

**Д. С. Дамте**  
**Понятие религиозного чувства**  
**в немецкой философии XIX в.<sup>1</sup>**

В каждой науке есть проблемы, которые в силу своей сложности и неоднозначности не могут быть окончательно решены, а потому к ним так или иначе обращаются исследователи разных поколений, открывая в них всякий раз новые грани. К числу таких проблем в области религиоведения относится понятие религиозного чувства, которое находится на стыке философии религии и психологии религии, а также тесно связывает эти дисциплины с антропологией религии. В наше время вопрос о религиозном чувстве вновь стал весьма актуален не только в свете широко известных и обсуждаемых событий, но также и по теоретическим соображениям, поскольку, как мы уже сказали, эта 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 религиоведении»<sup>2</sup>, и 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>3</sup>. Вместе с тем отметим, 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 философией религии. В рамках нашей работы мы

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 15-33-01342.

<sup>2</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 Кирилла Ивановича Никонова / Под ред. И. С. Вевюрко. М., 2013. С. 21.

<sup>3</sup> Там же.

позволим себе остановиться на некоторых наиболее ярких эпизодах в истории данного понятия как одного из фундаментальных оснований современной психологии религии.

**Проблема религиозного чувства**  
**в философии Г. Ф. В. Гегеля**

В истории западной философии есть точка, в которой сошлись, для того чтобы потом разойтись, самые разные направления философской мысли: этика, эстетика, логика, философия науки, философия религии и т. д. Эта точка — философская система Гегеля. Многие понятия, прежде разрозненные, систематизируются и наполняются в этой системе новым содержанием. Это относится и к понятию религиозного чувства, которого Гегель не раз касается в своих сочинениях и которое у него также подвергается детальному анализу. В одной из своих «Лекций по философии религии» Гегель так выражает специфику религиозного чувства: «...определенность как бесконечное мышление всеобщего и “я” как эмпирическая субъективность соединены в чувстве во мне»<sup>1</sup>. В этом предложении заключено сразу несколько основных понятий, на которых строится философия религии великого мыслителя. Речь в нем идет о соединении в религиозном чувстве человеческой субъективности («я») с божественным Началом, с тем самым всеобщим (мышлением)<sup>2</sup>, в сфере которого, по Гегелю, находится религия. Мы говорим: на одной стороне — «я», на другой — полюс всеобщего. Отсюда видно, что в религиозном чувстве человек начинает чувствовать разрыв, ведь он, по выражению Гегеля, «овнешнен... по отношению к самому себе, ибо всеобщность, в себе и для себя сущее мышление есть отрицание моего особенного эмпирического существования, которое перед лицом этой всеобщности являет себя как ничтожное, имеющее свою истину лишь во всеобщем»<sup>3</sup>. Таким образом, всеобщее — иной полюс, отличный от «я», которое в этой ситуации ощущает себя неспособным противостоять как нечто отдельное, особенное, самостоятельное по отношению к этому всеобщему. Из осознания этого своего положения у человека могут возникнуть различные чувства: например, чувство страха, раскаяния или скор-

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 302.

<sup>2</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции о доказательстве бытия Бога // Философия религии. Т. 2. М., 1977. С. 360, 363, 364.

<sup>3</sup> Там же. С. 303.

би, но также ощущение поддержки, чувство благодарности и т. д. Гегель улавливает диалектический момент в понятии религиозного чувства: с одной стороны, страх и зависимость, с другой — в чувстве пробуждается сознание моей причастности к Высшему, и это имеет для человека позитивное значение: «Субъект знает абсолютную субстанцию, в которой он должен быть снят, одновременно и как свою сущность, свою субстанцию, где самосознание сохранено в себе. Это единство, примирение, восстановление субъекта и его самосознания, позитивное чувство причастности к абсолютному и единение с ним, это снятие раздвоенности, и составляет сферу культа. Культ охватывает всю совокупность внутренних и внешних действий, цель которых — восстановление упомянутого единства»<sup>1</sup>. С другой стороны, такой первичный акт рефлексии по поводу своего отношения к всеобщему, начало которой заложено в раздвоенности, данной в религиозном чувстве, приводит к тому, что человеческое «я» снимает свою непосредственность и отождествляет себя с всеобщим, обретает само себя в этом отрицании<sup>2</sup> и таким образом, возвышаясь, постигает свою конечность<sup>3</sup>. В «Философской пропедевтике» Гегель пишет: «Возвышение над чувственным и конечным является, правда, негативно, с нашей стороны, опосредствованием этого знания, но лишь постольку, поскольку, исходя из чувственного и конечного, вместе с тем отказываются от всего подобного и познают его в его ничтожности. Лишь *такое знание об абсолютном* само является как *абсолютным*, так и непосредственным знанием»<sup>4</sup>.

