собственной случайной жалобы последнего на свою разочарованную усталость и недостаток веры в свое жизненное призвание, – жалобы, свойственной всем вообще впечатлительным и честолюбивым людям.
8. У кого из читавших Гегеля может явиться сомнение, что его идея о совершенном Существо, поглощающем в себе все, что вне его существует, – идея господствующая над всей гегелевской философией, – родилась, как следствие преобладания в сознании этого философа подобных мистических состояний, которые для большинства людей являются подсознательными. Выяснение этой мысли, столь характерной для мистического состояния сознания, является задачей гегелевской философии, жидущейся, без сомнения, на мистическом чувстве.
9. В.Р.Влоуд: *The anaesthetic Revelation and The Gist of Philosophy*. Amsterdam (New York), 1874, p. 351, 36. Влоуд (Влоуд) несколько раз описывал такое откровение через посредство наркоза в своих брошюрах редкого

литературного изящества, напечатанных им самим в Амстердаме. Ксенос Клэрк, рано умерший (в Амгерсте, в 80-х годах) философ, также испытал такое откровение.

"Прежде всего, пишет он, я согласен с Томасом Блюдом, что откровение не относится к области чувств. Это, как говорит о нем Блюд, единственное и совершенное прозрение, в котором мы постигаем, почему, или вернее – как – настоящее вырастает из прошедшего и поглощается пустотой будущего. Это неизъяснимая и неотвратимая необходимость, – и всякое предупреждение, предвидение, всякий вопрос о ней приходит слишком поздно. Это непрерывное раскрытие прошедшего. Какая загадка в этом постоянном исчезновении настоящего, причем настоящее никогда не перестает существовать. Что же служит этому причиной? Формальное бытие всякого явления, его логическое определение всегда статично. Для чистой логики каждый вопрос в самом себе содержит ответ. Мы, попросту, заполняем яму той же землей, какую вырыли из нее. Почему дважды два четыре? Потому что два, взятое два раза, равно четырем. Жизнь движется потому, что находится в движении. Но откровение добавляет к этому: потому что она не только есть, но и была в движении. Обыкновенную философию можно уподобить собаке, гонящейся за собственным хвостом. Как бы скоро она не бежала, хвост будет всегда впереди ее морды, и никогда ей не догнать его. Так и настоящее всегда является для нас выводом из прошлого и мы вечно опаздываем понять его. Но в тот момент, когда мы пробуждаемся от наркоза, когда мы так сказать *готовимся начать жить*, нам дано уловить вечный процесс становления в том миге, когда движение не продолжается, а возникает. Истина заключается в том, что мы постоянно отправляемся в путешествие, которое закончилось прежде, чем мы успели выехать. И цель философии не в том, чтобы привести нас к чему-либо, а в том, чтобы осветить наше пребывание в этом процессе, так как нам предназначено находиться в нем. Но достигнуть этой цели в здешней жизни можно лишь тогда, когда смолкают вопросы рассудка. Вот почему мы всегда видим улыбку на лице Откровения. Она говорит нам, что мы всегда опаздываем на полсекунды. "Вы могли бы поцеловать ваши собственные губы, говорит эта улыбка, если бы уловили эту тайну. Если бы ваши губы задержались на одно лишнее мгновение на одном месте, вы бы догнали их. Почему вы этого не умеете достигнуть?".

Всем логически мыслящим людям должна быть знакома та область мысли, о которой пишет Клэрк.

В своей недавней брошюре (Tennyson's Frances and the Anaesthetic Revelation) Блюд описывает следующим образом ее значение для жизни.

"Анестезическое откровение посвящает человека в безначальную тайну бытия, которая представляется нам неизбежным вихрем непрерывности. Неизбежным – нет для этого лучшего слова. Причина его лежит в нем самом; оно есть именно то, чем должно быть. Оно не производит ни

любви, ни ненависти, ни радости, ни печали, ни добра, ни зла. Оно не знает ничего ни о начале, ни о конце, ни о целях.

Из него нельзя почерпнуть понятия о многочисленности и многообразии вещей. Но лишь благодаря ему человеческая история и религия озаряется глубоким чувством сущности и причины бытия, о чем знает точно по воспоминанию каждый, кто причастен бытию.

В начале это чувство кажется подавляющим по своему величию, но скоро становится таким естественным и знакомым, что вызывает вместо страха ощущение радости и безопасности, точно отныне мы слились с предвечным источником общего бытия. Но никакие слова не в силах выразить этой всепоглощающей уверенности человека в том, что он познает самую основу вещей и того первобытного удивления, какое испытал Адам перед жизнью.

Каждое новое переживание этого рода сопровождается теми же ощущениями, и человек чувствует, что они не могут быть иными. В нормальном состоянии от них остаются лишь частичные отрывки воспоминаний. И тщетны старания свести их к определенной формуле; но утешением для человека может послужить здесь та мысль, что он познал первичную истину и покончил с человеческими теориями о происхождении, о внутренней ценности и предназначении человечества. И в духовной области ему не нужны больше никакие указания.

Откровение это приносит с собой чувство полного доверия ко всему совершающемуся с нами. Царство внутри нас. Каждый день – день Суда; но при этом мы ничего не узнаем о целях вечности, не представляем себе общей схемы целого. Астроном сокращает ряд гигантских чисел, увеличивая единицу измерения; так и мы подавляющую нас множественность вещей можем свести к тому единству, к которому стремимся.

С тех пор, как я познал это откровение, оно стало моим духовным хлебом. В моей первой печатной статье о нем я писал: "Мир уже не кажется мне таким чуждым и странным, каким меня приучили его считать."

С презрением покинув окутанные душными и грозными облаками крепости, из-за которых еще так недавно грохотали громы Иеговы, я, как серая чайка, вздымаюсь на встречу сгущающейся ночи и бесстрашным взглядом окидываю мрачные пространства. И теперь, после двадцати семи лет таких переживаний, крылья мои поседели, но мои глаза по-прежнему бесстрашно смотрят вперед, когда я снова и с большей силой, чем прежде, говорю то, что говорил прежде. Я постиг смысл существования, тот истинный центр вселенной, который одновременно приносит и восторг и покой человеческой душе, и которому язык

рассудка дал название анестезического откровения" (Эта выдержка значительно сокращена).

10. Op. cit., pp. 780.

Я прибавлю сюда в сокращенном виде еще один любопытный случай откровения, обусловленного наркозом; мне сообщил его в рукописном виде один из моих английских друзей. Вот что пишет одна интеллигентная женщина о том, что с ней было под влиянием эфира, который она вдыхала, готовясь к операции:

"Я спрашивала себя, не в тюрьме ли я, не подвергают ли меня пытке? Я припомнила выражение "страдание – путь к познанию". Но перед тем, что я испытывала, выражение это настолько показалось мне слабым, что я вскрикнула громко: "страдание само по себе уже есть познание". После этого наступил обморок. За несколько секунд перед тем, как проснуться, мне приснился потрясающий и необыкновенно отчетливый сон, который очень трудно описать.

Кто-то необъятно-могущественный шел по небу, и нога его была на молнии, как колесо на рельсах: это была его дорога. Молнии же состояли из бесчисленного количества человеческих душ, теснящихся одна к другой, и я была также среди них. Это Существо двигалось по прямой линии, и каждая точка этой светящейся линии становилась сознательной на миг, для того, чтобы свершалось Его движение. Я почувствовала себя под ногой Божьей; раздавливая меня, Он как бы покупал ценою моей боли свое существование. Я также заметила, что Он старался всю силу своего могущества *изменить направление, согнуть* линию молнии, на которую Он опирался, в ту сторону, куда он хотел идти. Чувствуя себя бессильной к сопротивлению, я поняла, что Он сделает то, что хочет. Он согнул меня, и угол, который при этом образовался, был моим страданием, страданием таким острым, какого я никогда еще не испытывала, на вершине которого, – когда Бог проходил надо мной, – я *прозрела*.

В ту минуту я поняла такие вещи, которые теперь забыла и которые нельзя припомнить не перешагнув порога безумия. Угол был тупой, и у меня осталось впечатление когда я проснулась, что если бы он был прямой или острый, я бы страдала и "видела" еще больше и, без сомнения, умерла бы от этого.

Он прошел и сознание вернулось ко мне. В тот миг вся моя жизнь встала передо мною до самых маленьких огорчений, и я *поняла все. Вот она цель*, к которой они все стремились, вот та частица дела, которую все они выполняли.

Я не видела Божьего замысла, я видела только его усилия и его беспощадность по отношению к людям. Он не думал обо мне, как не думают о боли пробки, когда откупоривают бутылку с вином, о боли дробинок, когда стреляют из ружья. Тем не менее, первое чувство, какое было у меня после

пробуждения, вылилось словами, какие я произнесла в слезах: *Domine, non sum digna* (Господи, я не достойна), так как я, действительно, поднялась на такую высоту, какой не была достойна. Для меня стало ясно, что за эти полчаса я служила Богу более действительным образом и с большей чистотой, чем когда бы то ни было, и как я даже не смела раньше мечтать. Через меня Он свершил нечто, – что именно и по отношению к кому, не знаю – употребив на это все страдание, на какое я была способна.

В то время, как я приходила в сознание, я спрашивала себя, почему в момент такого глубокого прозрения я ничего не увидела из того, что верующие называют *любовью* Божьей, а только одну беспощадность Его. Тогда я услышала ответ, который сразу поняла: "Познание и Любовь – одно, а страдание *мера* их". Я привожу слова в том виде, в каком они для меня прозвучали. После этого я окончательно вернулась к действительности (в мир, который казался сном рядом с реальностью того, где я только что была), и я увидела то, что могло быть названо причиной таких переживаний – маленькую операцию с маленьким количеством эфира; моя постель была возле окна, возле обыкновенного окна, выходящего на обыкновенную улицу.

