

## **ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ЧУВСТВА В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ\***

*Д.С. ДАМТЕ*

Проблема природы религиозных чувств и их развития по праву считается одной из самых сложных и наиболее интересных в религиозноведческой науке. Вопрос о религиозных чувствах находится на стыке философии религии и психологии религии, а также тесно связывает эти дисциплины с антропологией религии. В наше время он вновь стал весьма актуальным не только в свете широко известных и обсуждаемых событий, но также и по теоретическим соображениям, поскольку, как мы уже сказали, данная проблема фокусирует на себе усилия нескольких дисциплин, выводя нас на междисциплинарный уровень исследований. С другой стороны, нельзя не согласиться с И.С. Вевюрко, который говорит, что «чувство является одним из самых важных и, кажется, недооцененных объектов исследования в религиозноведении»<sup>1</sup> и далее продолжает: «На деле отказ от систематического анализа чувственной сферы часто ведет вовсе не к воздержанию от суждений о ней, а к необоснованному приписыванию верующим (как и неверующим) тех или иных чувств»<sup>2</sup>. Заметим, что систематическая разработка понятия религиозного чувства началась довольно давно. Из теоретических, а частью также вследствие практических соображений было бы крайне интересно проследить историю вопроса, которая привела бы нас к истокам психологии религии, к ее фундаментальным основаниям, напрямую связанным с проблемами философии религии. Для того чтобы это показать, нам необходимо обратиться к наиболее заметным эпизодам истории нашей проблемы в тот период, когда происходит становление научной психологии религии, т.е. к рубежу XIX и XX вв.

В это время появляется много оригинальных мыслителей, философских школ, направлений и концепций, затрагивающих, среди прочего, ставшую актуальной тогда религиозную проблему и связанный с ней вопрос о религиозных чувствах. Одним из характерных примеров в этом отношении являются труды Георга Зиммеля, в которых автор рассматривает религию, исходя из ее оснований в человеческой душе. Он показывает, что религия проистекает из тех

---

\* Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Становление классического зарубежного теоретического религиозноведения в XIX–первой половине XX века (психология религии и антропология религии)», грант № 15-33-01342.

же движений человеческого духа, которые создают, например, основу социальной общности или закладывают фундамент искусства. Зиммель говорит об «одноколейном» движении психологической жизни, «выхватывающей из всего многообразия тех миров, что заключены в нашей душе и лежат перед нами в виде, так сказать, неких идеальных возможностей, лишь отдельные разрозненные фрагменты, чтобы выложить из них пеструю мозаику собственного существования»<sup>3</sup>. Эти фрагменты представляют собой воплощение в различных формах единого душевного материала. В религии те же душевные состояния приобретают новую направленность, предстают перед нами в своем чистом виде, в ней душа человека возвышается и как бы выходит за свои пределы. Зиммель показывает, как человек переживает это религиозное отношение в том, что касается природы, собственной судьбы и окружающих людей, т.е. в обществе. Самой низшей из этих форм религиозного отношения выступают те чувства — преклонение и трепет, — которые в человеке пробуждают проявления грозных сил природы. Это еще не религия в собственном смысле слова, но это именно тот душевный процесс, который ведет к формированию религиозных представлений. То же касается и религиозного отношения человека к своей судьбе. Когда же религиозная тональность души начинает проявляться относительно других людей, то здесь, по мысли Зиммеля, религия достигает своей завершающей стадии и предстает «как абсолютная, ставшая единым целым форма чувств и импульсов, которая уже приступает к развитию социальной жизни»<sup>4</sup>. В этом случае социальные требования, существовавшие прежде, приобретают «критерий собственной обоснованности, эмоциональную наполненность, святость»<sup>5</sup>, а заложенный в них потенциал получает новые импульсы для развития.

Зиммель говорит, что существует сходство между отношением индивида к Божеству и его отношением к социальной общности (в древние времена — к роду), и имеет при этом в виду прежде всего огромное количество самых разнообразных оттенков чувств, которые оба этих объекта вызывают в человеке. Прежде всего, это чувство зависимости, но также и любовь, и наслаждение, и надежда, и отчаяние, и смирение. Это важно зафиксировать, поскольку данный тезис противостоит одностороннему пониманию религиозных чувств как только негативных или только позитивных: они столь же разнообразны, как и обычные, т.е. не направленные на религиозный объект, чувства человека. Более того, поскольку душевный материал един, то, по Зиммелю, религиозные чувства отличаются от нерелигиозных своей направленностью, своим характером, а не какими-либо трансцендентными качествами, данными им извне. Религиозными их делает «определенная напряженность чувства, особая искренность,

глубина и сила психологического отношения к миру, настроенность индивидуума на категории более высокого ранга, которые он в то же время воспринимает как нечто сокровенное и глубоко личное»<sup>6</sup>. Все это вместе формирует тональность души, которую Зиммель обозначает как «набожное благочестие». Когда она направляется на свой высший и единственный объект, т.е. на Бога, возникает религиозная вера. Для Зиммеля вера в себя, в другого человека и в Бога происходит из единого источника<sup>7</sup>, служит проявлением одной и той же психологической настроенности и различается только по объекту приложения<sup>8</sup>.

