

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru](http://Royallib.ru)
[Все книги автора](#)
[Эта же книга в других форматах](#)

Приятного чтения!

Рудольф Отто

Священное

Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным

Памяти Теодора Хэринга

*Способность потрясаться — высока,
И непривычность чувства драгоценна
Тем, что роднит с безмерностью вселенной.*

Содержание

Глава первая. Рациональное и иррациональное.....	3
Глава вторая. Нуминозное.....	4
Глава третья. «Чувство тварности» как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя.....	5
Глава четвертая. <i>Mysterium Tremendum</i>	8
Глава пятая. Нуминозные гимны.....	20
Глава шестая. <i>Fascinans</i>	22
Глава седьмая. Чудовищный, неслыханный.....	29
Глава восьмая. Соответствия	31
Глава девятая. <i>Sanctum</i> как нуминозная ценность.....	36
Глава десятая. Что такое иррациональное?	40
Глава одиннадцатая. Средства выражения нуминозного.....	42
Глава двенадцатая. Нуминозное в Ветхом Завете	48
Глава тринадцатая. Нуминозное в Новом Завете.....	52
Глава четырнадцатая. Нуминозное у Лютера.....	58
Глава пятнадцатая. Развитие.....	68
Глава шестнадцатая. Священное как категория априори. Часть первая	69
Глава семнадцатая. Историческое появление	71
Глава восемнадцатая. Момент «грубого»	78
Глава девятнадцатая. Священное как категория априори. Часть вторая.....	80
Глава двадцатая. Явленность священного	84
Глава двадцать первая. Дивинация в первоначальном христианстве.....	90
Глава двадцать вторая. Дивинация в сегодняшнем христианстве	92
Глава двадцать третья. Религиозные принципы и история.....	97
Послесловие переводчика	99
Выходные данные	101

Глава первая. Рациональное и иррациональное

Для всякой теистической идеи Бога вообще, а для христианской по преимуществу и исключительно, существенным является то, чтобы посредством нее божество постигалось в ясной определенности и обозначенным такими предикатами, как дух, разум, воля, целеполагающая воля, добрая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и им подобными. Дабы тем самым идея Бога мыслилась в соответствии с тем личностно-разумным, каким его — в ограниченной и скованной форме — человек обнаруживает в себе самом. В то же самое время все эти предикаты божественного мыслятся как «абсолютные», т. е. «совершенные». Поэтому все эти предикаты суть ясные и отчетливые *понятия*, они доступны для мышления и мыслящего разграничения, даже для дефиниции. Если мы назовем *рациональным* предмет, относительно которого возможна такая понятийная ясность, то описываемая в этих предикатах сущность божества может быть обозначена как Рациональное, а религия, которая его признает и утверждает, будет в этом отношении религией рациональной. Только в ней возможна «вера» как убеждение посредством ясных понятий, в противоположность простому «чувству». По крайней мере, для христианства ничуть не верны слова Фауста:

Ведь чувство — все, а имя — звук и дым.

В этих словах «имя» равнозначно понятию. Однако мы считаем признаком высшего уровня развития и превосходства религии то, что у нее есть также «понятия» и познания (а именно познания веры) сверхчувственного в понятиях — как в указанных выше, так и в других, которые за ними следуют. То, что христианство располагает понятиями, отмеченными замечательной ясностью, отчетливостью и полнотой состава, является не единственной или главной, но весьма существенной чертой его превосходства над другими ступенями и формами религии.

1. Это нужно сразу и решительно подчеркнуть. Вместе с тем следует предостеречь от возможного недоразумения, которое могло бы привести к ошибочной односторонности, а именно от мнения, будто названные выше или им подобные рациональные предикаты *исчерпывают* сущность божества. Такое недоразумение может проистекать из манеры речи и понятийного мира назидательного языка, ученых проповедей и наставлений, да и из самого нашего Священного Писания. Рациональное находится здесь на переднем плане и часто кажется всем. Но того, что рациональное стоит здесь на первом плане, можно было ожидать с самого начала: ведь всякий язык, насколько он состоит из слов, передает прежде всего понятия. И чем яснее и однозначнее он это делает, тем лучше этот язык. Но даже если рациональные предикаты обычно стоят на первом плане, они настолько мало исчерпывают идею божества, что свое значение и существование они получают только от *иррационального*. Это предикаты *сущностные*, но сущностные *синтетические* предикаты, и их правильно понимают лишь тогда, когда понимают именно как предикаты, т. е. когда их предмет полагается носителем этих предикатов, но сам он в них еще не познан и познан быть не может, он должен познаваться каким-то иным, особенным способом. Он должен каким-либо образом ухватываться, а если бы этого не было, то о нем вообще нечего было бы сказать. Даже мистика, именуя его *arreton*, по существу этого не придерживается, поскольку иначе она сводилась бы лишь к молчанию. Однако как раз мистика была по большей части весьма словоохотливой.

2. Тем самым мы сталкиваемся с противоположностью рационализма и более глубокой религии. К этой противоположности и отдельным ее признакам нам еще не раз придется возвращаться, но такова первая и самая характерная черта рационализма, с которой связаны все остальные. Явно ложным или, по крайней мере, очень поверхностным является часто проводимое различие, состоящее в том, что рационализм — это отрицание «чуда», а его противоположность — признание чуда. Расхожая теория чуда — как случайного нарушения в естественной цепи причин со стороны той сущности, которая сама же эту цепь установила, а

потому должна над нею господствовать, — сама «рациональна» настолько, насколько это вообще возможно. Рационалисты достаточно часто допускали «возможность чуда» в этом смысле и даже априорно ее конструировали. А решительные не-рационалисты довольно часто были равнодушными к «проблеме чуда». Когда речь идет о рационализме и его противоположности, то важнее свойственное им *качественное* различие в настроении и в содержании чувств самой набожности. А это различие обуславливается прежде всего тем, перевешивает ли рациональное в идее Бога иррациональное в ней или же оно совершенно исключает его, или наоборот. Нередко мы слышим, что сама ортодоксия была матерью рационализма. Отчасти это, в самом деле, верно. Но и это происходит не просто потому, что ортодоксия вообще проистекает из учения и обучения. К ним прибегали и самые неистовые мистики. Важнее то, что при обучении ортодоксия не находит способа каким-то образом воздать должное иррациональности своего предмета, дабы сохранить его в набожном переживании во всей жизненности, что из-за своей явной недооценки иррационального она скорее односторонне рационализирует идею Бога. 3. Такая склонность к рационализации господствует еще и поныне, причем не только в теологии, но и в общем религиоведении, вплоть до самых глубоких областей исследования. Это относится к изучению мифов, религии «дикарей», к попыткам реконструкции исходного пункта и начальных ступеней религии и т. д. Хотя упомянутые ранее высокие рациональные понятия не употребляются при этом с самого начала, но в них и в их постепенном «развитии» видят главную проблему и в качестве предшественников конструируют менее значимые представления и понятия. Но всякий раз внимание уделяется понятиям и представлением, причем «естественным» понятиям, т. е. таким, которые принадлежат общей сфере человеческого представления как таковой. И при этом с энергией и искусством, почти достойными восхищения, закрывают глаза как раз на то, что является собственно религиозным переживанием, ощутимым уже в самых примитивных его проявлениях. Это удивительно или даже изумительно: ведь если в сфере человеческого переживания можно вообще заметить что-то, свойственное этой сфере и поэтому только в ней происходящее, то именно в религиозном переживании. Взгляд противника оказывается здесь, пожалуй, более острым, чем у многих друзей или нейтральных теоретиков. Противная сторона часто очень хорошо знает, что настоящее «мистическое бесчинство» не имеет ничего общего с «разумом». При всем том можно считать благотворным импульсом понимание того, что религия не сводится к своим рациональным высказываниям, как и стремление к выявлению внутреннего соотношения ее моментов — ради прояснения самой религии.

Глава вторая. Нуминозное

Здесь мы попытаемся осуществить это по отношению к специфической категории *священного*. Осознание и признание чего-либо «священным» является в первую очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется *так* только в религиозной области. Правда, она тут же переходит и в другие области, например в область этики, но сама она из иного не проистекает. Как таковое, священное, оно содержит в себе совершенно своеобразный момент, который ускользает от рационального в указанном выше смысле, а потому оно, как *agathon*, *ineffabile*, совершенно недоступно для *понятийного* постижения.

1. Это утверждение было бы изначально ложным, если бы священное было тем, за что его принимают при некотором словоупотреблении, скажем, в философии, а иногда и в теологии. Дело в том, что мы имеем обыкновение говорить о «священном» исключительно в переносном, но никак не в изначальном смысле. А именно, мы понимаем его обычно как абсолютный, *нравственный* предикат, как нечто совершенно *доброе*. Так, Кант называет священной такую волю, которая без колебаний подчиняется моральному закону из побуждения долга. Но тогда это будет просто совершенная моральная воля. Точно так же говорят о святости долга или закона, когда подразумевают не что иное, как их практическую необходимость, их общезначимую обязательность. Но такое употребление слова «священное» нельзя считать строгим. Хотя священное включает все это, тем не менее оно содержит в себе,

даже на уровне нашего чувства, некий отчетливый избыток, который собственно и позволяет его *отличать*. Более того, слово «священное» и равноценные ему слова в семитских, латинском, греческом и других древних языках означали, прежде всего и преимущественно *лишь* этот избыток. Момент же морального они либо вообще не касались, либо затрагивали его не изначально и уж никак не сводились к нему исключительно. Поскольку наше нынешнее чувство языка, несомненно, всегда подводит священное под нравственное, то при поисках той особенной специальной составной части (по крайней мере для временного использования в самом нашем исследовании) было бы полезно отыскать какое-то особое наименование, которое обозначало бы священное *минус* его нравственный момент и, стоит сразу добавить, минус его рациональный момент вообще.

То, о чем у нас идет речь и что мы попытаемся в какой-то степени передать, т. е. дать почувствовать, живет во *всех* религиях как подлинное их внутреннее ядро, без которого они вообще не были бы религиями. Но с особой силой оно живет в религиях семитских, а среди них неповторимо выделяется библейская религия. Здесь оно получило и свое собственное имя — qadosch, соответствующее *hagios* и *sanctus*, а еще точнее — *sacer*. Несомненно, что во всех трех языках это наименование означает «благо» или добро как таковое, т. е. на высочайшей ступени развития и зрелости идеи, а потому мы переводим его как «священное». Но в таком случае это «священное» является лишь последующей этической схематизацией и подменой своеобразного первоначального момента, который сам по себе может быть равнодушен к этическому, но который можно принять во внимание ради него самого. И у истоков развития этого момента все указанные выражения, бесспорно, обозначают нечто совсем иное, нежели благо. Это признается практически всеми сегодняшними интерпретаторами. Толкование qadosch как «добра» правомерно считается рационалистическим искажением.

2. Так что для этого момента во всем его своеобразии нужно найти имя, которое, во-первых, сохраняло бы его специфику, а во-вторых, позволяло бы уловить и обозначить его возможные разновидности и ступени развития. Для этого я образую слово *нуминозное* (если от *omen* можно образовать *ominos*, то от *numen* получается *numinos*). Таким образом, речь пойдет о нуминозном как своеобразной категории толкования и оценки и равным образом о нуминозной настроенности души, которая всякий раз наступает там, где есть первое, т. е. там, где объект может считаться нуминозным¹. Поскольку эта категория целиком относится к *suī generis*, то она, как все изначальное и основополагающее, не является строго определимой, но лишь возможной для обсуждения. Пониманию нуминозного можно помочь, указав на тот пункт, куда следует направить свой дух слышащему это слово, дабы он сам мог осознать, откуда оно проистекает. Такой способ можно подкрепить, указав на сходное с ним или характерное для него противоположное, что имеет место в других, уже известных и заслуживающих доверия сферах духа, а затем прибавить: «Наше X не является этим, но сходно с ним, а тому оно — противоположно. Не придет ли оно теперь *само* тебе на ум?» Иными словами, нашему X нельзя в строгом смысле научить, его можно только вызвать, пробудить — как и все, что приходит «от духа».

Глава третья. «Чувство тварности» как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя

(Момент нуминозного I)

1. Мы призываем вспомнить момент сильной и наивозможно односторонней

¹ Лишь позже я обнаружил, что не могу иметь здесь никаких претензий на право первооткрывателя. См.: *Das Gefuehl des Uberweltlichen*, Kap. I: Zinzendorf als Entdecker des sensus numinis. И уже Кальвин говорит в своем *Institutio* о «divinitatis sensus, quadam divini *numinis* intelligentia».

религиозной возбужденности.

Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать. Ибо с тем, кто может вспоминать о своих периодах полового созревания, о своих запорах или своих социальных чувствах, а вот о собственно религиозных чувствах — нет, с тем тяжело обсуждать учение о религии. Его можно простить, если он пытается для самого себя с помощью известных ему принципов объяснения продвинуться вперед настолько, насколько это возможно, и, скажем, толкует «эстетику» как чувственное удовольствие, а «религию» — как функцию влечения к общению и социальным ценностям, или даже еще примитивнее. Но эстетик, который способен сам испытать эстетическое переживание в его особенности, поблагодарит и отставит в сторону эти теории. Еще скорее это сделает человек религиозный.

Мы призываем далее при испытании и анализе таких моментов и душевных состояний торжественного благоговения и *умиления* как можно точнее обратить внимание на то, что отличает их от состояний, скажем, нравственной *приподнятости* при лицезрении доброго дела, т. е. на то, чем они превосходят их и отличаются от них в содержании чувств. Как христиане, мы прежде всего сталкиваемся здесь, несомненно, с чувствами, которые знакомы нам в ослабленном виде и по другим областям, — с чувствами благодарности, доверия, любви, уверенности, смиренного подчинения и преданности. Но это никоим образом не исчерпывает момента набожности, и все это еще не передает совершенно своеобразных черт «праздничности», «торжественности» редкого и только здесь встречающегося умиления.

2. Один весьма примечательный элемент такого переживания был удачно уловлен Шлейермахером. Он называет его чувством «зависимости». Однако это значительное его открытие нуждается в поправках двояким образом.

Во-первых, то чувство, которое он, по сути, *имеет в виду*, как раз не является по своему качеству чувством зависимости в «естественном» смысле этого слова. В других областях жизни и переживания чувство зависимости может встречаться как чувство собственной недостаточности, бессилия, скованности, связанности условиями окружающего мира. То чувство, о котором идет речь, пожалуй, соответствует таким чувствам, а потому может по аналогии обозначаться с их помощью; благодаря им оно может «рассматриваться» и подвергаться воздействию, чтобы затем становиться доступным чувству уже благодаря самому себе. Но сама суть дела, вопреки всем сходствам и аналогиям, все же *качественно* иная, чем у этих аналогичных чувств. И сам Шлейермахер действительно отличает чувство *благоговейной* зависимости от всех прочих чувств зависимости. Но именно как «единственное» от просто относящегося к этому, т. е. он отличает его только как завершенное от всего в какой-то степени к нему причастного, но отличает не по особенному его качеству. Он не замечает того, что мы, собственно, имеем в виду лишь *аналогию* с сутью дела, если называем ее чувством зависимости.

Обнаружит ли теперь читатель — с помощью такого сравнения и противопоставления — у себя самого то, что я имел в виду, но не мог выразить иначе? Не мог как раз потому, что речь идет об изначальной и основополагающей данности, т. е. об определяемой лишь через саму себя данности в душевном мире. Быть может, я смогу помочь ему, привлекая хорошо известный пример, где именно этот момент, о котором мы здесь говорим, представлен самым ярким образом. Когда Авраам осмелился говорить с Господом об участии содомитов (Быт. 18:27), он сказал:

вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел.

Здесь мы имеем само себя признающее «чувство зависимости», но оно есть нечто большее и одновременно качественно иное, чем всякое естественное чувство зависимости. Я ишу для него имя и называю его *чувством тварности* — чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения.

Легко видеть, что и это выражение «чувство тварности» дает отнюдь не больше, чем

понятийное объяснение сути дела. Ибо речь здесь идет не просто о том, что может выразить только это новое имя, т. е. не просто о моменте собственной ничтожности, в которой утопают перед лицом абсолютного всемогущества вообще, но о том, что это происходит перед лицом *такого* всемогущества. Причем это «такое», это «Как» подразумеваемого объекта само как раз и неуловимо для рациональных понятий, оно «несказанно». На него можно указать лишь окольным путем — через самоосмысление и указание на своеобразие тона и содержания реакции чувства, которое разряжает то, что оно испытывает в душе, и которое необходимо пережить в себе самому.

3. Второй ошибкой² определения Шлейермахера является то, что с помощью чувства зависимости, или, как мы теперь сказали бы, чувства тварности, он хотел определить подлинное содержание религиозного чувства как такового. Тогда религиозное чувство прямо и непосредственно было бы чувством самости, т. е. чувством своеобразной определенности меня *самого*, а именно моей зависимости. К божественному мы, по Шлейермахеру, приходим только посредством вывода, т. е. примысливая к чувству некоторую причину вне меня. Но это целиком расходится с фактическим душевным опытом. «Чувство тварности» само есть, скорее, лишь субъективный сопровождающий момент и воздействие, есть как бы тень другого момента чувства (а именно «трепета»), который сам *прежде всего* и *непосредственно*, без сомнения, указывает на *объект*. Как раз это и будет *нуминозным* объектом. Только там, где *nunc* переживают как *praesens*, как в случае с Авраамом, либо там, где нас переполняет Нечто, нуминозное по своему характеру — т. е. лишь вследствие применения категории нуминозного к действительному или мнимому объекту, — в душе может возникнуть чувство тварности как *отражение* этого объекта.

Это настолько ясный опытный факт, что он должен в первую очередь бросаться в глаза психологам, когда они расчлняют на элементы религиозное переживание. Так, Уильям Джеймс в своей книге «Многообразие религиозного опыта» почти наивно пишет о возникновении греческих представлений о богах:

Теперь мы не можем больше 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 выводам современной психологии должно было бы считаться непосредственным источником наших откровений. И если это так, то все наши чувства должны прежде всего пробуждать в нас чувство реальности.³

Поскольку Джеймс придерживается эмпиристской и прагматистской точки зрения и тем самым закрывает себе путь к признанию способностей познания, присущих самому духу, и основоположений идей в нем, то для объяснения этого факта он вынужден прибегать к довольно странным и таинственным предположениям. Но сам факт он улавливает ясно и остается в достаточной степени реалистом, чтобы не отбрасывать его с помощью перетолкований. — «Чувство зависимости», или, лучше, «тварное чувство», есть лишь первое следующее воздействие такого «чувства реальности» как первой и непосредственной данности, т. е. чувства *объективно* данного нуминозного, и это воздействие — девальвация переживающего *субъекта* относительно себя самого⁴. Или иными словами, предпосылкой моего чувства «совершенной зависимости» является чувство его «совершенного

² О третьей нам еще придется говорить позднее.

³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 53–54.

⁴ Относительно Шлейермахера см.: Otto R. West-oestliche Mystik. 2 Aufl. L. Klotz. Gotha, 1929.

превосходства (и неприступности)».

Глава четвертая. *Mysterium Tremendum*

Но что такое и каково оно — это объективное, ощущаемое вне меня — нуминозное?

(Момент нуминозного II)

Будучи само иррациональным, т. е. необъяснимым в понятиях, оно уловимо лишь посредством особых реакций чувства, которые оно вызывает в живой душе. «Чувством постигает человеческая душа, им она движима». Именно эту определенность чувства мы должны попытаться обрисовать, стремясь с помощью сопоставлений и противопоставлений ее с родственными ей чувствами и с помощью символизирующих выражений позволить ей зазвучать. Ведь мы здесь ищем, в отличие от Шлейермахера, именно саму ту, связанную с объектом, *первичную* определенность чувства, за которым, как мы только что видели, чувство тварности, будучи лишь вторичным, *следует* как ее тень в нашем чувстве *самости*.

Если мы рассмотрим низжайшее и наиглубочайшее во всяком сильном благоговейном чувстве, где оно является еще чем-то большим, чем вера во спасение, доверие или любовь, — тем, что может временами совершенно независимо от этих сопровождающих чувств, с почти ошеломляющей силой возбуждать и переполнять нам душу; если с помощью вчувствования, сочувствия мы проследим его у других вокруг нас — в сильных порывах набожности и проявлениях его в праздничности и торжественности ритуалов и культов, в том, что чувствуют вокруг религиозных памятников, строений, храмов и церквей, то лишь одно наименование близко подходит к выражению существа дела: чувство *mysterium tremendum*, заставляющее таинство трепетать. Это чувство может пронизывать душу мягким потоком, в форме успокаивающе парящей погруженности в молитву. Оно может своей непрестанной данностью потрясать душу, а затем трепет ее оставляет и она вновь возвращается в профанное. Неожиданными вспышками, порывами оно может вырываться из души. Оно способно приводить к странному волнению, упоению, восторгу и экстазу. У него бывают дикие и демонические формы. Оно может повергать в какой-то почти призрачный ужас и дрожь. Ему могут предшествовать грубые и варварские ступени и проявления, переходящие в тонкий перезвон и просветленность. Оно может стать тихим, смиренным содроганием и онемением твари перед... — да, перед чем? Перед тем, что в несказанной *тайне* возвышается над всяким творением.

Мы говорим так, чтобы хоть что-то сказать. Но тут же становится очевидным, что мы этим, собственно, ничего не *сказали* или, по крайней мере, что и здесь наша попытка хоть как-то определить это чувство посредством понятия опять оказывается чисто негативной. *Mysterium* же *понятийно, отвлеченно* именуется не что иное, как сокрытое, т. е. не явное, не постигаемое и не понимаемое, не обычное и хорошо знакомое, не обозначая ближе его самого в соответствии с «Как». Но *подразумевается* этим нечто безусловно положительное, переживаемое только в чувствах. И эти чувства мы способны в себе различить, даже прояснить их в себе, если они вызывают отклик у нас в душе⁵.

А) Момент «*tremendum*» (ужасающего)

На положительное «Как» этой предметности указывает прежде всего прилагательное

⁵ О смысле «чувства» как допонятийной и сверхпонятийной и в то же время *познавательной* связи с объектом см.: Das Gefühl des Ueberweltlichen, S. 327 (Заключительное примечание о «чувстве»).

tremendum. Слово *tremor* само по себе означает просто страх — хорошо знакомое «естественное» чувство. Это слово служит нам здесь ближайшим, но лишь аналогичным обозначением совершенно своеобразной чувственной реакции, которая, правда, похожа на страх, и потому по аналогии с ним может быть обрисована, но представляет собой все же нечто совсем иное.

В некоторых языках имеются выражения, которые то исключительно, то преимущественно служат наименованиями этого «страха», который есть нечто большее, чем просто страх. Например, древнееврейское *hiq'disch* = священному. Назвать нечто «священным в сердце своем», отличить его с помощью особенного чувства боязни, которое нельзя перепутать со всеми остальными, значит подвести его под категорию нуминозного. Ветхий Завет богат на параллели к этому чувству. Особенно примечателен здесь «*emat Jahveh*», «страх Божий», который Яхве может изливать и даже посылать, который словно какой-то демон сковывает члены человека и в этом смысле полностью родственен *deima panikon* (панический ужас) греков. В качестве примера можно привести слова из Библии (Исх. 23:27; либо Иов. 9:34; 13:21):

Ужас Мой пошлю перед тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь...

Это испуг, полный внутреннего ужаса, которого не может внушить никакое создание, даже самое опасное и могущественное. В этом ужасе есть даже нечто «призрачное».

У греков на это было слово «*sebastos*». Ранние христиане отчетливо ощущали, что титул «*sebastos*» не подходит ни к какому творению, будь то даже император, что это обозначение нуминозное, а потому было бы идолопоклонством применять категорию нуминозного к какому-либо человеку, называя его *sebastos*. В английском для этого есть слово «awe», которое в своем глубоком и собственном смысле примерно отвечает нашему предмету. Сравните также английское: «*he stood aghast*». Немецкое «*Heilige*» применяется лишь по образцу библейского словоупотребления, тогда как наше собственное, самостоятельно выросшее выражение подходит для более грубых и низших начальных ступеней этого чувства, — речь идет о наших «*Grauen*», «*Sich Grauen*»; а для облагороженных, более высоких его ступеней довольно определенно пользуются словом «*Erschauern*», которое в основном передает то же чувственное содержание. «*Schauervoll*» и «*Schauer*» обычно даже без всяких прилагательных равнозначно для нас священному трепету (*Schauer*)⁶. В свое время, полемизируя с учением Вундта об анимизме, я предложил в качестве его обозначения слово «*die Scheu*», хотя особенное-то, а именно нуминозное, тут передавалось разве что кавычками. Точно так же можно сказать «религиозный ужас». Предшествующей ему ступенью будет тогда «демонический ужас» (= паническому испугу с его апокрифическим дериватом — «призрачным ужасом»). Его первое движение обнаруживается в чувстве «жуткого» (*uncanny*). Из этого «ужаса» с его «сырыми» формами, из этого когда-то однажды в первом порыве прорвавшегося чувства «жути», возникшего во всей своей странности и новизне в душах первоначального человечества, произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие. Вместе с его прорывом началась новая эпоха для человеческого рода. В нем коренятся как «демоны», так и «боги», все то, что «мифологические апперцепции» или «фантазии» произвели для овеществления данного чувства. И без признания этого как первого, качественно своеобразного, невыводимого из чего-то другого основополагающего фактора и основного импульса религиозно-исторического хода событий в целом, все анимистические, магические или относящиеся к психологии народов объяснения

⁶ Грубовато-народным выражением для его ослабленных форм являются «*Gruseln*» и «*Gr#226;sen*». В них, равно как и в «*gr#226;blich*» совершенно определенно подразумевается и обозначается нуминозный момент. Точно так же первоначально в «*Greuel*» содержалось, так сказать, негативно-нуминозное. Лютер с полным на то правом использовал его в этом смысле для перевода древнееврейского *schiqquss*.

происхождения религии с самого начала обречены на бесплодные блуждания и уводят от подлинной проблемы⁷.

Религия родилась не из естественного страха и не из некоей предполагаемой всеобщей «мировой тревоги». Ибо ужас является не обычным естественным страхом, но уже первым самопробуждением и ощущением таинственного, пусть еще в сырой форме «жуткого», некоей первой оценкой в соответствии с категорией, которая не относится к остальной обычной естественной сфере и не относится к области естественного⁸. Оно доступно только тем, в ком пробудилась особенная, от «естественных» склонностей определенно отличная склонность души, обнаруживающаяся поначалу лишь сыро и сбивчиво, но, как таковая, она знаменует совершенно особую, новую функцию переживания и оценки человеческого духа.

Остановимся еще на мгновение на этом первом, примитивном и сыром, проявлении этого нуминозного ужаса. В форме «демонического ужаса» это есть, собственно, отличительная черта так называемой «первобытной религии» — наивное, сырое и первоначальное ее пробуждение. Вместе с присущими ей фантастическими образами, она в дальнейшем преодолевается и вытесняется более высокими ступенями и формами развития того же таинственного влечения, которое впервые заявляет о себе в ней как нуминозное чувство. Но и там, где это чувство уже давно достигло более высокого и чистого выражения, его изначальные движения могут снова и снова совершенно непринужденно прорываться из души, и их заново переживают. Это проявляется, например, в той силе и привлекательности, которыми даже на высоких ступенях общего душевного строения все еще обладает «страшное» в рассказах о «призраках» и «привидениях». Примечательно, что этот своеобразный ужас перед «жутким», также совершенно своеобразный при естественном страхе и испуге, никогда не вызывает столь значимого *телесного* воздействия: «У него все тело заледенело», «У меня мурашки по спине пошли»⁹. Мурашки есть нечто «сверхъестественное». Тот, кто способен к более острому различению душевных состояний, должен видеть, что подобный «ужас» совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего. Сущность «ужаса» совершенно независима от уровня интенсивности. Он *может* быть столь сильным, что пронизывает до мозга костей, так, что волосы становятся дыбом, а руки-ноги трясутся. Но он может заявить о себе и в самом легком возбуждении, как едва заметная и мимолетная смена душевного состояния. Это чувство содержит в себе свои степени, не будучи само степенью чего-то другого. Никакому естественному страху не достичь его путем своего простого возрастания. Меня может охватить безмерный страх или испуг, я могу тревожиться, но при этом не будет и следа чувства «жути». Если бы психология более решительно различала и сортировала «чувства» по их качественным отличиям, это стало бы еще яснее. Нам по-прежнему препятствует здесь примитивное деление на «удовольствие» и «неудовольствие» — словом, сами «удовольствия» различаются лишь по уровню

⁷ См. мою статью «Миф и религия в психологии народов Вундта» («Theologische Rundschau», 1910, Heft 1 ff.); в расширенном виде она вошла теперь в книгу «Das Gefühl des Ueberweltlichen» в качестве второй главы: «Sensus numinis как исторический первоисток религии». Этому посвящена и моя статья в «Deutsche Literaturzeitung», 1910, N 2, п. 38. В новейших исследованиях, прежде всего Маретта и Зедерблома, я нахожу отрадное подтверждение моих высказанных там предположений. Правда, совершенное своеобразие «ужаса» — по своему характеру качественно отличное от всех «естественных» чувств — тот и другой подмечают еще не полной остротой, которая для этого необходима. В особенности Маретт подходит к сути дела чрезвычайно близко. В качестве примера можно привести его работу, которая по праву считалась новаторской: *Marrett R. R. The threshold of Religion. London, 1909.* См. также работу Зедерблома: *Soederblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1915.* Последняя рассматривалась мною в «Theol. Literaturzeitung», Januar, 1925.