Если бы мне пришлось формулировать пережитое мной, я бы сказала так:

Вечная необходимость страдания и его вечное назначение свидетельствовать о том, что кроется за ним. Скрытая и непередаваемая словами сущность тягчайших из страданий. Пассивность гения, который представляет собой не более чем орудие, способное приходить в движение, когда последнее ему сообщено, но неспособное само породить движения; гений должен делать то, что делает. Нет ни одного открытия в области духа, не оплаченного дорогой ценой, превышающей на много социальную ценность его. Гений похож на человека, который приносит в жертву свою жизнь, чтобы приобрести достаточно средств для спасения от голода своей округи; и в то время как он, умирающий, но удовлетворенный, приносит сотню тысяч рупий, необходимых для покупки хлеба, Бог отбирает у него эти деньги, оставляя ему лишь одну рупию, со словами: Вот это ты можешь отдать им; только это ты приобрел для них. Остальное – *для Меня*. Я заметила также, что из того, что мы видим, мы далеко не все можем объяснить.

Итак, все равно – покажется ли вам рассказанное мною иллюзией или слишком избитой вещью, для меня оно является истиной, преисполненной тайны. И возможность говорить о ней, хотя бы в таких приблизительных словах, появилась у меня под влиянием усыпления, вызванного эфиром".

11. Сильный бог может поглотить более слабого бога. Привожу соответствующий случай из собрания рукописей Старбэка.

"Я всегда ощущал присутствие Бога; но это чувство покинуло меня, когда я стоял у подножья Ниагары. Оно затерялось в необъятности того, что я увидел перед собою. Я и себя чувствовал потерявшимся в этой панораме ничтожным атомом, на которого Бог не станет обращать внимания".

Присоединяю еще аналогичный случай из той же коллекции рукописей.

"Меня посещало иногда сознание близости Бога. Я употребляю слово "Бог" для выражения того, что не поддается описанию. Вместо слова "близость" я мог бы употребить слово "присутствие", но в этом случае можно было бы подумать, что речь идет о какой-то личности; на самом же деле это было нечто большее, чем я, куда я входил, как часть входит в целое и что управляло мною. Я чувствовал тогда родство с деревьями, травами, с птицами, насекомыми, со всем, что есть в Природе. Сознание, что я существую, что я часть падающего дождя, облачных теней, древесных стволов, наполняло меня восторгом. Эти состояния и в последующие годы не раз посещали меня, но я желал бы, чтобы они никогда меня не покидали. Я чувствовал себя несчастным оттого, что это сознание потери моего я, соединенное с познанием высшей силы и любви, не продолжалось непрерывно".

Случаи, приведенные мною **в третьей лекции**, представляют собой еще лучшие образцы подобного состояния. Мисс Этель Пэффорд объясняет в своем очерке *The Loss of Personality*, помещенном в *The Atlantic Monthly* (vol. I, XXXV, p. 195), что исчезновение чувства нашего я и появление восторженного чувства непосредственного единения с миром обуславливается бездеятельностью тех проводов, которые обыкновенно служат посредниками между задним планом нашего сознания (чем именно и является наше я) и всяким предметом, находящимся на первом плане. Я считаю необходимым отослать читателя к этой, в высшей степени поучительной, статье, которая, по моему мнению, бросает свет на психологические условия интересующего нас переживания, хотя, конечно, сопутствующий ему восторг и ценность откровения в сознании пережившего его лица, этими условиями не объясняются.

12. *Memoiren einer Idealisten*. 5te Auflage, 1900, III, 166. До этого много лет подряд ее материалистическое мировоззрение мешало ей молиться.
13. В другом месте Уитман выражает в менее лирическом тоне то мистическое чувство, которое, по-видимому, не покидало его.

"Кроме разума, пишет он, в образовании высшего сознания нашего тождества с человечеством, участвует еще что-то чудесное, что не подлежит доказательству, но нередко ощущается даже теми, кто не подготовлен соответствующим воспитанием (хотя я думаю, что именно такая подготовка должна быть целью и вершиной всякого воспитания, заслуживающего этого имени). Я говорю о нашей интуиции относительно существования абсолютного равновесия во времени и пространстве, среди всего многообразия вещей, среди всей кажущейся несправедливости, нелепости и всеобщей неустроенности того, что мы называем миром; для взора души открыт весь божественный клубок и

невидимая нить его, которая держит собою все сцепление вещей, все время и все события, как бы незначительны и мимолетны они не были, подобно тому, как охотник держит на своре своих собак. Об этом прозрении души и о его центрально-важном значении для нас оптимизм судит со свойственной ему поверхностью".

Уитман в данном случае имел в виду Карлейля, которого считал неспособным на такую интуицию (Specimen Days and Collect. Philadelphia. 1882, p. 174).

14. My Quest for God. London, 1897, pp. 268, 269 (сокращено).
15. Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901, p. 2.
16. Loc. cit., pp. 78. Мои цитаты я взял из брошюры, которая предшествовала более обширной книге д-ра Бэки, и поэтому они несколько расходятся по внешней форме с текстом последней.
17. Я взял этот отрывок из Vivekananda. Raja Yoga. London, 1896. Самым полным источником сведений о йога является труд, переведенный Vinari Lala Mitra: Yoga Vasishta Mana Ramayana, 4 vols. Calcutta, 1891-99.
18. Один европеец, после сравнительного изучения *йоги* и вызываемых искусственно гипнотических состояний, а также состояний сновидения (dreamy-states) говорит следующее: *йога* делает людей бодрыми, здоровыми и счастливыми. Благодаря своей постоянной власти над своим телом и над мыслями *йога* представляет собой в высшей степени то, что обыкновенно называют "характером". Путем подчинения своих побуждений и склонностей воле, стремящейся к добру, он становится "личностью", не поддающейся влиянию других людей, т.е. полной противоположностью *медиуму*, легко поддающемуся внушению (Karl Kellner: Yoga. Eine Skizze, München 1896, p. 21).
19. Я следую изложению С.Ф.Коеппен'а в его Die Religion des Bouddha. Berlin, 1857, I, 585 ff.
20. A.Schmoelders: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris, 1842, pp. 54-68.
21. Görres, Christliche Mystik дает полное описание этих фактов. Такое же описание мы находим у Ribet. Mystique Divine, 2 vols. Paris, 1890. Более систематическим является Mystica Theologia Vallgornera, 2 vols. Turin, 1890.
22. Récéjas говорит о них в своей недавно появившейся книге, как о существенном пункте мистицизма. Самый мистицизм он определяет, как "стремление приблизиться к Абсолютному моральным путем и путем символов". См. его Fondements de la Connaissance Mystique. Paris, 1897, p. 66. Но, без сомнения, есть и такие мистические состояния, в которых чувственные символы не играют никакой роли.
23. Saint John of the Cross. The Dark Night of the Soul, book II, ch. XVII. Vie et Oeuvres, I me édition. Paris, 1893, III, 428-432.
24. Я оставляю в стороне галлюцинации слуха и зрения, случаи словесного и графического автоматизма, левитацию, стигматизацию и чудесные исцеления. Все это совершалось мистиками (или, по крайней мере, существовала вера в то, что они могут совершать это), но все эти чудеса не могут иметь для нас существенного значения, потому что не сопровождаются чувством внутренней просветленности, и часто их производят люди, которым совершенно не свойственны мистические состояния. Для нас же существенным признаком таких состояний является сознание внутренней просветленности.
25. Sainte Thérèse: Le Chateau Intérieur. V-me Demeure, ch. I (Oeuvres tradites par Bouix III, 421-424).

26. Bartoli-Michel: *Vie de Saint Ignace de Loyola*, 34-36. У других мистиков, как, например, у Якова Беме, были откровения о сотворении мира. Однажды, когда Беме было 25 лет, он "был озарен божественным светом и осенен небесным знанием. Проходя через поля, в Герлице, он сел на землю, чтобы отдохнуть и, посмотрев на травы и другие растения, благодаря своему внутреннему свету прозрел их сущность, их полезность и их свойства сквозь их формы, линии и другие признаки". Одно из своих позднейших переживаний он описывает следующим образом:

"В четверть часа я увидел и узнал больше, чем могло бы мне дать многолетнее пребывание в университете, ибо я увидел и познал существование всех вещей, глубину и бездну, вечное зарождение Св. Троицы, происхождение мира и всех тварей от божественной мудрости. Я познал и увидел в себе три мира, причем внешний видимый мир представлял собою порождение двух миров, внутреннего и духовного. Я увидел и познал всю творящую сущность, как в добре, так и в зле, происхождение этих начал и их взаимную зависимость друг от друга; точно также я понял, каким образом начался процесс рождения в плодоносном чреве вечности. Я не только чувствовал великое изумление перед всем этим, но ощущал также и чрезвычайную радость, хотя находящийся во мне внешний человек с трудом понимал смысл видимого мною и мне трудно писать об этом, потому что я видел вселенную в состоянии хаоса с таящимися в ней зачатками всех вещей и выразить это словами я не в состоянии" (Jacob Boehme. *Theosophic Philosophy, etc.*, by Edward Taylor. London, 1891, pp. 425, 427).

Нечто сходное с этим мы встречаем у Джорджа Фокса:

"Я находился, говорит он, в том состоянии, в каком был Адам до своего рождения. Тайна творения была открыта для меня; и мне было дано увидеть, как все вещи получили свое название согласно своей природе и своим свойствам. У меня явилась мысль, не следует ли мне сделаться для блага человечества врачом, принимая во внимание, что Господь так ясно раскрыл передо мною природу и свойства всех тварей" (Journal. Philadelphia, no date, p. 69).