Мощный импульс к развитию философии религии и разработке проблемы религиозного чувства в рассматриваемый период дали труды представителей марбургской школы неокантианства Германа Когена и Пауля Наторпа. В «Эстетике чистого чувства» Коген разводит религию и мораль: по его мнению, религию нельзя сводить только к нравственному компоненту, поскольку в ней сходятся сразу несколько значимых элементов, среди которых (наряду с признанием верховной власти и авторитета) не последнюю роль играет эстетическое чувство<sup>9</sup>. Философ говорит, что религиозное начало приобретает эстетическое облачение «и только в нем продолжает распространяться, будь то в образах героев религиозных саг, будь то в нравственных притчах традиционной веры»<sup>10</sup>. Под влиянием силы искусства, непосредственной игры чистого эстетического чувства, религиозное чувство достигает своей ясности и может воздействовать на человека, вызывая в нем растроганность или благоговейный трепет. Эта связь с эстетическим началом, по Когену, необходима и в то же время она лишняя раз подтверждает, что религиозное чувство не может отождествляться с эстетическим. Мысль о различии эстетического и религиозного чувств со всей отчетливостью прослеживается и в другой работе Когена «Понятие религии в системе философии». Источником религии мыслитель называет здесь страдания человека. Естественным ответом другого на это состояние становится сострадание и связанное с ним чувство любви к ближнему. Любовь к человеку играет большую роль и в эстетическом сознании, и в религиозном, но в последнем случае она имеет иной характер: в эстетическом сознании любовь к человеку — это любовь к человеческому естеству и наготе как ее ярчайшему проявлению<sup>11</sup>, тогда как в религии любовь к человеку берет свое начало в сочувствии страдающему человеку. По мысли Когена, возвышающая душу любовь к Богу возникает в связи с осознанием того, что Бог — защита и опора страждущих и угнетенных<sup>12</sup>. В этом страдательном характере заключено одно из коренных отличий религиозного чувства от эстетического, ведь человеческие страдания не являются определяющей силой эстетического сознания<sup>13</sup>. Кроме того, в религиозном чувстве другой дан в его соотношении с Богом, как его дитя, которое заслуживает любви и признания. В таком отношении

к другому нам открывается собственная слабость, проблематичность собственного существования, настойчивое требование утешения и разрешения внутренних противоречий. Все это порождает в человеке стремление к Богу, которое также является одной из существенных характеристик религиозного сознания<sup>14</sup>.

Если, по Когену, чувство в религиозном развитии все же не играет единственно решающей роли, то Наторп, напротив, особенно акцентирует роль чувства в становлении религии. В своем сочинении «Религия в пределах человечности» Наторп рассматривает чувство как живой исток религии<sup>15</sup>. Его текучесть и неуловимость его переходов, его нерасчлененность и отсутствие границ делает его подобным источнику, в котором берут свое начало все формы сознания и построения объектов, такие как познание, воля или художественная фантазия<sup>16</sup>. Их границы чувство постоянно угрожает преодолеть в силу своей субъективной изначальности. Специфика чувства — в его тенденции к объединению разнородных компонентов и к расширению. Оно пронизывает собой названные выше формы отношения к объектам окружающего мира и составляет их неотъемлемый элемент. В чувстве эти формы берут свое начало и в нем же — их завершение<sup>17</sup>. В силу своей изначальности и власти над человеческим сознанием чувство имеет тенденцию к универсальности, к поглощению и снятию иных, отличных от него форм, которая в религии, говорит Наторп, выражается как чувство бесконечного, как «притязание» на бесконечное. В религии чувство достигает высшей степени развития. Однако в претензии на универсальное значение заключается основная опасность религиозного чувства: познание или воля не могут иметь в качестве своего объекта бесконечное, оно превосходит человеческие возможности. Религиозная вера имеет своим объектом именно бесконечное, вечное, которое не может быть дано человеку иначе, как в чувстве<sup>18</sup>.