Для Гегеля, как он это неоднократно подчеркивает, чувство как таковое есть нечто случайное, произвольное, единичное, нечто такое, что противостоит мышлению как его противоположность. Чувства, говорит Гегель, есть простая форма, которая может воспринимать различное содержание, в том числе нечто дурное и злое. Чувство может быть истинным только тогда, когда истинно его содержание, то есть когда его содержание всеобщее, постольку, поскольку оно имеет своим источником работу мыслящего духа. Отсюда понятно, что связываемое с чувствами содержание правового, морального и религиозного характера делает их более высокими по сравнению со случайными чувствами приятного и неприятного, ощущениями удовольствия и страхами человека, которые менее всего могут быть названы всеобщими

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции о доказательстве бытия Бога. С. 257.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 321.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 359.

<sup>4</sup> Гегель Г. Ф. В. Философская пропедевтика // Гегель Г. Ф. В. Работы разных лет. Т. 2. М., 1976. С. 76.

ми. Но такое содержание не присуще чувству изначально. Если правовое, моральное или религиозное содержание связывается с чувством, то, говорит Гегель, «это не следует понимать в том смысле, будто правовое, нравственное и религиозное содержание *необходимо* (курсив мой. — Д. Д.) принимает форму чувства»<sup>1</sup>. Оно может быть содержанием чувства и в этом смысле принадлежащим мне как субъекту и в такой своей форме ограниченным.

Однако Гегель пишет, что есть еще принципиально иная ступень развития религиозного чувства — это сердце. Весьма интересным представляется гегелевское различие мгновенности и мимолетности чувства и того, что есть в человеческом сердце, как более устойчивого склада образа мыслей и поведения человека, иными словами, человеческого характера. Гегель делает вывод: «Я как действительный, как этот должен быть полностью определен указанным образом, эта определенность должна быть свойственна моему характеру, составлять мою действительность в целом, поэтому существенно, чтобы всякое истинное содержание находилось в чувстве, в сердце. Религию надо, следовательно, привести в сердце, и с этим связана необходимость давать человеку религиозное воспитание. Сердце, чувство должны быть очищены, воспитаны. Такое воспитание означает, что истинным должно стать для человека иное, высокое»<sup>2</sup>. В этом замечательном пассаже слышится отголосок «философии чувства и веры», а также всей той богатой литературной традиции, которая переходит от рационализма и утонченной сложности XVII в. к возвышенной простоте XVIII в. с ее вниманием к человеческим эмоциям и интересом к «воспитанию чувств».

И все же Гегель противостоит этому направлению мысли, не отрицая его основного тезиса, что человек постигает Бога в чувстве, но считая его совершенно недостаточным. В своем капитальном труде по философии религии Отто Пфлейдерер так описывает это противоречие между Гегелем и предшествующей ему традицией Якоби-Шлейермахера: «По Гегелю, положения “Бог дан нам в чувстве” или “мы знаем о Боге непосредственно” совершенно верны и их никак нельзя отрицать, и все же они абсолютно тривиальны, до такой степени, что наука о религии (Religionswissenschaft), которая ограничилась бы ими, была бы недостойна своего имени. Основная ошибка такой позиции заключается не в том, что она выражает, а в том, что она не может и не

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа // Собрание сочинений. В 14 т. Т. III. М., 1956. С. 285.

<sup>2</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции по философии религии // Философия религии. Т. 1. С. 307.

хочет дать ничего, кроме этого само собой разумеющегося положения, что она хочет объявить непосредственное знание единственно религиозным знанием»<sup>1</sup>. Чувство, подчеркивает Пфлейдерер вслед за Гегелем, есть то, что, пронизывая человеческое существо, соединяет собой два полюса религии — интеллектуальный (религиозные представления) и практический (культ). Чувство в таком понимании представляет собой интегративный элемент религии, то, что закладывает основу целостности религиозного мировосприятия, в котором разрыв между «я» и миром (частным и общим, свободой и необходимостью) оказывается преодоленным в Боге<sup>2</sup>. В этом аспекте здесь развивается традиция понимания религии как связи, основа которой была заложена Лактанцием.