Мистический журнал того времени "Ясновидение" изобилует подобными откровениями. Как на один из примеров их, можно указать на космогонические откровения Эндрью Джексона или на переживания, изложенные в "Reminiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth". Lebanon, Ohio, 1886.

27. *Loc. cit.*, p. 574.

28. Св. Тереза делает различие между болью, в которой принимает участие тело, и чисто духовной болью (*Le Château Intérieur. VI-me Demeure, ch. I*). О том участии, которое принимает тело в этих небесных радостях она говорит, что чувство радости "пронизывает его до мозга костей, тогда как земные наслаждения действуют только поверхностно. Это, конечно, только приблизительное описание, добавляет она, но я не умею выразиться яснее". (*Ibid.*, V-me Demeure, ch. I).

29. Migne. *Patrologia graeca*, III, §572.

30. Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur, говорит Иоанн Скот Эригена. Слова эти приведены Andrew Seth в его Two Lectures on Theism (New York, 1897, p. 55).
31. J.Royce: Studies in Good and Evil, p. 282.
32. Jacob Behme, Vom übersinnlichen Leben, §15 ct. (издание Schiebler'a, стр. 134).
33. Cherubinischer Wandersmann, Strophe 25. "Бог есть Ничто; Он не представляет собою ни Теперь, ни Здесь; И чем больше ты стараешься уловить Его, тем больше Он ускользает от тебя".
34. Я заимствую из одной французской книги следующее мистическое описание счастья, вызванного сознанием пребывания в Боге:

"Иисус поселился в моем сердце. Это не столько похоже на Его пребывание во мне, на Его соединение со мной, как на нечто вроде полного слияния. О, новая и благословенная жизнь, которая с каждым днем становится все более и более светлой!.. Стена, которая находится передо мной, и которая несколько мгновений тому назад была еще темной, в этот час ослепительно сияет, потому что солнце освещает ее. Куда бы ни попали его лучи, они везде зажигают пожар славы; каждый мельчайший кусочек стекла искрится, каждая песчинка пылает огнем; подобно этому в сердце у меня звучит торжественная, победная песнь, потому что Господь обитает в нем. Дни моей жизни следуют один за другим; вчера голубое небо, сегодня солнце, спрятавшееся в облаках, затем ночь, полная странных сновидений; но лишь только мои глаза раскрываются, лишь только ко мне возвращается сознание и я, по-видимому, снова начинаю жизнь, – передо мной постоянно все один и тот же образ, присутствие одного и того же Существа постоянно наполняет мое сердце... В прежнее время отсутствие Господа делало мои дни печальными. Обыкновенно я просыпался, подавленный всевозможными мрачными впечатлениями и не находил Его на своем пути. В настоящее время Он всегда со мной, и легкий туман, окутывающий вещи, не служит препятствием моему общению с Ним. Я чувствую прикосновение Его руки, я чувствую и еще нечто, наполняющее меня невыразимой радостью, – осмелюсь ли я высказать это? Да, потому что это истинное выражение того, что я переживаю. Святой Дух не только посещает меня; Он является для меня не ослепительным видением, которое может в любой момент взмахнуть своими крыльями и оставить меня среди моей ночи, – Он имеет во мне постоянное пребывание. Он может уйти, только взяв меня с собой. Даже больше: Он не является для меня другим существом, Он составляет со мной одно целое. Это не простое соединение, это проникновение, это глубокое изменение моей природы, это новый вид существования" (Цит. у Wilfred Monod: *Il Vit: Six méditations sur le mystère chrétien*. pp. 280-283).

35. Cp. M.Maeterlinck: *L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck*. Bruxelles, 1891, Введение, ch. I.
36. Upanishads. M.Muller's translation, II. 17, 334.
37. Schmölders: *Op. cit.*, c. 210.
38. *Ennead VI*, 9, 10.
39. *Autobiography*. pp. 309, 310.

40. Angelus Silesius, strophe 10.
41. H.P.Blavatsky: The voice of the Silence.
42. Swinburne. On the Verge, в A midsummer vacation.
43. Самой серьезной из всех известных мне попыток установить связь между мистическим сознанием и жизнью рассудка является, по моему мнению, статья Ф.К.С.Шиллера в "Mind" (f I. 1900) по поводу произведения Аристотеля "Неподвижный Двигатель".
44. Я выключаю отсюда все слабо выраженные мистические состояния и все случаи, где духовный наставник, почти никогда сам не переживавший мистических откровений, сомневается, не исходит ли данное переживание от дьявола.
45. Джон Нельсон пишет о своем пребывании в тюрьме, в которую он был заключен за проповедование методистского учения, следующее:

"Моя душа была подобна хорошо орошенному саду, и я мог возносить хвалы Богу в течении всего дня, ибо Он обратил мое заточение в радость и даровал мне способность так же хорошо спать на досках, как если бы это была пуховая перина. Теперь я мог сказать: "Служение Богу есть величайшая свобода", и я молил Его, чтоб мои враги также получили доступ к той же самой реке мира, черпать воду из которой Он так щедро разрешил мне" (Journal. London, не датир., с. 172).

46. Руисброк, (Ruysbroeck) в своей книге, переведенной Метерлинком, восстает против разнородного поведения своих учеников. Подробные сведения об этом можно найти в книге Делякруа (H. Delacroi: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle, Paris, 1900). Ср. также A.Jundt: Les amis de Dieu au XIV siècle. Thèse de Strassbourg, 1879.
47. Ср. Paul Rousselot: Les Mystiques Espagnols. Париж, 1869, гл. XII.
48. См. Carpenter: "Towards Democracy", особенно последние части, а также блестящую рапсодию Джеффериса: "The Story of my Heart".
49. Во 2-ой части (глава I) своего труда "Вырождение", Макс Нордау старается опровергнуть ценность всего мистицизма, который рассматривается им со стороны его низших проявлений. Под мистицизмом он понимает всякое внезапное уразумение скрытого значения вещей. Он объясняет это многочисленными незаконченными ассоциациями, которые могут возникнуть в вырождающемся мозгу под влиянием тех или других переживаний. Эти ассоциации вызывают у человека неопределенное и обширное чувство их важности, не пробуждая в нем ясных, определенно полезных мыслей. Это объяснение является правдоподобным для некоторых видов внезапного появления чувства скрытого значения вещей; и есть психиатры (например, Wernicke в своем Grundriss der Psychiatrie, ч. II. Лейпциг, 1896), которые объясняют состояние "паранойи" ослаблением органа ассоциации. Но внезапные мистические порывы высшего характера, без сомнения, не могут быть продуктом таких чисто отрицательных условий. Гораздо разумнее будет приписать их волнам из сферы подсознательной жизни, доплескивающим до нашего сознания, причем о нашей мозговой деятельности, соответствующей этой жизни, мы до сих пор еще ничего не знаем.
50. Они прибавляют иногда к фактам субъективные образы, звуковые и зрительные, но так как и те, и другие принадлежат, по мнению мистиков, к иному миру, то образы эти не вносят никакого изменения в представления, полученные с помощью обычных чувств.

Лекция XVIII

1. Сравни Джиффордские лекции проф. W.Wallace, напечатанные в его "Lectures and Essays". Oxford, 1898, pp. 17 ff.
2. Op. cit., p. 174.
3. Ibid., p. 186. (Разрядка моя).
4. Discourse II. §7.
5. О вторичном и производном характере рассудочных построений и о первичности чувства и инстинкта в создании религиозной веры см. прекрасную книгу Н.Fielding'a "The Hearts of Men" (London, 1902), с которой я познакомился уже после того, как написал эти страницы. "Верования, говорит автор этой книги, представляют грамматику религии; они являются для религии тем же, чем грамматика для речи. Слова суть выражения наших побуждений; грамматика есть теория, созданная только тогда, когда явление, ею регулируемое, уже существовало. Не речь создается грамматикой, а наоборот. Если по неизвестным причинам язык развивается и изменяет свои формы, – грамматика должна послушно следовать за ним" (p. 313). Вся эта книга, которая необыкновенно близко подходит к самым конкретным фактам, является почти целиком развитием цитированного положения.
6. Для удобства я следую порядку изложения книги A.Stöckl'a "Lehrbuch der Philosophie". 5te Auflage, Mainz, 1881, B. II; хорошим английским католическим пособием является B.Boederer: Natural Theology. London, 1891. Но почти тождественную доктрину мы встретим и у таких протестантских богословов, как С.Hodge (Sistematic Theology. New York, 1873) или А.Н.Strong (Sistematic Theology. 5th ed. New York, 1896).
7. Не следует забывать, что всякое проявление *нестройности* в мире может, согласно аргументу от "целесообразности", указывать на существование Бога, в намерения Которого входит эта нестройность. Логически любой порядок вещей несомненно может подвергнуться богословской интерпретации. С богословской точки зрения можно, например, вполне удовлетворительно объяснить страшное разрушение, произведенное лиссабонским землетрясением: вся предшествующая история сознательно вела к тому, чтобы в час, когда исполнится время, создалось именно данное, индивидуальное сочетание стихий, развалин и людских существ. Никакое другое сцепление событий и причин не могло бы привести к этому. То же рассуждение применимо ко всякому явлению, благостному или губительному, в котором можно усмотреть какую-нибудь связь с предыдущими событиями. Для того, чтобы иметь возможность признать пессимистические явления в мире, не уменьшая милосердия и благожелательности его творца, доказательство их целесообразности призывает себе на помощь два принципа, которые по своей природе ограничивают добрые намерения творца. Первый принцип по своему характеру физический: силы природы, предоставленные самим себе, стремятся только к беспорядку и разрушению, к нагромождению развалин, а не к планомерному строительству. Это положение на первый взгляд кажется вполне убедительным, но не выдерживает критики современной биологии. Второй принцип основан на антропоморфическом способе мышления: явление "нецелесообразное" по отношению к *нашему* благу, не может ни в коем случае быть частью целесообразно задуманного плана. Это положение является, конечно, допущением, сделанным в интересах антропоморфического теизма.