Но даже если мы, замечает философ, попытаемся отнять у чувства эту претензию на универсальность, которая, впрочем, вполне естественна, все равно оно будет значимо для человеческой жизни, поскольку «оно оживотворяет одинаково глубоким проникновением все указанные выше виды объективных построений, наполняет их своей теплотой и непосредственностью, ставя через это в теснейшую взаимную связь различные области человеческого творчества, и является, таким образом, тем началом, которое жизненно поддерживает неразрушимое единство, индивидуальность человеческого существа»<sup>19</sup>. Оно ставит любой идеал в отношении к конкретной человеческой личности, делая его «нашим», «своим», близким. Тем самым в чувстве достигается единство идеи и реальности, должного (нравственности) и сущего (природы, реальности), не принижая первого, а второму открывая новые перспективы.

Эта тенденция к единству и противостояние обособлению и эгоистической закрытости имеет огромное социальное значение. Всякое сильное чувство стремится к выражению, к сообщению, следовательно, к общности<sup>20</sup>. Высшее развитие чувства, а, значит, высшее развитие общности и единения достигается в религии<sup>21</sup>. Таким образом, отвергая трансцендентальную претензию религиозного чувства, Наторп подчеркивает его интегративную роль: религиозное начало объединяет все остальные сферы культурной жизни, будучи их живым истоком. В работе «Культура народа и культура личности» философ пишет: религия «есть также выражение, в последнем основании даже единодушное выражение, этого именно необходимо единодушного стремления к единству воли в самом человеке, а в конце концов и в человечестве»<sup>22</sup>. Религия у Наторпа оказывается одним из высших проявлений человечности, и в этом своем качестве она утверждает не разделение, а единение. Для него религия — это практическое действие, дело, а не слова, которые могут лишь усиливать мнимые различия, вместо того, чтобы сближать людей на почве подлинно гуманистических идеалов.

Мысль о единстве, которая появляется у Зиммеля и отчетливо звучит у Наторпа, связана с духовной ситуацией времени. Философы той эпохи ощущали ее внутреннюю противоречивость и раскол, следствием чего стала новая постановка религиозного вопроса. Старая система ценностей пошатнулась, нарушилось единство духовной жизни и этот перелом заставил обратиться к вопросу о путях восстановления духовной целостности. Из признания этого факта исходит в своих философских построениях и Рудольф Эйкен. В работе «Основные проблемы философии религии» он показывает центральное значение религиозной проблемы, подчеркивая, что за кризисом «должно следовать или полное разрушение, или установка связи с невидимым миром, и тогда сила последнего понесет нас к полной достоверности и придаст жизни особый и своеобразный характер. Религия с заднего плана бытия вполне отчетливо и определенно передвигается на передний план»<sup>23</sup>. Следуя основной мысли своей философской системы о наличии автономного и вечного духовного мира, Эйкен понимает религию как признание высшей духовной реальности, высшего бытия, квинтэссенцией и выражением которого является Бог. Такое признание не есть признание в теории, напротив, оно задействует все внутренние силы человека и производит в нем радикальный переворот, который охватывает сферы мыслей, чувств и действий и ставит нас в живое соотношение с высшим порядком бытия<sup>24</sup>. Возвышение индивида связано с признанием высшей реальности как своей собственной, как неотъемлемой части собственного существа<sup>25</sup>. По Эйкену, человек с самого начала сопричастен вечному и благодаря сознанию

этого факта становится возможной перемена, которая приводит его в решительное противоречие с существующим порядком мира. Но уже возвысившийся в религии, поддерживавший духовное основание своего бытия человек способен противостоять и сказать «нет» напору окружающей действительности, борясь за высший порядок. Если бы не существовало такой реальности, то откуда взялось бы в нас само стремление к истине, которое всегда вдохновляло человека на великие свершения и открытия и давало ему силы, откуда происходила бы тогда сила норм и ценностей? Развитие культуры и сама борьба человека с условиями окружающей его действительности были бы невозможны без иного порядка реальности и стремления человека постичь его<sup>26</sup>. Высшее в мире может утверждаться только благодаря деятельности человека, который, с одной стороны, благодаря своей духовной работе становится свободным в подлинном смысле этого слова, а с другой стороны, принимает свою зависимость от того, что превосходит его<sup>27</sup>.

Какова же роль чувства в процессе становления и развития религии? Согласно Эйкену, источник религии – в ощущении противоречия, контраста между нашим существованием и тем, что должно быть и к чему нужно стремиться. Отсюда ясно, что чувство играет на первоначальном этапе развития религиозного сознания заметную роль. Однако, продолжает философ, именно вследствие причастности человека к высшей реальности, чувство противоречия всегда сопровождается порывом к высшему счастью, стремлением возвыситься над противоречиями земной жизни, которое является одним из психологических корней религии. А потому негативные эмоциональные состояния никак не могут считаться основанием религиозного развития<sup>28</sup>. С другой стороны, поскольку, по мысли Эйкена, религия захватывает всего человека, требует мобилизации его духовных ресурсов и кардинальной перемены, она в своем происхождении не может быть сведена к каким-либо проявлениям внутренней жизни человеческого индивидуума или душевным функциям. Она ставит человека в отношение к целому духовной жизни. На столь зыбкое основание, каким являются человеческие чувства и волнения, абсолютное содержание религии полагаться не может<sup>29</sup>. В противном случае религия не имела бы никакого отношения к реальной жизни и культурной работе, целиком пребывая в сфере человеческих субъективных состояний. Религия имеет дело с жизнью в ее целом, а не только с одним из ее проявлений, противоречия между которыми (время и вечность, чувство и разум) она призвана преодолеть.