Итак, чувство, по Гегелю, представляет собой один из важнейших этапов развития религиозного самосознания человека именно постольку, поскольку требование религии заключается «в проникновеннейшем единстве содержания веры со мной»<sup>3</sup>, но при этом он подчеркивает, что основное содержание религии нельзя сводить к чувству, ведь «то, что коренится только в моем чувстве, существует только для меня, есть только мое, а не свое собственное, не самостоятельное в себе и для себя. В этой связи необходимо прежде всего показать, что Бог существует не только в чувстве, не есть только *мой* Бог. Поэтому прежняя метафизика всегда начинала с доказательства того, что есть Бог, а не только чувство Бога»<sup>4</sup>. Субъективность человеческого чувства (то есть непосредственного знания) никак не подходит для выражения высшего знания о Боге. Она должна возвыситься, перейти в более устойчивую форму, в форму представления, а затем — мысли. Собственно, описание этого процесса возвышения (или снятия) во всех его формах и проявлениях представляет собой предмет гегелевской философии религии<sup>5</sup>.

### Я. Ф. Фриз и его понимание религиозного чувства

Гегель представил один из полюсов понимания религиозного чувства — рационалистический. Однако сама проблема сложна и неодно-

<sup>1</sup> Pflaiderer O. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin, 1878. S. 137.

<sup>2</sup> См.: Ibid. S. 257–260. Пфлейдерер, между прочим, соглашается с гегелевским делением на религию чувства и религию сердца, придавая особенное значение последней.

<sup>3</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции о доказательстве бытия Бога // Философия религии. Т. 2. С. 359.

<sup>4</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции по философии религии // Там же. Т. 1. С. 245.

<sup>5</sup> См.: Pflaiderer O. Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. 2 Bde. Leipzig, 1869. Bd. 1. S. 52–53.

значна, а потому предполагает множественность вариантов анализа. Один из таких вариантов представляет нам традиция, берущая свои истоки в трудах Якоба Фридриха Фриза и широко распространенная в немецкой философской и психологической литературе XIX столетия. Точка зрения Фриза кардинально отличается от позиции Гегеля. Для Фриза чувство не связано с низшим полюсом человеческого бытия, не является простой формой. Напротив, он вводит понятие предчувствия (Ahndung) в центр своего философского учения. Что дается нам в предчувствии? Фриз отвечает: отношение конечного к бесконечному, отношение обусловленного к безусловному, явления к идее. В предчувствии человек постигает красоту этого мира, а также все высокое, что в нем есть. В нем заключается высшая способность познания, которая имеет нерелексивный характер и прямо связана с религиозным восприятием мира: Фриз определяет религию как «предчувствие (Ahndung) вечного в конечном»<sup>1</sup>. Это вечное не предмет положительного знания, оно дается нам в особом предчувствии, объединяющем знание и веру, природу и идею<sup>2</sup>. Говоря о специфике такого предчувствия, Фриз использует выражение «совершенно иное» для того, чтобы охарактеризовать его отличие от рационального способа познания<sup>3</sup>. Человеческое бытие имеет духовное измерение, через которое человек становится причастен высшим ценностям; в нем живет образ вечной истины, к которой он приобщается не путем рассуждений и умозаключений, а путем предчувствия, как бы припоминания, в котором дается существование чего-то не поддающегося рациональному объяснению. Р. Отто справедливо сравнил это предчувствие высшего у Фриза с «припоминанием» Платона<sup>4</sup>. Таким образом в предчувствии мы преодолеваем границы собственного существа, преодолеваем свою ограниченность. Постигание целесообразности и вечного в мире путем предчувствия пробуждает в нас благоговение и вдохновение (энтузиазм), дающие нам энергию, необходимую для действительной жизни в вере. Вместе с тем, это предчувствие есть начало эстетического, ведь, как мы сказали, оно дает возможность усмотреть возвышенное и прекрасное в природе. С его помощью мы постигаем и

<sup>1</sup> Fries J. F. Wissen, Glaube und Ahndung. Jena, 1805. S. 235.

<sup>2</sup> См.: Ibid. S. 175–177.

<sup>3</sup> См.: Fries J. F. Wissen... S. 235. Это различие особенно ясно Фриз описывает в одном из своих поздних сочинений (см.: Fries J. F. Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik. Heidelberg, 1832. S. 27–28, 30).

<sup>4</sup> См.: Otto R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen, 1909. S. 114.

целесообразность мирового устройства<sup>1</sup>. Религиозное и эстетическое начала оказываются родственными друг другу. К ним присоединяется постижение красоты человеческой души, основа добродетели, постижение высшего нравственного закона и его свободное сопоставление с явлениями жизни, то есть этическое начало.