Если же мы взглянем на мир без всяких теологических тенденций, то убедимся, что то, что мы называем стройностью или нестройностью мира, есть чисто человеческая выдумка. Мы заинтересованы в известном практически полезном, эстетическом или моральном устройстве мира, – настолько заинтересованы, что где бы и в чем бы ни встретили мы осуществление этого устройства, факт этот властно приковывает к себе

наше внимание. В результате мы произвольно оперируем над содержанием мира. С нашей точки зрения он преисполнен дисгармонии, но порядок и гармония есть единственная вещь, которую мы хотим найти в нем; а упорные поиски непременно приведут к тому, что мы усмотрим некоторую гармоничную стройность в величайшем хаосе вещей. Если я как попало разбросаю по столу тысячу горошин, то, без сомнения, смогу, отбросив некоторое число их, усмотреть в остальных любую геометрическую фигуру. И можно было бы сказать, что эта фигура была сознательно задумана перед разбрасыванием горошин, а отброшенные зерна суть случайные, не имеющие отношения к плану и лишенные значения элементы. Наше отношение к Природе мало отличается от этого карикатурного примера. Мир есть нескончаемое многообразие, в котором наше внимание описывает прихотливые линии в бесчисленных направлениях. Мы отмечаем и называем все, что лежит под сетью начертанных нашим вниманием линий, тогда как остальные вещи и не начертанные линии остаются неназванными и неотмеченными. В действительности, в этом мире гораздо больше вещей и явлений "несогласованных" друг с другом, чем "согласованных"; бесконечно больше дисгармоничных отношений, чем гармоничных. Но мы ищем исключительно гармоничное, старательно отыскиваем его и храним в своей памяти. Мы нанизываем эти гармоничные ряды друг около друга и заполняем ими наши энциклопедии. А на самом деле внутри и вокруг этих гармоничных отношений лежит нескончаемый безымянный хаос вещей, о которых никто не думает, хаос отношений, которые не привлекают нашего внимания.

Факты, от которых исходят физико-теологические доказательства, очень легко поддаются желаемому толкованию, так как они представляют произвольные продукты человеческого воображения. И хотя нет доказательств против бытия Бога, тем не менее, все приводимые доказательства в пользу Его бытия не могут создать прочного логического основания для его утверждения. Эти доказательства убедительны только для тех, кто уже обладает верой в Него, почерпнутой из других источников.

8. Для схоластиков *facultas appetendi* включает в себя чувство, желание и волю.
9. Op. cit., Discourse III, §7.
10. См. его статью "How to make our Ideas Clear", напечатанную в *Popular Science Monthly* for January, 1878, vol. II, p. 286.
11. В прагматическом отношении важнейшим атрибутом Бога является Его карающая справедливость. Но кто осмелится утверждать, при настоящем состоянии богословских мнений по этому вопросу, что существование огненного ада или какого-либо его эквивалента бесспорно установлено чистой логикой? Само богословие широко пользовалось откровением, как основой своего учения; но при этом оно все более и более стремилось к тому, чтобы представить условные идеи уголовного права, как априорные принципы разума. Самое представление о том, что весь этот прекрасный мир, – со звездами, грозами, улыбающимся небом и океаном, – коренится существом своим в частностях уголовных законов, – представляется совершенно невероятным воображению современного человека. Такое обоснование религий убивает религиозное чувство.
12. John Caird: *An Introduction to the Philosophy of Religion*. London and New York, 1880, pp. 243-250 и 291-299. (В сильном сокращении).
13. A.C.Fraser: *Philosophy of Theism*, second edition. Edinburgh and London, 1899; см. в особенности part II, chaps. VII и VIII; A.Seth (Pringle-Pattison): *Hegelianism and Personality*, *Ibidem*, 1890, *passim*.

Самым убедительным доказательством существования конкретной и индивидуальной мировой Души из всех мне известных, являются рассуждения моего товарища Josiah Royce'a, приведенные в его *Religious Aspect of Philosophy*, (Boston, 1885); в его *Conception of God*, (New York and London, 1897) и в его *Aberdeen Giffard Lectures, The World and the Individual* (2 vols. New York and London, 1901-02). Быть может некоторым из моих читателей покажется важным упущением с моей стороны, что я не привожу здесь доказательств проф. Royce'a. Но в настоящих лекциях, изложенных в сравнительно популярной форме, нет места тонким метафизическим размышлениям, и для моей непосредственной задачи совершенно достаточно привести самый общий тип философского построения в этой области (т.е., что религия может быть обращена в обладающую общеобязательными истинами науку) для того, чтобы показать, что никакая религиозная философия не может пользоваться всеобщим и необходимым признанием. Я надеюсь, что за настоящей книгой последует другая, если мне суждено написать ее, где со всей полнотой и подробностью, к которой обязывает их выдающаяся значительность, будут разобраны построения Royce'a и других, чего я лишен возможности сделать в настоящих лекциях.

Лекция XIX

1. Idea of a University. Discourse III, 37.
2. Воображение Ньюмана отличалось врожденным тяготением к церковности. Он сам пишет о себе следующее: "Уже с пятнадцати лет догмат составлял основной принцип моей религии; я не знаю другой религии, я не могу представить себе какой-либо другой род религии". Затем, в возрасте 30 лет, он снова пишет: "Работая, я любил воображать себе, что нахожусь в присутствии своего епископа, и ощущал это таким образом, словно это было присутствием самого Бога" (*Apologia*. 1897, ст. 48, 50).
3. Аналогичную разницу мы видим в характерах людей. В главе о святости мы говорили о том, как некоторые люди страдают от беспорядка и какой для них является необходимостью жить в чистоте, простоте и состоянии покоя (см. выше). Другим же, наоборот, необходимо иметь избыток возбуждения, испытывал чрезмерное давление и эксцессы, входить в целый ряд внешних сношений с людьми. Есть люди, которые пришли бы в отчаяние, если б они вдруг увидели, что все их долги уплачены, все обязательства исполнены, на все письма отвечено, все затруднения устранены и все их обязанности выполнены, за исключением одной, к которой они могут приступить, не опасаясь никакого вмешательства со стороны других обязанностей. Подобная жизнь, свободная от всяких забот, показалось бы им ужасной. То же самое мы наблюдаем и по отношению к жизненному комфорту и внешнему блеску, к внешним выражениям чувств, к форме или другим человеческим отношениям, – для некоторых из нас это необходимая атмосфера существования, для других же все это представляется ложью и жалкой подделкой под жизнь.
4. В "Лекциях об отпущении грехов" Ньюмана (лек. VIII, §6) есть великолепное место, ярко выражающее роль эстетического чувства в схеме христианской церкви. К сожалению, оно слишком длинно, чтобы возможно было привести его здесь.
5. Сравните отсутствие обрядностей в протестантизме ("смиранный поклонник добра" посещает больных и т.п. лишь для того, чтоб приносить пользу) с искусственными "добрыми делами", предписываемыми католической религией, в которые вносится вся сложность мотивов, управляющих человеческими поступками. Принадлежащая к католической религии женщина, суетная по натуре, часто посещает больных просто для

- флирта со своим духовником, ищет себе покровителя среди святых, старается привлечь на себя внимание Всемогущего Бога, как на Его ревностную поклонницу, и этим стать в Его глазах в привилегированное положение; наконец, выполнением положенного количества "упражнений" она стремится приобрести известное положение в организации.
6. Более подробную разработку вопроса об исповеди можно найти в превосходной работе. Frank Granger'a: "The Soul of a Christian". Лондон, 1900, гл. XII.
 7. Пример: "Пастор из Сэдбери", присутствуя на четверговом религиозном собрании в Бостоне, услышал, как священник молился о ниспослании дождя. Когда служба окончилась, он подошел к этому священнику и сказал ему: "Вы, бостонские священнослужители, когда у вас увядает под окном тюльпан, идете в церковь и молитесь о дожде до тех пор, пока весь Конкорд и Сэдбери заливаются водой" (R.W.Emerson: "Lectures and Biographical Sketches", p. 363).
 8. Auguste Sabatier: "Esquisse d'une Philosophie de la Religion". 2-е изд., 1897, стр. 24-26.
 9. Я взял эти статистические данные из небольшой статьи о Мюллере Frederic G. Worne'a. Нью-Йорк, 1898.
 10. The Life of Trust; Being a Narrative of the Lords's Dealings with George Müller. Нов. америк. изд. N.Y., Crowell, pp. 218, 194, 219.
 11. Ibid., p. 216:
 12. Ibid., p. 383.
 13. Я не могу удержаться от искушения привести здесь пример, характеризующий еще более примитивные религиозные воззрения; я нашел его в сборнике "English Garland" (т. VII, стр. 440). Роберт Лайд, английский матрос, бывший пленником на французском корабле в 1689 г., напал на экипаж этого корабля, состоявший из 7 матросов, двух из них убил, а пять остальных сделал пленниками и привел корабль к себе на родину. Лайд следующим образом описывает, как во время этого подвига Бог пришел к нему на помощь и поддержал его в дни испытания.