⁸ Подробнее о «жутком» и «ужасном» в их потенциальном содержании как исходном пункте истории религии см. в кн.: *Otto R. Gottheit und Gottheiten der Arier. S. 5.*

⁹ Ср. английское: *his flesh crept.*

напряжения. Здесь нужно четко проводить видовые различия. Когда речь идет об удовольствии, радости, эстетическом наслаждении, этической возвышенности или, наконец, о религиозном блаженстве и благоговении, то мы имеем дело с *разнородными* состояниями души. Между ними имеются соответствия и сходства, а потому их можно подвести под общее понятие *класса*, отличного от других классов душевных явлений. Но такое подведение не делает различные виды простыми отличиями по степени в одном и том же явлении, да и с помощью такого понятия мы ничего не поймем в «сущности» того отдельного, что оно охватывает.

На своих более высоких ступенях чувство нуминозного далеко уходит от простого демонического ужаса. Но и здесь оно не может отречься от своего происхождения и родства с ним. Даже там, где вера в демонов очень давно возвысилась до веры в богов, сами «боги» всегда сохраняют для чувства, как *pumina*, нечто «призрачное» как таковое, а именно специфический характер «жутко-страшного», который составляет их «величие» или к нему причастен. Этот момент не исчезает даже на высшей ступени, на ступени чистой веры в Бога, да и не может исчезнуть по самой своей сути: он здесь лишь приглушается и облагораживается. «Ужас» обращается здесь в бесконечно облагороженную форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу до последних ее корней. Он со всей силой охватывает душу и в христианском культе при словах: «Свят, свят, свят». Он прорывается в песнопении Терстеегена:

Бог присутствует.
Все в нас безмолвствует
И искреннейше пред ним склоняется.

Здесь утрачена спутанность чувств, сопровождающая ужас, но не объемлющая душу несказанная робость. Сохраняется мистическое содрогание, сопровождаемое описанным выше чувством тварности, собственной ничтожности, падшести перед лицом объективно переживаемого Ужаса и Величия¹⁰.

Для обозначения момента, вызывающего нуминозный *tremor*, на первое место выходит то «свойство» *pumen*, которое играет важную роль в нашем Священном Писании и которое своей загадочностью и непостижимостью доставило много трудностей как интерпретаторам, так и вероучителям. Речь идет об *orge*, гневе Яхве, который в Новом Завете встречается вновь как *orge theou*. Мы вернемся к тем местам из Ветхого Завета, где еще ясно ощутимо родство этого «гнева» с демонически-призрачным, о котором мы только что говорили. Ему легко найти соответствия во встречающемся во многих религиях представлении о таинственном «*iga deorum*»¹¹. Странные черты «гнева Яхве» всегда бросались в глаза. Прежде всего, во многих

¹⁰ То, что Шлейермахер под своим «чувством зависимости» имел в виду именно этот «ужас», видно по отдельным его высказываниям. Так, во втором издании своих «Речей...» он писал: «О том *священном благоговении* я охотно добавлю, что оно является *первым* элементом религии» (с. 84).

В полном согласии с нашими высказываниями, он отмечает здесь совершенно специфический характер такого «священного» страха в сравнении со всяким естественным страхом. Он полностью пребывает в «нуминозном чувстве», когда пишет на с. 90: «Те *чудесные, страшные, таинственные* побуждения... которые мы слишком безоговорочно называем предрассудками, ибо в основе их, очевидно, лежит *священный страх*, которого мы сами вовсе не стыдимся».

Тут мы встречаемся почти со всеми нашими терминами для нуминозного чувства. Издесь совсем нет какой-то разновидности чувства самости, но есть чувство некоего реального объекта вне самости — «первого элемента» религии. Одновременно Шлейермахер признает существование нуминозного чувства в его «грубых» проявлениях, которые «мы слишком безоговорочно называем предрассудками». Но все эти названные здесь моменты явно не имеют ничего общего с «чувством зависимости» в смысле «обусловленности», т. е. зависимости каузальной. Об этом на с. 23.

¹¹ Странствуя по индийскому пантеону, мы находим богов, которые кажутся вообще сводящимися к такому *iga*. Даже высшие милостивые боги Индии наряду со своей доброй формой (*siva-murti*) очень часто имеют свою

местах Ветхого Завета ощутимо, что этот «гнев» изначально не имеет ничего общего с нравственностью. Он «возгорается» и загадочным образом о себе заявляет как «скрытая природная сила», как скопившаяся электроэнергия, разряжающаяся на того, кто слишком близко подходит. Гнев «непредсказуем» и «произволен». Тому, кто привык мыслить божество только в рациональных предикатах, это должно казаться капризностью и произволом. Но такую точку зрения решительно отвергли бы набожные люди библейских времен: им это никак не казалось приуменьшением достоинства, но естественным выражением и некоторым моментом самого «священного», казалось чем-то совершенно неустрашимым. И с полным на то правом. Ибо этот *ira* есть ничто иное, как само «*tremendum*» — нечто само по себе совершенно иррациональное. Это улавливается и выражается с помощью наивной аналогии с природной сферой — с жизнью человеческой души. Причем это — в высшей степени яркое и меткое сравнение, которое всегда сохраняет свою ценность и еще совершенно неизбежно для нас при выражении религиозного чувства. И нет сомнения в том, что христианство учило и учит о «гневе Божьем», вопреки Шлейермахеру и Ричлю.

При этом опять сразу бросается в глаза, что здесь мы имеем дело не с рациональными «понятиями», но лишь с чем-то, похожим на понятие, — с идеограммой или просто знаком момента своеобразного чувства в религиозном переживании. Но момента странно *отталкивающего* характера, переполняющего ужасом. Это явно мешает тем, кто желает признавать в божественном только доброту, мягкость, любовь, доверие и им подобные моменты в отношении Бога к миру. Рационализация этого обычно ложно именуемого «естественным» (а на деле совершенно «неестественного») нуминозного *ira* заключается в его *наполнении* рационально-этическим моментом божественной справедливости, воздаяния и наказания за моральные прегрешения. Но в мире библейских представлений божественная справедливость остается еще слитой с тем, что она наполняет, с тем, что ей предшествует. В «гневе Божьем» всегда ощутимо трепещет и светится это иррациональное, которое потрясает естественного человека.

Наряду с «гневом» или «яростью» Яхве стоит родственное им выражение — «ревность Яхве». «Ревность, или рвение, *по* Яхве» — тоже нуминозное состояние, которое переносит на того, кто в нем пребывает, черты *tremendum*. (Ср. Пс. 68:10: «Ибо ревность по дому Твоем снедает меня»).

В) Момент всемогущего («majestas»)

Сказанное выше о *tremendum* можно свести к идеограмме «совершенной неприступности». Но затем сразу чувствуется, что необходимо присоединить еще один момент, чтобы полностью исчерпать ее, а именно, момент «власти», «силы», «всемогущества», «полновластия». Изберем для него в качестве имени-символа слово «majestas». Тем более, что даже в немецком «Majestat» для нашего чувства языка еще дрожит последний слабый отзвук нуминозного¹².

Момент *tremendum* поэтому вполне можно передать как «*tremenda majestas*». Этот момент может живо сохраняться там, где первый момент, момент «неприступности» отступает и затихает, как то может происходить, например, в мистике. В особенности с этим моментом совершенного всемогущества — «majestas» — соотносится, как его тень и как субъективное его отображение, то «чувство тварности», которое выявляется по контрасту с объективно ощутимым всемогуществом в виде чувства собственно и падшести, ничтожности, праха и пепла, небытия. Оно образует, так сказать, нуминозный сырой материал для чувства

гневную форму (*krodha-murti*), как и, наоборот, гневные боги имеют также добрую форму.

¹² Вот почему для религиозного чувства применение этого выражения к человеку всегда имеет оттенок кощунства.

религиозного «смирения»¹³.

Здесь нам нужно вернуться к «чувству зависимости» Шлейермахера. Мы уже порицали его выше за то, что он делает исходным пунктом само по себе являющееся отображением и следствием, что Объективного он хочет достичь путем умозаключения на основе лишь тени, которую оно получает в самоощущении. Но здесь следует сделать еще одно возражение, третье. «Чувствовать себя зависимым» у Шлейермахера означает «чувствовать себя обусловленным», а потому этот момент «зависимости» весьма последовательно развивается у него в параграфах о «творении и сохранении». Эквивалентом «зависимости» у человека применительно к божеству была бы *каузальность*, т. е. *всеобщая причинность*, лучше даже сказать, *всеобусловленность*. Но этот момент вовсе не является первым и самым непосредственным в том, что мы обнаруживаем, когда припоминаем «набожное чувство» в миг молитвы. Сам этот момент тоже не является нуминозным, это лишь его «схема». Он не представляет собой иррационального момента, но целиком относится к *рациональной* стороне идеи Бога, он четко развивается в понятиях, у него совсем другой источник происхождения. Но та «зависимость», которая выражается в словах Авраама, есть зависимость не *сделанного*¹⁴, но *сотворенного*. Это — бессилие перед лицом всемогущества, собственное ничтожество, а отношение «majestas» к «праху и пеплу», о котором здесь идет речь, ведет, как только спекуляция овладевает им, совсем к другому ряду представлений, а не к идеям творения и сохранения. Он ведет к «аннигиляции» самости, с одной стороны, и к исключительной и всеохватывающей *реальности* трансцендентного, с другой стороны.

Этот опыт свойственен некоторым формам *мистики*. Мы встречаем в них — как одну из главных черт, — с одной стороны, характерное умаление себя самого, отчетливо повторяющее самоуничижение Авраама, а именно умаление самости, «Я», «твари» вообще, как несовершенно действительного, существенно или даже как совсем ничтожного. И это умаление становится затем *требованием* практически осуществить его по отношению к якобы ложной химере самости и таким образом изничтожить ее. Этому отвечает, с другой стороны, оценка трансцендентного объекта-отношения, бесконечно превосходящего полноту бытия, нашу самость, перед лицом которого обретает возможность ощутить себя в своем ничто. «Я — ничто, Ты — все!» *Здесь* нет речи о причинном отношении. Не чувство безусловной зависимости (меня самого как находящегося под воздействием извне¹⁵), а чувство абсолютного превосходства (Его как всемогущего) является здесь исходным пунктом умозрения, которое там, где оно осуществляется посредством онтологических терминов, превращает затем полноту «власти» *tremendum* в полноту «бытия». Можно привести по этому поводу слова христианского мистика:

Человек погружается и растворяется в своем собственном ничто и в своей малости. И чем яснее открывается ему *величие* Бога, тем заметнее становится ему его *малость*¹⁶.

Или слова исламского мистика Баязида Бостами:

...Тут раскрыл мне Господь, *Всевышний* свои тайны и явился мне во всей своей славе. И взглянув не моими уже, но его глазами, узрел я, что мой свет в

¹³ Ср. с Экхартом.

¹⁴ Как бытие того, что обусловлено или причинно определено.

¹⁵ Это вело бы как раз к реальности «Я»!

¹⁶ C. Greith. Die deutsche Mystik im Predigerorden. S. 144 f.

сравнении с его светом есть лишь тьма и мрак. И точно так же мое величие и мое могущество было ничто перед Его величием и могуществом. Посмотрев глазом истины на дела мои, в благоговении и преданности ему содеянные, узнал я, что происходят они не от меня, но от Него самого¹⁷.

Можно взять также размышления Мейстера Экхарта о бедности и смирении. Для бедного и смиренного человека Бог становится всем во всем. Он становится бытием и сущим как таковым. Из *majestas* и из смирения растет в нем «мистическое» понятие Бога, т. е. не из плотинизма и пантеизма, но из переживания Авраамова.

Эту мистику, произрастающую из *majestas* и чувства тварности, можно было бы назвать «мистикой *majestas*». По своему источнику она явно отлична от мистики «созерцания единого», как бы ни была она с нею внутренне связана. Но проистекает она не из такого созерцания, но определенно является высшим напряжением, перенапряжением иррационального момента в *sensus numinis*, которое мы здесь обсуждаем, и только если ее понимать в качестве такового, она делается понятной. Она образует у Мейстера Экхарта отчетливо ощущаемую примесь, которая тотчас интимнейше соединяется с его умозрениями о бытии, пронизывает его «созерцание единого», но все же представляет собой совершенно особенный мотив, какового мы не обнаруживаем, например, у Плотина. Этот мотив выражает сам Экхарт, когда говорит:

Да будет Господь в вас велик,

или, в еще более отчетливом согласии с Авраамом:

Когда же ты свое так увидел, то зри: вот *Я*, а *тебя нет*,

или:

Поистине, я и тварь всякая суть ничто, только Ты еси и еси все сущее¹⁸.

Это мистика, но мистика, которая, очевидно, произросла не из его метафизики бытия, но, пожалуй, может поставить последнюю себе на службу. То же самое обнаруживается в словах мистика Терстеегена¹⁹:

Господи Боже, сущность необходимая и бесконечная, высшая сущность, единосущая и более, нежели сущность! Лишь ты можешь подчеркнуть: Я есмь и это Я есмь столь безгранично и несомненно истинно, что никакой присяги не требуется тому, кто полагает истину без всякого сомнения, как если бы это слово шло слышит слова из уст твоих: Я есмь, Я живу.

Аминь. Ты еси. Дух мой склоняется и самое нутро мое признает Твое бытие.

Но что же тогда Я? И что все остальное? Существу ли я и существует ли все остальное? И что есть это мое Я и это остальное? Мы есть лишь потому, что Ты есть, и потому, что Ты хочешь, чтобы мы были. Ничтожное сущее, которое, в сравнении с тобой и перед Твоей сущностью должно называть не сущим, но призраком и тенью. Моя сущность и сущность всех вещей равно исчезают пред Твоей сущностью, вроде того, как в ярком свете Солнца не виден огонь свечи, ибо настолько превосходит его

¹⁷ Tezkereh-i-Evliya (Tadhkiratu 'lavliya — Воспоминания друга Божьего. Acta sanctorum) / Пер. де Куртеля. Париж, 1889. С. 132.

¹⁸ Spamer. Texte aus der deutschen Mystik. S. 52, 132.

¹⁹ См.: Tim Klein. Gerhard Tersteegen. München, 1925. — «Der Weg der Wahrheit». S. 73.

Свет великий, что вместе с Ним его как бы больше уже нет.

Но то, что звучало у Авраама, Экхарта и Терстеегена, встречается и поныне — с явными чертами мистического переживания. В журнальном изложении одной книги²⁰ о Южной Африке я нашел следующий рассказ:

The author repeats some significant words, uttered by one of those tall powerful strong-willed silent Boers whom she had never heard speaking of anything more profound than his sheep and cattle and the habits of tiger-leopards upon which he was an authority. After driving for about two hours across a great African plain in the hot sun, he said slowly in the Taal: «There is something I have long wanted to ask you. You are learned. When you are alone in the veld like this and the sun shines so on the bushes, does it ever seem to you that something speaks? It is not anything you hear with ear, but it is as though you grew *so small, so small*, and the other *so great*. Then the little things in the world seem all *nothing*».

Автор повторяет важные слова, сказанные одним из тех высоких и могучих, наделенных сильной волей и молчаливых буров, от которого ей ранее не доводилось слышать ничего более глубокого, чем разговоры о своих овцах и коровах, о повадках тигрового леопарда — тут он был признанным авторитетом. Проехав пару часов при жарком солнце по великой африканской равнине, он медленно проговорил на своем языке: «Я давно хотел вас спросить кой о чем, ведь вы из образованных. Когда ты одинок в вельде, когда солнце так светит на всю эту ширь, не кажется ли, что кто-то говорит? Это слышишь не ухом, но так, что ты словно делаешься *таким малым, таким малым*, а тот, другой — таким огромным. И вся малость мирских вещей кажется такой *ничтожной*». ²¹

С) Момент «энергийного»

Наконец, моменты *tremendum* и *majestas* несут с собою еще один, третий момент, который я назвал бы *энергией* нуминозного. Он особенно живо ощущен в «orge» и выражается в идеограммах жизненности, страсти, преисполненной аффектов сущности, воли, силы, движения²², возбуждения, деятельности, стремления. Эти его черты опять таки простираются от ступени демонического вплоть до представления о «живом» Боге. Опыт этого момента *numen* активизирует человеческую душу, вызывает «рвение», наполняет ее необычайным напряжением и динамикой, идет ли речь об аскезе, о «ревности» против мира и плоти, либо о героических деяниях, в которых возбуждение прорывается вовне. В этом иррациональном моменте божественной идеи всегда в наибольшей мере и сильнее всего прочего заявляет о себе противостояние «философскому» Богу чисто рациональных спекуляций и дефиниций. Стоит ему обнаружиться, и «философы» тут же выдвигают обвинение в «антропоморфизме». И они правы, поскольку сами его защитники чаще всего признают аналогический характер этой идеограммы, которую они заимствовали из мира человеческой души. Но они и неправы, поскольку, вопреки всем ошибочным аналогиям, здесь верно чувствовали подлинное, т. е. иррациональный момент «*theion*» (= *numen*), и посредством

²⁰ The Inquirer, 14 July 1923, O. Schreiner. Thoughts on South Africa. London, 1923.

²¹ По поводу ошибки трактовать мистику как единый, цельный феномен см.: West-oestliche Mystik. S. 95 ff. Там же подробнее говорится о мистике-*majestas* у Экхарта (S. 256 ff.)

²² «*mobilitas dei*» у Лактанция.

такой идеогаммы религия охраняется от ее рационализации. Ибо где бы ни спорили о «Богѣ живом» и о «волюнтаризмѣ», там спорят иррационалисты с рационалистами, как спорил Лютер с Эразмом. «*Omnipotentia dei*» в «*De servo arbitrio*» Лютера есть ничто иное, как соединѣнѣе *majestas* как совершеннѣйшаго превосходства с этой «энергѣей» как непрестанно и неустанно Напирающим, Деятельным, Побуждающим, Живым. В некоторых формах мистики, а именнѣо, в «волюнтаристских» ее формах, мы со всей силой ощущаем это энергѣйное. Для сравнения можно привести главу о «динамической мистикѣ у Экхарта» в моей недавно вышедшей книгѣ «Западно-восточная мистика» (с. 237). Это «энергѣйное» возвращается также в волюнтаристской мистикѣ Фихте и в его умозрѣнии относительно абсолюта как гигантскаго беспокоящаго стремления к деянѣю²³, равно как и в демонической «воле» Шопенгауэра — у того и другаго с одной и той же ошибкѣю, которую совершает уже миф: «естественные» предикаты, которыми следует пользоваться лишь в качестве идеогамм *ineffabile*, *реально* переносятся на иррациональное, а чистые символы выражения чувства принимаются за адекватные понятѣя и за основоположенѣя «научнаго» познания. Этот момент нуминозно-энергѣйнаго, как мы увидим далее, совершенно своеобразно пережит и подчеркнут у Гѣте в его странных описаниях того, что он называет «демоническим».

D) Момент *mysterium*. «Совершенно иное»

Понятый Бог — не Бог
Терстееген

«*Mysterium tremendum*» — так мы назвали нуминозный объект и обратились прежде всего к прояснению прилагательнаго *tremendum*, потому что с ним это проделать легче, чем с существительным *mysterium*. Попробуем теперь подойти к этому существительному. Ведь момент *tremendum* никоим образом не является простой экспликацией, истолкованием «*mysterium*», но его синтетическим предикатом. Правда, реагируя на одно, наши чувства, переполняя нас, с легкостью перетекают в такие чувства, которые реагируют уже на другое. Момент «*mysterium*» для нашего чувства языка обычно так крепко связан со своим синтетическим предикатом *tremendum*, что едва ли можно назвать один момент без того, чтобы тотчас не зазвучал второй. «Тайна» уже сама по себе является «страшной тайной». Но так происходит далеко не всегда. Моменты *tremendum* и *mysteriosum* хорошо отличимы друг от друга, причем момент «тайнства» в нуминозном может перевешивать момент *tremendum* в нашем переживании и даже так сильно выступать на передний план, что момент *tremendum* рядом с ним почти замирает. Иногда один момент проникает в душу и не сопровождается вторым.

а) *Mysterium* минус момент *tremendum* мы можем ближе обозначить как *mirum* или *mirabile*. Это *mirum* само по себе еще не есть *admirandum* (для этого требуются еще моменты *fascinans* и *augustum*, которые мы назовем позднее). Ему соответствует еще не «восхищение», но лишь «удивление». Мы уже почти забыли, что «удивление» происходит от «дива», от «чуда» и первоначально означает «быть душевно захваченным чудом», чем-то диковинным, неким *mirum*. Таким образом, изумление в подлинном смысле слова — это душевное состояние, располагающееся в области нуминозных чувств и лишь в стершейся и обобщенной форме оно становится «удивлением» вообще²⁴.

²³ Подробнее об этом в главе «Фихте и адвайта» в «Западно-восточной мистикѣ». С. 303.

²⁴ Точно такая же трансформация смысла произошла с санскритским словом «ашкарья», о котором речь пойдет в дальнейшем; здесь мы также имеем дело с секуляризированным понятѣем, изначально принадлежавшим к сфере нуминознаго. Оно как бы «нисходит» в сферу мирскаго, нечестиваго. Это не такое уж редкое явление. Ср., например, что сказано в *Das Gefühl des Überweltlichen* (S. 187) о ранее чисто нуминозных санскритских терминах «*deva*» и «*asura*».

Если поискать для *mirum* соответствующую реакцию души, то поначалу и здесь мы находим только одно наименование, которое само вполне близко «естественному» душевному состоянию и потому имеет лишь аналогичное значение — «ступор». *Stupor* четко отличается от *tremor*. Оно обозначает остолбенелое изумление, когда мы «застываем с открытым ртом» перед чем-то абсолютно *чуждым*. Можно привести и другое латинское слово — «*obstupescere*». Еще точнее греческие — «*thambos*», «*thambeisthai*». Уже по своему звучанию *thamb* превосходно изображает это душевное состояние остолбенелого изумления. Одно место в Евангелии от Марка (10, 32) очень тонко передает различие между *stupendum* и *tremendum*: *kai ethamboynto, hoi de akoloyates efoboyonto* («и они ужасались и, следуя за ним, были в страхе»). С другой стороны, к *thambas* относится сказанное выше о легкости и быстроте смешения двух этих моментов, поскольку *thambos* представляет собой классический термин для общего обозначения благородного потрясения от нуминозного. Так, Лютер совершенно правильно переводил «и они ужаснулись» (Мк., 16,5). Живописующий характер корня *thamb* имеет свой аналог в древнееврейском *tamahh*. И это слово означает «смятение», и оно переходит в «ужаснуться», и оно также изнашивается до простого «удивляться»²⁵.

Mysterium, mystes, mystik — все эти слова, вероятно, восходят к одному и тому же корню, который сохранился в санскритском *mus*. Это — «скрытое, спрятанное, темное тяготение» (а потому может принимать значение обмана и воровства). В общем смысле *mysterium* означает прежде всего «тайну», как нечто странное, непонятное, непроясненное вообще. Поэтому *mysterium*, применительно к тому, что мы *подразумеваем*, также есть лишь аналогия из области естественного — оно не исчерпывает предмета и предлагается для обозначения именно ради известной аналогии. Но сам этот предмет, религиозно-таинственное, подлинное *mirum*, есть, чтобы выразить его вернее всего, «совершенно иное», *thateron, anyad, alienum, aliud valde* — чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как «сокрытое» вообще и *поэтому* наполняющее душу остолбенелым изумлением²⁶.

С ним мы встречаемся уже на самой нижней ступени этого первого порыва нуминозного чувства в первобытной религии. Для этой ступени свойственно не присутствие всюду множества «душ», невидимых и загадочных сущностей, как то подразумевает анимизм. *Представления* о душах и тому подобные понятия суть скорее лишь последующие «рационализации», в которых предпринимается попытка хоть как-то истолковать загадку *mirum* и которые затем сдерживают и ослабляют само это переживание. Они являются истоком не религии, а рационализации религии, которая потом завершается такими дюжинными теориями и такими основательными толкованиями, что для *mysterium* уже не остается места²⁷. Насквозь систематизированный миф, равно как доведенная до логического конца схоластика, чеканятся из материала религии, но делают ее саму плоской и, в конечном счете, способствуют ее вытеснению. Даже на самой нижней ступени религии свойственным для нее является своеобразный чувственный момент, а именно ступор перед чем-то «совершенно иным», как бы потом такое «иное» ни называли — духом, демоном, дивом, или вообще никак не называли, какие бы фантастические замки ни отстраивались заново для его толкования и удержания, какие бы фантастические сущности ни предлагались в качестве основы для порождений сказочной фантазии, возникших в ней помимо или еще до зарождения

²⁵ Такими же по оттенку и сходным с *thamb* смыслом являются немецкое «*baff*» или голландское «*verbazen*» — в обоих случаях подразумевается совершенный ступор.

²⁶ См.: *Das Gefuehl des Ueberweltlichen*, гл. VIII: «Совершенно иное во внехристианском и христианском умозрении и теологии». — «*Aliud valde* у Августина» (S. 229).

²⁷ «Постигнутой в понятиях» души уже не страшатся, как доказывает пример спиритизма. Но тем самым она вообще утрачивает интерес для религиоведения.

демонического ужаса.

Чувство «совершенно иного» (по законам, о которых еще придется говорить) связано или случайно возбуждается вместе с предметами, которые уже по «природе» своей загадочны, удивительны, поразительны. Таким образом, оно связано или возникает благодаря поразительным и бросающимся в глаза явлениям, процессам и вещам в природе, в мире животных и среди людей. Но и здесь речь идет о приобщении специфически нуминозного чувства к «естественному», а не о повышении уровня последнего. Не существует никакого перехода от естественного удивления к изумлению перед «сверхъестественным» объектом. Только по отношению ко второму получает свое истинное значение слово «*mysterium*»²⁸. Пожалуй, больше это чувствуется у прилагательного «*mysterios*», чем у существительного *Mysterium*. Никто *всерьез* не скажет о часовом механизме, которого он не разгадал, или о непонятной научной дисциплине, что они для него «таинственные», «сокровенные». На это могут возразить, что «таинственным» мы называем то, что для нас безусловно и в любом случае является и остается непонятным, тогда как пока еще непонятное, но по существу познаваемое можно назвать лишь «проблематичным»²⁹. Но это никак не исчерпывает сути дела. Действительно «таинственный» предмет является непостижимым не только потому, что познание этого предмета сопряжено с некими неустранимыми преградами, но потому, что я сталкиваюсь здесь с чем-то вообще «совершенно иным», что по своему роду и Сущности несоизмеримо со мною — поэтому я и останавливаюсь перед ним в немом изумлении. Августин метко указывает этот приводящий в оцепенение момент «совершенно иного», «*dissimile*» *numen*'a и его противоположность по отношению к рациональной стороне *numen* по отношению к *simile* в «Исповеди» (XI, 1X,1):

Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. *Inhorresco* in quantum *dissimilis* ei sum. *Inardesco* in quantum *similis* ei sum.

«Кто это поймет? Кто объяснит? Что это брезжит и ударяет в сердце мое, не нанося ему раны? Трепещу и пламенею, трепещу в страхе: я так непохож на тебя; горю, пламенею любовью: я так подобен Тебе».