Фриз говорит, что религиозное убеждение (еще одна важная категория его философской системы) складывается из собственно веры и предчувствия (*Ahndung*) в их взаимосвязи<sup>2</sup>. Он показывает, что рациональным знанием не исчерпывается вся полнота наших представлений и убеждений. Напротив, их необходимым центральным пунктом являются вера и предчувствие, дающие нам возможность постичь связь вещей и их отношение к вечному. Вера и предчувствие едины в том, что их предмет не может быть схвачен в понятиях<sup>3</sup>. Первичным (хотя не единственно важным) в религиозной жизни Фриз считает «религию сердца», высокое религиозное чувство, пробуждающееся под влиянием предчувствия и свободное от примеси чувственности в дурном смысле слова (*Empfindelei*)<sup>4</sup>. По его мысли, религиозное чувство связано с чувством истины как «с источником сознания всех высших истин в нашем духе»<sup>5</sup>. Религиозное чувство имеет большую палитру оттенков: это и уже упомянутые вдохновение и благоговение, это и смирение, чувство красоты человеческой души, умиление, доверие, умиротворение<sup>6</sup>. Все они пробуждаются под воздействием высшей способности человека к предчувствию, к усмотрению истины вещей *sub specie aeterni*.

По верному замечанию Виндельбанда, одной из основных задач философской системы Фриза, как и у его великого предшественника Якоби, было показать, что «непосредственная достоверность содержится не в рефлектирующем мышлении, а в чувстве»<sup>7</sup>, очистив и возвысив его. Этому посвящены как его соб-

<sup>1</sup> См.: *Fries J. F. Wissen...* S. 217–218, 221. Чувство у Фриза — это не ощущение, не нечто данное извне, напротив, чувство есть своего рода способность суждения, которая индивидуальна и различается в зависимости от обстоятельств. Об этом хорошо сказано у Р. Отто (см.: *Ibid.* S. 90). Ср. также: *Пылаев М. А. Философия религии в феноменологии религии Р. Отто // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия.* 2011. № 6 (38). С. 63.

<sup>2</sup> См.: *Fries J. F. Handbuch...* S. 67.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* S. 28.

<sup>4</sup> См.: *Fries J. F. Wissen...* S. 178–179.

<sup>5</sup> *Idem.* *Handbuch...* S. 24.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 90–91.

<sup>7</sup> *Виндельбанд В.* От Канта к Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1998. С. 402.

ственные философские работы, так и труды его выдающихся учеников, среди которых в середине XIX столетия был особенно известен Эрнст Фридрих Апелт. В «Философии религии» Апелт определил религию как «связь, которая связывает нас с невидимым и вечным»<sup>1</sup>. Религиозное постижение мира происходит в двух формах — в вере и в предчувствии, понятия которых Апелт воспринял из философской системы Фриза. Особенности характера религиозного освоения мира всегда соответствуют определенной настрой чувств. Благодаря этой связи с чувственной основой религиозное начало оказывается близким эстетическому, а философия религии, по словам Апелта, призвана разрешить вопрос о происхождении идей возвышенного и прекрасного в нашем духе, которые имеют высший источник, как и истины религии, в вечном. Однако решение этого вопроса усложняется спецификой самого способа постижения мира в предчувствии. В нем мы постигаем то, что не можем познать в положительном смысле этого слова, что не можем и не сможем объяснить, то, что относится к области веры. Апелт уточняет соотношение предчувствия и веры: «...предчувствие без веры — ничто, оно лишь постигает реальность идей веры в природе»<sup>2</sup>. Постигание единства в многообразии, которое не удастся схватить в понятиях и объяснить, вечная красота и истина есть также глубинные источники эстетического мировосприятия, которые становятся доступны нам исключительно благодаря предчувствию<sup>3</sup>. Все это становится основанием религиозно-эстетического мировоззрения, к понятию которого подошел уже Фриз. В его центре находится религиозное чувство, на вершине в качестве определяющего — вера в реальность религиозных идей, а эстетические идеи занимают низший уровень в этой иерархии<sup>4</sup>. Религиозные истины, говорит Апелт, живут в каждом человеке в форме естественных чувств. Там, где пробуждаются последние, раскрываются и первые. Мыслитель выделяет три основных эмоциональных тона религиозных чувств — благодарность, послушание и покорность, которые затем связывает с эстетическими идеями эпического, драматического и лирического, отдавая первенство последней как с наибольшей силой выражающей потрясение и захваченность религиозно-возвышенным<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Apelt E. F. Religionsphilosophie.* Leipzig, 1860. S. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 116.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* S. 127.

<sup>4</sup> См.: *Ibid.* S. 142.

<sup>5</sup> См.: *Ibid.* S. 145–150.