"С помощью Бога я удержался на ногах, когда четыре француза пытались повалить меня; чувствуя, что француз, державший меня за середину тела, начинает меня одолевать, я сказал мальчику, который вместе со мной попал в плен: "Обойди кругом нактоуза (деревянный ящик, в котором хранится компас) и сбрось на пол того, который висит у меня на спине". Тогда мальчик нанес ему удар по голове, от которого он упал. Я стал искать глазами свайку или что-нибудь другое, чем бы я мог ударить их. Но, не видя ничего подходящего, я сказал: "Господи, научи, что мне делать". В это время, бросив взгляд налево, я увидел висячую свайку, высвободил свою правую руку, схватил ее и ударил ею четыре раза по голове человека, державшего мою левую руку, с такой силой, что свайка на четверть дюйма вошла в его череп. (Затем один из французов вырвал у него из рук эту свайку). Но, да будет благословенна милость Бога! он или выронил из рук свайку, или бросил ее, и в это время Всемогущий Бог даровал мне силу схватить одного из французов и с силой стукнуть его голову о голову другого француза. Затем, бросив вокруг себя взгляд и не видя ничего, чем бы я мог ударить их, я сказал: "Господи, что мне теперь делать". Тогда Богу было благоугодно напомнить мне о ноже, лежавшем у меня в кармане, и хотя оба француза держали мою правую руку, Всемогущий Бог настолько укрепил меня, что я всунул свою правую руку в

правый карман, вытащил оттуда нож в ножнах... зажал его между ног и высвободил из ножен; этим ножом ударил в шею человека, обернувшегося ко мне спиной, после чего он упал и уже больше не двигался". (Я немного сократил рассказ Лайда).

14. "In Answer to Prayer, by the BisHop of Ripon and others". Лондон, 1898; "Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer". Harrisburg, 1898; H.Z.Hastings: "The Guiding Hand, or Providential Direction, illustrated by Authentic Instances. Boston, 1898.
15. С.Hilty: Glück. 3-я ч., 1900, стр. 90.
16. "Каждая вещь в творении, говорит Эпиктет, вполне достаточна, чтобы доказать скромному и признательному человеку существование Провидения. Возьмем простую возможность того, что из травы получается молоко, из молока сыр, из кожи шерсть: кто задумал и выполнил все это? Когда мы копаем землю, идем за плугом или едим, не должны ли мы возносить Богу следующий гимн; велик Господь, доставивший нам орудия, чтоб обрабатывать землю; велик Господь, даровавший нам руки для добывания пищи и желудок, для переваривания ее, ниспославший нам способность незаметно расти и дышать во сне. Нам следовало бы непрестанно прославлять каждый из этих даров. Но так как в большинстве мы слепы и бесчувственны, должен быть хоть кто-нибудь, кто исполнил бы это и вознес бы за всех людей гимн Господу; что делать мне, слабому старику, как не петь хвалы Богу. Если бы я был соловьем, я бы делал то, что надлежит делать соловью; если бы я был лебедем, я бы исполнял назначение лебедя. Но, так как я разумная тварь, то мой долг хвалить Господа... и я призываю вас всех присоединиться к моей песне" (Works. book I, гл. VI, Carter-Higginson translation).
17. James Martineau: конец проповеди "Help THou Mine Unbelief", in Endeavours after a Christian Life, 2-я сер. Ср. эту страницу с выдержкой из Бойля на стр. 223-224, и с выдержками из Паскаля и Мадам Гюйон на стр. 231-232.
18. Souvenirs de ma Jeunesse. 1897, p. 122.
19. Op. cit., письмо XXX.
20. У меланхоликов, наоборот, мир кажется лишенным всякого выражения.
21. Один из моих друзей, выдающийся психолог, подверженный графическому автоматизму, говорил мне, что движения его руки, когда он пишет автоматически, до такой степени не зависят от его воли, что он принужден был отказаться от психофизической теории, какой прежде придерживался, и которая утверждала, что при подобных явлениях нет ослабления двигательных центров. Он заключил из своего автоматического опыта, что чувство бездеятельности волевых центров не было бы таким ощутительным, если бы в обыкновенном состоянии у нас не было ощущения их деятельности. Графический автоматизм, насколько я знаю, в своей резко выраженной форме редко встречается в жизни религиозных людей. Такие выражения, какие, например, мы находим у Буриньон: "Я лишь вручаю свою руку и свой дух иной силе, чем моя", указывают скорее на вдохновение, чем на непосредственное автоматическое писание. Однако, в некоторых отличающихся эксцентричностью сектах встречаются подобные случаи. Одним из поразительных проявлений автоматизма является толстая книга, носящая название "Oahspe, a new Bible in the words of leHovah and his angel ambassadors" (Осп, Новая Библия из слов Иеговы и его небесных посланников), Boston and London, 1891, написанная и даже иллюстрированная автоматически доктором Ньюборо (Newbrough) из Нью-Йорка, который, насколько мне известно, стоит теперь во главе одного спиритического общества в Новой Мексике. Позднейшая из автоматически написанных книг – это "Zertoulem's Wisdom of the Ages" by George A.Fuller. Boston, 1901.

22. W.Sanday: "The Oracles of God". London, 1892, pp. 49-56.
23. Op. cit., p. 91. Этот автор цитирует также деяния Моисея и Исайи: Исход, гл. III и IV, и кн. Исайи, гл. VI.
24. Цитировано Августом Клисольдом в его "The Prophetic Spirit in Genius and Madness". 1870, p. 67. Клисольд – последователь Сведенборга. Случаи, сообщенные Сведенборгом, без сомнения, являются самыми значительными из всех видений и голосов, служащих базисом религиозного откровения.
25. Nöldeke, "Geschichte des Qorâns. 1860, G. 16. Ср. более подробное изложение в Sir Meir's Life of MaHomet. 3 изд., 1894, гл. III.
26. Буквально "камни", через которые можно смотреть; вероятно, какие-нибудь кристаллы.
27. Секта мормонов образует теократию, которая управлялась непосредственными откровениями, полученными президентом церкви и ее апостолами. Привожу следующую выдержку из письма, полученного мной в 1899 году от одного выдающегося мормона:

"Для вас, вероятно, будет очень интересно узнать, что президент церкви мормонов (Mr. Snow), объявил, что он недавно получил свыше много откровений. Чтобы понять, что представляют собою эти откровения, необходимо знать, что мы, мормоны, веруем, что церковь Иисуса Христа снова восстановлена на земле через посланников, присланных с неба. Во главе этой церкви стоит пророк, провидец, человек, которому ниспосылаются откровения, и который передает людям святую волю Бога. Откровение представляет собою то средство, путем которого воля Бога объявляется человеку непосредственно и во всей ее полноте. Эти откровения ниспосылаются или во время сна, или в состоянии бодрствования в видениях духа, иногда при посредстве голоса, без видения, или же действительным Святым Присутствием Бога перед нашими глазами. Мы верим, что Бог лично приходил и говорил с нашим пророком".

Лекция XX

1. См., напр., **выше**.
2. С этой точки зрения противоположность между здоровым и болезненным душевным складом или между типом один раз и дважды рожденных душ, о которых мы говорили в предыдущих лекциях, не представляется уже столь резкой, как то кажется многим людям. "Дважды рожденный" свысока смотрит на прямолинейное мировоззрение "один раз рожденного", считая его чисто нравственным учением, а не религиею. Говорят, что один очень ортодоксальный священник сказал: "Доктор Чаннинг лишен возможности подняться до высшей формы религиозной жизни; ему мешает односложная прямолинейность его характера". Надо, конечно, признать, что мировоззрение и жизнепонимание дважды рожденных полнее и шире, потому что в него входит сознание многочисленных элементов зла и их преодоление. Тот "героический" или "торжественный" путь, которым создается в их сознании "высший синтез" жизни, включает в себе элементы душевного здоровья одновременно и наряду с пессимистическими настроениями. Зло не выключено из поля сознания этих людей, а растворено в радостях их религиозной жизни. Но сознание единения с божеством, к которому в конце концов приходят люди обоих типов, имеет для их личной жизни одинаковое практическое значение. Пусть же каждый доходит до этого сознания тем путем, который

соответствует его природным склонностям. В приведенных в лекции IV примерах духовного врачевания мы познакомились со многими случаями душевного возрождения. Различия, отмеченные в этих примерах, являются только различиями в степени. Большая или меньшая продолжительность периода угнетенности от сознания зла и борьбы с ним, более или менее быстрое освобождение от него – это все различия по степени, а не по качеству, так что нередко определение данного индивидуума, как принадлежащего к типу один раз или дважды рожденных, является совершенно произвольным.

3. См., напр., приведенную выше **цитату из Ренана**.
4. Слово "молитвенный" я понимаю в том более широком смысле, который был изложен выше.
5. Мы почти не в состоянии понять, как, например, Христиан Вольф, ум которого обнимал все науки и знания VIII века, мог питать детскую веру в личный антропоморфический характер природы и решился изложить ее проявления так, как он сделал в сочинении своем о назначении явлений природы. Вот как он говорит о сотворении солнца и приносимой им пользе.

"Мы видим, что Бог создал солнце для того, чтобы привести изменчивые состояния земного шара в такой порядок, при котором живые существа, – люди и звери, могли бы обитать на его поверхности. Человек есть разумнейшее из существ, способное познать невидимое бытие Бога через созерцание мира, и потому солнце содействует осуществлению основного замысла творения: без него род человеческий не мог бы существовать и размножаться... Солнце порождает дневной свет не только на земле, но и на остальных планетах, а свет дневной является необходимейшей для нас вещью. Благодаря ему мы можем с удобством заниматься теми делами, которые были бы невозможны в ночное время или требовали бы больших издержек на искусственное освещение. Животные могут находить себе корм днем, а среди вечной тьмы они не могли бы разыскать себе пропитания. Кроме того, солнечному свету обязаны мы тем, что видим ясно все, находящееся на земной поверхности не только вблизи нас, но и в известном отдалении, распознаем близкие и отдаленные вещи, что весьма важно для нас во многих отношениях, – и не только для практических потребностей человеческой жизни и для путешествия, но и для научного познания природы, ибо последнее в значительной своей части зависит от зрительных наблюдений, которые были бы невозможны без солнечного света. Если кто-нибудь хочет правильно понять те огромные преимущества, которые доставляет ему солнце, пусть он вообразит, что принужден будет всего только один месяц жить в вечной ночи, и пусть представит себе как отразится это на его жизни и всех его начинаниях. Он убедится тогда в истине моих слов на собственном опыте, в особенности, если его дела заставляют его много быть на улице или в поле... По солнцу узнаем мы, когда наступает полдень, а зная точно этот момент, мы можем верно поставить свои часы; в этом отношении астрономия очень многим обязана солнцу. С помощью солнца можно определить меридиан... Нахождение меридиана есть основное условие правильного устройства солнечных часов, и вообще говоря, у нас не было бы солнечных часов, если бы не было солнца"

(Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1782, pp. 74-84).