Примерно в то же время с критикой теории религиозного чувства как фундамента религии выступил, правда, с иных позиций, известный философ и теолог Людвиг Раувенгоф. Если, говорит он, учение о

том, что религия основана на непосредственном религиозном чувстве, верно, то никакое исследование вопроса о происхождении религии более уже не нужно. Ведь отвечать на вопрос о происхождении религии ссылкой на специфическое чувство или способность человеческой души ощущать Бога означает то же, что отвечать на вопрос о том, почему человек видит ссылкой на то, что он от природы обладает способностью зрения. Всякое исследование в этом случае оказывается избыточным<sup>30</sup>. В том или ином виде этого учения придерживались Ф. Якоби, Ф.Д.Э. Шлейермахер, а из современников Раувенгофа — А. Брюнинг, К.В. Опцоомер, А. Ревиль, Ф.Д. Хугенхольц. Последовательно разбирая их точки зрения, Раувенгоф приходит к заключению о том, что данный подход оказывается несостоятельным и выдвигает против него довольно простой аргумент: «Ни одно ощущение, каким бы оно ни было, не может считаться происходящим от Бога или порожденным Богом прежде, чем [у нас] появится представление о Боге»<sup>31</sup>. Содержание религиозного чувства, по Раувенгофу, двояко: с одной стороны, в нем есть собственно чувство, которое пробуждается тем или иным впечатлением, а, с другой, — оценка этого чувства как религиозного, т.е. связанного с нашими представлениями о Боге. Совершенно очевидно, что такая оценка может производиться лишь на основании этих самых представлений и не может быть дана непосредственно. Философ пишет: «Если кто-либо, никогда не видевший или не слышавший скрипки, вдруг услышит играющего в соседней комнате на этом инструменте, он может быть восхищен красотой звуков, но через это он никогда не получит впечатления о красоте именно *скрипичного* звука. Для этого он должен был бы сначала узнать скрипку»<sup>32</sup>. Точно так же и с религиозным чувством: человек из предания или путем собственных исканий приходит к представлению о Боге, которое становится основанием того, что он в дальнейшем называет религиозным чувством. Таким образом, по мысли Раувенгофа, учение о религиозном чувстве не делает излишним исследование происхождения религии.

Но какое же объяснение происхождения религии предлагает нам Раувенгоф? Оно также имеет психологический характер, но исходит из совершенно иных предпосылок, нежели критикуемое им учение о религиозном чувстве. В религии важно не просто убеждение в существовании сверхчувственной силы, а именно личностное отношение к ней, т.е. здесь важно не то, что эта сила есть, а то, что она есть для человека. Раувенгоф пишет: «Где не затронута сердце, там еще нет религии, и религиозное чувство не может пробудиться там, где в объекте почитания человек не нашел ничего особенного, что он мог бы сделать основанием предполагаемого личного отношения к своему Богу»<sup>33</sup>. Что же должно происходить в душе первобытного человека?

Какие чувства могут пробудить в человеке религиозное настроение? Рауенгоф говорит, что это чувство внимания или уважения<sup>34</sup>. То, что производит впечатление совершенно особенного явления, то, что привлекает внимание первобытного человека в природе, как раз и становится объектом религиозного почитания<sup>35</sup>. Это может быть не только нечто благое и приносящее поддержку и помощь. Очень может быть, что уважение человек начинает испытывать к тому, чего он боится. Главное здесь заключается в том, чтобы это нечто было силой, превосходящей человека, которая привлекает его, господствует над ним и с которой он чувствует себя связанным. Иными словами, здесь и появляется то, о чем Рауенгоф говорил выше как о важнейшей составляющей религиозного отношения к миру: существует не просто сила, но такая сила, с которой человек имеет дело. Далее по отношению к объекту почитания развивается сознание долга и таким образом закладывается начало нравственности.