## И. Ф. Герbart и его последователи о религиозном чувстве

Направление мыслей, которого придерживались Фриз и его ученики, раскрывает одну важную характерную особенность немецкой мысли XIX в., не раз отмечавшуюся в научной литературе, а именно психологический поворот и стремление поставить в центр философствования антропологический опыт. Свидетельством тому являются специальные труды по психологии, из которых более всего известны сочинения И. Ф. Гербарта, Ф. Э. Бенекке, Фр. Диттеса и М. В. Дробиша. Далеко не в каждом из них нашлось место для более или менее подробного анализа религиозных чувств — предмета, выходящего за пределы эмпирической психологии. Чаще всего дело ограничивалось указанием на общую специфику религиозных чувств как чувств, возвышающих человека, имеющих своей основой не страх и зависимость, а, напротив, стремление человека освободиться от всякой зависимости, обрести опору и поддержку<sup>1</sup>, а также удовлетворить свои познавательные интересы. Диттес характеризует религиозные чувства в целом как часть чувств ценности (Werthgefühlen) и связывает их с чувствами любви, доверия, восхищения перед всеблагим и всемогущим Богом<sup>2</sup>. При этом у него сохраняется фризианское понятие предчувствия (Ahndung) и связанного с ним особенного настроения чувств, в котором человек подходит к созерцанию возвышенного и божественного<sup>3</sup>. Герbart, не создавший специальных работ по философии религии, принимает эту точку зрения и соглашается с мыслью, что созерцание целесообразности в природе пробуждает религиозно-эстетическое чувство, дополняя эти размышления небольшими пассажами относительно умиротворения и разрешения внутренних проблем и вопросов, к которому стремится человек и которого он может достичь только в религии. С точки зрения психологии религии интересно и то, что в одной из небольших философских работ Гербарта<sup>4</sup> появляется понятие

<sup>1</sup> См., например: *Beneke E. F. System der Metaphysik und Religionsphilosophie*. Berlin, 1840. S. 552–556, а также: *Idem. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlin, 1861. S. 161. В последней работе Бенекке прямо ссылается на Диттеса, точка зрения которого в этом отношении очень близка (см.: *Dittes F. Das Aesthetische nach seinem Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung*. Leipzig, 1854. S. 40).

<sup>2</sup> См.: *Dittes F. Lehrbuch der Psychologie*. Wien, 1873. S. 119.

<sup>3</sup> Этот ход мыслей отчетливо прослеживается там, где Диттес сближает религиозное и эстетическое: *Dittes F. Das Aesthetische nach seinem Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung*. Leipzig, 1854. S. 41–42, 99–100.

<sup>4</sup> См.: *Herbart J. F. Aphorismen zur Metaphysik und Religionslehre // Sämtliche Werke*. Leipzig, 1851. Bd. 4. Th. 2. S. 619. Чуть ранее он говорит о всеобщей идее блага, в которую верят все люди, называя это высшее благо Богом (см.: *Ibid.* S. 617).

религиозной потребности, проистекающей из человеческой беспомощности и потребности в доверии и высшей защите. Дробиш — один из последователей Гербарта — также использует понятие религиозной потребности, но, в отличие от самого Гербарта и Бенекке, говоривших о прекрасном и возвышенном как основных эмоциональных мотивах религии, он считает недостаточность человека и весь комплекс связанных с этим отрицательных эмоций<sup>1</sup>.

## Проблемы психологии религиозной веры и религиозного чувства у И. Г. Фихте

Иммануил Герман Фихте (Фихте-младший) в своей «Психологии» также уделил немало внимания субъективной стороне религии. У него мы часто встречаем указания на бессознательное, которое он, за отсутствием в тогдашней научной литературе устоявшегося термина, обозначает по-разному, на произвольные процессы, которые играют существенную роль в духовной жизни человека, проявляясь в деятельности его фантазии, в его сновидениях, «снах наяву», экстазах и т. д. Работа Фихте богата подобными примерами и их подробными научными объяснениями. Человеческие чувства Фихте считает одним из важнейших (естественных) побудительных мотивов процесса символизации, деятельности человеческого воображения. В особенности это относится к сфере религиозных представлений, где, как это наглядно демонстрируют мифологические религии, существует множество возможностей для проявления человеческой фантазии, берущей свое начало в бессознательном<sup>2</sup>. Сила воздействия великих религиозных и культурных символов на человека, по мысли Фихте, связана с тем, что в них раскрывается предчувствие возвышенного и прекрасного и связанные с ним глубинные движения человеческой души. По этой причине такие символы вечны и неизменны, как неизменна человеческая природа и ее стремление к возвышенному.