Или прочтите, какое благодеяние оказал Бог, создав "великое разнообразие человеческих лиц, голосов и почерков в мире". Рассуждение об этом вы найдете в физико-теологии Derham'a, которая пользовалась большим успехом в XVIII столетии.

"Если бы человеческое тело, пишет Derham, было создано по какому-нибудь атеистическому замыслу, или по чьему-либо иному подобию, а не по замыслу и подобию вечного Творца вселенной, то такое разнообразие не могло бы существовать: всем человеческим лицам были бы приданы одни и те же, или почти неотличимые черты, органы речи издавали бы одинаковые и, во всяком случае, не столь разнообразные звуки; однообразное устройство мускулов и нервов руки создало бы однообразие почерков. И какое смешение, какой беспорядок, какие злоупотребления вечно происходили бы в мире при таких условиях! Мы не могли бы быть уверенными в личной безопасности, не могли бы спокойно владеть своим имуществом; не было бы справедливости среди людей, не было бы различия между добрыми и злыми, друзьями и врагами, отцом и детьми, мужем и женой, мужчиной и женщиной. Все было бы перевернуто вверх дном, так как не было бы средств защититься от хитрости завистливых и порочных, от краж и насилий, воров и разбойников, от обманов мошенников, от прихотей развращенных людей и от еще более ужасных вещей! Наши суды могут удостоверить печальные последствия от смешения человеческих лиц и подделки почерков. Но бесконечная мудрость Творца и Законодателя создала так, что лицо человека отличает его от других людей днем, а голос – ночью. Почерк может говорить за него в его отсутствие, быть его свидетелем и защищать его волю перед будущими поколениями. Вот очевидное и изумительное доказательство заботливого отношения Бога к миру".

Бог англиканской церкви восемнадцатого столетия был действительно таким Богом, заботящимся даже о неподложности подписей на банковских чеках и завещаниях.

Для примера приведу еще отрывок из "Vindication of God by the Institution of Hills and Valleys" (Доказательство благости Бога, обнаруживающееся в существовании гор и долин) Derham'a и совершенно кулинарное объяснение цели, которую имел в виду Бог при создании воды, предлагаемое Вольфом.

"Польза, которую в человеческой жизни приносит вода, пишет Вольф, очевидна и не требует обширного разъяснения. Вода служит напитком для всех людей и животных. Хотя человек изобрел и искусственные напитки, он все-таки не может приготовить их без воды. Пиво варится из воды и ячменя, и в этом напитке именно вода утоляет жажду. Вино делается из винограда, который не мог бы расти без воды. То же самое относится ко всем напиткам, которые в Англии и других странах приготовляются из

фруктов и ягод... Ввиду того, что Бог так устроил мир, чтобы люди и животные могли жить в нем и находить удовлетворение своим потребностям и привычкам, то Он создал и воду, как средство сделать из земной поверхности прекрасное место для жизни. Это станет еще более очевидным, если мы примем во внимание те услуги, которые оказывает нам вода при мытье домашней посуды, одежды и других предметов... Если зайти в мастерскую точильщика, то увидишь, что точильный камень должен быть смачиваем водой, и это дает еще более полное представление о ее пользе".

После восторженного описания красоты гор и долин, Derham говорит о них следующее:

"Некоторые люди обладают таким крепким и здоровым телосложением, что одинаково хорошо себя чувствуют во всякой местности и при всякой температуре воздуха. Другие же настолько слабы и болезненны, что известные местности и некоторые особенности климата совершенно невыносимы для них, но зато они чувствуют себя вполне здоровыми в другом месте и другом климате. Иным людям особенно полезен чистый и легкий воздух гор, – именно тем, кто болеет и умирает от тяжелого и душного воздуха больших городов и горячего, насыщенного водяными испарениями воздуха сырых долин. И, наоборот, иные люди болеют в горах и хорошо чувствуют себя в теплом воздухе долин.

Таким образом, эта возможность перенесения своего местопребывания с гор в долины или обратно является огромным благодеянием для болезненной, слабой части человечества. Эта возможность создает легкую и здоровую жизнь для тех, кто бы при иных условиях влачил жалкое существование в болезнях и медленном умирании.

К этому благодетельному устройству земной поверхности следует добавить еще одно преимущество гор: они предоставляют очень удобные места для жилищ, являясь (как отмечает один выдающийся писатель) ширмами от пронизывающих холодом дуновений северных и восточных ветров, и отражая благодетельные и ласкающие лучи солнца. Таким образом, расположенное среди гор жилище оказывается более удобным и уютным зимой.

Наконец, только благодаря горам бьют ключи и текут реки. Следовательно, эти страшные громады вздымающихся друг над другом утесов не являются грубыми и бесполезными следствиями несовершенства земного шара, каковыми они кажутся на первый взгляд, наоборот, – это удивительные орудия природы, созданные и приспособленные вечным Творцом для выполнения одной из наиболее полезных задач. Ибо, если бы поверхность земли была совершенно гладкой и плоской, если бы срединные части островов и материков не были гористы или приподняты, то весьма вероятно, что не было бы склонов для течения рек, не было стоков для вод, и вместо того, чтобы стекать по красивым склонам из середины материка к морю, воды застаивались

бы в болота, которые издавали бы вероятно дурной запах и покрыли бы собой значительную часть земной поверхности.

Таким образом, горы и долины, которые кажутся досадной помехой раздражительному и усталому путнику, являются на самом деле благим созданием великого Творца, мудро приспособленным Им для блага подлунного мира".

6. Этот образ мышления преобладал до семнадцатого века. Достаточно вспомнить, как драматически излагал Аристотель даже чисто механические вопросы, например, способность рычага поднимать большую тяжесть с помощью гораздо меньшей. Эта способность вытекает, по мнению Аристотеля, из чудесных свойств круга и всех круговых движений. Окружность в одно и то же время выпукла и вогнута. Она образована из неподвижной точки и движущейся линии, которые взаимно противоречат друг другу. То, что движется по кругу, совершает одновременно движение в противоположных направлениях. Тем не менее, круговое движение является наиболее "естественным" движением. Длинное плечо рычага, описывая в своем движении большую окружность, обладает в большей степени свойствами этого "естественного" движения, и потому требует меньшей силы для той же работы. Или припомните, как объясняет Геродот положение солнца зимой: Оно движется на юг, потому что холод гонит его к темным областям неба, находящимся над Ливией. Прочтите рассуждения св. Августина:

"Кто дал соломе ту охлаждающую силу, благодаря которой она охраняет от таяния снег, покрытый ею, и такую способность согревать, что под ее покровом поспевают незрелые плоды? Кто может объяснить изумительные свойства огня, который чернит все, что сжигает, тогда как сам ярко светит, – который сверкает самыми прекрасными цветами и в то же время обесцвечивает почти все, до чего коснется, и обращает пылающее топливо в кучку серой золы?.. Какими удивительными свойствами обладает древесный уголь, который так хрупок, что достаточно малейшего прикосновения, чтобы сломать его, достаточно самого легкого давления, чтобы превратить его в порошок; и все же он настолько крепок, что ни сырость, ни самое время не могут уничтожить его" (Civitas Dei. Liber XXI, cap. IV).

Эти свойства явлений, их естественность или неестественность, симпатичность или несимпатичность их внешних качеств, их необычность, яркость, сила, разрушительность, – вот что непреодолимо привлекало к ним человеческое внимание.

Если вы откроете старые медицинские книги, вы увидите на каждой странице ссылки на симпатическую магию. Возьмите, например, прославленный бальзам для залечивания ран, открытие которого приписывается Парацельсу. Было множество рецептов для приготовления его; они заключали обыкновенно человеческий жир, смешанный с жиром быка, дикого вепря или медведя; затем в них входил истолченный в порошок земной червь, усния, т.е. мшистые наросты, появляющиеся от сырости на черепах висельников, и тому подобные гадости; все это должно быть приготовлено, если возможно, под знаком Венеры и ни в коем случае не под знаком Марса или Сатурна. Кусок дерева, пропитанный кровью, взятой из раны или с окровавленного оружия, нанесшего эту рану, должен

быть погружен в этот целительный бальзам, а рана должна быть крепко забинтована; тогда исцеление наступит несомненно.

"Ибо, как объясняет Ван-Гельмонт, кровь, взятая из раны или с причинившего ее оружия, содержит в себе дух раненого человека и, будучи погружена в этот бальзам, приобретает новую живительную силу, которая передается родственной ей крови в теле больного, и таким образом исцеляет его. Она высасывает болезнь и боль из пораженной части тела. Но для того, чтобы обладать этим свойством, ей необходима помощь жира быка и других составных частей этой мази. Жир быка вообще наделен чудодейственной силой, потому что бык, когда его ведут на бойню, полон злобы и мстительного чувства, и умирает с большей жаждой мести, чем другие звери. Таким образом, мы обнаружили, пишет этот ученый, что наш бальзам обязан своей целительной силой не благосклонной помощи Сатаны, но *посмертной силе Мести*, которая сохраняется в жире, употребляемом для приготовления этого бальзама". (I.B.Van Helmont: A Ternary of Paradoxes, translated by Walter Charleton. London, 1650. Я сильно сократил приведенный отрывок).