(Перевод М. Е. Сергеев)

Только что сказанное можно пояснить на примере апокрифической и карикатурной разновидности нуминозного чувства — на примере страха привидений. Попробуем проанализировать его. Выше мы уже обозначили своеобразный чувственный «ужас» перед лицом привидения как «жуткое», «жуть». Момент жуткого присущий историям о привидениях очевидно способствует их привлекательности, причем как раз тем, что наступающие вслед за ним разрядка и душевное освобождение вызывают приятное самочувствие. Но в этом отношении удовольствие приносит собственно не сам призрак, а то обстоятельство, что мы от него избавились. Но, очевидно, что этого совсем недостаточно для объяснения того пленительного очарования, которое вызывают эти истории. Скорее, они прельщают тем, что в них есть *mîgim*, а оно само по себе чрезвычайно возбуждает нашу фантазию, вызывает интерес и сильнейшее любопытство. Фантазию завораживает сам этот необычный предмет. Конечно, не тем, что мы встречаемся с «чем-то длинным и белым» (как кто-то однажды определил «привидение»), и не тем, что это некая «душа», да и вообще не своими положительно-понятийными предикатами и не вымыслами фантазии. Он очаровывает тем, что это — некая диковина, «бессмыслица», вещь, которой «в действительности вовсе нет», тем, что это —

²⁸ То же самое относится к слову «иррациональное».

²⁹ Это отмечает, например, Б. Фриз.

«совершенно иное», нечто, не принадлежащее кругу нашей действительности, абсолютно другое, но одновременно пробуждающее в душе неукротимый интерес.

Но то, что узнаваемо даже в такой карикатуре, в гораздо большей степени относится к самому демоническому, одной из разновидностей которого является сфера призрачного. Вместе с продвижением по этой линии демонического усиливается и момент нуминозного чувства — чувства «совершенно иного». Оно становится отчетливее, обретает свои более высокие формы, которые противопоставляют нуминозный предмет уже не только всему привычному и знакомому, т. е. в конечном счете «природе» вообще, и тем самым делают его «сверхъестественным», но наконец противопоставляют его самому «миру», а тем самым возвышают его до «надмирового».

«Сверхъестественное» и «надмировое» — это опять же обозначения, которые выглядят как положительные предикаты, и когда мы прилагаем их к *Mysterium*, то кажется, что «*Mysterium*» избавляется от своего первоначально только негативного значения и становится позитивным утверждением. Но если брать понятийную сторону, то это лишь видимость. Ибо «сверхъестественное» и «надмировое» сами по себе, очевидно, являются лишь отрицательными и исключаящими предикатами по отношению к природе и к миру. В высшей степени положительным здесь оказывается содержание *чувства*, которое выступает как нечто неустранимое. Именно поэтому «надмировое» и «сверхъестественное» становятся для нас принятыми на веру обозначениями «совершенно иной» действительности во всем ее своеобразии, которое мы как-то *чувствуем*, не будучи в состоянии дать ему понятийно ясного выражения.

«*Erekeina*» мистики также представляет собой доведенное до предела напряжение иррационального момента, принадлежащего религии как таковой. Мистика доводит это противопоставление нуминозного объекта как «совершенно иного» до крайности, ибо она не довольствуется противопоставлением его всему природному и мирскому, но противопоставляет его даже самому «бытию» и «сущему», называя его в конечном счете самым «ничто». Под «ничто» она подразумевает не только то, что никак нельзя высказать, но и то, что по сути своей есть иное, противоположное всему тому, что есть и что можно помыслить. Но так как мистика усиливает отрицание и противопоставление, которые остаются единственным, на что способно *понятие* для схватывания момента *mysterium*, усиливает до парадокса, то позитивное качество «совершенно иного» живет для нас на уровне чувства, причем чувства, бьющего через край. То, что можно сказать о странном «*Nihil*» нашей западной мистики, в равной степени относится и к «шуньям» и «шуньята» — «пустому» и «пустоте» — буддистской мистики. Тем, кто не имеет внутреннего чувства для этого языка мистерий, для идеограмм или символов мистики, это страстное стремление набожных буддистов к «пустоте» и «опустошенности», равно как и страстное стремление наших мистиков к «ничто» и «уничтожению», они могут показаться родом безумия, а сам буддизм чем-то вроде душевно больного «нигилизма». Но и «ничто», и «пустота» в действительности представляют собой нуминозные идеограммы «совершенно иного». «Шуньям» — это и есть *mirum* как таковой (одновременно доведенный до степени «парадокса» и «антиномии», о которых тотчас ниже пойдет речь). Кто этого не ведает, тому писания о праджня парамита, прославляющие шуньям, покажутся чистейшим сумасшествием. И уж совсем непонятным должно остаться для него, каким чудодейственным образом они захватывают миллионы людей.

b) В то же время этот момент нуминозного, который мы называли его *mysterium*, почти на всех линиях исторического развития религии также претерпевает в себе самое развитие, сопровождавшееся все большим усилением присущего ему характера *mirum*, ростом его могущества. Можно указать на три ступени этого: ступень просто изумительного, ступень парадокса и ступень антиномии.

c) Как «совершенно иное», *mirum* сначала выступает как непостижимое и неуловимое, как *akalepton*, по словам Иоанна Златоуста, как то, что уходит от нашего «понятия», поскольку «трансцендирует наши категории». Но оно не только их превосходит: кажется, что оно вступает с ними в противоречие, снимает их и запутывает. Тогда оно уже не только неуловимо,

но становится прямо-таки парадоксальным; тогда оно не просто стоит над всяким разумом, но кажется «противоразумным». Отсюда происходит самая острая форма, которую мы назвали антиномической. Антиномия — это еще большее, чем просто парадокс. Ибо тут появляются суждения, которые не только неразумны, нарушают масштабы и законы разума, но которые развиваются в себе самих и высказывают *opposita* по самому своему предмету, непримиримые и неразрешимые противоположности. Здесь *mirum* предстает для желания рационального понимания как самая тонкая форма иррационального. Оно не только неуловимо для наших категорий, не только непостижимо в силу своего *dissimilitas*, даже не только сбивает с толку и запутывает разум — это нечто само по себе ему чуждое, в себе противоположность и противоречие. Согласно нашей теории, эти моменты должны обнаруживаться прежде всего в «мистической теологии», поскольку для нее характерно «возведение иррационального в божественную идею». Эти моменты мы здесь действительно находим. По самой своей сути и в первую очередь мистика была *theologia mirum* — «совершенно иного». Поэтому зачастую, как, например, у Мейстера Экхарта, она выступает как теология неслыханного, *nova et gaude*, как он сам говорил; либо, как в мистике Махаяны, она предстает наукой парадоксов и антиномий, да и вообще атакой на естественную логику. Она привносит в логику *coincidentia oppositorum*, а в вырожденных случаях, как у Силезиуса, ведет с логикой веселую игру и насмешничает. Но и со всем этим мистика — это не нечто противопоставленное обычной религии как таковой. Истинные отношения между ними тотчас проясняются, как только мы обнаружим названные здесь моменты и их определенное происхождение из общерелигиозного момента нуминозного «совершенно иного», без которого вообще не существует никакого истинного религиозного чувства, как раз у тех мужей, которые противились любой мистике — у Иова и у Лютера. Момент «совершенно иного», парадокс и антиномия, образуют как раз то, что мы назовем дальше «иововским» рядом мыслей, который ни для кого не был так характерен, как для Лютера. Но об этом речь пойдет далее.

Глава пятая. Нуминозные гимны

(Момент нуминозного III)

Различие только между «рациональным» прославлением божества и прославлением, передающим иррациональное чувство нуминозного, момент «*tremendum mysterium*», становится заметным при сравнении следующих поэтических произведений.

Геллерт мощно и красочно воспеваает «Славу Господню в природе»:

Небеса поют вечную славу,
Звон их множит имя Твое.

Здесь все ясно, рационально, полно веры, вплоть до заключительных строк:

Я — твой творец. Я — мудрость, благо.
Я — Бог порядка и спасенья твоего.
Я есмь! Возлюби меня всей душою
И соучаствуй в милосердии моем.

Гимн этот прекрасен, но «Слава Господня» затронута здесь лишь отчасти. Не хватает момента, который сразу ощущается, стоит нам сравнить этот гимн с гимном о «величии Бога», написанным поколением раньше и принадлежащим Э. Ланге:

Пред Тобою содрогается хор ангелов,

Они *опускают* глаза и склоняют лики,
 Столь страшным предстаешь Ты пред ними —
 Об этом звучат их песни.
Тварь содрогается
 Перед Твоим присутствием,
 Наполняющим весь мир.
 И этот внешний облик
 Неизменного духа
 Есть образ, коим Ты себя *скрываешь*.
 Хвалу тебе вечно поют
 Херувимы и Серафимы.
 Перед Тобой в благоговении коленопреклоняется
 Седая толпа старцев.
 Ибо Твои мощь и слава,
 Царствие и святыня,
Охватывают меня ужасом.
 У Тебя *величие*,
 Которое все превосходит,
 И Ты свят, свят, свят.³⁰

Здесь сказано больше, чем у Геллерта. Но даже здесь чего-то все-таки недостает. А именно, того, что мы находим в пении серафимов в Jes. 6. Вопреки своему «ощепенению», Ланге составляет десяток длинных строф, а у ангелов — два сжатых стиха. Он непрерывно обращается к Богу на «Ты», а ангелы говорят о Яхве в *третьем* лице².

Чрезвычайно богата нуминозными гимнами и молитвами литургия Йом Кипура — великого праздника примирения иудеев. В нем часто повторяется «трижды свят» из Jes.6 и содержится чудесная молитва Ubeken ten pachdeka:

«Пусть же придет, JHWH, Бог наш, страх Твой на все творения твои и благоговейная боязнь (emateka!) пред тобою на все, Тобою сотворенное, да страшатся Тебя все творения Твои и сгибаются пред Тобой все существа, и да возжелают они Завета, дабы от чистого сердца вершить волю Твою, насколько мы ее познаем, JHWH, Бог наш, да будет Царствие Твое, власть в руке Твоей и сила Твоей справедливости и имя Твое на всем, что Ты создал».

Или вот такие слова из Qadosch atta:

Свят Ты и страшно (пога) имя Твое. Нет Бога кроме Тебя, как то написано: «И возвышен JHWH Саваоф в суде и священен в правосудии святой Бог».

Действительно, нельзя все время «тыкать» Всевышнему. Св. Тереса обращается к Богу «Ew. Majesté» («Вашей Милостью»), а французы охотно используют для этого Vous. Очень близко подходит к tremendum mysterium нуминозного Гете, когда 31 декабря 1823 г. говорит Эккерману: «Люди обходятся с ним так, словно непостижимое и невообразимое высшее существо принадлежит к им подобным. Разве иначе они говорили бы: господь бог, боже милостивый, господи, боже мой... Будь им понятно его величие, они бы умолкли, из благоговения не осмелились бы называть его по имени» (Эккерман И. П. Разговоры с Гёте. М., 1981. С. 463–464).

Отзвук этого слышен в великолепных песнопениях «Йигдаль Элохим Хай» и «Адон» («olam»), равно как и во многих частях «Царской короны» Соломона бен Иегуды Гебирия,

³⁰ См.: Bartels A. Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch. S. 274.

подобных, например, «Нифлаиму»:

Чудесны дела Твои,
Это познает и знает моя душа
Твои, о Господи, власть и величие,
Блеск, и слава, и награда
Власть Твоя надо всем
Царствие и честь.
Твари небесные и морские показывают, что Ты пребудешь,
Когда они тонут в пустоте.
Твоя это сила, тайна которой Утомляет мысль,
Ибо Ты могущественнее, Чем ее пределы.
Сокровенны мощь, Тайна и первооснова.
Твое — всемогущество и изобилие.
Твое имя, хранимое мужами света,
И сила, удерживающая мир над ничто.
Сокрытое откроется в день судный.
И трон Твой, высящийся над всякой высотой,
И полное тайн обиталище в эфире,
Твое бытие, свет коего пронизывает все живое,
О коем мы говорим, что ткем лишь в его тени.

Или как сказано в *Atta nimsssa*:

Ты еси!
Ни слух ушей, ни свет очей
Тебя не достигают. Никакие
Как, Почему и Где
Не пристают к тебе как знаки.
Ты еси!
Тайна Твоя сокровенна,
Кто мог бы ее измерить!
Так глубоко, так глубоко —
Кто мог бы ее найти!³¹

Глава шестая. *Fascinans*

*Der Du vergnugst alleine
So wesentlich, so reine.*

(Момент нуминозного IV)

1. Качественное *содержание* нуминозного (которому *mysteriosum* дает *форму*) представляет собой, с одной стороны, улсе показанный отталкивающий момент *tremendum* с его «majestas». Но, с другой стороны, в нем очевидно присутствует одновременно нечто особым образом *притягательное*, *обольстительное*, *очаровывающее*, составляющее странную контраст-гармонию с отталкивающим моментом *tremendum*. Лютер говорит: «Равно

³¹ Из: *Sachs M.* Festgebete der Israeliten. 3. Teil. 15 Aufl. Breslau, 1898.

как мы в страхе почитаем святыню, и все же не убегаем от нее, но больше в нее погружаемся»³². А один нынешний поэт пишет:

Чего страшусь — к тому же и тянусь...

Эта контраст-гармония, эта двойственность нуминозного прослеживаются по всей истории религии, начиная, по меньшей мере, со ступени «демонического ужаса». Это вообще самое странное и заслуживающее максимального внимания явление в истории религии. Сколь бы ужасающе-страшным не являлось демонически-божественное душе человека, оно будет для нее столь же притягательно-волнительным. И содрогающаяся пред ним в смиренном отчаянии тварь в то же время всегда тянется к нему, чтобы как-то с ним соединиться. *Mysterium* — это не просто поразительное, но также еще и чудесное. Оно не только сводит с ума, оно увлекает, пленяет, странно восхищает, нередко выступает как опьяняющее и упоительное, дионисийское воздействие *nimen*. Мы назвали бы этот момент *fascinans* нуминозного.

2. Рациональные представления и понятия, которые составляют параллели этому иррациональному моменту *fascinans* и схематизируют его, — это любовь, жалость, сострадание, милосердие, воспомоществование. Все это — «естественные» моменты всеобщего душевного опыта, помысленного в совершенной форме. Но сколь бы важными ни были эти моменты для переживания религиозного блаженства, полностью они его не исчерпывают. Так же как и его противоположность, переживание «*ira*», содержит в себе глубоко иррациональные моменты, так есть они и у религиозного блаженства. Состояние отрадности — это большее, много большее, нежели просто естественная утешенность, уверенность, счастье любви, какой бы высокой степени они ни достигали. Чисто рационально или чисто этически понятый «гнев» еще не исчерпывает того глубоко *ужасающего*, что заключено в тайне божественного. Точно так же «благочестивый образ мысли» еще не исчерпывает глубин того *чудесного*, что содержится в приводящей в восторг тайне испытанного в переживании божества. Его можно обозначить как «милость», но только в нуминозном смысле слова, предполагающем как истинно милостивый образ мысли, так и «что-то еще» сверх него.

3. Это «что-то еще» имеет свои предварительные ступени далеко в истории религии. Возможно и даже вполне вероятно, что на первой ступени своего развития религиозное чувство выступает поначалу только одним своим полюсом, а именно *отталкивания*, обретая контуры впервые в облике демонического ужаса. В пользу этого говорит, например, то, что еще на поздних ступенях развития «религиозное почитание» означает «примирение», «упокоение гнева». В санскрите это — *aradh*³³. Но от одного такого демонического ужаса, если дальше он сам оказывался ничем, а не моментом чего-то более полного, что постепенно вторгается в сознание, невозможен переход к позитивно направленным чувствам, к *nimen*, к нуминозному³⁴. Из него мог бы возникнуть культ только в облике «*apaiteisthai*» и «*apotr#233;rein*», в форме искупления и примирения, упокоения и предотвращения гнева. Из него никогда не объяснить того, что нуминозного ищут, желают, что к нему стремятся, стремятся не только ради естественных нужд и помощи, которой от него ждут, но и ради него самого. Причем не только в формах «рационального» культа, но также в тех странных

³² См.: Sermon von den guten Werken, zum ersten Gebot der zweiten Tafel, Absatz 3.

³³ Позже первоначальный смысл «примирения» почти полностью исчезает, а слово начинает означать просто «почитание».

³⁴ Об этом факте, имеющем решающее значение, но никогда не улавливаемом в его загадочности (или недооцениваемом, когда его вообще замечают) историками религии, подробнее см. G. A., S. 11.

сакраментальных действиях, ритуалах, методах причащения, посредством которых человек сам ищет, как ему оказаться во власти нуминозного.

Наряду со стоящими на первом плане в истории религии, нормальными и легкими для понимания проявлениями и формами религиозного действия — такими как умиротворение, мольба, жертвоприношение, благодарение и т. п., мы обнаруживаем ряд странных вещей, которые все больше притягивают к себе внимание и в которых надеются помимо просто религии познать и корни «мистики». Посредством множества странных действий и фантастических опосредований религиозный человек пытается здесь овладеть самым сокровенным, наполниться им, даже отождествиться с ним. Эти действия разбиваются на два класса: с одной стороны, магическое отождествление самого себя с нумен с помощью магико-культовых действий, с помощью формулы «посвящения», заклинаний, освящения, заколдовывания и т. п., а с другой стороны, шаманские методы «одержимости» — вселения, самонаполнения в экзальтации и экстазе. В начале это была, пожалуй, просто магия, а целью было присвоение чудесной силы нумен для «естественных» целей. Но на этом не остановились. Обладание нумен внутри себя, захваченность им сделались самоцелью, их стали искать ради них самих, обращаясь и к утонченнейшим методам и к дичайшим методам аскезы. Так начиналась «*vita religiosa*». Благом, даже счастьем становится само пребывание в этих странных, зачастую диковинных состояниях нуминозной захваченности, что полностью отлично от мирских благ, достигаемых с помощью магии. Но и здесь начинается затем развитие, очищение переживания, оно достигает зрелости. Тончайшие нюансы «духовного» состояния и облагороженная мистика завершают дело. При всех различиях между собой, общим для всех них является то, что *mysterium* переживается в них согласно его положительной реальности, согласно его внутренним качествам, а именно как неслыханно блаженное. Но в то же самое время оно несказанно, понятийно невыразимо, его можно только пережить — в чем, собственно, и состоит это *блаженство*. «Учение о спасении» указывает на положительные дары, оно их охватывает и ими пронизывает все, но оно ими не исчерпывается. Пронизывая и воспламеняя их, оно превращает их в нечто большее, чем то, что может в них понять и высказать рассудок. Оно дает покой, который высится над всяким разумом. Язык может лишь лепетать об этом. И только с помощью образов и аналогий дает оно отдаленное и сбивчивое представление о себе.

4. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» — кто не слышал высокого звучания этих слов Павла, не ощущал в них дионисийского упоения. Поучительно здесь то, что подобные слова, с помощью которых пытается найти выражение высшее чувство, возвращают нас к тем же «образам», что душевный настрой здесь «идет от образов», имеющих чисто негативное значение. Еще поучительнее то, что, читая и слушая такие слова, мы даже не замечаем того, что они представляют собой лишь негативное. То, что мы можем приходить в восхищение и даже в упоение от целых цепочек таких отрицаний, что сочинены целые гимны глубочайшей выразительности, в которых, собственно, ничего не сказано:

О, Господь, глубь безосновная,
Как мне достаточно познать Тебя,
Великую высоту твою.
Как устам моим
Назвать Твои свойства.
Ты — море непостижимое,
Я тону в Твоем сострадании.
Сердце мое пусто для истинной мудрости.
Обойми меня руками Твоими.
Хотя себе и другим
Я охотно говорю о Тебе,
Но слабость моя остается со мною.

Ибо все, чем являешься Ты,
Все без конца и начала,
И я теряюсь перед этим.³⁵

Поучительно это и как указание на то, сколь независимо положительное содержание от понятийного выражения, сколь сильно и основательно оно схвачено, «понято», сколь глубоко оно может быть оценено на уровне самого чувства и из него.

5. Просто «любовь» и просто «доверие», сколь бы радостны они ни были, не объяснят нам того момента восхищения, из которого ткуются наши нежнейшие и интимнейшие песнопения, полные страстной тоски по избавлению:

Иерусалим, ты, град высокий...

Или:

Я видел издали, Господь, твой трон...

Или чуть ли не танцующие стихи Бернара К्लюнийского:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aëre figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus tecor, o Sion, o pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi
mendax. O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit excitat auget identitat efficit unit.³⁶

Град мой единственный, Град мой таинственный, зыблущий
светы!

Он примерещится, и вострепещется сердце: «о, где ты?»
Ты воздыхающим, изнемогающим успокоенье,
Душам ревнующим, света взыскающим вечное рвенье.
Там не кончается, полною чается, полною зрима
Невозмутимая, неизъяснимая радость Солима!
Лавры отрадами, кедры прохладами благостно веют,
Стены топазами и хризопразами сладостно рдеют.
Яшмы сияние, лалов пылание, свет сердолика —
Свет милосердного и благосердного Божьего Лица.
Нет там ни времени, нет там ни бремени, ни воздыханья,
Но в бесконечности плещущей вечности преизлиянья.³⁷

³⁵ *Langes Ernst.* Hymnus auf Gottes Majestat, bei A. Bartels. (1727). S. 273.

³⁶ *Bernardus Morlanensis.* De vanitate mundi et gloria caelesti / Ed. Eilh. Lubinus. Rostochii, 1610; B. 2.

³⁷ *Бернард Морланский.* О презрении к миру / Пер. С. С. Аверинцева // Памятники средневековой латинской литературы X–XI веков. М., 1972. С. 318–319. — *Прим. пер.*

Или:

Блаженнейшая сущность, бесконечная сладость,
Бездна всесовершенного наслаждения,
Вечное великолепие, роскошнейшее солнце,
Не знающее ни изменения, ни перемен.

Или:

О, тот, кто утонул бы
В бездонном море божества,
Того полностью оставили бы
Забота, тревога и скорбь.

6. Здесь живо ощущается это «большее» *fascinans*. Оно живет также в напряженнейших восхвалениях святых даров, которые повторяются во всех религиях спасения. При этом оно повсюду оказывается в странном противоречии с бросающейся в глаза бедностью и детской наивностью образов или понятий, в которых выражено *fascinans*. Это чувствует каждый, кто вместе с Данте странствовал через ад, чистилище, небо и райскую розу в постоянном напряженном ожидании, когда же наконец упадет занавес. Он падает, и мы почти ужасаемся — как же мало остается:

Nella profonda e chiara sussistenza
Dell' alto lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza.

Я увидел, объят Высоким Светом
И в ясную глубинность погружен,
Три равноемких круга, разных цветом,
Один другим, казалось, отражен

(Рай, XXXIII, 115–118)

Для того ли мы столько прошли, спросит «естественный человек», чтобы увидеть три цветных круга? Но от возбуждения у зрителя все еще стучат зубы — пока он помнит о чудовищном *позитивном* содержании увиденного, пусть недостижимого ни для какого *concetto*, но именно потому пережитого чувством:

Oh, quanto è corto il dire e come fuoco
Al mio *concetto*! E questo, a quel ch'io vidi,
E *tanto* che non basta a dicer poco.

О, если б слово мысль мою вмещало, —
Хоть перед тем, что взор увидел мой,
Мысль такова, что мало молвить: «Мало!»

(Рай, XXXIII, 121–123)

«Священное» повсюду является чем-то таким, что часто очень мало или даже совсем ничего не говорит «естественному» человеку. Более того, такое, каким *он его понимает*, оно ему часто в высшей степени скучно и неинтересно и даже выглядит какой-то неестественной безвкусицей, как, например, «*visio beatifica*», видение Бога, в нашем собственном вероучении

или энотизис у мистиков («Бог есть все во всем»). «Так, как он это понимает» — значит, он совсем этого не понимает. А если учесть, что предлагаемое ему в качестве выражения для священного, а именно, объясняющие понятия-аналоги, простые идеограммы чувства он — без внутреннего наставника — непременно перемешивает с «естественными» понятиями (да и само священное он должен понимать «естественно»), то ясно, что он лишь удаляется от цели.

7. *Fascinans* живо не только в религиозном томлении. Сегодня оно живет в моменте «праздничности» — как у погруженного в благоговейное раздумье одиночки, воспаряющего душой к священному, так и в серьезности и углубленности общинного культа³⁸. Само *fascinans* — это то, что может так несказанно заполнять и умиротворять души в «праздничном». То, что утверждает Шлейермахер в пятом параграфе вероучения, возможно, относится именно к этому моменту, да и к чувству нуминозного вообще, а именно: оно никогда не приходит одно, т. е. не может действительно состояться без связи с рациональными элементами и не будучи пронизанным ими. Но даже если бы это было правильным, то основания для этого были бы иные, чем полагал Шлейермахер. С другой стороны, всегда может быть перевес одного или другого, возможны состояния, вроде «*hesychia*», того восхищения, которое чуть ли не целиком наполняет душу. Не так уж важно, приходит ли такое состояние в образе грядущего царства божия, потустороннего райского блаженства или в образе собственного восхождения в само приводящее в восторг надмировое — как ожидание или чаяние или как уже данное в настоящем переживании (если только оно у меня *есть*, то я уже ничего не спрашиваю о небе и земле). Во всех этих многообразных формах заявляет о себе внутренне родственное всем им, чрезвычайно могущественное переживание того блага, которое ведомо только религии и которое является абсолютно иррациональным. О нем *знает* в ищущем предчувствии душа, и она опознает его за темными и труднодоступными символами. Но это обстоятельство указывает также на то, что над и за нашей рациональной сущностью сокрыта последняя и высшая наша сущность. Оно не довольствуется насыщением и умиротворением наших чувственных, душевных и духовных влечений и желаний. Мистики называли это «основой души».

8. Но как в моменте *Mysteriôsen*, таинственного, из «совершенно иного» получались «сверхъестественное» и «надмировое», которые в *Erekeina* мистиков самым жестким образом противостояли всякой рациональной посюсторонности, — так же это происходит и в моменте *fascinans*. Посредством высшего напряжения оно становится «*безмерностью*», которая, как мистический момент на этой линии, полностью соответствует *Erekeina* на той, другой линии и соответственно этому должна пониматься.

9. Однако живой след безмерного мы находим в *каждом* подлинном чувстве религиозного блаженства — даже там, где оно выступает со всей умеренностью и сдержанностью. Наиболее ясным образом на него указывает исследование того великого религиозного опыта, в котором переживание выступает в типической чистоте и возвышенности, где оно обнаруживается с большей отчетливостью, чем в менее типичной форме спокойной и благовоспитанной набожности: опыта переживания «милости», «обращения», «возрождения». В христианских формах эти переживания образуют прочную сердцевину избавления от вины и от рабства «греха». Ниже мы увидим, что без иррациональных моментов это было бы невозможно. Но даже независимо от этого мы можем отметить здесь несказанность того, что в таком опыте воистину переживается, указать на блаженное и не отпускающее возбуждение, экзальтацию, на часто причудливое и даже не всегда нормальное блуждание, в которых может происходить такое переживание. Свидетельства и жизнеописания «обращенных», начиная с Павла, служат тому примером. Джеймс собрал целую их коллекцию, хотя сам и не обратил внимания на бьющееся в них «иррациональное». Один из его свидетелей говорит:

³⁸ К сожалению, у нас это ныне более мечта, чем действительность.

«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».³⁹

Или другой:

«Но чем более стараюсь я найти слова, чтобы выразить это внутреннее общение, тем более я чувствую невозможность воспроизвести это впечатление с помощью обычных образов».⁴⁰

С почти догматической проницательностью третий описывает качественное «Другое» блаженства по сравнению с прочей, «рациональной», радостью:

«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».⁴¹

Джеймс приводит еще ряд свидетельств, например Я. Бёме:

«Но о победе духовной не могу я ни говорить, ни писать. Она ни с чем не сравнима, разве только с рождением жизни из смерти, с воскресением из мертвых».

У мистиков эти переживания усиливаются до безмерности.

«О, как сказать мне о горении разрывающегося сердца, — говорит Катарина Генуэзская. — Не нахожу для того слов и могу лишь одно сказать: если б хоть капелька мною переживаемого упала в ад, то ад преобразился бы в рай».