Фихте выделяет несколько этапов развития религиозного сознания. Первый из них он характеризует как этап фетишизма или веры в демонов, рожденной страхом перед неизвестными человеку силами. Постепенно религиозное сознание перерастает свои первоначальные границы и начинает олицетворять космические или этические начала (мифологическая ступень), но еще не приходит

<sup>1</sup> См.: *Drobisch M. W. Grundlehren der Religionsphilosophie*. Leipzig, 1840. S. 24–25.

<sup>2</sup> См.: *Fichte I. H. Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und inneren Erfahrung*. Leipzig, 1864. Bd. 1. S. 586–587.

к идее абсолютного надмирного единства Бога, которая может сформироваться только на третьей ступени развития религии – в религии Откровения, для которой Фихте не исключает сверхъестественного воздействия на человеческие чувства и дух<sup>1</sup>. В развитии религиозных чувств Фихте также прослеживаются определенные вехи, соотносящиеся с этапами развития религиозного сознания. Не проявившееся религиозное чувство, страх перед превосходящей человека силой<sup>2</sup>, которую невозможно определить, играет особенную роль на ранних ступенях развития религии (их Фихте обозначил термином «фетишизм») и на заре поэзии<sup>3</sup>. Однако здесь заложены два противоположных элемента: чувство «я» и чувство страха и зависимости от высшей силы. Противоречие, существующее между ними, разрешается в процессе постепенного развития религиозного чувства, когда устанавливается верное отношение «Я» и бесконечного, в благоговении, поначалу неопределенном, но впоследствии обретающем свой предмет – Бога, которому человек подчиняет свою волю, перед которым он смиряется в сознании своей захваченности Его волей. Это не такое смирение, которое поработывает, напротив, оно воодушевляет и дает силы, освобождает, рождает в человеке доверие к высшему, которое теперь не противостоит человеку как нечто далекое и чужое, но изнутри преобразует его<sup>4</sup>. Высшим развитием религиозных чувств для Фихте является единение в божественной любви, которое дает продуктивный импульс человеческой воле и познанию, обеспечивая их гармоническое единство.

Фихте-младший обратил внимание на роль бессознательных процессов в формировании религиозных представлений. Он показал, что сфера неосознаваемого представляет человеку множество возможностей для религиозных и культурных свершений. Как и Фриз, Фихте-младший признавал значение предчувствия, говоря, что особенно на ранних стадиях развития человека смутное ощущение красоты и вечного имело для человека поистине огромное значение, которое далее под влиянием усиления положительного знания стало постепенно угасать, но все же не утрачено полностью до сих пор. Во второй половине XIX в. внимание к проблеме бессознательного усилилось, в частности под влия-

<sup>1</sup> См.: *Fichte I. H. Psychologic*. S. 595. Более подробно о религии Откровения см.: *Ibid.* S. 647–654.

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* S. 726.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 691.

<sup>4</sup> См.: *Ibid.* S. 728–729.

нием трудов другого немецкого философа – Эдуарда фон Гартмана, автора знаменитой «Философии бессознательного». С точки зрения психологии религии наибольший интерес представляет другая его работа – «Религия духа», – в которой он, исходя из осмысления материала истории религий (в труде под названием «Религиозное сознание человечества»), развивает собственное понимание феномена религии.

### Э. Ф. Гартман о религиозном чувстве

Для Гартмана религиозная вера суть единство представления, чувства и воли<sup>1</sup>. В этой связке чувству Гартман уделяет довольно большое внимание, поскольку оно исходит непосредственно из глубины человека и служит основой, «питательной средой» для развития религиозных представлений. Чувство придает религиозным представлениям жизненность, индивидуальность, оно спасает религию от погружения в абстрактность и от вырождения. Чувство, говорит Гартман, пластично и индивидуально, потому что оно происходит из бессознательного и как таковое вмещает в себя все богатство человеческого опыта. В чем специфика религиозного чувства? Гартман говорит, что религиозным чувством может быть только такое, которое связано с религиозным мировоззрением, теоретическим компонентом религии, иными словами, чувство имеет религиозное значение не само по себе, а в связи с представлениями и отношениями религиозного характера<sup>2</sup>. При этом Гартман отрицает точку зрения, что вся истина религии заключена в чувстве, поскольку, утверждает он в духе Гегеля, чувство человека насквозь субъективно и само по себе не может быть религиозным или нерелигиозным, так же как не может оно само по себе быть истинным или неистинным. Выдвигать на передний план чувство – значит возводить в принцип индивидуализм и утверждение собственного «я». Напротив, по Гартману, религиозным принципом является самоограничение, даже самоотрицание<sup>3</sup>.