Автор пытается путем аналогии с другими явлениями доказать, что истинной причиной целебного действия этого лекарства является симпатическое взаимодействие вещей.

"Если, пишет он, из еще неостывшего трупа лошади, убитой колдуном, вынуть сердце, пронзить его стрелой и изжарить, то в тот же миг колдун испытает невыносимые муки, как бы его жгли огнем. Это было бы невозможно, если бы не существовало взаимодействия между духом колдуна и духом лошади. Дух колдуна пленен в еще не остывшем и трепещущем лошадином сердце, и выход оттуда прегражден ему пронзившей сердце стрелой. Разве тело убитого при судебном следствии не начинает кровоточить в присутствии убийцы? Это происходит потому, что кровь убитого находится в припадке ярости и возгорается жаждой мщения убийце, которую завещала ей душа, в момент насильственной разлуки с телом. Если вы страдаете водянкой, подагрой или разлитием желчи, то влейте немного своей теплой крови в скорлупу яйца, смешав ее с белком; сварите все это на небольшом огне, облейте тем, что получится, кусок мяса и дайте его на съедение собаке или свинье; тогда болезнь перейдет от вас на это животное, и вы в тот же миг будете здоровы. Точно также, если вы сожжете немного молока коровы или женщины, то грудь, от которой это молоко было взято, иссохнет. Один брюссельский дворянин лишился носа в сражении; знаменитый хирург Таглиякозус сделал новый нос для него из кожи, вырезанной с руки какого-то носильщика из Болоньи. Через тринадцать месяцев после возвращения этого дворянина домой, новый нос его похолодел, начал гнить и через несколько дней отвалился. Обнаружилось, что почти в то же время умер и болонский носильщик. В настоящее время в Брюсселе есть еще очевидцы этого события, пишет Ван-Гельмонт и

прибавляет: "Неужели можно допустить, что этот рассказ навеян суеверием или игрой воображения?"

Современная нам литература духовного врачевания, как, например, книги Prentice Mulford'a, полна симпатической магии.

7. Сравни учение Лотце о том, что знания о вещи, как она существует "в себе", мы можем достигнуть только рассматривая ее так, как она существует для себя; т.е. видя в ней субъекта опыта, обладающего индивидуальным чувством своего существования и того, что происходит с ним.
8. Это неправильное понимание и истолкование фактов может быть вовсе не так значительно, как это утверждают ученые. В лекции IV мы видели, что многим последователям духовного врачевания религиозное понимание мира кажется "проверенным" на ежедневном опыте. "Опыт" представляет из себя поле, загроможденное таким многообразием вещей и явлений, что ученые сектанты, упорно отказывающиеся признать в таких "фактах", как опыт духовного врачевания и т.п., что-либо иное, кроме "невежества", "глупости" или "безумия", упускают из виду те залежи сырого фактического материала, который бы остался совсем неизвестен людям, если бы религия не сосредоточила своего внимания на личном аспекте реальности. Мы уже знаем достоверно, что это оправдывается на целом ряде фактов; возможно, что число их еще гораздо больше.

Чудесные исцеления всегда играли значительную роль в учениях, признающих существование сверхъестественного; а наука всегда отрицала эти факты, считая их продуктами расстроенного воображения.

Но сравнительно недавнее знакомство ученых с гипнотизмом создало для них апперцептивное предусловие для восприятия явлений этого порядка, и они теперь готовы допустить, что духовное исцеление есть реальный факт, – однако, с той оговоркой, что оно есть результат "внушения". С этой же оговоркой они признают за действительный факт, а не за басню, отпечатки креста, выступившие на руках и ногах св. Франциска. Точно также учеными уже почти признаны за факт явления одержания, которым они дали название "истеро-демонопатии". Трудно предугадать, как далеко пойдет в науке это признание оккультных явлений под новообразованными названиями: можно думать, что когда-нибудь будет признан ею даже дар "пророчества" и творения "чудес".

Таким образом расхождение между наукой и религией не так бесповоротно, как может казаться на первый взгляд, так как олицетворение и романтическое восприятие мира, свойственные примитивному мышлению, вовсе не окончательно изгнаны из души современных людей. Последнее человеческое знание может, – путем, который мы не в состоянии предвидеть, – придти к системам, носящим более персонифицированную окраску: ведь прогресс совершается по спирали, а не по прямой, как стрела, линии. Если это предположение справедливо, то в один прекрасный день окажется, что строго безличное мировоззрение современной науки было скорее временно полезной крайностью взглядов, чем конечным победным триумфом знания, как уверенно заявляют ныне ученые сектанты.

9. Юмовский критицизм изгнал понятие причинности из мира физических объектов, и "наука" теперь совершенно удовлетворяется определением причинного отношения в терминах функциональных изменений: см. Маха,

Пирсона, Оствальда. "Оригиналом" понятия причинности является наш личный внутренний опыт и только здесь можно непосредственно наблюдать причинную связь в старом смысле этого слова.

10. Когда в религиозной книге я вижу такие слова: "Быть может лучшее из того, что мы можем сказать о Боге, это то, что Он есть *Неизбежное Следствие*", то я узнаю тенденцию, умерщвляющую религию рассудочными терминами. Разве стали бы сгоравшие на кострах мученики петь гимны простому, хотя и абсолютно неизбежному следствию? Истинно религиозные люди, как св. Франциск, Лютер, Бёме, решительно противились притязаниям рассудка вмешиваться в религиозную жизнь. И действительно, рассудок, одерживая победы, показывает здесь свои темные стороны. Как быстро исчезает старый дух методизма под влиянием брошюр такого философа, как проф. Боун (Bowne: *The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement.* – Cincinnati and New York, 1898, 1899, 1900).

Философия обнаруживает даже агрессивные намерения против религии:

"Религия, пишет Вашро (M. Vacherot: *La Religion.* Paris, 1869, pp. 313, 436 et passim), соответствует только преходящему, а не основному и постоянному состоянию человеческого духа, так как она является выражением ума, в котором сила воображения преобладает над другими способностями... У христианства есть только один возможный наследник, – это научная философия".

Проф. Рибо (Ribot. *Psychologie des Sentiments.* p. 310), с еще большей решительностью заявляет о гибели религии. Он суммирует этот процесс в одной формуле: обнаруживается постоянно растущий перевес рационального элемента душевной жизни над эмоциональным, причем последний стремится войти в группу чисто интеллектуальных чувств.

"В конце концов, от так называемого религиозного чувства ничего не остается, кроме смутного уважения к неизвестному "х", являющегося последним следом прежнего страха, и кроме известного стремления к идеалу, являющегося последним следом любви: эти два чувства, – чувство страха и любви, – характеризуют ранние периоды религиозного развития. Говоря проще, – *религия стремится стать религиозной философией.* А это психологически совершенно различные вещи, так как последняя есть теоретическое построение сознательной работы мысли, а первая является жизненным делом группы лиц или вдохновенного вождя, делом, поглощающим все мыслящее и чувствующее существо человека".

Точно так же я не могу согласиться с мнением проф. Бальдуина (Baldwin: *Mental Development, Social and Ethical Interpretations.* ch. X) и Маршалла (H.R.Marschal: *Instinct and Reason.* chaps VIII-XII), которые считают религию "консервативной социальной силой".

11. *American Journal of Psychology.* VII, 345.
12. Вот пример, иллюстрирующий такие состояния веры: Henry Perreyve пишет к Gratry:

"Я не знаю, что делать мне с тем чувством счастья, которое овладело мною сегодня утром. Оно переполняет мою душу до краев, мне хочется что-то *сделать*, но предпринять ничего не могу и ни к чему не способен... Я жажду *великих дел*". Другой раз после воодушевившего его свидания, он пишет: "Я вернулся домой, исполненный радостью, надеждой и силой. Я хотел в одиночестве наслаждаться своим счастьем, вдали от всех людей. Была поздняя ночь; но, пренебрегая этим, я пошел по какой-то горной тропинке, как безумный, смотря на небо, забыв о земле. Вдруг я инстинктивно подался назад: я стоял на краю пропасти, – еще шаг, и я бы неминуемо упал с головокружительной высоты. Страх овладел мной, и я прекратил мою ночную прогулку" (A. Gratry: Henry Perreyve. London, 1872, pp. 92, 89).

Это преобладание смутных, экспансивных и бесцельных импульсов в состояниях веры хорошо передано Уот Уитманом (*Leaves of grass*, 1872, p. 190):

"Бороться, бороться!
С невзгодами, с бурей, с ночью, с голодными днями, с
нелепой случайностью жизни,
как борется дерево, зверь...
Вперед, мой товарищ! Тебя я зову без раздумья о том, что
судьба нам готовит:
Победу ль в борьбе беспощадной, или миг поражения и
гибель".

Эта готовность к великим делам и это чувство, что мир, благодаря своему великому смыслу, своей чудесности и т.д., способен произвести их, – представляется мне недифференцированным зародышем всех высших верований. Вера в осуществление наших затаенных личных мечтаний, или в величие судеб нашей родины, вера в Провидение, – все это источником своим имеет именно этот незаметный сангвинический импульс и это чувство, подсказывающее, что область возможного гораздо обширнее, чем мир действительности.