О том же говорит и свидетельствует целый хоровод людей, близких ей по духу. Но то же самое, пусть в смягченной форме, мы находим и в церковном песнопении:

Что дал вам царь небесный,
Никому не известно лучше, чем вам самим.
То, что никем не ощутимо,
То, что никого не касается,
Украсило и просветлило чувства
И привело их к божественному достоинству.

10. У опыта, который в христианстве мы знаем как переживание милости или новое рождение, имеются соответствия в других развитых духовных религиях за пределами христианства. Такими соответствиями являются приносящий избавление бодхи, раскрытие «небесного глаза», побеждающего тьму неведения, несравненное переживание просветляющих джняна или ишвара прасада. И всегда здесь сразу бросается в глаза совершенно иррациональный и неповторимый характер блаженства. При всем многообразии

³⁹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 59.

⁴⁰ Там же. С. 61.

⁴¹ Там же. С. 181.

этих переживаний и их отличии от переживаемого в христианстве, интенсивность переживания всюду оказывается примерно равной, всюду это *fascinans*, всюду — «святое», то, что противостоит «естественно» выразимому и сравнимому, некое «безмерное» или содержащее в себе явные его следы. Это относится и к нирване буддизма, лишь по видимости холодному или негативному наслаждению. Только по своему *понятию* нирвана есть нечто отрицательное, тогда как по чувству она является сильнейшей формой позитивного и *fascinans*, а потому приводит своих почитателей в состояние энтузиазма. Я хорошо помню свой разговор с одним буддийским монахом, который с упорной последовательностью расточал на меня свою *theologia negativa*, доказательства анатмака и учения о всеобщей пустоте. Но когда речь зашла о последнем, вопросе о том, что же такое сама нирвана, то после долгого колебания он наконец тихо и сдержанно ответил: «Bliss — unspeakable». И в этом тихом и сдержанном ответе, в праздничности голоса, выражения лица и жеста, содержалось куда больше, нежели в том, что подразумевалось словами. Это было признанием *mysterium fascinans*, где на свой манер говорилось то же, что Джелаладдин сказал на свой:

Суть веры есть лишь изумленье,
Но не ради того, чтобы отвести взгляд от Бога.
Нет, потони в нем,
Целиком погрузись в Друга.⁴²

А в «Евангелии евреев» сказаны странно глубокие слова:

Но нашедший изумится
И станет в изумлении царем.

11. Итак, мы утверждаем — согласно *via eminentiae et causalitatis*, — что божественное есть самое высокое, сильное, лучшее, прекрасное, любимое по отношению ко всему, что только может *помыслить* человек. Но, согласно *via negationis*, мы скажем, что это не только основание и превосходная степень всего *мыслимого*. Бог — в самом себе — есть еще и вещь для-себя.

Глава седьмая. Чудовищный, неслыханный

(Момент нуминозного V)

1. Одним из своеобразных труднопереводимых слов и одним из самых неуловимо многосторонних понятий является греческое слово *deinos*. Откуда эти трудность и неуловимость? Они связаны с тем, что *deinos* есть не что иное, как нуминозное, хотя чаще всего на более низком, поэтически и ораторски разбавленном уровне и в «пониженной» форме. Его чувственной основой является *жуткая* сторона нуминозного. Когда этот момент разворачивается, он становится *dirus* и *tremendus*, скверным и импонирующим, могущественным и необычайным, странным и достойным восхищения, страшным и очаровывающим, божественным, демоническим и «энергическим». Это чувство настоящего нуминозного ужаса со всеми его моментами перед «чудесным существом» — человеком хочет пробудить Софокл в песне хора:

ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ'
ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἄλλοτ'

⁴² Rosen, *Mesnevi*, S. 89.

Этот стих именно потому непередадим для нас, что в нашем языке отсутствует слово, которое собирательно передавало бы нуминозное впечатление от вещи.⁴³

Пожалуй, тут ближе всего по смыслу подходит слово «чудовищное», «неслыханное» (das Ungeheure). А вышеприведенный стих, по его настроению, можно было бы довольно точно передать, если перевести его следующим образом:

Есть много удивительного,
Но самое неслыханное — человек.

Точнее смысл будет передан, если обратить внимание на первое значение слова Ungeheure — «чудовищный», который преимущественно приходит к нам из чувства. «Чудовищным, неслыханным» мы сегодня обычно называем просто что-то необычайно огромное по размерам или свойствам. Но это, так сказать, рационалистическое, во всяком случае рационализированное толкование, причем проведенное задним числом. Ибо «чудовищное» есть собственно и прежде всего то, отчего нам «не по себе», *жуткое*, т. е. нечто нуминозное. И как раз эту чуть ли не жуть, вызываемую человеком, имел в виду Софокл в том месте. Если прочувствовать этот основной смысл слова, то оно могло бы служить довольно точным обозначением нуминозного в таких его моментах, как *mysterium, tremendum, majestas, augustum* и *energicum* (да и *fascinans* с ним созвучно).

2. Значения слова «чудовищный, неслыханный» и их изменения хорошо прослеживаются у Гёте. Он тоже обозначает им в первую очередь нечто необычайно великое по своим размерам, столь великое, что оно превосходит границы нашей способности пространственного представления. Например, безмерный небесный свод ночью «Годов странствий», где Вильгельм в доме Макария поднимается в астрономическую обсерваторию. Гёте тонко и правильно замечает здесь:

Чудовищное, неслыханное (в этом смысле) исчезает. Оно *превосходит* нашу способность представления.⁴⁴

Но в других местах он пользуется этим словом еще вполне в красках его первоначального смысла. Тогда чудовищное, неслыханное — это для него скорее чудовищно-жутко-ужасное.

«Так остался дом в городе, где произошло чудовищное деяние, страшный для каждого, кто проходил мимо. В нем даже свет дня сверкал не так уж ярко, а звезды, казалось, утратили свой блеск». 1.

В смягченной форме он применяет его для выражения того непостижимого, которое вызывает легкую дрожь:

«Он все больше и больше склонялся к тому, чтобы признать, что уж лучше обратить свои мысли с чудовищного на *непостижимое*» 2.

⁴³ В санскрите, по толкованию Гельднера, слову *deinos* в целом соответствует по смыслу *abhya*.

⁴⁴ «Годы странствий» (кн. 1, гл. 10). Ср. также «Поэзия и правда» (2, 9); здесь «чудовищным» назван фасад Страсбургского собора.

Так чудовищное легко становится для него нашим *stupendum* или *mirum*, как нечто совершенно неожиданное, как *поражающе* -иное:

Unglucklicher!
Noch kaum erhol' ich mich!
Wenn ganz was *Unerwartetes* begegnet,
Wenn unser Blick was *Ungeheures* sieht,
Steht unser Geist auf eine Weile still:
Wir haben nichts, womit wir das *vergleichen*.

«... Несчастный!
Едва-едва я прихожу в себя!
Когда неожиданное случится с нами
И необычное увидит взор,
Наш дух немеет на одно мгновенье,
И с этим ничего нельзя сравнить».⁴⁵

В этих словах Антонио из «Тассо» «чудовищное» означает, конечно, не огромное, ибо, поистине, его здесь нет. Это и не «ужасное», но то, что вызывает у нас *thâmbos*: «У нас нет ничего, с чем мы это сравним». Немецкий народ прекрасно обозначает это и соответствующее ему чувство выражением «*Sich Verjagen*», происходящим от корня *jah, jach*, смысл которого восходит к внезапной встрече с чем-то совершенно неожиданным, загадочным, с тем, что *obstufefacit* нашу душу, ввергает ее в *thâmbos*. Наконец, для всех аспектов нуминозного прекрасно подходит то, как употреблено слово «чудовищное (*ungeheuer*)», неслыханное, необычайное в замечательных строках Фауста:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
Wie auch die Welt ihm das Gefuhl verteuere,
Ergriffen fuhlt er tief das *Ungeheure*.⁴⁶

«Способность потрясаться — высока,
И непривычность чувства драгоценна
Тем, что роднит с безмерностью вселенной».⁴⁷

Глава восьмая. Соответствия

1. Контраст — гармония

Чтобы воздать должное этой второй, притягательной стороне нуминозного, мы должны были выше добавить, что *mysterium tremendum* является в то же время просто *fascinans*. А в нем, одновременно бесконечно *ужасном* и бесконечно *чудесном*, *Mysterium* имеет свое

⁴⁵ *Gёте И. В.* Торквато Тассо / Пер. С. Соловьева.

⁴⁶ Ср. дословный перевод: «Трепет есть лучшая часть человека; как ни дорого заставляет его свет платить за проявление чувства, но только испытывая волнение, он глубоко чувствует беспредельное» (*Гёте И. В.* Фауст / Пер. в прозе П. Вейнберга. СПб., 1904. С. 230).

⁴⁷ *Гёте И. В.* Собр. соч. Т.2. С.236. Пер. Б. Пастернака.

собственное *позитивное* двойное содержание, которое обнаруживается чувству. Эту контраст-гармонию в содержательном плане таинства можно отдаленно представить по аналогии с областью, которая принадлежит не религии, а эстетике, даже если последняя кажется бледным отблеском нашего предмета, да еще сама содержит трудноразрешимую проблему — проблему *возвышенного*. Негативное понятие «потустороннего» часто и охотно наполняют этим довольно хорошо знакомым чувственным содержанием возвышенного. Даже «потусторонний» характер Бога объясняют его «возвышенностью». И в качестве обозначения по аналогии это вполне допустимо. Но если бы это полагалось всерьез и понималось буквально, то было бы заблуждением. Религиозное чувство отличается от эстетического. При всех различиях с «прекрасным», «возвышенное» все же принадлежит эстетике. Но, с другой стороны, аналогии между нуминозным и возвышенным все-таки очевидны. Прежде всего, «возвышенное» тоже является, говоря словами Канта, «неразвертываемым понятием»⁴⁸. Конечно, мы можем указать несколько общих «рациональных» признаков возвышенного, которые единодушно собираются, как только мы называем возвышенным некоторый предмет. Например, что он «динамичен» и «математичен», т. е. вследствие мощных проявлений силы или пространственной величины, приближается к границам нашей познавательной способности и угрожает эти границы перейти. Но ясно, что это лишь условия, а не сущность впечатления возвышенного. Просто невероятно большое — еще не возвышенное. Само понятие остается не развернутым, в нем содержится нечто таинственное как таковое, и в этом его сходство с нуминозным. Во-вторых, к этому добавляется, что и у возвышенного есть тот же своеобразный двойственный момент какого-то отталкивающего и одновременно необычайно привлекательного впечатления на душу. Оно одновременно смиряет и возвышает, ставит душе пределы и выносит за них, вызывает чувство родственное страху с одной стороны, а с другой — и чувство счастья. Тем самым чувство возвышенного близко соприкасается с чувством нуминозного, способно его «возбуждать» и им вызываться, «переходить» в него или впускать его в себя, где оно замирает.

2. Закон сочетания чувств

а) Выражения «возбуждать» или «переходить» нам позднее еще понадобятся. Стоит отметить, что они (в особенности последнее) содержат множество недоразумений, которые сильны в сегодняшних теориях «развития» и ведут к ложным выводам. Поэтому нам следует на них остановиться.

Согласно известному основному закону психологии, представления вообще «притягиваются», вызывают друг друга: одно входит в сознание по сходству с другим. Для чувств⁴⁹ действует аналогичный закон. Одно чувство может вызвать звучание сходного с ним чувства, может способствовать тому, что я одновременно лелею другое чувство. По закону притяжения по сходству происходит смешение представлений: так, я лелею представление *x*, в то время как было бы уместно представление *y*. Подобные смешения могут происходить и с чувствами. Я могу ответить на впечатление чувством *x*, хотя ему в действительности отвечает чувство *y*. Наконец, я могу переходить от одного чувства к другому, причем этот переход происходит постепенно и незаметно: чувство *x* потихоньку замирает, в то время как возбужденное вместе с ним чувство *y* в равной степени растет и крепнет. В действительности, здесь «переходит» не само чувство: не оно здесь постепенно изменяется или качественно «развивается», т. е. в самом деле *превращается* в нечто совсем другое, но это я перехожу от одного чувства к другому: меняются мои состояния, одно прибывает, другое убывает. «Переход» самого чувства в другое был бы поистине «превращением», «трансформацией»,

⁴⁸ Либо мы можем сказать вслед за Кантом: это только чувствуемое, но понятийно не определяемое.

⁴⁹ Сегодня они называются так: *темные* по своему содержанию представления эмоционального характера.

родом душевной алхимии, «изготовления золота».

Б) Но такая трансформация нередко фигурирует в нынешних учениях о психическом развитии, которые следовало бы правильнее называть доктринами трансформации. При этом в них прибегают к двусмысленным словам вроде «постепенного саморазвития» (а именно от одного качества к другому) или к столь же двусмысленным «эпигенезису», «гетерогонии»⁵⁰ и т. п. На этот манер должно «развиваться», например, чувство нравственного долга. Поначалу имеется (так говорят) простое принуждение привычного, согласованного действия, например в рамках племени. Отсюда затем «возникает» идея общеобязательного долженствования. Остается только гадать, откуда берется эта идея. Ведь следует признать, что идея «должного» *качественно* совершенно иная, чем принуждение посредством привычки. Задачей более тонкого, проникновенного качественного различения душевных состояний здесь грубо пренебрегают, а потому проходят мимо той самой проблемы, которую берутся решать. Или же наличие проблемы ощущают, но прикрывают словами о «постепенном саморазвитии», но одно может стать другим «*par la dureté*» — так же как молоко скисает от длительного стояния. «Долженствование», однако, есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого. В области духовного «трансформация» существует не больше, чем в области телесного. Идея долженствования может «развиться» только из самого духа, и даже не «развиться», а пробудиться там, где она есть в наличии. Не будь этого, не было бы никакого «развития».

с) Сам исторический процесс может при этом протекать так, словно происходит «развитие», а именно как постепенная смена следующих друг за другом чувственных моментов в известной исторической последовательности. Только объяснять это нужно совсем иначе, т. е. по законам возбуждения и пробуждения чувств и представлений, с помощью других, уже имеющихся, уже «данных наперед» согласно мере их сходства. Действительно, есть сходство между принуждением посредством обычая и принуждением посредством долженствования — в обоих случаях речь идет о практическом принуждении. Поэтому чувство первого может *пробудить* в душе чувство второго, если к этому имеется душевная предрасположенность. Чувство «должного» может зазвучать вместе с первым, и человек может постепенно перейти от первого ко второму. В таком случае речь идет о *замене* одного другим, а не о превращении одного в другое или о развитии одного из другого.

д) Относящееся к чувству нравственной обязанности применимо и к чувству нуминозного. Оно тоже не выводимо ни из какого другого чувства, не может из другого «развиться». Это — качественно своеобразное, оригинальное чувство, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле. Но вместе с тем у этого чувства имеется множество соответствий другим чувствам, и в силу этого оно может «возбуждать» другие и способствовать их появлению, так же как другие могут содействовать его появлению. Такие *способствующие* моменты, такие «стимулы» к его пробуждению можно отыскать и показать, какие соответствия могут им подействовать. Так устанавливается *цепь* стимулов для *пробуждения* нуминозного чувства. Подобный подход должен сменить всякого рода «эпигенетические» и прочие конструкции по поводу развития религии.

е) Одним из таких стимулов для пробуждения нуминозного чувства, безусловно, часто было и доныне является чувство возвышенного. Пробуждение происходит по указанному нами закону и вследствие его соответствия нуминозному чувству. Но сам этот возбудитель достаточно поздно входит в цепь раздражений. Возможно даже, что само религиозное чувство вскрылось скорее как чувство возвышенного, которое оно пробудило и освободило — освободило также не из себя самого, но из духа и его априорных способностей.

⁵⁰ Ни гетерогония, ни эпигенезис не представляют собой настоящей эволюции. Скорее они соответствуют тому, что в биологии называется *generatio aequivoca*, а потому их можно интерпретировать как образование агрегата посредством прибавления и аккумуляции.

3. Схематизация

а) «Ассоциация идей», или, иначе говоря, сочетание представлений, вообще-то вызывает не только случайное совместное появление представления y , если дано представление x . Такая ассоциация представляет собой также фундамент для длительных отношений и постоянных взаимосвязей. В не меньшей степени это относится к сочетанию чувств. Так, мы видим религиозное чувство в длительной связи с другими чувствами, которые связаны с ним согласно указанному выше закону. Чаще это привязка к другим чувствам, а не истинная взаимосвязь. Потому что необходимые связи по принципам внутренней сопринадлежности, сущностного единства отличаются от соединений или случайных связей по законам чисто внешнего соответствия. Примером такой взаимосвязи, внутреннего единства и притом согласно внутреннему принципу *a priori* является, например, в соответствии с кантовским учением, связь категории причинности с ее временной *схемой*, т. е. временной последовательностью двух следующих друг за другом процессов, что благодаря присоединению этой категории познается как соотношение причины и действия. Основанием для связи между категорией и схемой является здесь не внешнее случайное сходство, но сущностное единство. На его основании категория причинности «схематизирует» временную последовательность.

б) Такое отношение «схематизации» прослеживается также в соотношении рационального и иррационального в сложной идее священного. Иррационально-нуминозное схематизируется приводившимися выше рациональными понятиями, и тем самым нам становится доступной вся полнота смысла сложной категории священного. Подлинная схематизация отличается от простой случайной связи тем, что в дальнейшем развитии религиозного чувства истины она не распадается и не отпадает, но делается все более прочной и определенной. Поэтому вполне вероятно, что и внутренняя связь священного с возвышенным есть нечто большее, чем просто ассоциация чувств, это она была, скорее, исторической формой пробуждения и первым поводом к проявлению священного. Длительная внутренняя связь между ними во всех высших религиях указывает на то, что возвышенное есть подлинная «схема» самого священного.

в) Внутреннюю пронизанность рациональных моментов религиозного чувства примесью иррационального можно пояснить на другом, хорошо известном нам примере пронизанности общего для всех людей чувства столь же «иррациональной» примесью. Речь идет о том, как *склонность* бывает пронизана и *половым влечением*. Именно этот последний момент — сексуальная возбудимость — лежит на противоположной по отношению к *ratio* стороне, наподобие нуминозного. В то время как нуминозное стоит «над всяким разумом», другое представляет собой момент внутри разума, будучи моментом жизни влечений, инстинкта. Если первое спускается в рациональное сверху, то другое пробивается снизу, из общей животной природы человеческого существа в область высшего человеческого. Тем самым это две полностью противоположных стороны человека. Но в своем отношении привязанности к тому, что лежит между ними посередине, они соответствуют друг другу. Проникая из области жизни влечений в высшие проявления человеческой душевной жизни и жизни чувств, половое влечение (здоровое и естественное) заявляет о себе в желаниях, страстях, стремлениях, наклонностях, дружбе, любви, в лирической поэзии и в порождениях фантазии вообще и создает совершенно особенную сферу *эротического*. Принадлежащее этой области всегда двойственно по своему составу. С одной стороны, сюда входит то, что само по себе лежит за пределами эротического — дружба, симпатия, общительность или поэтический настрой души, радостная приподнятость и т. п. С другой стороны, здесь имеется нечто совершенно иное, выбивающееся из ряда подобных чувств, и тот, кто этого не ощущает, не понимает и не замечает, того «сама любовь не научит». Соответствия здесь видны и по тому, что языковые средства выражения эротики в преобладающей своей части являются просто выражениями других сторон душевной жизни. Они теряют свою «безобидность», «благодущие» лишь там, где уже известно, что говорит, поет или излагает стихами именно любящий. А подлинным

средством выражения здесь в меньшей степени служит само слово, чем приходящие ему на помощь тон, жест, мимика. Слова и предложения будут здесь одними и теми же, говорит ли их ребенок о своем отце или девушка о своем возлюбленном: «Он меня любит». Но во втором случае под любовью подразумевается «что-то еще большее», причем это «еще большее» обозначает не только количество, но и качество. Точно так же слова и предложения будут одними и теми же, если ребенок говорит об отце, а взрослый человек о Боге: «Мы должны его бояться, любить его и ему доверять». Но во втором случае в понятиях есть нечто, осязаемое, понятное и заметное только для набожного человека — примесь, благодаря которой богобоязненность, является и остается подлиннейшим детским почитанием, но одновременно в нем есть «что-то еще большее», причем не только количественно, но и качественно. Сузо имел в виду как просто любовь, так и любовь к Богу, когда говорил:

«Сколь бы сладостна ни была струна, она умолкнет, если по ней водить сухим поленом. Не ведающее любви сердце так же мало поймет язык, полный любви, как немец — чужеземца».⁵¹

d) Пример подобного взаимопроникновения рационального и полностью иррационального моментов мы находим еще в одной области нашей чувственной жизни. Его можно ближе сравнить со сложным чувством священного, чем на первом примере, потому что на нем точно так же оставляет след сверхрациональный момент. Этот пример — настроение, которое вызывает в нас *песня*. Текст песни выражает «естественные» чувства, скажем, тоску по родине, уверенность в опасности ситуации, надежду на добро, радость обладания — все конкретные, описываемые в понятиях моменты естественной человеческой судьбы. Музыка сама по себе этого не делает. Она вызывает радость и блаженство, мечтательность и замешательство, порыв и волнение в нашей душе, которые не выразить словами и не объяснить понятиями, — что же, собственно, в ней содержится, что волнует? Когда мы говорим, что музыка плачет или смеется, влечет или сдерживает, то это — лишь символы, позаимствованные из нашей прочей душевной жизни. Мы подбираем их по сходству, поскольку без них нам вообще нечего было бы сказать. Музыка вызывает переживания или колебания переживаний чисто музыкального рода. Но их движение в своем многообразии имеют (но тоже лишь отчасти!) известные осязаемые текучие соответствия, родство с нашими внемузыкальными душевными состояниями и движениями. Звуки могут зазвучать с ними в унисон, могут с ними сливаться. Тем самым музыка «схематизируется» или рационализируется этими состояниями, и возникает сложный душевный настрой, в котором общечеловеческие чувства получают выход, а иррационально-музыкальные чувства — ударяют. Поэтому песня представляет собой рационализированную музыку.

Но «программная музыка» — это музыкальный рационализм. Музыкальная идея так интерпретируется и применяется в ней, словно она имеет своим *содержанием* не таинство, а лишь знакомые процессы человеческого сердца. Такая музыка желает рассказать о человеческой судьбе языком звуков. Этим она лишает музыкальное его собственных законов, смешивает сходство и тождество, делает средством и формой то, что является целью и содержанием. Ошибка здесь такая же, какую допускают, когда «Augustum»⁵² нуминозного не только схематизируют как нравственно доброе, но и растворяют в нем. Или, когда «священное» приравнивают к «совершенно доброй воле». Уже «музыкальная драма» как попытка *сквозной* привязки музыкального к драматическому направлена против иррационального духа музыки, а вместе с тем и против автономности обеих областей. Потому что схематизация музыкальной иррациональности посредством человеческого переживания возможна только в малой части, применительно к отдельным отрезкам переживания именно

⁵¹ Об этом см. ниже.

⁵² *Sumpta sunt vocabula ut intelligi aliquatenus posset quod comprehendere non poterat*, — говорит Гуго Сен-Викторский.

потому, что человеческое сердце ни в коем случае не является подлинным содержанием музыки, она совсем не представляет собой неких «вторых уст» для его выражения наряду с обычными средствами экспрессии. Музыка — это именно «совершенно иное». Хотя на каких-то отрезках обнаруживается сходство музыки с нашей душой, в целом она душу скорее скрывает, а не выражает. Там, где они встречаются и соединяются, возникает волшебство мелодии слов. Но как раз то, что мы называем это *волшебством*, указывает на присутствие непонятного, иррационального.

Следует предостеречь, однако, от смешения иррациональности музыки с иррациональностью нуминозного, как это делал Шопенгауэр. В обоих случаях это вещи-для-себя. О том, может ли и насколько одно стать средством выражения для другого, мы еще поговорим далее.

Глава девятая. Sanctum как нуминозная ценность

Augustum (Момент нуминозного VI)

а) Выше мы уже встречались со странным глубоким ответом души на переживание нуминозного, которое мы назвали «чувством тварности». Оно заключается в ощущениях падшести, уничтоженности, (всегда при этом имея в виду, что эти слова как таковые не совсем точно выражают подразумеваемое — скорее, на него только указывают⁵³. Ведь эти уничтоженность и ничтожность целиком содержат совсем иное, чем когда человек осознает свою «естественную» незначительность, слабость или зависимость. Здесь речь идет о таком признаке, как *уменьшение ценности, девальвация* меня самого, так сказать, в отношении моей действительности, самого моего наличного бытия. К этому добавляется еще другое обесценение, которое каждый знает и которое нужно только указать. И лишь с его обсуждением мы подходим к центральному пункту нашей проблемы.

«Ибо я человек с *нечистыми* устами и живу среди народа также с *нечистыми* устами» (Ис. 6:5).

«Выйди от меня, Господи! потому что я человек *грешный*» (Лк. 5:8).

Исайя и Петр говорят это, встретившись с нуминозным и ощутив его. В обоих высказываниях бросается в глаза спонтанность, чуть ли не инстинктивность этого самоумаления. Это происходит не по размышлению и не по каким-то правилам, это как бы вспыхивает — как непосредственное и произвольное рефлекторное движение души. Чувство это непосредственное, оно возникает не путем осознания каких-то своих недостойных деяний, но прямо дано с чувством *nunc*. Такие вспышки девальвирующего чувства по отношению к себе самому, своему «народу», всему тварному перед нуминозным имеют своим истоком не просто *моральное* обесценивание и, вероятно, в первую очередь вообще не его, но относится к совершенно иной ценностной категории. Это решительно не чувство нарушения «нравственного закона», сколь бы само собой разумеющимся ни казалось появление данного чувства вслед за таким нарушением. Скорее, речь идет о чувстве безусловной нечестивости.

б) Но что же это такое? «Естественный» человек этого не ведает, даже не ощущает. Это чувство ведомо только тому, кто пребывает в «духе», причем с пронизывающей остротой и

⁵³ В этом заключается момент истины церковного учения о «первородном грехе». См. по этому поводу: R. Otto, «Sünde und Urschuld», в особенности главы I–IV.

строжайшим самоумалением. Он относит его не только к своим действиям, но к самому своему наличному бытию как тварному существованию, противопоставляя его тому, что стоит выше всякой твари⁵⁴. Творение в тот же миг обесценивается, подпадает под категорию «профанное», противопоставляется единственной в своем роде ценности, каковой является только *pumen*: «*Tu solus sanctus*». Это *sanctus* не представляет собой ни «совершенного», ни «прекрасного», ни «возвышенного», ни «доброе». С другой стороны, оно ощутимым образом совпадает с этими предикатами. Это тоже *ценность*, причем ценность объективная, абсолютно непревзойденная, бесконечная ценность. Такова *нуминозная ценность* — иррациональная первооснова и первоисток всех возможных объективных ценностей вообще.

с) Не существует высокоразвитой набожности, в которой не получили бы развития нравственные обязанности и требования, которые принимаются за требования Бога. Но смиреннейшее признание *sanctum* возможно и без его наполненности нравственными требованиями. А именно как признание чего-то требующего несравненного почитания, как некой чисто иррациональной ценности, действительнейшей, высочайшей, объективной, лежащей выше всех рациональных ценностей, ценности, которую надо признать в самой глубине внутреннего мира. Однако *эта* боязнь перед *sanctitas* ни в коем случае не является просто еще одной боязнью перед чем-то безусловно нас превосходящим и перед его *tremenda majestas*, по отношению к которому не существует ничего иного, кроме слепого и боязливого послушания. Ибо это «*Tu solus sanctus*» — не вспышка страха, но богобоязненное *восхваление*, в котором не только воздается должное всемогуществу, но также признается и восхваляется некая запредельная для понятий *ценность*. Это столь превосносимое не есть просто абсолютно могущественное, которое только притязает на власть и принуждает. Оно в своей собственной сущности обладает высшим *правом* предъявлять высочайшее притязание на служение себе, его восхваляют — ибо оно этого достойно. «Ты *достойн* хвалы, почитания и власти».

d) Когда становится понятно, что *qadosch* или *sanctus* изначально не являются *нравственными* категориями, их переводят как «потустороннее». Мы уже указывали на односторонность такого перевода и дополнили его с помощью более широкого представления нуминозного. Но к самому существенному его недостатку мы подошли только сейчас. Он заключается в том, что «потусторонность» — это высказывание, относимое к *бытию*, а совсем не к *ценности*, и что потусторонность может, пожалуй, сломить, но не может настроить на признающее *почтение*. Чтобы подчеркнуть этот момент нуминозного, а именно его абсолютный *ценностный* характер, а также для того, чтобы четко обозначить иррациональность абсолютной ценности *sanctum*, мы позволим себе ввести еще один особенный термин — *augustum*, или *semn*ôn. *Augustus* (= *semn*ôs) относимо только к нуминозным объектам (подобно *sebastos*) — к властителям он применялся как к ведущим свой род от богов или как к родственным богам. В таком случае *fascinans* относится к *субъективному* в *pumen*, а именно к тому блаженству, которое вызывает у меня ценность. Напротив, *augustum* есть объективная ценность *в-себе*⁵⁵. А так как *augustum* есть сущностный момент нуминозного, то религия *по сути своей* и независимо от любых нравственных схематизации есть внутреннее *obligatio*, обязательство для совести и связанность совести, есть послушание и служба. Причем не из простого принуждения со стороны всемогущего, а из признательного преклонения перед священной *ценностью*.