Гартман выделяет три формы религиозного чувства: собственно чувственную (*sinnlicher*), эстетическую и мистическую. В первой форме религиозное чувство широко распространено в естественных

<sup>1</sup> См.: *Hartmann E. V. Die Religion des Geistes // Ausgewählte Werke*. Berlin: Carl Duncker, 1882. Bd. VI. S. 67.

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* S. 33, 66.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* S. 52.

религиях и связано с личным счастьем и удовольствием конкретного человека; в этом случае человек просит богов об осуществлении своих желаний. Этот эвдемонистический остаток присутствует также на высших ступенях развития религии, а также в народном сознании<sup>1</sup>. Эстетическая форма религиозного чувства также довольно широко распространена и представляет собой, по сути, те самые чувства прекрасного и возвышенного в природе, о которых уже говорилось выше. Гартман подчеркивает, религиозное эстетическое чувство играет особенно важную роль в периоды упадка религии, в периоды открытого конфликта научного и религиозного мировоззрений, когда человек в эстетическом религиозном мироощущении может найти нейтральную почву, на которой сглаживаются эти противоречия<sup>2</sup>. Но Гартман предостерегает от того, чтобы пытаться заменить эстетическим мироощущением религию: развитие эстетического чувства и воздействие на него он рассматривает как вспомогательное средство, которое может очень хорошо послужить целям пропедевтики, подготовки к восприятию истин религии, но никак не является самоцелью.

Вся глубина религиозного чувства раскрывается в его мистической форме. Гартман говорит: «Мистическое религиозное чувство в действительности есть последнее и глубочайшее основание всей религиозности, живительный ключ, в котором берет начало всякая подлинно религиозная жизнь, неиссякаемый источник, в котором она всякий раз подкрепляет свои силы»<sup>3</sup>. Мистическое религиозное чувство способствует выходу человека за пределы существующих форм религиозного сознания, которое таким образом развивается. В качестве одной из важнейших характеристик мистического религиозного чувства Гартман выделяет его невыразимость, к которой присоединяются его бессознательные источники, в силу чего оно остается самым неясным и неопределенным из всех чувств. Далее, следуя различению Гегеля, о котором уже говорилось выше, Гартман дополняет эти три формы религиозного чувства еще одной, которая связана с эмоциональной сферой, но значительно более устойчива по сравнению с религией чувства, — это религия сердца, то есть устойчивый религиозный образ мыслей (*Gesinnung*), связанный с волей человека к практическим действиям.

Примерно в одно время с капитальным сочинением Гартмана появляется работа по философии религии немецкого мыслителя Густава Тейхмюллера, идеи которого были широко известны в XIX в., в том числе в России, где у него был целый ряд последователей (А. А. Козлов<sup>1</sup>, Е. А. Бобров, Я. Ф. Озе и др.). При анализе понятия чувства в «Философии религии» Тейхмюллер исходит из того, что существуют два основных взгляда на мир. Первый из них — перспективистский, когда человек рассматривает мир, принимая самого себя за исходный пункт и не сознавая свою включенность в мировую систему и свое истинное положение в мире. Этой точке зрения соответствует комплекс эгоистических чувств, которые Тейхмюллер подводит под общую категорию себялюбия. Отсюда рождается страх человека за собственную жизнь и связанные с ней блага, который становится движущим мотивом человеческой активности и способствует возникновению первых религиозных представлений или, как их обобщенно называет Тейхмюллер, «грубой теологии»<sup>2</sup>. Другую точку зрения, которой человек достигает в ходе дальнейшего развития, Тейхмюллер называет объективной, но не в оценочном смысле этого слова, а в том, что человек сознает независимость мировых процессов от своей воли и понимает себя как часть целого. На место отношения предметов внешнего мира к нам мы ставим отношение вещей друг к другу. Этой точке зрения соответствует категория чувств, которую Тейхмюллер называет идеальными: они становятся основой нравственности<sup>3</sup>.

Идеальные чувства разделяются Тейхмюллером на три вида: логические, нравственные и эстетические. Однако, говорит философ, существует совершенно особенный вид чувств, которые не поддаются под указанное деление. Это религиозные чувства. Их существо заключается в том, что в них происходит согласование двух указанных видов чувств, то есть снимается противоречие эгоистических побуждений человека (первый вид чувств) и идеальных чувств. Таким образом, в религиозном чувстве разрешается противоречие самости и универсума, «я» и Божества (понятие которого у Тейхмюл-

<sup>1</sup> См.: *Hartman E. V. Die Religion des Geistes*. S. 35–36.