В учении Рауенгофа о религии, о котором мы сейчас сказали, нам важно выделить черту, характерную для того периода в целом — постепенный уход от понимания религии как производной религиозного чувства и открытие множественности оттенков последнего. Можно сказать, что каждый из упомянутых нами мыслителей внес какую-то свою черту в определение специфики религиозного чувства. При этом было бы затруднительно сказать, что кому-то из них удалось раскрыть эту специфику в полной мере. Однако сама постановка и обсуждение этой проблемы способствовали развитию новой области гуманитарных исследований — психологии религии. Она формируется тогда же, на рубеже XIX—XX вв., стараниями отдельных выдающихся исследователей, преимущественно теологов, среди которых можно назвать Эрнста Трёльча, Эриха Кинаста, Георга Воббермина, Константина Остеррайха. Мы не можем обойти вниманием их идеи особенно в том, что касается проблемы религиозного чувства.

Эрнст Трёльч выделяет характерную особенность религиозных чувств: они представляют собой нечто всеобщее, поскольку встречаются всюду, где есть религия и вместе с тем они в высшей степени индивидуальны. Однако в качестве своей необходимой предпосылки они имеют представления о божественном, которые как раз и направляют и организуют чувства и волю. Этой частью религиозной жизни занимается специальная дисциплина — психология религии<sup>36</sup>. Трёльч соглашается с тем, что невозможно выделить какой-либо основной эмоциональный тон религиозной настроенности: не только страх или доверие составляют, как это обычно полагали, основание религиозного мироощущения; между ними заключено множество оттенков чувств, таких как внимание, благоговение, испуг, а также радость, удивление, любовь, экстаз<sup>37</sup>. Схожие мысли развивает Эрих



Кинаст — автор одного из первых самостоятельных исследований по психологии религии<sup>38</sup>. Он говорит, что первоначальное чувственное наполнение религии складывается из целого ряда оттенков, среди которых есть и ощущение привязанности, зависимости, и боязнь, и чувство долга перед превосходящей человека силой. Религия не предполагает спокойного удовлетворения и наслаждения достигнутым, она, в особенности, в ее чувственном оформлении, представляет собой постоянные переходы, становление, преодоление, т.е. процесс<sup>39</sup>. В этом отношении Кинаст критикует «теологию чувства» за ее односторонность и стремление выделить специфическое религиозное чувство, как будто таковое могло существовать в отрыве от иных человеческих чувств. Одним из фундаментальных положений психологии религии Кинаста является мысль о том, что в религиозном процессе задействованы различные душевные возможности человека, которые сами находятся в развитии и не могут рассматриваться изолированно друг от друга<sup>40</sup>. Чувство естественным образом включено в этот процесс: с его помощью религиозный объект достигает центра жизни личности, становится близким и своим<sup>41</sup>.

У Кинаста мы встречаем еще одно важное для психологии религии (особенно в ее психоаналитическом варианте) понятие «Trieb», которое имеет множество смыслов и на русский язык часто переводится как побуждение, порыв, склонность. В применении к религиозному развитию этот термин у Кинаста обозначает стремление человека к совершенствованию, которое получает многообразные воплощения в ходе исторического развития религии<sup>42</sup>. У Трёлча это понятие наделяется несколько иными качествами и рассматривается более углубленно. Для него это скорее поиски Бога, стремление к нему, которое живет в человеке и, подталкивая чувства и волю в определенном направлении, дает импульс религиозному развитию<sup>43</sup>. Это безотчетное стремление и есть та самая душевная основа, тот необходимый фундамент, на котором позже возникает богатство религиозных представлений. Этот порыв, по мысли Трёлча, невозможно объяснить путем выведения из определенных наследственных предрасположенностей или накопленных человечеством опытов. При этом мыслитель воздерживается от абсолютизации этой стороны религии и говорит, что это только предварительная ступень, предпосылка развития исторических форм религий и что в теологическом смысле такое стремление связано с проявлениями божественного начала в человеке<sup>44</sup>. Подчеркнем этот важный момент: чувство или безотчетное стремление могут в лучшем случае быть предварительной ступенью, предпосылкой религиозного развития, но не являются исчерпывающей характеристикой религии. К этому нас подводят критические размышления Раувенгофа, Трёлча и Кинаста. Впоследствии, по мере

развития научной психологии религии, становилось все сложнее говорить о каком-либо изначальном чувстве Бога или врожденной идее высшего Начала. С другой стороны, сами конструкции религиозного чувства стали более сложными и многоаспектными.