Укрытие, искупление

⁵⁴ О различии субъективной и объективной ценности см.: R. Otto «West-ostliche Mystik», S. 265, а также статью «Wert, Wurde und Recht», Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1931. Heft 1.

⁵⁵ Как то происходит в так называемой диалектической теологии.

а) Противоположностью нуминозной ценности является нуминозная неценность или противоценность. Только с переносом характера этой *нуминозной неценности* на *нравственное* упущение, в которое он внедряется и которое сублимирует, простое «правонарушение» делается «грехом», *anomia* становится *hamartia*, «гнусностью» и «святотатством». И только из-за того, что оно становится «грехом» для души, на совесть ложится такая ужасная тяжесть, что своими силами ее не снять. «Естественный» человек, так же как только моральный человек, не знает, что такое «грех». Догматическая установка, согласно которой нравственное требование как таковое ведет человека к «крушению» и «тяжкой нужде» и заставляет его потом искать избавления, — очевидно неправильная. Существует немало нравственных, честных и дельных людей, которые это просто не понимают и, пожав плечами, отвергают. Они прекрасно знают, что не лишены недостатков, однако имеют в своем распоряжении средства самоконтроля, и каждый на свой лад идут своим путем. Нравственно безупречный рационализм былых времен не имел недостатка ни в почитании нравственного закона, ни в искреннем стремлении ему соответствовать, ни в признании собственных недостатков. Он был чуток к «несправедливости», сурово ее осуждал, направляя свои проповеди на честное признание собственных недостатков, серьезное отношение к ним на смелую борьбу с ними. Но для него не было никаких «крушений» и «потребности в избавлении», поскольку он просто не понимал, что такое «грех», — это верно замечали его противники. Можно привести в качестве примера свидетельство далеко не самой загрубевшей души, а именно Теодора Паркера:

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... 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 воздыхали над несуществующим злом.⁵⁶

В этих словах нет никакой душевной грубости, но они *плоски*. Нужно добратся до глубин иррационального, чтобы вместе с Ансельмом сказать: «*quantī ponderis sit peccatum*».

На одной лишь моральной почве не вырастет ни потребность в «избавлении», ни столь удивительные плоды, как «раскаяние», «воздаяние» или «*искупление*». Такие вещи на самом деле — глубочайшие таинства самой религии, но для рационалистов и моралистов они могут быть лишь какими-то мифологическими окаменелостями. Тот, кто без чувства *afflatio numinis* все же обращается к библейским идеям и пытается их интерпретировать, тот ставит на их место какую-то бутафорию⁵⁷. Право на подобное толкование христианского вероучения не вызывало бы особых споров, если бы в самой его догматике не происходило замены нуминозно-мистериального на рационально-этическое и сведение к моральным понятиям. Подлинное и необходимое в своей области делается апокрифическим в другой.

Момент сокрытия, укрытия особенно ясно виден в религии Яхве, в ее ритуалах и чувствах. В более затемненном виде он содержится и в других религиях. В нем проявляется прежде всего «боязнь», а именно чувство того, что нечестивый может слишком близко приблизиться к *nimen*, потребность непременно укрыть и защитить свой «огне» от него. Такое «укрытие» поэтому есть «освящение», т. е. способ, который делает возможным общение с *tremenda majestas*. Но средство освящения, «святые тайны» в подлинном смысле слова, предоставляются, производятся или вкладываются, устанавливаются самим *nimen*.

⁵⁶ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 70–71.

⁵⁷ Ср. с вышедшим недавно исследованием: Wolf E. Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd 4. Heft 3. Вольф использует эти термины в точно таком же, как и нас, смысле.

б) «Искушение» тем самым оказывается таким же «укрытием», но в более глубокой форме. Оно происходит из только что развитой нами идеи нуминозно *ценного* и *неценного*. Просто «боязнь», просто потребность в укрытии перед лицом *tremendum* возвышаются здесь до чувства того, что как нечестивый человек, он *недостойн* стоять близко к *augustum*, даже что его собственная полнейшая неценность сделала бы «нечистым» само священное. Это хорошо видно в видениях Исайи. В более мягкой форме, но вполне ощутимо это возвращается в слова сотника из Капернаума:

Господи! я не *достойн*, чтобы Ты вошел под кров мой.

Здесь присутствуют как тихая трепетная робость перед *tremendum* нуминозного и перед его «совершеннейшей неприступностью», так и — и даже еще больше — чувство этой своеобразной неценности, которую нечестивый ощущает в присутствии *numen* и вследствие которой он может нанести ущерб и запятнать само *numen*. И здесь выступает затем необходимость и желание «искупления». Оно тем сильнее, чем больше любят и желают близкого общения и длительного обладания *numen* как блага и как высшего блага. То есть желание снять, упразднить эту разъединяющую, данную самим наличным бытием неценность как тварное и как нечестивое природное существо. Этот момент не исчезает вместе с углублением религиозного чувства, вместе с достижением религией своих высших ступеней. Напротив, он становится все сильнее, все отчетливее. Поскольку этот момент принадлежит иррациональной стороне религии, он может стать латентным, когда получает сильное развитие рациональная сторона; в рационалистическую эпоху он может совсем скрыться за другими моментами, но лишь затем, чтобы впоследствии еще могущественнее и настоятельнее опять выйти на первый план.

с) Ни в одной другой религии таинство искупления не явлено с такой глубиной и мощностью, как в христианстве. В этом, и особенно в этом, видно его превосходство над другими формами набожности, причем не только с чисто религиозной точки зрения. Христианство — *религия* по преимуществу, и она *более совершенная* религия, чем прочие, поскольку то, что заложено в религии вообще, в христианстве становится *actus purus*. Господствующее ныне недоверие к этой тончайшей из его мистерий объясняется привычкой смотреть на религию только с рациональной стороны. Вина за это лежит прежде всего на наших ученых, проповедниках, священниках и учителях. Но христианское вероучение не может отказаться от этого момента, если оно желает представлять христианскую и библейскую религиозность. Вероучение проясняется посредством раскрытия христиански-благочестивого чувства, ибо *numen* уже вестью о себе становится здесь средством искупления. Когда речь идет о таком вероучении, не так уж много зависит от решений интерпретаторов, от того, писали ли и что писали Петр, Павел или псевдо-Петр — о покаянии и искуплении, да и было ли это вообще «написано». Не будь это написано тогда, то могло бы оказаться написанным сегодня; удивительным в таком случае было бы лишь то, что это не было уже давно написано. Новозаветный Бог не менее, а более священен, чем ветхозаветный, дистанция между ним и творением не уменьшилась, но стала абсолютной, обесцененность мирского по отношению к нему не ослабла, но возросла. То, что священное здесь все же приблизилось, не является чем-то само собой разумеющимся, как полагают затронутые оптимизмом настроения «милого Бога» — это результат непостижимой благодати. Отнять у христианства это чувство, значит до неузнаваемости его опошлить. Но именно тогда становится настоятельной потребностью в «укрытии» и в «искуплении». А средства откровения и опосредования высшего *Sanctum* — «слово», «дух», «*promissio*», сама «личность Христа» становятся тем, в чем человек «ищет убежища», благодаря чему он «освящен» и «искуплен» для того, что бы приблизится к самому священному.

д) Эти предметы лежат исключительно в сфере иррационально-нуминозного оценивания и обесценивания, которые изначально понятны лишь тому, кто их видит, вернее, не закрывает на них свои глаза. Недоверие к ним имеет две причины. Во-первых, это односторонняя

теоретическая рационализация того момента, который принадлежит чисто нуминозной сфере. На почве одного лишь Ratio и по отношению к Богу, который, в сущности, понят как олицетворение нравственного миропорядка, да еще наделяемый любовью или вообще понятый как просто персонифицированное «притязание» (не понимая полнейшего своеобразия *священного* притязания), все эти предметы, действительно, не встречаются, и тут они только мешают. Но речь идет о *религиозном* видении, о правомочности которого трудно спорить с морально, а не религиозно одаренным человеком — он просто не в состоянии его оценить. Но тот, кто становится на почву собственно религиозной оценки и сохраняет ее в себе пробужденной, тот может ее переживать в ее истине. Во-вторых, причиной является то, что в догматике эти предметы — по сути своей иррациональные, необходимо, несущие на себе печать атеоретического, печать не понятия, а чувства, уклоняющиеся от «понятийного анализа», пытаются вместили в отвлеченные теории и сделать предметом умозрения, так что они в конце-концов превращаются в чуть ли не математическое исчисление, в «учение о вменении», да еще попадают в ученые штудии о том, высказывает ли Бог при этом «аналитические или синтетические суждения».

Глава десятая. Что такое иррациональное?

1. Бросим взгляд назад на все ранее сказанное. В подзаголовке нашей книги говорится об иррациональном в идее божественного. С этим словом сегодня играют, как в спорте. «Иррациональное» ищут в самых разных областях. При этом по большей части не затрудняют себя точно указать, что же под ним подразумевают и нередко понимают под этим самые различные вещи или делают его таким туманно всеобщим, что подвести под него можно все, что угодно. Здесь мы встречаемся и с чисто фактическим, и с закономерным; с эмпирическим и рациональным; со случайным и необходимым; с психологическим и трансцендентальным; с познаваемым апостериори и определяемым априори; с властью, волей и произволом — и с разумом, познанием и с ценностью; с влечением, инстинктом и темными силами подсознательного — и с рассудительностью, рефлексией и разумными планами; с мистическими глубинами, волнениями души — и с человечностью, вдохновением, предчувствием, проницательностью, пророчеством и, наконец, также с «окультурными» силами. Либо говорят вообще о беспокойном стремлении и общем брожении времени, о прикосновении к неслыханному и невиданному в поэзии и изобразительных искусствах. Все это и даже еще больше может быть «иррациональным» и делается им в современном «иррационализме», независимо от того, хвалят его или проклинают. Тот, кто сегодня употребляет это слово, обязан сказать, что он тем самым подразумевает. Мы уже сделали это в первой главе. Мы подразумеваем под «иррациональным» не смутное и тупое, еще не вошедшее в Ratio, нечто препятствующее рационализации в инстинктивной жизни или в сцеплениях космического механизма. Мы придерживаемся такого словоупотребления, при котором можно, например, сказать: «В этом есть что-то иррациональное», когда сталкиваемся со странным, не поддающимся в силу своей глубины разумному истолкованию событием. Мы понимаем под «рациональным» в идее божественного то, что в своей данности доступно нашей способности понятийного познания, что входит в область заслуживающих доверия и определенных понятий. Мы утверждаем затем, что вокруг этой области понятийной ясности лежит таинственно-затемненная сфера, которая уклоняется не от нашего чувства, а от нашего понятийного мышления, и которую мы поэтому называем «иррациональным».

2. Это можно пояснить следующим образом. Нашу душу может заполнять, скажем, чувство глубокой радости, причем так, что нам не сразу видны причины этого чувства или тот объект, с которым оно связано. (Ибо радость всегда соотнесена с каким-нибудь объектом, мы всегда радуемся *чему-либо* от чего-то.) Причины этой радости на протяжении какого-то времени нам неясны. Но если мы обратим на них внимание, начнем размышлять, то они проясняются. Теперь мы можем определенно назвать ранее темный объект нашей радости, ясно его разглядеть, можем *сказать*, что он из себя представляет и *каково* то, что наполняет

нас радостью. Такой объект мы уже не будем считать иррациональным, хотя какое-то время он был невнятным, был дан не ясному понятийному пониманию, а только чувству. Но совершенно иначе происходит с блаженством в связи с *fascinans* нуминозного. Даже при максимальном напряжении нашего внимания здесь не удастся выявить «Что» и «Как» предмета, доставляющего блаженство из темноты чувства в область понятийного понимания. Он остается в неизбывной темноте чисто чувственного непонятийного опыта, и нотное письмо идеограмм нами даже не интерпретируется, оно нам только на что-то намекает. Именно *это* мы называем иррациональным.

То же самое относится ко всем прочим моментам нуминозного. А очевиднее всего — к моменту *mirum*. Будучи «совершенно иным», *mirum* не скажуемо. То же самое можно сказать об «ужасе». При обычном страхе я могу изложить в понятиях, могу сказать, что есть то, чего я боюсь — например, ущерба или смерти. При моральном благоговении я тоже могу *сказать*, что его вызывает, например, геройство или сила характера. Но о том, что меня страшит в «ужасе» или что я восхваляю как *Augustum* — этого не *скажет* ни одно понятие. Это столь же «иррационально», как иррациональна «красота» композиции, которая точно так же лежит за пределами всякого понятийного рационального анализа.

3. Тем самым иррациональное ставит перед нами проблему. Постановка ее нас не успокаивает и не открывает окон и дверей для какой угодно мечтательной болтовни. Мы должны самым точным образом установить ближайшие идеограмматические значения моментов иррационального, чтобы закрепить в постоянных «знаках» колеблющиеся чувственные явления, чтобы прийти так к однозначности и общезначимости того, что нам открылось, к формированию «здорового учения», имеющего прочные скрепы и стремящегося к объективности, даже если работает оно не с адекватными понятиями, а лишь с понятиями-символами. Речь тут идет не о невозможной рационализации иррационального, но о четком установлении этих моментов, и благодаря этому противиться «иррационализму» и произволу мечтательной болтовни. В этом смысле справедливо требование Гете:

Есть большая разница, стремлюсь ли я из света во тьму или от тьмы к свету; или, если ясность мне больше не по вкусу, готов ли я окутаться в какие-то сумерки, либо убежден в том, что *ясность покоится на глубоком, труднодостижимом основании*, и хочу как можно больше воспринять из этого нелегко выразимого основания.⁵⁸

4. В связи с таким употреблением термина «иррациональное» по отношению к *ratio* как понятийной способности рассудка мы можем сослаться на человека, которого никто не заподозрит в «мечтательности», — на Клауса Хармса и его тезисы 1817 года. То, что мы именуем рациональным, он называет разумом; то, что мы именуем иррациональным, он называет мистическим. В тезисах 36 и 37 он говорит так:

36. Кто желает своим *разумом* овладеть первой буквой религии, а именно «священным» — пусть позовет меня к себе!

37. Мне ведомо религиозное слово, которым *разум наполовину* владеет, а *наполовину* нет — это «праздник». Разум тут говорит: «праздновать», значит «не работать» и т. п. Но стоит слову обратиться в «празднество», и разум тотчас отступает, это для него слишком удивительно и высоко. Так же и с «*освящением*», «*благословением*». Язык так богат, а жизнь так полна вещей, которые так удалены и от разума, и от телесных чувств⁵⁹. Общей для всех этих вещей областью является «мистическое». Религия есть часть этой области — *terra incognita* для разума.

⁵⁸ Схематизация иррационального посредством рационального.

⁵⁹ Это и есть наше «иррациональное».

Глава одиннадцатая. Средства выражения нуминозного

1. Прямые

Прояснению сущности нуминозного чувства служат размышления над тем, какое внешнее выражение оно получает, как это чувство передается и переходит от души к душе. Правда, в собственном смысле слова, оно вовсе не «переносится»: ему нельзя «научиться», его можно лишь пробудить из духа. То же самое иной раз утверждают относительно религии вообще и в целом. Это неверно. В религии есть очень многое, чему можно научиться, т. е. передаваемое посредством понятий, и даже на школьных уроках. Не передается подобным образом только эта подпочва, эта подоснова религии. Она может только пробуждаться внешним воздействием. Меньше всего этого можно достичь с помощью одних только слов, но можно так, как обычно передаются чувства и душевные состояния — посредством сочувствия и вчувствования в то, что происходит в душе другого человека. Поза, жест, интонация, выражение лица, свидетельствующие об особой значимости дела, торжественность собрания и благоговение молящейся общины передают это чувство куда лучше, чем все слова или те негативные наименования, которые были найдены для этого нами самими. Позитивно этот предмет никогда ими не передать. Они помогают лишь постольку, поскольку желают обозначить некий предмет вообще и одновременно противопоставить его другому, от которого он отличается и в то же время превосходит его. Примерами такого обозначения являются незримое, вечное (= вневременное), сверхъестественное, потустороннее. Либо эти слова — просто идеограммы тех своеобразных содержаний чувств, понять которые можно лишь в том случае, если они ранее переживались. Наилучшим средством тут будут сами «священные» *ситуации*, передаваемые наглядным образом. Тот, кто внутренне не переживает нуминозного, читая шестую главу книги Исаяи, тому не помогут никакие «песни и речи». Даже проповедь, когда ее не *слышат*, незаметно становится теорией. Ни одна другая составная часть религии так не нуждается в *viva vox*, как эта, равно как в живом соучастии общины и личностном общении. Сузо говорит о такой передаче:

Одно следует знать: подобно тому, как *слушать саму* сладостную музыку не то же, что слушать только разговор о ней, так не сравнятся друг с другом слова, воспринятые с истинной благосклонностью, слова, проистекающие из *живого сердца* и произнесенные *живыми устами*, с теми же словами, когда они ложатся на мертвый пергамент... Не знаю, как это происходит, но они застывают и блекнут, словно сорванные розы. Так угасает то, что красотой своей трогало сердце. А потому и воспринимаются слова в сухости сухого сердца.⁶⁰

Но и в форме *viva vox* слово само по себе бессильно, если нет идущего навстречу «духа в сердце» — без конгениальности воспринимающего, без «*conformem esse verbo*», как говорил Лютер. И наилучшим образом содействовать этому должен именно этот дух. Там же, где он есть, очень часто достаточно малейшего раздражения, отдаленнейшего внешнего побуждения. Удивительно, как мало иной раз надо от речи — причем зачастую очень неуклюжей и запутанной, — чтобы привести дух в сильнейшее, непремнейшее возбуждение. И там, где он «веет», там имеются и рациональные словесные выражения — по большей части означающие лишь нечто общее для всякой душевной жизни, — достаточно сильные для того, чтобы вызвать отзвук в душе. Пробуждение того, что было выражено ими лишь схематически, происходит тут же и едва ли нуждается в подмоге. Тот, кто читает Писание «в духе», живет в нуминозном, даже если он о нем не имеет ни малейшего понятия и не слышал этого названия,

⁶⁰ Seuse's deutsche Werke, hrg. Denifle. S. 309.

даже если сам он не способен проанализировать свое собственное чувство и выделить его оттенки.

2. Непрямые

Прочие средства выражения и пробуждения нуминозного чувства являются *непрямыми*, т. е. это — все средства выражения родственных ему или схожих с ним естественных чувств. Такие чувства нам хорошо известны, они обнаруживаются всякий раз, когда мы размышляем о тех выразительных средствах, к которым религия прибегала повсеместно и с древнейших времен.

а) Одно из самых примитивных — которое позднее в возрастающей степени воспринималось как недостаточное и в конечном счете было отвергнуто как «недостойное» — это, совершенно естественно, чувство *страшного*, опасного, даже ужасного. Поскольку эти чувства сильно напоминают чувство *tremendum*, то их проявления служили косвенными средствами выражения прямо не выразимого «ужаса». Чудовищность первобытных идолов и изображений богов часто кажется нам сегодня отвратительной, но доньше, как у дикарей, так иной раз даже и у нас самих, они способны вызывать подлинное чувство религиозного «ужаса» (вызванное в воображении или представлении страшное остается наисильнейшим возбудителем). Мрачные, суровые, а отчасти и страшные древние византийские «панагии» вызывают у многих католиков большее благоговение, чем милые Мадонны Рафаэля. Эта черта особенно хорошо видна по некоторым индийским изображениям богов. Дурга, «Великая Мать» жителей Бенгалии, культ которой воистину окутан облаком глубочайшего благоговейного ужаса, канонически изображается с поистине дьявольской рожей. Эту смесь отвратительно-страшного и высшей священности нигде нельзя изучить в более чистом виде, чем в одиннадцатой книге «Бхагавадгиты». Вишну, который для верующих в него есть само благо, желает показать себя здесь Арджуне во всей своей божественности. Душа поэта нашла для этого в качестве средства выражения только ужасное, хотя одновременно пронизанное соответствующим моментом *грандиозного*.⁶¹

в) На более высокой ступени именно грандиозное или *возвышенное* сменяет в качестве средства выражения страшное. В непревзойденной форме мы находим это у Исайи (гл. 6). Превознесен здесь высокий престол, возвышенны царский облик, ниспадающие ризы, торжественный двор из окружающих его ангелов. Вместе с постепенным преодолением страшного соотносительность с возвышенным делается постоянной и выступает как правомерная вплоть до высших форм религиозного чувства. Это указывает на сокровенное родство нуминозного и возвышенного, общность между ними выходит за пределы просто случайного сходства. На это обратил внимание еще Кант в «Критике способности суждения».

с) До сих пор сказанное относится к первому найденному нами выше моменту нуминозного, который мы символически обозначили как *tremendum*. Вторым моментом было затем таинственное, или *mīrum*. А здесь мы обнаруживаем теперь то соответствие и те выразительные средства, которые встречаются во всех религиях, кажутся вообще чем-то неотъемлемым от религии. Речь идет о *чуде*, «излюбленном дитя веры». Если бы и без того нас не учила этому вся история религии, мы могли бы его априори сконструировать и вывести, исходя из найденного нами момента «таинственного». Ведь в естественной области чувств не найти ничего другого столь же непосредственно соответствующего религиозному чувству несказанного, невыразимого, совершенно иного, сокровенного, чем вполне «натуральное» чувство непонятного, непривычного, загадочного, где бы и как бы оно нам ни встречалось. В особенности это касается непонятного, которое одновременно *могущественно* и *страшно*, т. е. двояким образом соответствует нуминозному, а именно в моменте «таинственного» и в

⁶¹ Иррациональный момент *огре* нигде не представлен лучше, чем в этой главе, относящейся поэтому к классическим произведениям в истории религии.

моменте *tremendum*. Если чувство нуминозного вообще можно возбудить с помощью сходных естественных чувств (чтобы затем на них переноситься), то это должно обнаруживаться именно здесь. Так и происходило в действительности — повсеместно и со всем человечеством. То, что входило в сферу его действий как непонятное и пугающее, то, что вызывало изумление или оцепенение в природных процессах, событиях, в людях, животных или растениях, в особенности будучи сопряженным с чем-то могущественным или ужасным, то всегда пробуждало сначала демонический страх, а затем и священный трепет, становясь *portentum prodigium miraculum*. Так и только так возникало чудо. И наоборот, подобно тому, как выше *tremendum* служило для фантазии стимулом для отыскания или творческого изобретения страшного в качестве выразительного средства, так и таинственное становилось мощнейшим побудителем «чуда» для наивной фантазии. Его ожидают, его выдумывают, о нем рассказывают; «чудо» выступает как неустанный импульс для неисчерпаемой изобретательности в сказках, мифах, сагах, легендах; оно пронизывает ритуал и культ; вплоть до нашего времени оно остается сильнейшим фактором для сохранения живого религиозного чувства в наивном сознании. Но так же как в процессе продвижения к более высокому развитию примитивная схема «страшного» сменяется схемой возвышенного, так и здесь происходит нечто внешне подобное: на более высокой ступени чудо блекнет, Христос, Мухаммед и Будда равным образом отказываются от имени «чудотворца», а Лютер отвергает «внешние чудеса» как «фокусы» или «яблоки и орехи для детишек».

d) Подлинно «таинственное», как мы уже говорили выше, есть нечто большее, чем просто «непонятное», но между ними существует некая аналогия, что сказывается на иных кажущихся поначалу странными явлениях, которые, однако, вполне понятны с точки зрения выдвинутого нами закона притяжения. Например, чем объясняется то, что именно «аллилуйя», «кирие», «шела» и им подобные древние и уже наполовину понятные слова из Библии и Псалтыри не умаляют благоговения, но как раз увеличивают его; почему именно они ощущаются как особенно «торжественные» и стали особенно излюбленными? Связано ли это только с любовью к архаике, с привязанностью к привычному? Разумеется, нет, ибо эти слова пробуждают чувство таинственного, «совершенно иного». Месса на латыни воспринимается наивным католиком не как неизбежное зло, но как нечто в высшей степени священное. То же самое относится к старославянскому в русской литургии, к лютеровскому немецкому нашего собственного богослужения, а также и к санскриту, используемому в буддистском культе в Китае и Японии, к «языку богов» в ритуалах жертвоприношения у Гомера и многому другому. К этому относится также наполовину явленное и наполовину сокровенное в греческой литургии, равно как и во многих других литургиях. Остатки мессы, к которым возвращаются в наших лютеранских ритуалах, вызывают благоговение именно там, где они понятийно не упорядочены, никак не четкими схемами той или иной новейшей практики. В последних все так продуманно и предумышленно, в них так боятся нарушить единство «диспозиции», что нет ничего многозначного и случайного. Но нет и ничего вызывающего предчувствие, поднимающегося из бессознательного, ничего «пневматического», а потому они чаще всего и не слишком духовны.

Что объединяет все эти явления? Именно соответствие между не вполне понятным, непривычным (но одновременно чтимым в силу древности) и таинственным как таковым, которые его благодаря этому как бы символически выражают и пробуждают посредством анамнезиса по сходству.

3. Средства выражения нуминозного в искусстве

a) В искусствах наиболее действенным средством изображения нуминозного почти повсеместно является возвышенное. В особенности в архитектуре. Причем здесь, по-видимому, раньше всего. Трудно избавиться от впечатления, что этот момент пробудился уже в эпоху обелисков. Даже если установка этих гигантских скальных блоков — отесанных или нет, установленных по одиночке или огромными кругами — первоначально имела целью

магическим образом локализовать нуминозное, собрав его, как «силу» в большой массе и тем самым охранять его, то неизбежной была и быстрая трансформация мотива. Смутное чувство торжественного величия, почти помпезного возвышенного жеста является изначальным, оно часто встречается даже у «первобытного» человека. Когда в Египте, в Мастабе воздвигались обелиски и пирамиды, эта ступень, конечно, уже была достигнута. Без сомнения, строители этих мощных храмов и этого Сфинкса в Гизе создавали их для того, чтобы чувство возвышенного (а тем самым и нуминозного) пробуждалось в душе чуть ли не как механический рефлекс. Сами знали об этом чувстве и желали его выразить⁶².