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* S. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 44.

<sup>1</sup> А. А. Козлов проявлял живой интерес к философии Тейхмюллера и дал глубокую характеристику его системе. (см.: *Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии*. 1894. № 24. С. 523–536; № 25. С. 661–681).

<sup>2</sup> См.: *Teichmüller G. Religionsphilosophie*. Breslau, 1886. S. 119–121.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* S. 117, 272.

лера фактически сближается с понятием универсума)<sup>1</sup>. Этот взгляд (выводы из которого для философской системы Тейхмюллера весьма значительны, что не позволяет обсуждать их в рамках настоящей работы) разделяет другой знаменитый немецкий философ – Отто Пфлейдерер, о котором уже говорилось выше. Пфлейдерер, так же как и Тейхмюллер, видит существо религии не в чувстве зависимости, а, напротив, в преодолении всякой зависимости, в примирении конечного и бесконечного, свободы и необходимости. Важнейшим побудительным мотивом религиозного развития Пфлейдерер считает укорененное в самом человеческом существе стремление к бесконечному, в котором выражается потребность человека в восполнении собственной недостаточности<sup>2</sup>, находящая свое удовлетворение в религии.

### Заключение

В нашей работе мы постарались раскрыть основные подходы к проблеме религиозного чувства в трудах немецких философов XIX столетия. Как мы видели, у мыслителей в этом отношении были две отправные точки: подход Гегеля и подход Шлейермахера. Критическое восприятие и освоение этих подходов давало мыслителям возможность выработать собственный взгляд на проблему религиозных чувств. Философская рефлексия показала неоднозначность и интегративный характер исследуемого феномена. Весьма трудно, если вообще возможно, выделить определенное чувство или некоторый эмоциональный полюс (положительный или отрицательный) в качестве основного и точно так же затруднительно указать единственный источник высших человеческих чувств. Даже там, где мы встречаем у философов понятие «религиозное чувство» в единственном числе, подразумевается целый комплекс эмоций положительного и отрицательного характера (чаще всего встречаются благоговение, энтузиазм (воодушевление) и боязнь). Точно то же можно сказать и относительно источников религиозного чувства: если даже речь идет о предчувствии или особом взгляде на мир, то при этом имеется в виду не одно лишь это. Говоря об источниках рели-

гиозного чувства, философы часто обращаются к бессознательным процессам, к впечатлениям детства, к воспоминаниям, снам и т. д. С одной стороны, в немецкой мысли XIX столетия прослеживается одна интересная характерная черта – сравнение, а иногда даже приравнивание друг к другу религиозных и эстетических чувств, идущее из философии религии немецких романтиков – традиция, которая может и должна стать предметом отдельного, самостоятельного исследования. Высшим выражением этой традиции стал Шлейермахер, точку зрения которого необходимо трактовать в контексте указанной традиции, а также в контексте философии веры и чувства Гамана и Якоби, которая также оказывала существенное влияние на развитие нашего вопроса в XIX в. С другой стороны, мы не стали рассматривать здесь подход Вундта (представленный им в его обширной «Психологии народов»), поскольку он, по своей сути, есть подход сугубо психологический, связанный с традицией экспериментальной психологии и имеющий уже непосредственное отношение к научной психологии религии, тогда как те мыслители, идеи которых мы проанализировали в настоящей работе, были не психологами, а преимущественно философами и в качестве таковых вошли в историю человеческой мысли. Подход Вундта было бы уместнее рассматривать в одном ряду с теориями Густава Форбротта и Теодора Флурнуа, которые вместе с Вундтом, Джеймсом и др. заложили основания научной психологии религии. В своих сочинениях они затрагивали проблему религиозного чувства совершенно в ином ключе, нежели те мыслители, к наследию которых мы здесь обратились. И все же старания философов не прошли даром. Напротив, они побудили научную мысль к исследованию сложного феномена высших человеческих чувств, в том числе религиозных, тем самым продвигая вперед развитие научной психологии религии.

<sup>1</sup> См.: Ibid. S. 451. Здесь, между прочим, проявляется одна из тенденций философии религии Тейхмюллера, а именно ее пантеизм (о соотношении теистических и пантеистических элементов у Тейхмюллера см. интересную статью: *Румер И. Б.* Теизм и пантеизм в философии Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. 1915. № 126. С. 62–105).

<sup>2</sup> См.: *Pfleiderer O.* Die Religion... Bd. 1. S. 70–71.