В качестве примера, иллюстрирующего последнее положение, может служить подход Георга Воббермина, до сих пор недостаточно исследованный в отечественной литературе, несмотря на довольно значительное влияние, которое он оказал на развитие зарубежной психологии религии в XX в. Главным сочинением Воббермина является трехтомная «Систематическая теология», в которой для религиоведа особенно интересно то, как, оперируя значительным историческим и фактологическим материалом, Воббермин пытается определить сущность религии и формы религиозного сознания. Метод, который при этом разрабатывает Воббермин, исходит из того, что познание чужого религиозного опыта возможно только по аналогии с собственным опытом. Затем, после анализа специфически религиозного в его общих чертах, извлеченных из исследования чужого опыта, достигается более основательное понимание собственного опыта. Этот метод исследования религиозного сознания вошел в историю гуманитарных исследований как «религиозно-психологический круг» Воббермина (*religionspsychologischer Zirkel*)<sup>45</sup>.

Религию можно рассматривать с двух сторон (точек зрения) — объективной и субъективной. В первом случае — это сфера абсолютных и безусловных ценностей, которые дают начало всему остальному, служат первоисточником всякой иной реальности. Но эти ценности переживаются человеком совершенно специфическим образом, и в этом смысле религия включает элемент отношения, который раскрывается в сознании человека. Момент отношения и переживания, таким образом, составляет переход к субъективной стороне религии. Отношение, о котором говорит Воббермин и которое переживает человек в религии, есть отношение зависимости (здесь сказывается его близость Шлейермахеру). Однако субъективная сторона религии не сводится к чувству зависимости. Воббермин дополняет его двумя важными компонентами: он говорит о чувстве защищенности (или безопасности) и о чувстве тоски (или томления)<sup>46</sup>. В первом случае он употребляет немецкое слово «Geborgenheit» (защищенность) с присущими ему оттенками тепла и мира, которые мать дает своему ребенку, а во втором — богатое на смысловые аллюзии слово «Sehnsucht» (стремление, томление), которое может также рассматриваться в смысле стремления к чему-то возвышенному, что некогда наличествовало, но позднее было утрачено. Эти два эмоциональных полюса — тоска и защищенность — являются продолжением и развитием чувства зависимости<sup>47</sup>.

Временем Воббермина мы завершаем наш по необходимости краткий анализ проблемы религиозного чувства в немецкой мысли рубежа XIX–XX вв. Подводя некоторые итоги, можно сказать, что философы, которых мы рассматривали, не дают определенного ответа на вопрос о природе религиозного чувства. Напротив, оно рассматривается ими с разных сторон и в различных аспектах. Это совершенно нормально не только вследствие разницы их философских установок, но также и вследствие сложности самой проблемы, которая волновала Шлейермахера и Гегеля еще в начале XIX столетия. Те чувства, которые мы называем религиозными, имеют различное происхождение и разнообразный характер (это могут быть как позитивные, так и негативные переживания). Однако с религиозным чувством всегда связано нечто особенное, серьезное и заслуживающее внимательного отношения. Проблема религиозных чувств оказывается при ближайшем рассмотрении совсем не такой простой, как это может представляться на первый взгляд. Мы показали, что многозначность оценок этого явления не оправдывает упрощенного взгляда на религию как на чувство, представление или усилие воли. Скорее можно сказать, что все эти компоненты в комплексе создают сложный феномен религии и не могут быть рассматриваемы в отдельности друг от друга. Поэтому и психология религии, развивавшаяся в дискуссиях и напряженных исканиях, не может быть отделена от других дисциплин в системе религиоведческого знания. Об этом прекрасно помнит современная наука о религии.

Кроме чисто исторического интереса, труды исследованных нами философов дают нам примеры сочетания философского, психологического и исторического анализа. Проследить это можно только в рамках более специального исследования, которого они, несомненно, заслуживают. Такой комплексный подход, включающий применение оригинальных философских идей, приводил наших мыслителей к весьма своеобразным выводам, которые с той или иной точки зрения раскрывают феномен религии. Характерно, что они уже не пытаются определить всеобщую сущность религии, дать ей какое-либо единственное определение, признавая тем самым сложность проблемы и открывая путь другим исследователям для решения проблемы природы религии, в том числе, психологической, с новых сторон. Религиозное чувство здесь уже отнюдь не могло претендовать на какую-либо исключительную роль, довольствуясь, как мы видели это в некоторых случаях, положением предварительной ступени, предпосылки религии. Религиозное чувство при таком понимании – это то, что придает религиозным представлениям характер «своих», оживляет их, но оно всегда нуждается в этом дополнении, и в этой связи с представлениями, с волей, с действиями человека, направленными

на преобразование окружающей действительности. Если бы это было по-другому, религиозный человек просто замкнулся бы в кругу собственных субъективных состояний и был бы неспособен выйти за их пределы. Это означало бы, что в любой момент, следуя мимолетным изменениям человеческих состояний, такая религия может безвозвратно исчезнуть. Против этого как раз направлены усилия наших философов и их труды на поприще философии религии.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вевюрко И.С. Религиозное чувство как объект антропологии религии // Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия заслуженного профессора МГУ им. М.В. Ломоносова Кирилл Ивановича Никонова). – М.: Маска, 2013. С. 21.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд / пер. с нем. А.В. Дранова // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. С. 546.