Б) Далее, мы говорим о многих монументах (но также о песне, формуле, последовательности жестов или звуков, в особенности же о произведениях декоративно-прикладного искусства, об известных символах, эмблемах, орнаментах), что они производят «чуть ли не *магическое*» впечатление. И мы вполне уверенно отличаем стиль и особенности такого *магического* при самых разнообразных внешних условиях и отношениях. Чрезвычайно богато и глубоко такие «магические» воздействия представлены прежде всего в искусстве Китая, Японии и Тибета, испытавшем влияние даосизма и буддизма; даже не имеющий соответствующей подготовки человек легко и быстро это обнаруживает. Наименование «магическое» верно здесь и с исторической точки зрения. Действительно, этот язык форм изначальное происходит от магических представлений, знаков, орудий и ритуалов. Но само впечатление совершенно не зависит от знания такой исторической связи. Оно возникает и там, где об этом совсем ничего не ведают, причем иной раз впечатление тем прочнее и сильнее, чем меньше знание.] У искусства, разумеется, есть средства вызывать специфические впечатления без рефлексии, т. е. именно впечатления «магического». Но это «магическое» есть не что иное, как затемненная и замаскированная форма нуминозного, причем поначалу — его сырая форма, которая затем облагораживается и проясняется в *высоком* искусстве. Однако тогда уже не следует больше говорить о «магическом». Само нуминозное выступает тогда в своей иррациональной мощи, в своих чарующих и захватывающих ритмах и движениях. Это нуминозно-магическое особенно ощутимо во впечатляющих образах Будды в древнекитайском искусстве; оно оказывает свое воздействие на «не имеющего никакого понятия» зрителя, т. е. и тогда, когда он ничего не знает об учении и об умозрении буддизма Махаяны. В то же самое время, впечатление *связано* здесь с *возвышенным*, с *одухотворенно-превосходящим*, явленным в глубочайшей сосредоточенности Будды и в его полном превосходстве над миром, и оно также *просветляет* сам этот мир и делает его прозрачным для «совершенно иного». Сирен правомерно говорит об огромной статуе Будды в горах Люн-Мень:

Anyone who approaches this figure will realize, that it has a religious significance, *without knowing* anything about its motif. It matters little whether we call it a prophet or a god because it is permeated by a spiritual will which communicates itself to the beholder. The religious element of such a figure is immanent: it is «a presence» or an atmosphere rather than a formulated idea. It cannot be *described in words*, because it lies *beyond intellectual definition*.⁶³

(Всякий приблизившийся к этой фигуре осознает, что она обладает религиозным значением, *ничего не зная* о причинах этого. Не важно, назовем ли мы его пророком или богом, ибо весь он пронизан духовной волей, передающейся

⁶² Относительно живописи см.: Ollendorf O. Andacht in der Malerei. Leipzig, 1912. По поводу *звуковых* экспрессии нуминозного ср. поучительное исследование: Matthiefien W. Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchensang. Hochland, XV. Heft 10.

⁶³ Siren O. Chinese sculpture. London, 1925. V. 1. P. XX.

зрителю. Религиозное начало имманентно этой фигуре; скорее, это не сформулированная идея, но «присутствие» или атмосфера. Их *не описать словами*, поскольку они находятся *за пределами интеллектуального определения*).

с) Сказанное в наибольшей степени относится прежде всего к великой китайской ландшафтной живописи и иконописи классических времен танской и сунской династий. Отто Фишер пишет об этих картинах:

Эти произведения принадлежат к наиболее глубоким и возвышенным творениям человеческого искусства. Тот, кто погружается в них, чувствует за водами, облаками и горами таинственное дыхание изначального дао, подъемы и спуски истинного бытия. Глубокие *тайны* представлены на этих картинах игрой *сокрытого-несокрытого*. В них мы находим знание о «ничто» и «пустоте», о небесном и земном дао, равно как о дао человеческого сердца. Поэтому, вопреки их вечной подвижности, в них присутствуют даль и тишина, словно сокровенное дыхание в глубинах моря.⁶⁴

d) Нам, людям Запада, наиболее нуминозным кажется искусство готики — прежде всего из-за его возвышенности. Но только последней недостаточно. Заслугой труда Воррингера «Проблемы готики» было указание на то, что особое впечатление готическое искусство производит не одной лишь своей возвышенностью. Здесь мы имеем дело с наследием древнейших *магических* образований, которые Воррингер пытался вывести исторически. Поэтому впечатление от готики является для него в основном магическим. Тем самым он напал на верный след, независимо от правильности его исторических изысканий. Готика обладает *волшебным* воздействием, а это — нечто большее, чем возвышенное. Однако башня собора в Мюнстере являет нечто большее, чем «магическое», она нуминозна. А отличие нуминозного от просто магического становится ощутимым по приводимым Воррингером прекрасным иллюстрациям этих чудесных творений. Стиль и средства выражения нуминозного при этом можно назвать и «магическими» — всякий имеющий дело со столь значительными предметами достаточно глубоко понимает это слово.

e) Возвышенное и магическое — при всей силе их воздействия — остаются лишь косвенными средствами изображения нуминозного в искусстве. У нас на Западе есть лишь два средства прямого выражения. В обоих случаях они характерным образом оказываются *негативными*; это — *темнота* и *безмолвие*. «Господь, говори Ты один / В глубочайшем молчании / Со мной в *темноте*», — молится Терстеegen.

Темнота должна быть такой, что по контрасту она усиливается, а тем самым становится еще более ощутимой; она даже должна стремиться загасить всякий свет. Лишь полумрак «мистичен». И впечатление от него делается совершеннее, если увязывается со вспомогательным моментом «возвышенного»:

О высокое величие, ты обитаешь *возвышенно*
В *недвижной* вечности, в *темном* святилище.

Полумрак высоких залов, тени под кронами высоких деревьев, своеобразная жизнь и подвижность в *таинственной* игре полутонов всегда что-то говорили душе — этим пользовались строители храмов, мечетей и церквей.

В мире звуков темноте соответствует *тишина*. «А Господь — во святом храме Своем: да молчит вся земля пред лицом Его!» — восклицает Аввакум. Ни нам, ни скорее всего уже и Аввакуму ничего не было известно о том, что это молчание «историко-генетически» восходит

⁶⁴ Fischer O. Chinesische Landschaft // «Kunstblatt». Januar, 1920. См. также более обширную работу Отто Фишера: Fischer O. Chinesische Landschaftsmalerei. 1921.

к «eufemein», т. е. к страху употреблять нуминозные слова (лучше вообще молчать, чем пользоваться ими). Мы и Терстееген (в его песнопении «Бог присутствует ныне, все в нас умолкло») чувствуем принудительность молчания по иным причинам. Для нас это — прямое воздействие чувства самого *timen praesens*. И в данном случае «историко-генетическая» цепочка не объясняет появившегося и наличного на более высокой ступени развития. Но и мы сами, и Аввакум, и Терстееген представляем собой ничуть не менее привлекательные для психологии религии объекты, чем «дикари» с их «eufemia».

f) Помимо молчания и темноты, восточное искусство знает еще одно средство выражения нуминозного — пустоту и ширь⁶⁵. Ширь — это как бы возвышенное по горизонтали. Простерты вдаль пустыни, бескрайние однообразные степи — возвышенны; они и в нас вызывают отзвук нуминозного. В китайской архитектуре, т. е. в искусстве расположения и группировки строений, этот момент используется глубоко и мудро. Впечатление торжественности достигается не высотой залов или внушительными вертикалями. Нет ничего более торжественного, чем безмолвная *ширь* площадей и дворов. Императорские гробницы династии Мин в Нанкине и Пекине, которые стягивают к себе всю ширь окружающего ландшафта, представляют собой сильнейшие тому примеры. Еще интереснее, как в китайской живописи используется пустота. Здесь существует настоящее искусство рисовать пустоту, делать ее ощутимой во всем многообразии вариаций. Есть картины, на которых «почти ничего нет». Это относится не только к стилю, способному производить сильнейшее впечатление самыми скромными штрихами и средствами, но ко многим картинам (в особенности к тем из них, что связаны с медитацией), вызывающим впечатление, будто сама пустота является главным предметом живописи. Мы понимаем это, лишь припоминая о том, что говорилось мистиками о «ничто» и о «пустоте», о волшебном впечатлении, производимом «негативными гимнами». Подобно темноте и безмолвию, эта пустота — тоже отрицание, но такое, что в нем отступают все «здесь» и «теперь», дабы могло актуализироваться «совсем иное».⁶⁶

g) *Положительным* средством выражения священного обладает также музыка, которая не случайно вызывает отклик самых разнообразных чувств в нашей душе. Самый священный нуминозный момент мессы, момент преображения, даже в самой совершенной музыке мессы выражается именно тем, что она умолкает, именно просто умолкает, и так, что может как бы открыться сама тишина. Иначе музыке не приблизиться к сильнейшему впечатлению благоговения — «безмолвию пред лицом Господа». Поучительна в этом отношении месса Н-тоU Баха. Как и подобает музыкальному строю мессы, ее мистическая часть есть «Incarnatus». Воздействие здесь заключается в медленном рокоте фуги, затихающем в пианиссимо. В сдержанном дыхании, в едва звучащих и в высшей степени *своеобразных* понижающихся терциях, в останавливающихся синкопах, в подъеме и падении изумительных полутонов, передающих робкое потрясение, подразумевается *Mysterium*, т. е. подразумевается больше того, что проговаривается. А потому Бах достигает здесь своей цели куда лучше, чем в «Sanctus». Ибо это молчание несравненно удачнее выражает Того, кто обладает «силой и величием», чем гром триумфального хора полной и абсолютной *царской славы*. К тому же этот Sanctus очень далек от настроения, положенного на ноты библейского текста (Ис. 6), который композитор должен был бы соответствующим образом интерпретировать. Из этого торжественного гимна нельзя услышать, что серафимы закрывают лица парами своих крыльев. Иудейская традиция, напротив, хорошо помнит, о чем идет речь: «Все могущественные в вышине *тихо шепчут*: Яхве — Царь». Так говорится в великолепном

⁶⁵ Разумеется, этот момент *известен* и на Западе. Наш поэт тоже говорит: «Я один на *широком* поле, мне там тихо и радостно».

⁶⁶ Ср. недавно вышедшее превосходное разъяснение Р. Вильгельма по поводу «небытия» и «пустоты» у Лао-цзы. Wilhelm R. Laotse. Vom Sinn und Leben, Diederichs. Jena, 1911. S. XX.

гимне Melek eljon в честь еврейского Нового года. Бетховен тоже понимал это в своей Missa solemnis, в Laudamus: Ouoniam tu solus sanctus. Голос срывается здесь на октаву вниз, падая одновременно от высшего forte к тишайшему piano. Мендельсон также тонко передает это в своей композиции на Псалом 2 (11-й стих: «Служите Господу со страхом и радуйтесь пред Ним с трепетом»). И все же сущность передается здесь не столько самой музыкой, сколько ее приглушением, сдерживанием, можно даже сказать — ее робостью, что превосходно передает Берлинский церковный хор при исполнении этого места.

Глава двенадцатая. Нуминозное в Ветхом Завете

Если чувство иррационального и нуминозного живо во всех религиях вообще, то преобладает оно в семитских, и прежде всего в библейской религии. *Mysterium* здесь явлено в образах демонического и ангельского, окружающих сей мир и пронизывающих его как «совсем иное», равно как в ожидании конца света, в идеале Царства Божия, понимаемого отчасти как будущее во времени, отчасти же — как вечное, но в любом случае, как чудесное и «совсем иное», противостоящее природному миру. Это находит свое выражение в природе Яхве и Элохима, который является также «отцом небесным» Иисуса, не утрачивая тем самым свою природу Яхве, но «исполняя» ее.

1. Низшая ступень нуминозного чувства — демонический ужас — была уже давно преодолена пророками и псалмопевцами. Правда, отзвук ее еще время от времени ощутим в древнейших повествованиях. Например, в «Исходе» (4:24), где говорится о том, как Яхве в своем «огне» ночью желает умертвить Моисея. Это вызывает у нас впечатление, будто мы имеем дело с призраком, привидением; с точки зрения более развитого страха Божия подобные рассказы вообще кажутся принадлежащими не религии, но пред-религии, какому-то общераспространенному страху перед демонами. Но это было бы недоразумением. Подобный «демонический страх» относится к «демону» в узком смысле слова, равнозначному кобольду, чудовищу, мучителю, который *противоположен* божественному. Такой демон не является частью или членом цепи развития религиозного чувства, как не является таковым и «привидение». Они суть апокрифические ответвления, творения фантазии по поводу нуминозного чувства. От подобного демона следует отличать «*daímon*» в значительно более широком смысле, каковой сам еще не является Богом, но никак не является и «противо-Богом», но «пред-Богом», связанной и низшей ступенью *pnumen*, из которой на более высоких ступенях постепенно вырастает «Бог». В древних повествованиях еще содержится отзвук *этой* низшей ступени.

Чтобы понять действительное отношение между ступенями, нам нужно указать на два обстоятельства. Во-первых, следует сослаться на сказанное выше о способности *страшного* притягивать нуминозное чувство и выражать его. Музыкально одаренный человек, будучи еще новичком и без всякого образования, может восхититься звуками волынки или шарманки. Они могут показаться ему невыносимыми после того, как он получил музыкальное образование. Но если он задумается о *качестве* прежнего и настоящего переживания, то он заметит, что в обоих случаях была задействована одна и та же сторона его души. При подъеме его музыкального чувства на более высокую ступень происходит не какой-то «скачок в иное», но процесс, называемый нами *развитием* или *созреванием*, хотя мы не в состоянии много о нем сказать. Если мы сегодня станем слушать музыку Конфуция, то она, скорее всего, покажется нам лишь странной последовательностью шумов, но уже Конфуций говорил о воздействии музыки на душу так, что нам сегодня вряд ли удастся сказать лучше: он указывает на те моменты воздействия музыки, которые признаются и нами. Бросается в глаза способность и одаренность многих первобытных племен легко схватывать нашу музыку и наслаждаться ею. Эта одаренность не пришла к ним в результате некоего гетерогенного эпигенеза (или какого-нибудь иного чуда) вместе со знакомством с этой музыкой; одаренность уже была в наличии как естественная «предрасположенность», развившаяся вместе с

появлением внешнего стимула. Эта же предрасположенность возбуждалась ранее «грубыми» формами примитивной музыки. Хотя подобные «грубые и примитивные» формы при развитом музыкальном вкусе часто вообще не считаются музыкой, они были проявлениями того же самого душевного момента. Точно также и современному «богобоязненному» человеку не просто найти в «Исходе» (4:24) испытываемый им «страх Божий», поскольку сходные чувства с трудом им обнаруживаются или вообще не замечаются. Правда, аналогии с религиями «дикарей» нужно проводить крайне осторожно. Из них могут быть сделаны совершенно ложные выводы: существует опасность того, что низшие ступени развития будут перепутаны с высшими, дистанция между ними сокращена и низшему будет слишком многое приписано. Но еще опаснее было бы вообще исключить подобный подход — к сожалению, такое исключение является весьма распространенным⁶⁷.

Современные ученые пытаются отыскать различия в образах могущественного Яхве и патриархально-близкого Элохима. Эти попытки кое-что проясняют. По предположению Зедерблома должен иметься «подход»⁶⁸ к тому, что образ Яхве восходит к «антимистическим» представлениям. Я не оспариваю «антимистических» представлений, равно как и их значения в развитии религии. В этом отношении я иду даже дальше него, поскольку Зедерблом, видит в них лишь некую примитивную «философию», а потому вынужден вообще исключать их из области собственно религиозной фантазии. То, что анимистические представления могут стать важным звеном в «цепочке стимулов» (дабы освободить «сущность» от содержащегося в нем темного начала), в точности соответствует моим собственным предположениям. Однако отличие Яхве от Эль-Шаддай-Элохима заключается не в том, что первый есть «anima», но в том, что нуминозное в нем преобладает над доверительно-рациональным, тогда как во втором рациональная сторона перевешивает нуминозную. Сходным образом различаются и всеобщие типы божества. Речь может идти только о *преобладании*, а не о том, что в Элохиме отсутствует нуминозный момент. Поистине нуминозный рассказ о явлении Бога в виде горящего тернового куста: «Моисей закрыл лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога (Элохима)» (Исх. 3:6) — элохистичен.

Вся полнота отдельных черт древнееврейского образа Бога столь основательно перечислена в словаре «Религия в истории и в современности» (т. 2, с. 1530 и далее, с. 2036 и далее), что здесь мы можем просто на него сослаться.

2. Вместе с почтенной религией Моисея начинается все нарастающий процесс морализации и общей рационализации нуминозного, исполненности его «священным» в подлинном и полном смысле слова. Этот процесс завершается в книгах пророков и в Евангелии; именно он придает особое благородство библейской религии, которая уже на ступени Второисайи по праву притязает на статус всеобщей мировой религии. Однако морализация и рационализация не означают преодоления нуминозного, но лишь преодоление его одностороннего преобладания. Процесс происходит в нуминозном, которое его объемлет.

Примером взаимного проникновения обоих моментов может служить Исайя. Все его провозвестие ощутимо пронизано видением собственной призванности (Ис. 6). Наиболее характерно здесь его излюбленное выражение для божества как «Святого Израилева», возвышающееся над всеми прочими именами своим таинственным могуществом. То же самое обнаруживается в идущей от него традиции — в сочинениях, относимых к «Второисае» (Ис. 40–66). Более, чем где бы то ни было, Бог понятийно проясняется здесь как всемогущество, благо, мудрость и верность. Именно таковы предикаты «Святого Израилева», наименования, которое пятнадцать раз повторяется во «Второисае», причем всякий раз, как оно должно особенно впечатлять.

Родственными «святости» по отношению к Яхве являются его «ярость», «гнев»,

⁶⁷ Важные соображения по этому поводу были высказаны Мареттом.

⁶⁸ Только «подход» — речь не идет о полном образе самого Яхве.

«пожирательный огонь» и т. п. Все они обозначают не только несущую возмездие справедливость, выражают не только темперамент Бога с могущественным «пафосом»; они захвачены и пронизаны *tremendum* и *majestas*, *mysterium* и *augustum* его иррациональной божественной сущности. Это относится прежде всего к словам о *Боге живом*. Его жизненность ощутимо близка его «ревности», в которой она выражена так же, как и в прочих его «страстях»⁶⁹.

Своей «жизнью» этот Бог отличен от любого «мирового разума» и представляет собой далекую от всякой философичности, в конечном счете, иррациональную, сущность — таким он живет в сознании всех пророков и вестников Ветхого и Нового Завета. Там, где впоследствии «Богу философов» противопоставлялся *живой Бог гнева*, любви и прочих страстей, всякий раз иррациональное ядро библейского понятия Бога бессознательно выдвигалось против его односторонней рационализации. Это было оправданно. Напротив, неоправданным было впадение в «антропоморфизм», когда говорили о «гневе» и «аффектах», проходя мимо *гнева*, когда игнорировался *нуминозный* характер *страстей*, принимавшихся за «естественные» предикаты, просто возведенные в абсолют. Упускалось то, что эти предикаты являются лишь идеограмматическими обозначениями иррационального, указующими на чувства символами.

3. Пробуждающая и возбуждающая воображение сила момента *mirum* нуминозного лучше всего видна по книге Иезекииля с ее сновидческими образами, фантастическими картинами сущности Яхве и его двора. В своей обширной и намеренной фантастичности они предваряют становящееся апокрифическим религиозное влечение к *mysterium*, смещающееся к необычному, чудесному, чудотворному, фантастическому. Открывается путь к жажде чуда, к легендам, к апокалиптическому и мистическому миру сновидений. Хотя все это остается излучением самого религиозного, но средства уже замутнены, суррогат замещает подлинное, подменяя своими отроутками прямое чувство *mysterium*, скрывая его непосредственные и чистые устремления.

Тем не менее, момент *mirum* вместе с моментом *augustum* вновь заявляют о себе в редкой чистоте в 38-ой главе книги Иова, которая вообще может считаться одним из самых замечательных творений в истории религии. Иов спорит со своим друзьями об Элохиме. Кажется, он прав в этом споре — они должны умолкнуть, ибо их попытки «оправдать» Бога не удалась. Но тут берет слово сам Элохим, чтобы самому вести свою защиту.

И выступает так, что Иов должен признать свое поражение; при этом *превозмощает* его не просто вынуждающая его умолкнуть сила, но правота. И он говорит: «Поэтому я отрекаюсь и *раскаиваюсь* в прахе и пепле». Это — свидетельство внутренней *изобличенности*, а не бессильной надломленности и самоотречения перед лицом превосходящего внешнего могущества. Оно никак не сводится к тому, что однажды выразил апостол Павел: «Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“ Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного *употребления*, а другой для низкого?» (Рим. 9:20–21). Мы неверно поймем это место из книги Иова при подобном толковании. Эта глава (Иов. 38) говорит не об отказе или о невозможности оправдания Бога, но именно об основательности такого оправдания Иовом — лучшим, чем у его друзей. Оно способно превозмочь самого Иова, причем не только превозмочь, но и принести покой в истерзанную сомнениями душу. Ибо в пережитом Иовом откровении Элохима лежит также внутреннее упокоение его душевных мук, их умиротворение. Для решения поставленной в книге Иова проблемы этого удовлетворения достаточно — без возвращенных Иову потерь, описанных в главе 42-ой, каковые представляют собой лишь некое возмещение убытков. Но о

⁶⁹ См. Втор. 5:26: «Ибо есть ли какая плоть, которая слышала бы глас *Бога живаго*, говорящего из среды огня, как мы, и осталась *жива*?» (Ср.: Нав. 3:10; 1 Цар. 17:26, 36; 2 Цар. 19:4; Иез. 37. 4, 17). «Он есть Бог Живой... От гнева Его дрожит земля, и народы не могут выдержать негодования Его» (Иер. 10:0; ср.: Иер. 23:36; 2 Макк. 7:33); ср. также: «заклятие Богом *живым*, вызывающим страх и ужас» (Мф. 26:63). См.: «Sunde und Urschuld», Kap. VI: «Profetische Gotteserfahrung», в особенности S. 67 ff.

каком моменте идет речь и в оправдании Бога, и в примирении Иова?

В речи Элохима звучит чуть ли не все, чего и следовало ожидать в подобных обстоятельствах: указания на превосходящую мощь Элохима, на его величие, на его совершенную мудрость. Последняя была бы вероятным *рациональным* решением проблемы Иова, если бы речь завершалась словами, вроде следующих: «Путь мой выше ваших; дела и деяния мои содержат *цели*, вам непонятные» (например, цели испытания и очищения благочестивых, либо цели, касающиеся всего творения, с которыми должен соотноситься индивид со своим страданиями). Если отталкиваться от *рациональных понятий*, то можно ждать именно такого исхода переговоров. Но ничего подобного не происходит, а такого рода целеуказующие рассуждения вообще не соответствуют смыслу главы. В конечном счете, здесь привлекается нечто совершенно иное, не исчерпываемое рациональными понятиями: выходящая над любыми понятиями (включая и понятие цели) *чуждость*, *mysterium* в своей иррациональной форме, причем и как *mirum*, и как *paradoxon*. Об этом отчетливо говорят превосходные *примеры*. Орел, устрояющий на высоте гнездо свое, живущий на скале и ночующий на зубце утеса, высматривающий оттуда свою пищу; его птенцы, пьющие кровь, «и где труп, там и он» — вряд ли это пример *целесообразной* мудрости, которая «хитроумно и тонко все устроила». Скорее этот орел принадлежит к *странному* и *чуждому*, наглядно изображающему чуждость самого творца. Таков и страус из 13-го стиха с его *загадочными* инстинктами. Он мало пригоден для «рационального» аргумента, да и о целях тут мало что выяснишь: «Он оставляет яйца свои на земле и на песке согревает их, и забывает, что нога может раздавить их и полевой зверь может растоптать их; он жесток к детям своим, как бы не своим, и не опасается, что труд его будет напрасен; потому что Бог не дал ему *мудрости* и не уделил ему *смысла*».

То же самое можно сказать о диком осле (ст. 5) и единороге (ст. 9), совершенная «телеология» которых изображена просто замечательно, но которые — со своими таинственными инстинктами и загадочными привычками — столь же чудесны и загадочны, как дикие козы и лань (ст. 1), как «мудрость» облаков (38.37) и «уставы неба», в согласии с которыми облака приходят и уходят, возникают и исчезают, как и небесные созвездия — Плеяды, Орион, Медведица «с ее детьми». Существует мнение, что образы бегемота и крокодила (41.15 и далее) являются позднейшими вставками. Вероятно, для этого имеются основания. Но тогда следует признать, что тот, кто делал эти вставки, хорошо чувствовал смысл всего этого отрывка. Он просто добавил самые яркие выражения к тому, что говорится всеми прочими примерами. Там, где они представляют *portenta*, он добавляет *monstra*. Но *monstra* — это лишь *mysterium* во всей возможной резкости. Для «целесолагающей» божественной «мудрости» обе эти твари были бы далеко не лучшими примерами. Но, как и все предшествующие, они являются превосходно подобранными примерами *stupenda*, чуть ли не демонического, непостижимого, загадочного в своей творческой мощи с ее неисчерпаемостью, с насмехающимся над всеми понятиями «совершенно иным», каковое, тем не менее, выражает душу во всей ее очарованности и наполняет ее полнейшей признательностью. Смыслом всего отрывка оказывается выражение *mirum*, причем и как *fascinans*, и как *augustum*. Ибо одно лишь *mysterium* было бы просто вышеуказанной «непостижимостью»; оно замкнуло бы Иову уста, но внутренне его не потрясло. Скорее речь идет о невыразимой положительной *ценности*. При этом ощутима как объективная, так и субъективная ценность непостижимого: как *admirandum* и *adorandum*, так и *fascinans*. Эта ценность не равнозначна рассудочному поиску цели или смысла человеком. Таинственность ее сохраняется. Но стоит ее почувствовать, и Элохим оправдан, а душа Иова умиротворена.

Нечто сходное с этими переживаниями Иова мы находим во впечатляющей новелле современного писателя Макса Эйта («Трагик по профессии» в сборнике «За плугом и в тисках»), где рассказывается о строительстве огромного моста над заливом. Этот мост был создан колоссальной работой мысли, величайшей преданностью своему делу. Мост — это чудо осмысленной целесообразной человеческой деятельности. Он был построен наперекор бесконечным трудностям и препонам. Он стоит наперекор ветру и волнам. Но поднимается

смерч и швыряет построенное вместе со строителями в море. Кажется, нечто совершенно бессмысленное одержало верх над самым осмысленным — «судьба» равнодушна к добродетелям и заслугам. Рассказчик повествует о том, как он посетил это страшное место; затем он возвращается обратно.

«Когда мы достигли конца моста, ветер почти стих. Высоко над нами нестерпимо ясно синело небо. Под нами, словно огромная открытая могила, лежала бухта.

Владыка жизни и смерти в тихом величии носился над водами.

Мы ощущали его, как мы ощущаем свою собственную руку. Старик и я преклонили колени перед этой открытой могилой и перед этим владыкой».

Почему они преклонились? Зачем им было становиться на колени? Перед смерчем, перед слепой природной силой на колени не становятся, равно как и перед одним лишь всемогуществом. Их преклоняют с умиротворенной душой перед совершенно непостижимым, перед открыто-сокрытой *тайной*; мы переживаем его бытие, а вместе с тем и его *оправдание*.

Можно было бы указать на еще целый ряд нуминозных черт в Ветхом Завете. Но уже шестнадцать столетий тому назад «об иррациональном» уже написал один автор, собравший и схожим образом описавший эти черты нуминозного, — им был Златоуст. Мы встретимся с ним чуть позже и здесь не хотим его опережать. Момент *mirum*, в свою очередь, в своеобразном обличьи вновь встретится нам у Лютера — в идеях, которые мы назвали рядом иововских мыслей Лютера.

Глава тринадцатая. Нуминозное в Новом Завете

1. В Евангелии Иисуса завершается процесс рационализации, морализации и очеловечения идеи Бога. С древнейших времен он был присущ преданию древнего Израиля, заявляя о себе в пророчествах и в псалмах, обогащая и наполняя нуминозное ясными и глубокими предикатами рациональных ценностей. Результатом была та непревзойденная форма «веры в Бога Отца», каковой обладает христианство. Но и в данном случае ошибочным было бы мнение о том, что рационализация означает *исключение* нуминозного. К подобному недоразумению ведет вполне убедительное ныне обозначение «вера Иисуса в Бога Отца», каковое, конечно, не отвечает настрою первых христианских общин. Этого не замечают, когда у Христовой вести отнимается то, чем она всецело является с самого начала и до самого конца: возвещением нуминознейшего из мыслимых объектов — «Евангелием Царства». Но «царство» есть *великое чудо* (на это, вопреки всем рационалистическим смягчениям, решительно указывают и современные исследования); оно противостоит любому «здесь» и «теперь», как «совсем иное», «небесное», затемненное и опутанное подлинными мотивами «религиозного ужаса», как «страшное», «будоражащее», «пресветлое», как *mysterium*. В качестве «эсхатологической секты» (сделавшейся вскоре «пневматической») юное христианство рождалось со словами «Близится Царство». Принадлежим ли мы сегодня к «ортодоксам» или к «либералам» в толковании Писания, чаще всего мы имеем ложные представления (либо не имеем ни малейшего представления) о смеси внутреннего содрогания перед лицом конца света, Суда, прорыва мира иного с *благоговейным* страхом рождественского ожидания — о смеси *tremendum* и *fascinans* в этом *mysterium*. «Царство» с его нуминозной сущностью, то, что его предвещает и уготавливает, жизнь и ее преобразование, слово о нем, община, которая ожидает и достигает «царства» — все это лишено для нас цвета и звука. Все здесь «мистифицировано», ибо все здесь нуминозно. Лучше всего это видно по тому, как обозначали себя принадлежавшие к этому кругу: они называли друг друга и самих себя с помощью нуминозного *terminus technicus* — «святые». Разумеется речь шла не о нравственно совершенных, но о людях, принадлежавших к *mysterium* «последнего времени». Они однозначно противопоставляли себя «мирским». Поэтому они и впоследствии могли называть себя чуть ли не «народом священническим» — обозначение «расширенного» сакрального

множества⁷⁰.