13. См. Leuba: *Loc. cit.*, pp. 346-349.
14. *The Contents of Religious Consciousness*. – In *The Monist*, I, 536, July, 1901.
15. *Loc. cit.*, pp. 571, 572. См. также его необыкновенно глубокую критику того представления, что религия, прежде всего, стремится разгадать интеллектуальную тайну мира. Сравните то, что говорит W. Bender (*Wesen der Religion*. Bonn, 1888, ss. 85, 38): "Религия – это вопрос не о Боге, не о происхождении и целях мироздания, но вопрос о Человеке. Все религиозные взгляды и мировоззрения антропоцентричны". "Религия есть проявление человеческого стремления к самосохранению; ею человек стремится спасти и сохранить свои существеннейшие жизненные мечты и надежды от разрушающего их противодействия враждебного им мира; он пытается спасти себя тем, что добровольно и свободно подходит к силам, властвующим над миром, когда уже исчерпаны до конца его личные силы". Вся книга Bender'а представляет развитие этих мыслей.
16. Помните, что вторая стадия приходит для некоторых людей внезапно, для других постепенно, тогда как есть люди, которые по существу живут в этой стадии всю свою жизнь с начала и до конца.
17. Практическая трудность состоит: 1) в том, чтобы осознать реальность высшей части своего существа, 2) в том, чтобы отождествить себя всецело

- только с ней, и 3) в том, чтобы отождествить ее со всем остальным идеальным бытием.
18. "Когда мистическое состояние достигает высшего напряжения, то сознанием овладевает чувство, что существует некое естество, которое одновременно и *превосходит* мое я и *тождественно* с ним: оно достаточно величественно, чтобы быть Богом, и достаточно интимно и близко, чтобы быть мною. Сущность этого естества является его *превосходство*" (Récéjac: Essai sur les fondements de la conscience mytique. 1897, p. 46).
 19. Слово "истина" употреблено здесь в смысле, заключающем нечто большее, чем одну лишь практическую ценность для жизни, хотя естественная склонность человека подсказывать ему, что все, имеющее важное значение для жизни, тем самым несомненно истинно.
 20. Proceedings of the Society for Psychical Research. Vol. VII, p. 305. Для более полного ознакомления с взглядами Майерса см. его посмертное сочинение "Human Personality in the Light of Recent Research", которая должна появиться вскоре на свет в издании Longmans, Green & Co. Майерс выставил, как общую психологическую проблему, изучение сублиминальной области сознания на всем ее протяжении, и сделал первые систематические попытки ее топографии тем, что стал рассматривать ее, как представляющий некое единство ряд множества сублиминальных фактов, (в которых до сих пор видели только любопытные единичные явления), и дал этим фактам систематизированную номенклатуру. Насколько важны эти исследования, могут показать только дальнейшие труды, которым Майерс проложил путь. Смотри мою статью: "Frederic Mayers's Services to Psychology" в отчетах того же общества (vol. XLII, May, 1901).
 21. Приведу яркое изложение таких верований, чтобы ближе познакомить читателя с ними:

"Если обитель уже тысячелетия погружена в беспросветную тьму, а вы войдете в нее, начнете плакать и жаловаться: "О, какая тьма", то исчезнет ли мрак? Внесите свет, выберите искру, и все тотчас же озарится светом. Что же хорошего в том, что всю жизнь свою вы будете думать: "Горе мне, я поступал дурно, я совершил множество ошибок"? Никакой дух не требует, чтобы мы думали или говорили так. Зажгите свет, и зло исчезнет. Укрепите свою истинную природу, перестройте себя; взбодрите в себе все, что есть в вас светлого, яркого, вечно чистого; разбудите это в каждом встречающемся вам человеке. Я хочу, чтобы каждый из нас достиг того состояния, при котором даже в худшем из людей, он мог бы увидеть дыхание Божье и вместо слов осуждения сказать: "Восстань, ты, светлый, ты, вечно чистый; восстань, нерожденный и бессмертный, восстань во всей силе своей и прояви свою истинную природу... Такова высшая молитва, которой учит Адвайта (Advaita). Такова единственная молитва: помните о своей природе"... "Как может человек дойти до того, чтобы искать Бога?... Он живет в биениях вашего сердца, а вы не знаете этого и ошибочно ищите Его где-то вне себя. Он – ближайший из близкого вам, Он – ваша собственная душа, реальность вашей собственной жизни, вашего тела и вашего духа. – Я есмь Ты и Ты – Я. Вот ваша природа. Познайте ее и проявите. Не стремитесь стать чистыми, – вы чисты в естестве своем. Вам не нужно искать совершенства, – вы уже совершенны. Всякая добрая мысль, которая приходит вам в голову, или

которую вы выполняете, есть проникновение за покрывало, скрывающее истину, и за этим покрывалом взору представляется чистота, Бесконечность, Бог, – вечное Естество всего существующего, вечная Мудрость сего мира, ваше истинное Я. Познание Его есть низшая ступень, падение. В существе своем мы обладаем Им; так как же и зачем познавать Его?" (Swami Vivekananda: Addresses, N. 12; Practical Vedanta. part IV, pp. 172, 174, London 1897; Lectures. The Real and the Apparent Man, p. 24.

22. Привожу пример, в котором рассказывается, как одна особа была готова подойти к христианскому мировоззрению, но не могла до тех пор войти в него душой, пока оно не предстало ей в форме спиритических представлений:

"Я решаюсь сказать, что спиритизм спас меня. Я познала его в критический момент моей жизни и не знаю, что бы стало со мной без него. Он научил меня отойти от здешних вещей и возложить надежду свою на нездешнее. Он научил меня видеть во всех людях, даже в самых преступных, даже в тех, которые причинили мне горькие страдания, невыявленных братьев, к которым я должна питать участие, любовь, которым должна прощать совершаемое ими зло. Я поняла, что ничто не должно выводить меня из равновесия, что мой долг никого не презирать и молиться за всех. Самое важное из того, чему я научилась, это то, что я научилась молиться. И хотя мне осталось еще многому научиться в этой жизни, тем не менее, молитва неизменно дает мне бодрость, утешение и покой. Я больше, чем когда-либо, чувствую, что я сделала только маленький шаг по длинному пути совершенствования. Но я бодро и без боязни смотрю в даль предстоящего мне, пути, ибо я верю, что настанет день, когда все мои усилия будут вознаграждены. Таким образом, спиритизм сыграл в моей жизни огромную роль" (Flournoy Collection).

23. "Воздействие Св. Духа, прекрасно названного людьми "Заступником", является фактом бесспорного опыта; оно столь же подлинно реально, как и электромагнитные явления" (W.C.Brownell. Scribner's Magazine. v. XXX, p. 190).
24. Тот факт, что самораскрытие и самопознание, иначе именуемое молитвой, является у некоторых людей вполне определенным и реальным процессом, вполне ясно обнаружено материалом, приведенном в предыдущих лекциях. Для того, чтобы освежить впечатление в уме читателя, привожу еще один яркий пример:

"Человек может научиться преодолевать эти ограничивающие его пределы (конечной мысли) и дойти до желанных степеней силы и знания... Существование Бога познается в опыте. Переход к высшей ступени духа есть определенный и раздельный акт сознания. Это не смутное переживание, происходящее в потемках полусознательного. Это не экстатическое состояние, не неистовство. Это даже не сверхсознательное переживание в ведантическом смысле. Не гипнотическое самовнушение вызывает его. Это совершенно спокойное, нормальное, глубоко рациональное и естественное видоизменение человеческого сознания,

переход его от явлений, постигаемых чувственным познанием, к явлениям, постигаемым ясновидением, – от мыслей о себе к более высоким областям мысли... Если, например, низшее я нервно, раздражительно, беспокойно и вечно насторожено, можно без труда заставить его успокоиться в несколько мгновений. Это делается не словами. Это, повторяю, не самогипноз. Это достигается упражнением своей личной силы и власти. Можно чувствовать дух покоя так же определенно, как определенно ощущается зной в жаркий летний день. Можно применять свою внутреннюю силу с той же уверенностью, с какой солнечные лучи собираются в фокус двояковыпуклого стекла и применяются для зажжения дерева" (The Higher Law. vol. IV, pp. 4, 6. Boston, August 1901).

25. Трансцендентальные идеалисты любят слово "Сверх-душа" (Over-soul), но обыкновенно употребляют его в смысле, имеющем интеллектуальный оттенок, для обозначения того естества, с которым переживается общение в религиозном опыте. Слово "Бог" наряду с таким значением имеет смысл Первопричины и Творца, и я имею в виду именно этот оттенок.

Послесловие

1. Правда, трансцендентальный идеализм утверждает, что его идеальный мир отражается на фактах тем, что они вообще *существуют*. Только благодаря Абсолютному существует действительный мир. Действительный "мир" – в этом то и заключается непреодолимое для этой точки зрения затруднение. Вся целостность мира – это минимум, с которым только и может оперировать Абсолютное, тогда как наш конечный человеческий разум признает реальным только то действие, которое происходит и проявляется в отдельных определенных частностях. Наши жизненные горести и наши идеалы имеют частичный характер по отношению к миру в целом, – и оказывается, что Абсолютное бессильно помочь нам в частичном; все, что дает бодрость нашей душе, оказывается на самом деле совершенно бесполезным и бессильным. О, если бы мы могли, мы бы молили о сотворении совсем иного мира, раньше, чем был создан этот. Один мой приятель говорил, что христианская мысль зашла теперь в глухой тупик со своим понятием о Боге, который не может совершить ничего реального, не может снять с души нашей никакого частного человеческого бремени, который одновременно стоит на нашей стороне и на стороне наших врагов. Поистине странную эволюцию претерпело понятие о Боге Давидовых псалмов.
2. См. мою книгу: Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy. 1897, p. 165.
3. См. мою книгу: Ingersoll Lecture On Human Immortality. Boston and London, 1899.
4. Tertium Quid, 1887, p. 99. См. также стр. 134-135.