<sup>4</sup> Там же. С. 553.

<sup>5</sup> Там же. С. 557.

<sup>6</sup> Там же. С. 563.

<sup>7</sup> О том, что религиозность проистекает из человеческой души и не является каким-либо качеством, привнесенным извне, Зиммель много говорит и в статье «Проблема религиозного положения», предмет которой, однако, не относится к теме настоящей работы (см.: Зиммель Г. Проблема религиозного положения / пер. с нем. А.М. Руткевича // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. С. 653–655).

<sup>8</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. С. 568–570.

<sup>9</sup> См.: Cohen H. System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls. 2. Auflage. Bd. 1. – Berlin: B. Cassirer, 1920. S. 167–168.

<sup>10</sup> Коген Г. Эстетика чистого чувства. Т. 1. § 11: Эстетическое чувство любви / пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // Studia culturae. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 3. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 219.

<sup>11</sup> Там же. С. 213–214.

<sup>12</sup> Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. – Giessen: A. Töpelmann, 1915. S. 89.

<sup>13</sup> Ibid. S. 92.

<sup>14</sup> Ibid. S. 98, 123.

<sup>15</sup> Natorp P. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. – Freiburg i. B. und Leipzig: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1894. S. 50.

<sup>16</sup> Ibid. S. 45.

<sup>17</sup> Ibid. S. 48–49.

<sup>18</sup> Ibid. S. 52, 54–55.

<sup>19</sup> *Natorp P.* Философская пропедевтика / пер. с нем. под ред. Б.А. Фохта // *Наторп П.* Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2006. С. 103. См. также: *Natorp P.* Religion innerhalb der Grenzen der Humanität... S. 61–62, 65.

<sup>20</sup> *Natorp P.* Religion innerhalb der Grenzen der Humanität... S. 69.

<sup>21</sup> *Ibid.* S. 70.

<sup>22</sup> *Наторп П.* Культура народа и культура личности: Шесть лекций / пер. с нем. М.М. Рубинштейна // *Наторп П.* Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2006. С. 265.

<sup>23</sup> *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии / пер. с нем. С.И. Поварнина. – СПб.: О. Богданова, 1910. С. 12.

<sup>24</sup> *Eucken R.* Der Wahrheitsgehalt der Religion. 2. Auflage. – Leipzig: Veit & Comp., 1905. S. 134, 149. С этой же мысли начинается и его работа «Основные проблемы современной философии религии» (см.: *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии. С. 1–2).

<sup>25</sup> *Eucken R.* Der Wahrheitsgehalt der Religion. S. 148. Эйкен определяет веру как веру в «существование абсолютной жизни в нас и в идеальность, даже божественность нашего собственного существа» (*Ibid.* S. 168).

<sup>26</sup> *Ibid.* S. 143–146.

<sup>27</sup> *Ibid.* S. 160–161.

<sup>28</sup> *Ibid.* S. 164.

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 56–58, 139–140. См. также: *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии. С. 4, 15.

<sup>30</sup> *Rauwenhoff L.W.E.* Religionsphilosophie. 2. Auflage. – Braunschweig: C.A. Schwetscke und Sohn, 1894. S. 31.

<sup>31</sup> *Ibid.* S. 35.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.* S. 58.

<sup>34</sup> *Ibid.* S. 59 (Здесь Раувенгоф использует двойное значение немецкого слова «Achtung», которое подчеркивает двойственный характер самого чувства).

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 68, 253.

<sup>36</sup> *Troeltsch E.* Wesen der Religion und der Religionswissenschaft // *Troeltsch E.* Gesammelte Schriften. Bd. 2: Zur religiöser Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 2. Auflage. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. S. 492–493.

<sup>37</sup> *Troeltsch E.* Die Selbständigkeit der Religion // *Troeltsch E.* Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902). – Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 431–432. В более позднее время К. Остеррайх, уделивший некоторое (правда, незначительное) внимание проблеме религиозного чувства, будет придерживаться схожей точки зрения. По его мнению, в комплекс религиозных чувств входят боязнь, страх, ужас, испуг, но с другой стороны, преданность, любовь, почти-тельное отношение к властвующей силе (см.: *Oesterreich T.K.* Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. – Berlin: Mittler & Sohn, 1917. S. 17–18).

<sup>38</sup> См.: *Kinast E.* Beiträge zur Religions-Psychologie. – Erlangen: Junge und Sohn, 1900.

<sup>39</sup> *Ibid.* S. 136–137.

<sup>40</sup> *Ibid.* S. 34, 128, 174.