Господом этого царства является «Отец Небесный». Для нас это звучит мягко и почти что душевно — вроде «любящего Бога». Но тем самым мы искажаем библейский смысл, идет ли речь о субъекте или предикате. Этот «Отец» *прежде всего* есть *свято-вознесенный царь* этого «царства», близящийся из глубины «небес» со всей темной угрозой полного гнева Яхве. Как царь этого «неба» он ничуть не менее «свят», нуминозно таинствен, qadosch, hagios, sacer и sanctus, чем его царство — даже много более, причем в абсолютной мере. Он предстает тогда как исполнение и возвеличивание всего того, что в Ветхом Завете наполняло душу «чувством твари» и «священным ужасом». Поэтому за словами «Отче наш» сразу следует «да святится имя Твое», в котором мы имеем дело не столько с мольбой, сколько с благоговейным прошением о милосердии.

То, что этот фон смиренного «ужаса» не выступает в форме особого «учения» Иисуса, имеет хорошо известные причины. Как он вообще мог «учить» тому, что и без того было очевидно для всякого еврея, в особенности для правоверного — что Бог был «Святым Израелевым»? Он должен был учить тому и возвещать то, что *не было* само собой разумеющимся, но было его собственным открытием и откровением: что таким святым является как раз «Отец» небесный. Именно это должно было прозвучать в «учении», более того, должно было выйти на первый план в силу исторического противостояния Иисуса и его Евангелия, во-первых, фарисейству с его рабством перед законом, и во-вторых, Иоанну с его покаянно-аскетическим пониманием отношения к Богу. В противоположность им обоим Евангелие детства и отцовства являло сладость ярма и легкость ноши, а это неизбежно сказывалось на речах, притчах и пророчествах Иисуса. Но таким образом, что безмерность *чуда* «Отче наш» и «ты же еси на небеси» постоянно давала о себе знать. Эти два имени не представляют собой двух членов тавтологии. С приближением одного другое отдаляется. Удаляется не только на бесконечную высоту, но также в область «совсем иного» по отношению ко всему здешнему Вызывающее таинственный ужас, чуждое и далекое «небо» в то же самое время оказывается близящейся и настигающей нас милостью; только такой *контраст* создает гармонию подлинного христианского чувства. И тот, кто не слышит в ней этой непрестанно звучащей септимы, тот слышит ложно. Иной раз и в проповедях Иисуса ощутим отзвук того необычайного страха и трепета перед тайнами потустороннего, о которых мы говорили ранее. В качестве примера достаточно привести следующее место: «И не бойтесь убивающих тело, душу же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто *может и душу и тело погубить в геенне*» (Мф. 10:28). Темнота этих слов страшит, и простая ссылка на Судию и его приговор в день Страшного суда уже была бы рационализацией. То же самое слышится в словах «Послания к евреям»: «Страшно впасть в руки Бога живаго» (10:31) и «Потому что Бог наш есть огонь поядающий» (12:29).

В конечном счете, борения Иисуса в Гефсиманскую ночь также должны быть поняты и пережиты в свете нуминозного с его *mysterium* и *tremendum*. Что вызывает дрожь душевную, смертельную скорбь и пот, как капли крови, падающие на землю? Просто страх смерти? У того, кто уже неделями раньше смотрел смерти в лицо и, зная о ней, собрал на предсмертную вечерю своих учеников? Нет, здесь нечто большее, чем страх смерти — трепет твари перед *tremendum mysterium*, перед исполненной ужаса загадкой. На ум приходят значимые параллели с древними сказаниями о Яхве, «напавшем» на раба своего Моисея, об Иакове, боровшемся с Богом до самой зари «лицем к лицу», с Богом «гнева» и «ярости», с NUMEN, ибо именно этот Бог и есть «Авва, Отче». Поистине, тому, кто в Боге Евангелия нигде не находит «Святаго Израилева», следовало бы найти его хотя бы здесь — иначе он вообще ничего не увидит.

2. Не приходится даже говорить о наличии у Павла целого облака значений нуминозного, ибо Бог у него обитает в неприступном свете.

⁷⁰ О значении «Царства Божия» см. мою книгу: Otto R. Reich Gottes und Menschensohn. 1934.

Чрезмерность понятия и чувства Бога ведут у него к мистическому⁷¹ переживанию. В полной энтузиазма вознесенности, в пневматическом словоупотреблении Павла живо то, что далеко выходит за пределы одной лишь рациональной стороны христианской набожности. Только на нуминозной почве возможны и понятны эти катастрофы и перипетии переживаний, эта трагика греха и вины, это пламя блаженства. Подобно тому, как *ogre theou* есть для Павла нечто большее, чем воздаяние карающей справедливости, ибо проникнуто *tremendum* нуминозного, так и *fascinans* переживаемой им божественной любви, возносящей его дух в беспредельность третьего неба, больше простого абсолюта естественного детского чувства. *Ogre theou* мощно представлено в «Послании к римлянам» (1:18 и далее). Мы тут же узнаем здесь полного гнева и ревности ветхозаветного Яхве, но отныне он — вызывающее страх божество миров и истории, гнев посягающий коего распространяется на всю вселенную. Воистину иррационально, даже наполняет ужасом то, что гнев Божий карает грешников *грехом*. Эта невыносимая для рационализма мысль трижды повторяется Павлом:

То и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела.

Потому предал их Бог постыдным страстям.

И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства.

Чтобы почувствовать бремя этого воззрения, нужно попытаться на время забыть о духовном строе нынешней догматики и хорошо темперированных катехизмов; нужно вновь испытать трепет иудея по отношению к гневу Яхве или эллина по отношению к *heimarmene* (либо об отношении античного человека к *ira deorum* вообще).

Следует обратить внимание еще на один момент — на теорию предопределения Павла. То, что идея предопределения принадлежит сфере иррационального, самым непосредственным образом ощущает именно «рационалист». Его это даже успокаивает. И для этого есть основания, ибо предопределение на почве рациональности есть *absurdum* или даже *skandalon*. Рационалист, быть может, готов смириться со всеми парадоксами Троицы и христологии — предопределение всякий раз будет его отталкивать.

Впрочем, не так, как это со времен Шлейермахера (вслед за Лейбницем и Спинозой) и доныне излагается. Ибо тут мы имеем дело с простой капитуляцией перед законом природы и *causae secundae*. Сегодня идут еще и на уступки современной психологии, признавая, что все решения и действия человека побуждаются инстинктами, что человек не свободен от них, ими предопределен. Такое *природное* предопределение приравнивается к божественному всемогуществу, а потому, в итоге, по-настоящему религиозная глубина природной закономерности, предстающая в созерцании божественного провидения, уступает место тривиальной идее всеобщей причинной связи. Трудно найти более апокрифическое умозрение, большую фальсификацию религиозного представления о мире. Рационалист ничего не имеет против предопределения. Но оно понимается им исключительно рационалистически, а тем самым устраняется сама религиозная идея предопределения.

Но у этой религиозной идеи есть два источника, сама она двойственна. Два разных ее смысла должны в таком случае обозначаться различными именами. Одна идея — «избранности», другая — идея предопределения в собственном смысле слова.

а) Идея «избранности», а именно провиденциального избрания Богом к *спасению*, непосредственно передается как чистое выражение религиозного переживания *милости*.

⁷¹ Не окончательной дефиницией мистики, но указанием на существенную ее черту будет то, что она представляет собой религию с односторонним преобладанием иррационального момента при одновременной чрезмерной напряженности последнего. Религиозность при такой склонности обретает «мистическую окраску». В этом смысле христианство со времен Павла и Иоанна является не мистикой, но мистически окрашенной религией.

Глядя на свою жизнь, отмеченный милостью человек все более чувствует и осознает, что он стал тем, кем стал, не посредством собственных усилий и стремлений, но помимо его воли и знания ему была оказана милость — она его охватывала, влекла и вела. Даже самые личные и свободные решения скорее им *пересмеивались*, чем были его *деяниями*. За любым своим действием он видит поиск и выбор спасительной любви; он признает, что над ним простирается вечная воля Божия, которая и есть провидение. Будучи простым развитием переживания милости, оно не имеет ничего общего с так называемым *praedestinatio ambigua*, т. е. с предполагаемой предопределенностью людей *либо* к спасению, *либо* к гибели. Из того, что помилованный знает о своей избранности, не следует то, что Бог предопределил одних к блаженству, а других к проклятию — «избранность» не относится к области рационального. Речь идет о религиозном воззрении как таковом; оно значимо само по себе, не способно к систематизации и логическим выводам. Там, где такие выводы осуществляются, мы имеем дело с насилием над религиозным видением. Шлейермахер в своих «Речах о религии» верно заметил: «Любая религиозная интуиция работает сама по себе... она не ведает о выведении и соединении»⁷².

Б) От такой идеи избранности, проистекающей исключительно из иррационально-нуминозного переживания милости, тем самым отличается идея предопределения в собственном смысле слова. Как она выступает, например, у Павла: «Итак, кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18). Здесь мы имеем *praedestinatio*, причем именно *praedestinatio ambigua*, идея которого происходит из совсем другого источника, чем идея избранности. Хотя мысли об «избранности» (которые мощно присутствует у Павла) звучат и в этих его словах, но следующее затем рассуждение (Рим. 9:20) явно настраивает на иное: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие ли скажет сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“». Это рассуждение никак не годится для того, чтобы войти в мысленный ряд «избранности». Но в еще меньшей мере оно происходит из абстрактно-теоретического «учения» о Боге как причине всего, каким оно выступает у Цвингли. Хотя у последнего также есть «учение о предопределении», но оно принадлежит к искусственным образованиям философской спекуляции, не являясь плодом непосредственного религиозного чувства. Однако именно оно является источником и самобытной идеи предопределения; нет сомнений в том, что именно такое чувство стоит за словами Павла. Мы без труда обнаруживаем здесь то, что с самого начала было найдено и описано нами как чувство *tremendum mysterium* и *majestas*. Мы видели это чувство во всем его своеобразии в истории Авраама. Теперь оно возвращается в виде идеи предопределения, причем возвращается в необычайно сильной и крайней форме. Ибо идея предопределения здесь — не что иное, как выражение «чувства твари», которая со всеми своими способностями и притязаниями «падает в ничто» перед лицом сверхмирского *majestas*. Чрезвычайно мощно переживаемое *numen* становится здесь всем во всем. Тварь уничтожается вместе со своей сущностью, своими делами, беготней и суебой, планами и решениями, своим бытием и значением. Такое падение и ничтожество твари перед лицом *numen* отчетливо выражается в чувстве бессилия здесь и всемогущества там, тщетности собственных стремлений, тогда как с другой стороны обнаруживается способность все определять и направлять.

Равное по своему содержанию абсолютному всемогуществу *numen*, такое предопределение поначалу еще не имеет ничего общего с предположением о «несвободной воле». Чаше оно сочетается как раз со «свободной волей» твари — только тогда предопределение проступает во всей ясности. «Желай, чего хочешь и можешь, намечай и решай; но выйдет *все же* так, как должно быть и как определено» — в этом *все же*, в этом *несмотря на* свободную волю и выражена суть дела. *Вместе* со всей своей свободой выбора и действия человек есть ничто в сравнении с вечным могуществом. Оно достигает безмерности именно потому, что по воле Божией все происходит *вопреки* свободе

⁷² См.: Schleiermacher F. Reden ueber die Religion / Hrsg. von R. Otto. Goettingen, 1926. 5 Auflage. S. 37–38.

человеческой воли:

Was Er ihm vorgenommen und was Er haben will,
Das muss *dock* endlich kommen zu Seinem Zweck und Ziel.

То, что Он ему предусмотрел, чего Он пожелал,
К тому *все же* и придет по Его намерению и цели.

Именно это подразумевается во многих исламских примерах непреклонности воли Аллаха. Люди могут составлять планы, выбирать одно, отбрасывать другое; но что бы они ни выбирали, как бы они ни действовали, ежедневно и ежечасно будет осуществляться *все же* именно вечная воля Аллаха, причем так, как это им предусмотрено. Здесь имеется в виду даже не столько всемогущество и единовластие Аллаха, сколько превосходство вечного воления и деяния над делами твари, сколь бы *сильной* и свободной она ни была. Как говорит толкователь Корана Бейдхави:

Когда однажды ангел смерти Азраель пролетал мимо Соломона, он обратил свой взгляд на одного из его собеседников. «Кто это?» — спросил этот человек. «Ангел смерти», — отвечал Соломон. «Кажется, он меня разглядывает, — сказал его спутник, — прикажи скорее ветру унести меня отсюда в Индию». Соломон так и сделал. Тогда ангел сказал: «Я так долго глядел на него, ибо дивился на этого человека: мне было приказано забрать его душу в Индии, а он был у тебя в Ханаане».

Таким образом, предопределение даже предполагает наличие свободной воли. Как бы свободно ни задумывал нечто человек, Аллах всегда найдет на него управу. Об этом в «Маснави» сказано:

Иным от бедствий бег — одна препона,
Спаслись от змей, попали в пасть дракона.

Тот ставит сеть, и сам в нее влетел,
Тот хвалится, но через миг истлел.

Так фараон хотел от бед уйти,
Ворота он закрыл, да только враг внутри.

Детей безвинных тысячи убил,
Но им искомый⁷³ во дворце уж был⁷⁴.

Лишь потому, что чувство тварности становится чрезмерным (часто сочетаясь тогда с теоретическими рассуждениями), появляются мысли о всесии и единственности действия божества с одновременным отрицанием самостоятельности выбора и действия твари. У творения отымается не только действие, но далее сама его действительность, все его бытие — они целиком отданы полноте сущего. Только она *действenna*, а любое тварное бытие либо выполняет некую функцию в этой полноте (она и дает творениям их сущность), либо творение вообще есть лишь видимость — любое мнимое само-деяние или самоволение твари выступают как преходящие моменты божественной воли. Эта связь особенно отчетлива в мистике Гейлинкса и окказионалистов: «Ubi nihil vales, ibi nihil velis». Сходная мистическая

⁷³ А именно младенец Моисей.

⁷⁴ Ср.: Rosen G. Mesnevi des Dschelal eddin Rumi. Munchen, 1913. S. 166, 171.

заостренность иной раз ощутима и у Павла, особенно в его таинственных словах о конце всего сущего («Бог будет *все во всем*»), но указанное выше место из «Послания к римлянам» ведет только к мысли о предопределении как таковом. А она представляет собой просто идеограмму повышенного чувства тварности.

То, что это так, можно пояснить еще одним соображением. Если именно чувство нуминозного, именно «чувство твари» является подлинным корнем предопределения, то можно было бы ожидать, что религиозность такого рода, определяемая чаще всего иррациональным моментом идеи Бога, будет чаще всего склоняться и к идее предопределения. Так это и происходит. Нет религии, в которой предопределение играло бы такую же роль, как в исламе. Своеобразие ислама заключается именно в том, что рациональная, в особенности этическая сторона здесь не имеет столь прочной и отчетливой формы, как, например, в иудаизме и в христианстве. В Аллахе явно преобладает нуминозное. Ислам упрекают в том, что нравственное требование в нем «случайно», что оно значимо лишь по «случайному волению» божества. Для этого упрека имеются основания, хотя дело здесь совсем не в «случайности». Куда лучше это объясняется тем, что нуминозно-иррациональное в исламе столь сильно перевешивает рациональное, что, в сравнении с христианством, нуминозное не умеряется и не схематизируется здесь рациональным (в данном случае — этическим). Именно этим объясняется то, что обычно называется «фанатизмом» этой религии. Возбужденное, «рьяное» переживание нипеп, причем температуру переживания не сбивают никакие рациональные моменты, — вот, собственно говоря, сущность настоящего «фанатизма», пока это слово не «понимается» в сегодняшнем секуляризованном значении, но употребляется в исходном смысле, имея в виду не страсти вообще, но именно страстность нуминозного «рвения»⁷⁵.

Мы получаем тем самым и ценностное суждение о предопределении. Такое суждение есть попытка понятийно выразить то, что в принципе невыразимо понятиями. Это лишь именование и идеограмматическое указание на иррациональное по сути своей первичное отношение между творцом и творением. Оно совершенно не-теоретично, а потому не вмещается в рациональные теории воли, ее возможной свободы или несвободы. Как указание на точку в бесконечности подобное суждение неизбежно и правомерно. Но оно тут же становится *summa injuria*, когда по аналогии идеограмму здесь принимают за понятие или даже обнаруживают некую теорию. Для такой рациональной религии, как христианство, это пагубно и нетерпимо, даже если этот вред пытаются нейтрализовать с помощью всяких искусных уловок.

с) Подобно идее предопределения, в представлениях Павла укоренен еще один нуминозный момент: полное отвержение им «плоти». «Плоть» у него есть не что иное, как тварная данность вообще. Нуминозное чувство судит о ней, как мы видели выше в связи со сверхмирским, как со стороны бытия, так и со стороны ценности. В первом случае она есть «прах и пепел», «ничто» — зависимое, слабое, преходящее и смертное; во втором оно выступает как профанное и нечистое, неспособное приблизиться к священному по своей ценности. В представлениях Павла о «плоти» мы находим оба эти момента, и чем-то специфическим в них можно считать лишь ту *силу* и ту *полноту*, с которой отвергается «плоть». Вопросом остается источник этой силы: «дуалистическое» окружение Павла или что-то иное. Поиски исторических источников и поводов ничего не разъясняют в сущности, истине и ценности предмета. Можно, во всяком случае, предположить, что в ветхозаветной нуминозной набожности уже имелись побудители такого рода. «Плоть» (*Basar*) уже здесь выступает как начало «праха и пепла», равно как и тварная «нечистота» в сравнении со священным.

3. Как и у Павла, влияние нуминозного ощутимо у *Иоанна*. У него затухает момент *tremendum* (хотя не исчезает вообще, ибо, вопреки Ричлю, им говорится: «*menei he ogre*»). Но

⁷⁵ См. выше, гл. 12.

тем сильнее у него *mysterium* и *fascinans*. У Иоанна мы видим, как христианство впитывает в себя «*fos*» и «*zoe*» из ведущих с ним борьбу религий⁷⁶. Делает это по праву, ибо тем самым лишь возвращается к собственным истокам. Зато с какой силой здесь эти моменты заявлены! Кто этого *не чувствует*, тот подобен чурбану. Это и не выговаривается — сам Иоанн нигде об этом *не говорит*. Они предстают как избыточная полнота иррационального.

Это относится и к высказыванию Иоанна, на которое так любят ссылаться рационалисты: «Бог *есть* дух» (Ин. 4:24). За эти слова Гегель превознес христианство как поистине «духовную» религию, в которой Бог признан «духом», т. е. абсолютным разумом. Однако, говоря и думая о «духе», Иоанн нигде не имеет в виду «абсолютного разума», но *пнеума*, т. е. то, что противостоит всякому «миру» и всякой «плоти». Это — небесная и чудесная сущность, загадочная и таинственная для любого рассудка и разума «естественного» человека. Он говорит о духе, который «дышит где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3:8). Именно *поэтому* дух не привязан ни к Галилею, ни к Сиону, и молиться ему могут лишь те, кто сам причастен «духу и истине». Именно это, казалось бы, совершенно рациональное высказывание сильнейшим образом указывает на иррациональное в библейской идее Бога⁷⁷.

Глава четырнадцатая. Нуминозное у Лютера

1. В католицизме чувство нуминозного живо и сильно в культе с его символикой таинств, в апокрифической по форме вере в чудеса и легенды, в парадоксах и мистериях догматов, в идущем за Платоном, Плотинем, Дионисием Ареопагитом способе построения идей, в торжественности церковных ритуалов и особенно в тесной связи католической набожности с мистикой. По хорошо известным причинам этого чувства куда меньше в официальном учении церкви. В особенности с той поры, как великие «*Moderni*» связали церковное учение с аристотелизмом и вытеснили «платонизм», здесь имела место сильная рационализация, которая, впрочем, не распространилась на практику и никогда ей не соответствовала. Сама эта борьба «платонизма» и «аристотелизма», равно как долгое противостояние *Moderni*, была не чем иным, как борьбой иррационального и рационального моментов христианской религии. (В протесте Лютера против Аристотеля и *theologos modernos* легко узнается то же самое противоречие.)

⁷⁶ Впитывает в себя и сами эти религии — по праву сильного. Тем самым ему принадлежат их составные элементы. Для признания этого требуется немного филологической критики и учет того, что:

Wenn starke Geisteskraft die Elemente
An sich herangerafft:
Kein Engel trennte Geeinte
Zwienatur der innigen beiden.

Дух с веществом входил
В союз условный.
У ангелов нет сил
Рвать связи кровной

(Гёте И. В. Фауст. Акт 5 / Пер. Б. Пастернака.)

⁷⁷ По поводу нуминозного характера библейского противопоставления «духа» и «плоти» и его отличия от моральных оценок и морализирования по поводу этой религиозной интуиции (столь свойственного модной ныне теологии, отождествляющей плоть, грех и первородный грех с себялюбием и прочими *моральными* дефектами) см.: Otto R. Sünde und Urschuld. München, 1932. В третьей главе этой работы (параграф о «религиозной философии» Лютера) говорится и о поспешном соединении религиозной идеи предопределения с рациональными эмпирико-психологическими теориями воли. Начало этому положил еще Августин, а затем оно шло через схоластику и содержится даже в самом «ревностном» труде Лютера *De servo arbitrio* — к большому ущербу для собственно религиозной идеи.

Сам по себе Платон был не слишком известен, его толковали через Августина, Плотина, Прокла, арабских философов, Дионисия Ареопагита. И все же теми, кто избрал для противоположных полюсов имена «Платон» и «Аристотель», руководило верное чувство. Правда, сам Платон немало поспособствовал рационализации религии. В соответствии с его «любомудрием» божество совпало с идеей блага, а тем самым стало целиком рационально-понятийным. Тем не менее, философия и наука у него не охватывают всей духовной жизни человека. Собственно говоря, у него нет никакой «философии религии». Религиозное улавливается не понятийным мышлением, но иными средствами, а именно идеограммами мифа, в энтузиазме, эросе, мании. Платон отказывается от попыток объединения религиозного предмета с предметом *episteme*, т. е. *ratio*, в рамках *единой* системы знания. При этом предмет религии для него не является чем-то меньшим, а вся иррациональность этого предмета живо им ощущается. Причем не только ощущается, но и получает выражение. Трудно найти у кого-либо более точное высказывание по поводу не только неуловимости, но и непостижимости Бога для всякого разума, чем у этого учителя мысли:

Конечно, творца и родителя... нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет рассказывать (*Тимей*, 28 с).

В одном из великих своих писем им сказаны эти глубокие слова:

У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает (*Письма*, 341 с.)⁷⁸

Аристотель был более теологом, чем Платон, но по своему настрою куда менее религиозным и в то же самое время значительно более рационалистичным в своей теологии. Это противостояние воспроизводилось у тех, кто признавал себя последователем одного или другого.

В связи с иррациональным другим источником влияния на церковное учение со времен первых отцов церкви была перенятая античная доктрина «бесстрастия», *apatheia* божества⁷⁹. Бог греческой, прежде всего стоической, теологии, был создан по образцу «мудреца», преодолевшего свои страсти и аффекты, а тем самым сделавшегося *apatheis*. С этим богом попытались уравнивать «Бога живого» Писания. Это тут же вызвало столкновения по самым разным поводам. Но и в этой борьбе бессознательно проступало противостояние иррационального и рационального моментов в божественном. Против бога «любомудрия» борьбу вел прежде всего Лактанций в своем трактате «*De ira dei*». Для этого он использовал вполне рациональные моменты человеческого чувства, но только до предела возвышенные. Из Бога он сделал, так сказать, колоссальную возбудимую и возбужденную душу живую. Но тот, кто подобным образом отстаивает «Бога живого», не замечает того, что тем самым ведет борьбу и с идеей мирового порядка, нравственного порядка, принципа бытия или целесообразной воли, неотъемлемых от божественности Бога. Но многие его высказывания поднимаются над такой трактовкой. Так, он говорит, цитируя Платона:

Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nee inveniri possit nec enarrari.⁸⁰

⁷⁸ Cp. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon* I, 418 und 643. См. также второе письмо 312 d, 314 b,c.

⁷⁹ См., например, холодное замечание по этому поводу в «Строматах» Климента Александрийского (II, 15, 72, 1 ff.).

⁸⁰ Что такое есть Бог вообще, не должно спрашивать: нельзя ни найти ответ на этот вопрос, ни рассказать. Opp.

Подобно Златоусту, он вообще любит подчеркивать «*incomprehensibilis*» Бога:

quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis.
Sublimior enim ac maior est quam ut aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.⁸¹

Ему нравится выражение «majestas», он порицает философов за то, что они ложно судят о «неповторимом величии» Бога. Он чувствует *tremendum* этого величия, когда полагает, что Бог «гневается», и считает основанием религии «страх», когда пишет:

Ita fit, ut religio et majestas et honor *metu* constet. Metus autem non est ubi nullus irascitur.⁸²

Он говорит, что Бог, который не способен гневаться, не способен и любить. А Бог, который не способен ни на то, ни на другое, будет *immobilis*, но никак не *deus vivus* Писания.

Об иррациональном у Златоуста и Августина мы подробнее будем говорить в специально тому посвященных статьях⁸³. В Средние века борьба Лактанция против «*deus philosophorum*» возобновляется в борьбе Дунса Скота за Бога «*воли*» и вообще за значимость «воли» в религии в противостоянии с Богом «бытия» и «познания». Эти еще скрытые иррациональные моменты прорываются во всем своем своеобразии у Лютера.

2. Впоследствии эти моменты у Лютера замалчивались и исключались, а сегодня их охотно объявляют «апокрифическими», считают «схоластическим остатком номиналистических спекуляций». Удивительно только то, что этот «схоластический остаток» настолько завладел душевной жизнью Лютера. В действительности, речь идет не о каких-то «остатках», но о том, что без всякого сомнения являлось совершенно оригинальным и в то же самое время совершенно личностным фоном его набожности — таинственным, темным и чуть ли не *жутким*. Тогда лучше видны блаженство и радостная вера в благодать, вся глубина которой может быть верно оценена лишь на этом фоне⁸⁴. Откуда бы к нему ни приходили *стимулы* — от «номинализма» или от доктрины ордена, к которому он принадлежал, — речь должна идти о пробуждении самого нуминозного чувства, изначально владевшего его душой (в тех моментах этого чувства, с которыми мы уже познакомились).

а) Мы отвлекаемся здесь от многих оттенков набожности Лютера, связанных с мистикой — поначалу сильно, затем слабее, хотя связь эта не исчезала никогда. Мы отвлекаемся также от остатков нуминозности католического культа с его доктриной причастия, которая не выводима ни из учения об отпущении грехов, ни из буквализма. Обратим внимание только на

Ed. Fritsche. S. 227.

⁸¹ ...о Том, воспрять Которого чувствами не в силах человеческий дух, а язык человеческий — поведать словами, ибо Он и выше, и больше того, что можно объять человеческой мыслью и речью. Поэтому религия, величие и честь зиждутся на *страхе*. Страх же нет без того, чтоб кто-то гневался. Ibid. S. 116.

⁸² Ibid. S. 218.

⁸³ Они вошли в сборник «Das Gefühl des Überweltlichen», Kap. VIII: «Das Ganz-Andere als das akatalepton bei Chrysostomus», S. 232; «Das Ganz-Andere als das Aliud valde bei Augustin», S. 229.