<sup>41</sup> Ibid. S. 122.

<sup>42</sup> Ibid. S. 106.

<sup>43</sup> Troeltsch E. Die Selsbständigkeit der Religion. S. 472 – 473.

<sup>44</sup> Ibid. S. 474.

<sup>45</sup> Wobbermin G. Religionsphilosophie. 2. Auflage. – Berlin: Pan Verlag, 1924. S. 14–15.

<sup>46</sup> Wobbermin G. Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Bd. 2: Das Wesen der Religion. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921. S. 221.

<sup>47</sup> Ibid. S. 254.

#### REFERENCES

Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. § 11: Das ästhetische Gefühl der Liebe. In: *Studia culturae*. Vol. 3. Saint Petersburg, Philosophical association of Saint Petersburg, 2002, pp. 211-224 (Russian trans.).

Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen, A. Töpelmann, 1915. 165 S.

Cohen H. *System der Philosophie*. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Auflage. Bd. 1. Berlin, B. Cassirer, 1920. 400 S.

Eucken R. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*. 2 Auflage. Leipzig, Veit & Comp., 1905. 452 S.

Eucken R. *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*. Saint Petersburg, O. Bogdanov, 1910 (Russian trans.). 71 p.

Kinast E. *Beiträge zur Religions-Psychologie*. Erlangen, Junge und Sohn, 1900. 183 S.

Natorp P. Philosophische Propädeutik. In: P. Natorp. Selected papers. Moscow, Territoria budushchego, 2006, pp. 55-118 (Russian trans.).

Natorp P. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Freiburg im Breisgau und Leipzig, J.C.B. Mohr (Siebeck), 1894. 120 S.

Natorp P. *Volkskultur und Persönlichkeitskultur*. Sechs Vorträge. In: P. Natorp. Select papers. Moscow, Territoria budushchego, 2006, pp. 145-294 (Russian trans.).

Oesterreich T.K. *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte*. Berlin, Mittler & Sohn, 1917. 156 S.

Rauwenhoff L.W.E. Religionsphilosophie. 2 Auflage. Braunschweig, C.A. Schwetscke und Sohn, 1894. 607 S.

Simmel G. Das Problem der religiöser Lage. In: Simmel G. Select papers. V. 1: Philosophy of culture. Moscow, Jurist, 1996, pp. 651-661 (Russian trans.).

Simmel G. Religion. In: Simmel G. Select papers. V. 1: Philosophy of culture. Moscow, Jurist, 1996, pp. 545-605 (Russian trans.).

Troeltsch E. Die Selsbständigkeit der Religion. In: Troeltsch E. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902). Berlin, Walter de Gruyter, 2010. S. 359-536.

Troeltsch E. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. In: Troeltsch E. Gesammelte Schriften. 2 Auflage Bd. 2: Zur religiöser Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 2 Auflage. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. S. 452-499.

Vevyurko I.S. Religious feelings as a subject in anthropology of religion. In: Religious Anthropology and Anthropology of Religions. Collection of the essays in honor of prof. K.I. Nikonov to his 75<sup>th</sup> Anniversary. Moscow, Maska, 2013, pp. 21-58.

Wobbermin G. *Religionsphilosophie*. 2 Auflage. Berlin, Pan Verlag, 1924. 246 S.

Wobbermin G. *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*. Bd. 2: Das Wesen der Religion. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1921. 498 S.

### Аннотация

В статье рассматривается проблема религиозного чувства в немецкой философской мысли конца XIX–начала XX вв. Используя значительный фактический материал, автор показывает развитие данного понятия в указанный период, раскрывает его значение для концептуализации задач и методов психологии религии и выявления ее соотношения с философским анализом религии. Он приходит к выводу о невозможности однозначного его определения, а также раскрывает его эвристическое значение для современных исследований в сфере психологии религии и истории религиоведения.

**Ключевые слова:** религиозное чувство, религиозная вера, немецкая философия, философия религии, психология религии, Зиммель, Коген, Натторп, Эйкен, Раувенгоф, Трёлч, Кинаст, Воббермин.

### Summary

The article is dedicated to the analysis of the problem of religious feeling in philosophical thought of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century. The author demonstrates the development of the concept of religious feeling in this period, its importance for conceptualization of aims and methods of psychology of religion and for understanding of correlation of psychology of religion and philosophy of religion. The author concludes that the term “religious feeling” cannot be defined unambiguously and demonstrates its heuristic importance for contemporary studies in the field of psychology of religion and in the history of religious studies.

**Keywords:** religious feeling, faith, german philosophy, philosophy of religion, psychology of religion, Simmel, Cohen, Natorp, Eucken, Rauwenhoff, Troeltsch, Kinast, Wobbermin.