⁸⁴ В появившемся в 1925 г. труде Г. Риттера (Gehr. Ritter, Luther, 1925) я впервые обнаружил подтверждение моего взгляда на Лютера со стороны историка. Задачей исторического исследования в случае Лютера является не установление связи его со схоластическим умозрением, но с элементарными фундаментальными чувствами живой народной религии, в первую очередь, крестьянской религии, следы которой, кстати, хорошо прослеживаются у Лютера. Темный Бог-omnipotentia из De servo arbitrio инстинктивно восходит именно к крестьянской религии и независим от церковного катехизма.

mirae speculationes по поводу «сокрытого» в Боге в отличие от facie Dei revelata; на divina majestas и omnipotenta Dei по контрасту с его gratia в «De servo arbitrio» Лютера. Нам мало что даст выяснение того, насколько он заимствовал эти «доктрины» у Дунса Скота. Зато они теснейшим образом связаны с его интимнейшей и личной религиозной жизнью, они изначально и подлинно из нее проистекают, а потому должны рассматриваться как таковые. Он сам об этом свидетельствует, подчеркивая, что он учит этому не ради спора школ или философских уточнений, но потому, что эти предметы принадлежат самой христианской набожности, и знать их следует ради веры и жизни. Он отбрасывает умную предусмотрительность Эразма, считавшего, что все это нужно, по крайней мере, утаивать от «народа»; Лютер учит этому в публичных проповедях (на вторую книгу Моисея), пишет об этом в письме жителям Антверпена. До самой смерти он держится сказанного в «De servo arbitrio» и признает сказанное по праву ему принадлежащим.

Правда, в большом «Катехизме» он говорит: «Иметь Бога, значит доверять ему всем сердцем»; Бог тут совпадает «с чистым благом». Но тот же Лютер знает разрывающие сердце глубины и бездны божества, перед которыми он «словесно» клянет таинство отпущения грехов, утешительные речи д-ра Поммерануса, равно как и всякое утешительное и обещающее слово, любое promissio в «Псалмах» и у пророков. Но то жуткое, перед которым он раз за разом божится, выдавая тревожное содрогание своей души, не сводится к одному лишь суровому судье. Последний также относится к «несокрытому Богу». Но Он является в то же самое время и «сокровенным» в пугающем величии своего божества: перед ним содрогается не только преступивший закон, но и всякая тварь в своей «нагой» тварности. Лютер даже решается назвать эту пугающе-иррациональную сторону Бога «deus ipse», «ut est in sua natura et majestate». (В действительности, это положение опасно и ложно, ибо иррациональная сторона божества не настолько отходит от рациональной, притом так, словно первая ему более присуща, чем вторая!)

Подобные места из «De servo arbitrio» достаточно часто цитируются. Приведу соответствующее место из проповеди на вторую книгу Моисея (Исх. 2.20), где нуминозное чувство обретает чуть ли не демонические черты. Лютер и не старался их смягчить:

Да, миру кажется, будто Бог — просто какой-то болтун, который лишь разевает рот, или словно он какой-то рогоносец, тот добрый муж, что позволяет другому спать со своей женой и делает вид, будто этого не замечает...

Однако:

Он всякого заглатывает и *ему это так нравится* — в гневе и в ревности *пожирать* злодеев. Стоит такому объявиться, как он уж его *не упустит*... Так мы постигаем Бога как огонь поядающий в ревности Его. Ибо Он есть огонь поядающий, *огонь пожирающий* ⁸⁵. — И коли грешить станешь, то тебя он *пожрет* ⁸⁶. — Ибо Бог есть огонь, который *поядает и яростно пожирает*, и убивает он подобно тому огню, что сожрал дом, оставив лишь прах и пепел ⁸⁷.

И в других местах:

Каким же ужасом должна исполняться природа перед лицом такого

⁸⁵ См. De Moses. S. 222.

⁸⁶ S. 231.

⁸⁷ S. 237.

божественного величия⁸⁸. — Он страшнее и ужаснее, чем дьявол, ибо он поступает и обращается с нами насильно, терзает и мучит нас нещадно⁸⁹. — В величии своем он есть огонь поядающий⁹⁰. — Ибо этого не дано ни единому земному человеку: ведь если он верно мыслит о Боге, то сердце у него во плоти сжимается от страха и рвется наружу. Да, пока он слышит Бога, человек полон страха и трепета⁹¹.

Это не только Бог «воли» и «контингентного», как то было у Дунса Скота. Здесь кипят элементарные *изначальные чувства* крестьянского сына, принадлежащие скорее религии этого сословия, нежели ученику *theologi moderni*. Вновь заявляет о себе «чудесно-страшное», *nimen* как таковое, односторонне переживаемое со стороны *tremendum* и *majestas*. Когда выше я обозначал эти аспекты нуминозного этими словами, то делал это, имея в виду *termini* самого Лютера: я позаимствовал их от его «*divina majestas*» с ее «*metuenda voluntas*», сохранившихся в памяти со времен первого моего обращения к Лютеру⁹². Действительно, «*De servo arbitrio*» дало мне понимание нуминозного в его отличии от рационального задолго до того, как я обратился к Qadosch в Ветхом Завете или к истории религии вообще.

Но чтобы правильно понимать, как тот же Лютер пытался укоренить все христианство в вере-доверии, нужно видеть *эти* глубины и бездны. Сказанное нами о набожности в Евангелиях и о *чуде* веры в Бога Отца возвращается в благочестивом переживании Лютера, только возвращается в неслыханной остроте. Его религию составляют одновременно контраст и гармония: бесконечно далекое приближается, священное оказывается чистым благом, *majestas* вызывает доверие. Это не слишком хорошо видно по поздней доктрине Лютера, где мистическое в огре (оказывающееся самой святостью) формируется благом, которое односторонне трактуется как божественная справедливость.

Б) При пробуждении единого нуминозного чувства появление одного его момента означает, что мы можем ожидать и появления других. Так это и происходит у Лютера, а именно, они возникают последовательно, образуя то, что я назвал «Иововым» рядом мыслей Лютера. По Книге Иова мы выше уже видели, что там задействовано не столько *tremenda majestas*, сколько *mira majestas* — иррациональное в более узком смысле слова, *mirum*, непостижимо парадоксальное, противостоящее «разумному» и тому, чего можно ожидать в соответствии с разумом, ибо он отказывает и в конце концов приходит к антиномиям. К этому относятся резкие выпады Лютера против «шлюхи-разума», которые могли бы показаться гротескными с точки зрения чисто рационального теизма. Имеются, однако, и часто повторяющиеся формулировки с более четким смыслом, которые типичны для Лютера. Наиболее значимыми из них являются те, где он не разменивается на популярную назидательность (в утешительном духе, мол, пути Господа неисповедимы, ибо столь высоки), но приходит к острейшим парадоксам. Хотя по тональности они остаются теми же назидательными речами со словами, вроде «Бог наш — Господь *чудесный*», ибо он не считает

⁸⁸ Br. Ausgabe, 1891. Bd 5. S. 50.

⁸⁹ Erl. Ausgabe, 35, 167.

⁹⁰ 47, 145.

⁹¹ 50, 200.

⁹² См.: Otto R. Die Anschauung vom heil. Geiste bei Luther. Gottingen, 1898. S. 85 ff: «Вера в Бога не есть нечто простое... определяемое лишь фундаментальным чувством сверхчеловеческого и вечного». Эта ранняя работа была написана в свое время под влиянием Ричля, что легко заметно по трактовке мистики. Но уже тогда воздействие нуминозного на Лютера (которому есть место и во всяком истинном понятии Бога) было для меня очевидно. С тех пор поменялись и оценка мистики, и постановка проблемы духа. Ср. S. 86: «Для этого одно должно перемениться: всякое „слово“... и упокоенно, и уравновешенно колеблющееся чувство».

и не оценивает подобно тому, как это делает мир, принимает в расчет малых сих, чудесным образом направляет пути мира. Но суждения такого рода типичным образом заостряются у Лютера. Бог для него вообще таков, что «*mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis*»; Бог демонстрирует свое *vera majestas* — как и у Иова — «*in metuendis mirabilibus et indiciis suis incomprehensibilibus*»; в своей сущности он сокрыт для всякого разума; закон и цель у него безмерны и совершенно парадоксальны: «*ut ergo fideis locus est ut omnia quae creduntur abscondantur*». И эти непостижимые парадоксы нужно не просто видеть и склоняться перед ними; нужно увидеть то, что они по сути принадлежат божественному и даже являются отличительным его признаком в сравнении со всем человеческим.

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, *plane non esset divina* et nihilo *differet* ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, *par* est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.⁹³

Самое удивительное и пронзительное звучание этот «Иовов» ряд получает в лютеровском толковании «Послания к римлянам»:

Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut *sub contrario* absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, iustitia sub peccato, virtus sub iniquitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est *negative*⁹⁴ essentia et bonitas et sapientia et iustitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quae sentiri haberi et intelligi possunt.⁹⁵

Следующее место: Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis incomprehensibilis et infinitus, ita *intolerabilis* est humanae naturae⁹⁶ — могло быть заимствовано из сочинения Златоуста «De incomprehensibili Dei». То, что было названо нами «*dissimile*»⁹⁷ (не только «неуловимое», но и «непостижимое», ибо совершенно чуждое и чужое нашей природе и сущности), получает здесь самое четкое и острое выражение как «*intolerabilis humanae naturae*».

Чтобы обозначить и удержать моменты иррационального в идее божества, теология

⁹³ Ибо если бы о праведности Его суда возможно было бы судить человеческим разумением, *очевидно, что суд этот не был бы божественным* и ничем не отличался бы от суда человеческого. Но так как Бог истинен и един и посему весь целиком непостижим и недоступен человеческому рассудку, то подобает, — более того, необходимо, — чтобы и суд его был непостижим. Wei. Ausg. 18, 784. Ср. также с длинным введением в Erl. Ausg. 85, 166.

⁹⁴ Слово «*negativa*» относится здесь к четырем последующим предикатам.

⁹⁵ Благо наше сокрыто от нас, и настолько глубоко, что сокрыто оно под личиной своей противоположности. Так, жизнь наша кроется под обликом смерти, праведность — греха, отвага — слабости. И, говоря вообще, всякое наше утверждение любого блага кроется под видом отрицания такового, поскольку место веры — в Боге, Который есть сущность, благо, мудрость и справедливость, сказываемые *отрицательно*, Которым невозможно обладать или приблизиться к Нему, кроме как отрицая все наши *утвердительные* суждения. Таким образом, и жизнь наша со Христом сокрыта в Боге, то есть в отрицании всего, что может восприниматься чувственно, становиться предметом обладания и постигаться умом.

⁹⁶ Ибо Бог в природе Своей, сколь он неизмерим, непостижим и бесконечен, столь же и *нетерпим* к природе человеческой. Ed. ad. Galat. (Erl. Ausg.). Bd 1. S. 48.

⁹⁷ См. GDU, S. 234.

часто прибегала к таким паллиативам, как отвратительное учение об *абсолютном произволе* божественной воли, делая тем самым из Бога какого-то «капризного деспота». Подобные доктрины особенно сильно дают о себе знать в исламском богословии. Понятно, что они выражают затруднения, возникающие в связи с иррационально-нуминозным в божестве; это соответствует и нашему предположению, согласно которому иррационально-нуминозное преобладает в исламе. Но нечто подобное обнаруживается и у Лютера⁹⁸. Учитывая это, ему можно простить искаженные и опасные выражения, доходящие до ужасных богохульств, ибо им имелось в виду нечто совершенно верное. Причиной подобных высказываний были недостаточно строгое внутреннее созерцание и ошибки в подборе выразительных средств, но никак не ведущее к подобным карикатурам пренебрежение к абсолютности этоса.

с) Как мы уже отмечали, фундаментальные чувства такого рода со временем неизбежно приводят к учению о предопределении. В данном случае нам даже нет нужды косвенно выводить их из внутренней связи, как это было при рассмотрении посланий ап. Павла — в лютеровском *De servo arbitrio* эта связь очевидна. Взаимная связь их здесь такова, что это сочинение может служить чуть ли не ключом к явлениям того же порядка. Чисто нуминозные элементы религиозного чувства Лютера вообще нигде не выступают с такой силой, как в этом труде. Борьба с *desperatio* и с Сатаной, часто повторяющиеся катастрофические и меланхолические состояния, непрестанные дебаты по поводу благодати (доводившие его зачастую чуть ли не до душевной болезни) — повсюду мы находим возбужденное переживание глубоко иррационального трансцендентного объекта, который иной раз даже трудно назвать «Богом». Именно он предстает как темный фон живой веры Лютера. Этот фон часто проступает в его проповедях, письмах, застольных речах, и только с учетом этого фона можно понять его высокую оценку «слова» и то, что он чуть ли не судорожно хватается за Писание, за «открытого» в слове Бога, равно как и то, что он постоянно предупреждает против попыток проникнуть в эту страшную тьму. В «Застольных речах» это особенно хорошо заметно по тем местам, где речь идет о непостижимом величии Бога:

Я с ним не раз сражался в *страхе смертном*. Бедные и жалкие мы люди, все о том болтаем, а верой своей обетованных лучей божественного света не касаемся. И все же в слабости и неуверенности своей мы желаем уловить и понять непостижимое величие непостижимого света божественного чуда! Разве не знаем мы, что он обитает в недостижимом для нас свете? И все же идем туда, решаемся туда пойти!.. Что ж тут чудесного, если в поисках Его величия оно нас превосходит и сотрясает. Конечно, нам следует *учить* о неисповедимой и непостижимой божественной воле. Пытаться же ее постичь весьма опасно, и этим мы сами себя хватаем за горло.

Но Лютеру ведомо и еще более страшное, то, что это «величие может напасть и излиться» само по себе, без всякого нашего любопытства или поиска; ему знакомы жуткие часы, когда *tremendum* обрушивается на человека, словно это сам дьявол. Притом он считает, что «из сего *есть чему научиться*»⁹⁹. Ибо без этого Бог был бы вовсе не Богом: *deus absconditus* тогда вызывал бы одну «зевоту» как *revelatus*, а без *tremenda majestas*; и благодать не так сладостна. Даже там, где он подбирает исключительно рациональные выражения о суде, наказании или суровости Бога, мы должны слышать глубоко иррациональные моменты «религиозного страха», если вообще хотим услышать их лютеровски.

d) Это ведет нас еще дальше. В высказываниях о скрывающемся Боге и о *tremenda majestas* очевидным образом повторяются *лишь те* моменты нуминозного, о которых мы

⁹⁸ См. Erl. Ausgabe, 35, 166.

⁹⁹ Wei. 6, 6561, aus Dr. Martin Luthers Schreiben an Aquilam, Pfarrer zu Mansfeld (Tieshreden).

говорили в начале 4-ой главы, в особенности о *tremendum*, *вытесняющем* другие моменты нуминозного. Как обстоят дела у Лютера с *fascinans*? Не исчезает ли этот момент, не замещается ли он простыми рациональными предикатами, вроде любви и того, что заслуживает доверия, которому соответствует душевный настрой веры как доверия? Он, безусловно, не исчезает. *Fascinans* так *вплетается* в эти предикаты, что звучит и разносится в них и через них. Это ощутимо в чуть ли не дионисийском блаженстве лютеровского переживания Бога:

Христиане — блаженный народ, они могут радоваться всем сердцем, хвалиться и кичиться, танцевать и подпрыгивать. То, что мы упорно гордимся нашим Богом и радуемся, нравится Господу и смягчает наши сердца. Ведь этот дар не может не возжечь в нашем сердце такие огонь и свет, что нам и следует не переставая танцевать и прыгать.

Кто способен это вполне оценить, кому дано это выразить! Разве это выскажешь словами, разве это постигнешь.

Если ты воистину чувствуешь это сердцем, то с тобой происходит нечто столь великое, что ты скорее умолкнешь, чем станешь о том говорить.

Следует учесть сказанное выше о переплетении иррационального с рациональным (гл. 11), что придает рациональным высказываниям более глубокий смысл. Подобно тому, как приводящее в трепет *nunc* вплетается в Бога справедливости и праведного суда, так и приводящее в состояние блаженства сплетается с Богом, «совпадающим с чистым благом».

е) Однако нуминозный момент входит в вероучение Лютера в целом, а именно там, где можно говорить о мистическом. Связь Лютера с мистикой нельзя замолчать. Правда, на место «познания» и «божественной любви» у него все сильнее ставится «вера», а это означает существенное качественное изменение религиозной позиции в сравнении с мистикой. Но при всех переменах очевидно и то, что вера Лютера имеет ряд родственных мистическому черт, и тем самым она отличается от рациональной определенности и умеренности *fides* в его школьной доктрине. Подобно «познанию» и «любви», вера остается для Лютера с начала и до конца отношением с *mirum ac mysterium* и в то же самое время таинственной духовной способностью *adhaesio Dei*, которая *единит* людей с Богом. Но само такое единение является печатью мистического. Когда Лютер говорит, что вера помещает человека «в один пирог» с Богом или ведет к принятию в себя Христа *sicut annulus gemmam*, то мы имеем дело с образами — во всяком случае, роль образов тут не больше, чем у Таулера, говорящего то же самое о любви. Вера для Лютера также не исчерпывается рациональными понятиями — иначе были бы не нужны и такие «образы». Вера для него есть сокровенное средоточие души, которое мистики называли основой души и в котором происходило единение. Одновременно она является пневматической способностью познания, мистическим априори в человеческом духе, посредством которого воспринимается и распознается сверхчувственная истина. В этом отношении вера равнозначна *spiritus sanctus in corde*¹⁰⁰. Далее вера выступает как «деятельная, могучая, творящая *воля*» в нас самих, а ее *воздействие* ближе всего к *enthousiazesthai*. Она перенимает как раз все те функции *enthousiastai*, которые приписывались *pneuma* Павлом. Ибо вера есть то, что «внутренне нас переменяет и рождает заново». В этом отношении она равнозначна *amor mysticus*, несмотря на все различия во внутреннем настрое души. В достигаемом ею блаженстве *certitudo salutis*, в сыновней вере Лютера в приглушенном виде возвращается чувство сыновства Павла — нечто большее, чем просто утешение души, упокоение совести или чувство безопасности. Все позднейшие *mystici* от Иоанна Арндта до Шпенера и Арнольда всегда ощущали родственность им этих сторон лютеровской *fides*, а потому заботливо собирали соответствующие места из сочинений «блаженного Лютера»,

¹⁰⁰ Об этом тождестве «духа» и «веры» у Лютера см.: Otto R. Die Anschauungen vom heil. Geiste bei Luther. Выборочно эта статья вошла в SU: «Luthers Psychologie der Heilserfahrung» (S. 44 ff).

дабы уберечься от нападков со стороны рационализированного доктринального лютеранства.

3. Вопреки рационализации доктрины, иррациональные моменты продолжали жить в западной мистике, будь она католической или протестантской. В этой мистике — как, впрочем, в христианской мистике вообще — легко распознаются указанные выше моменты иррационального. В первую очередь, моменты *mysteriosum*, *fascinans*, *majestas*, тогда как момент *tremendum* отступал и приглушался.

Но далее в такой приглушенной форме момент *tremendum* никогда целиком не исчезал из христианской мистики. Он жив в *caligo*, в *altum silentium*, в бездне, ночи, в пустыне божества, в которую должна погрузиться душа, в муках покинутости, в тоске и сухости душевной, которую она должна пройти, в страхе и трепете от потери себя самого и отстраненности в *annihilatio*, в *infernium temporale*.

Как говорит Сузо:

В сем непостижимом сокровенном сверхбожественном *где* («сверхсубстанциальной высоте божественного *величия*») пребывает некая ощутимая всеми чистыми духами играющая безосновность. Так и входит (душа) в сокрытую несказуемость и в чудесную отрешенность. Тут безосновная глубинная основа всех творений... тут умирает дух — всеживущий в чудесах божества.¹⁰¹

Он может иной раз молиться так:

О горе, Твой гневный лик столь яростен. Твоя невольная удаленность столь невыносима. Горе мне! А враждебные слова твои столь огненны, что проедают мне сердце и душу.¹⁰²

Эта тональность была хорошо знакома и позднейшим мистикам. Как писал Иоанн Креста:

Ибо сие божественное созерцание силою овладевает душой, дабы ее обуздать, и в слабости своей она ощущает такую боль, будто ее покидают все силы и всякое дыхание, отчего несказанно страдают чувство и дух, словно они несут на себе безмерный и мрачный груз и исполнены страха смертного, а потому душа готова даже смерть принять как облегчение и высвобождение.¹⁰³

И далее:

Четвертого рода боль... вызывается в душе... величием и великолепием Господа.¹⁰⁴

И наконец:

А потому Он так их уничтожает и сокрушает, погружает в столь глубокую бездну, что они ощущают себя расплавленными и в убогости своей уничтоженными престестоккой смертью духовной. И чувствуют себя так, словно разорваны дичайшим

¹⁰¹ Die deutschen Schriften, hrsg. v. Denifle. S. 289 ff.

¹⁰² Ibid. S.353.

¹⁰³ Joannes a Cruce. Aufsteigung des Berges Carmel (deutsch von Modestus, 1671). S. 461.

¹⁰⁴ Ibid. S. 465.

В высшей степени живым было иррационально-страшное и даже демоническое в мистике Якоба Бёме. Пусть он во многом перенимал темы прежней мистики, но от нее отличались и его спекуляция, и его теософия. С их помощью он желал уловить и постичь самого Бога, а из него и мир. Того же хотел Экхарт, и для Бёме исходным пунктом умозрения выступает та же бездна, нечто сверхразумное и несказуемое. Но для него они предстают не столько как бытие и высший смысл, сколько как стремление и воля; не столько как благо и высшее добро, сколько иррациональное безразличие и тождество добра и зла, в котором нужно отыскать возможности их обоих, как добра, так и зла. А тем самым он желает найти и двоякий образ божества — блага и любви, с одной стороны, *гнева и ярости*, с другой¹⁰⁶. Здесь забавны аналогии и конструкции, посредством которых был написан физико-химический роман о Боге, но подлинное значение имеют лежащие за ними религиозные чувства, данные в своеобразном созерцании нуминозного, которое родственно лютеровскому. Иррациональная «жизненность» и *majestas* тут также улавливаются и осмысливаются как «воля» и как *tremendum*. Причем эта воля здесь понимается, по сути дела, независимо от понятий *нравственного* величия или справедливости: она еще неопределенна с точки зрения доброго или злого деяния. Скорее, речь идет о «яростности» и «огненном гневе», причем неизвестно, на что он направлен. Это гнев в себе, некая природная данность, которая превратилась бы в сущую бессмыслицу, если всерьез брать ее в смысле некой понятийно уловленной гневливости. Сразу заметно, что речь тут идет попросту об иррациональном моменте *tremendum*, а «гнев», «огонь», «ярость» представляют собой только идеограммы¹⁰⁷. Если принять подобную идеограмму за настоящее понятие, то мы получим миф или антропоморфизм в духе Лактанция. Если же с помощью таких понятий начинается спекуляция, то выходит ложная наука теософии, как это было у Бёме и многих других. Ведь печатью всякой теософии является именно то, что путает выражающие лишь чувства аналогии с рациональными понятиями, а затем систематизирует полученное таким образом и получается монстр *науки* о Боге. А она равно чудовищна, идет ли речь о терминах схоластики в случае Экхарта, алхимических субстанциях и микстурах Парацельса или Бёме, о категориях анимистической логики у Гегеля или об индийском пустословии г-жи Безант. Бёме значим для истории религии не из-за своей теософии, но потому, что за ней скрывается живое чувство нуминозного. Именно оно ценно, и в этом смысле он является наследником Лютера, который просто затерялся в его школе.

4. Связано это с тем, что эта школа перестала воздавать должное нуминозному в христианском понятии Бога. Святость и «гнев Божий» тут стали односторонне морализироваться. Уже у Иоанна Герхардта возобновляется учение об *apatheia*. Школа все больше лишала культ подлинных созерцательных, специфически «благоговейных» моментов.

¹⁰⁵ Ibid. S. 422.

¹⁰⁶ Из «ярости» для него «проистек» Люцифер, в котором актуализировалась потенция ко злу. Можно сказать, что он и есть гипостазированная «ярость» (*orge*), в которой *mysterium tremendum* обособляется и доходит до *mysterium horrendum*. Корни такого понимания, по крайней мере, коренятся в Библии и древней церкви. Искушение, *apolytrosis* восходят одновременно к божественному гневу и к Сатане. Для страха Сатаны, для *batheia tou satana* (Откр. 2, 24), для *mysterion tes anomias* (2. Фесе. 2, 7) недостаточно рационализма мифа о «падшем ангеле». Скорее, сам этот страх по-своему нуминозен, и его предмет можно было бы обозначить как негативно-нуминозное.

¹⁰⁷ Это чувствовал ученик Бёме, Дж. Пордедж, когда писал в «Божественной и истинной метафизике» (1, 166): «Потому я надеюсь, что вы не станете на меня сердчать, когда в дальнейшем обнаружите, что я приписываю Богу... жесткость, жестокость, пламя гнева и тому подобное. Ведь и Якоб Бёме не мог иными словами выразить свое высокое *восприятие* божественного. А потому вам следует воспринимать все подобные обороты речи по поводу высокого божественного разума, удаляя из них все несовершенство».

Принадлежащее понятию и доктрине, идеал «учения» стали перевешивать несказуемое и живое лишь в чувстве, т. е. не передаваемое посредством учения. Церковь превратилась в школу, а потому ее послания доходили до души «через узкую щель рассудка», как это однажды сказал Тирелл.

Задачей христианского культа, христианской вести, христианского вероучения является тогда упрочение рационального в христианской идее Бога, поставив его на фундамент ее иррациональных моментов, чтобы так сохранять ему его глубину.

Глава пятнадцатая. Развитие

Глубина не должна вести к замутненности или к умалению христианской идеи Бога. Ибо без рационального, в частности без этического момента, священное не было бы святым христианства. Само звучание слова «святое» — в том виде, как оно встречается в Новом Завете и упрочилось для нашего чувства языка, — уже не есть нуминозное вообще, даже не просто высшая его ступень. Оно пронизано и насыщено рациональной целесообразностью личностного и нравственного. Поэтому выражение «священное» в дальнейшем будет применяться нами с учетом этой связи. Мы еще раз проговариваем это, чтобы лучше понять ход исторического развития.

То, что поначалу улавливается первобытным религиозным чувством как «демонический ужас», то, что в нем далее развивается, возвышается и облагораживается, еще не есть нечто рациональное или этическое, но именно иррациональное. Его переживание связано с описанными выше особыми психическими реакциями. Опыт этого момента *самобытен*, он проходит путь собственного развития и независим от начавшегося на ранних ступенях процесса рационализации и этизации нуминозного¹⁰⁸. Проходя через ряд ступеней, «демонический ужас» восходит на уровни «страха богов», а затем и «страха Божия». *Daimonion* становится *theion*, боязнь — благоговением. Разбросанные и спутанные чувства делаются *religio*. Ужас становится священным трепетом. Относительные чувства зависимости и блаженства в связи с *numen* превращаются в абсолютные. Ложные аналогии и ассоциации отделяются и отсекаются. *Numen* отныне Бог и божество. К нему теперь относятся предикаты *qadosch*, *sane tus*, *hagios* в первом и в прямом смысле слова, означающем нуминозное как таковое, абсолютно нуминозное. Проходящее поначалу исключительно в области иррационального развитие есть первый важнейший момент, исследование которого является задачей истории религии и религиоведения вообще.

Нужно проследить и сопряженное с ним — но не совпадающее с ним и не одновременное — развитие, связанное с рационализацией и этизацией нуминозного. Этот процесс также прослеживается по самым различным разделам истории религии. Почти повсеместно нуминозное притягивает к себе как социальные идеи, так и индивидуальные идеалы должного, справедливого и доброго. Они становятся «волеизъявлениями» *numen*, а само оно делается их хранителем, управителем и учредителем, их основанием и первоисточком. Они все более входят в самую его сущность, а само оно этизируется. «Священное» делается «добрым», а «благо» тем самым становится «святым», «священным», пока наконец не происходит такое уже нераздельное переплавление этих моментов, что по своему смыслу «святое» оказывается одновременно и «добрым», и «священным». Такое взаимное их проникновение характерно уже для религии древнего Израиля. Нет Бога, кроме Бога Израиля, ибо он абсолютно свят. Но нет и закона, помимо закона Яхве, ибо он не просто хорош, но равным образом «свят». Все более отчетливая и мощная рационализация и этизация нуминозного представляет собой самую существенную часть того, что называется нами «священной историей» и рассматривается как все растущее божественное откровение. Но мы ясно понимаем и то, что

¹⁰⁸ Такие *ступени* в рамках самого нуминозного уже встречались нам, когда речь шла, например, о моменте *mysterium* — ими были *mirum*, *paradoxon* и *антиномия*.

«этизация божественной идеи» никоим образом не означала вытеснения, замещения нуминозного чем-то иным — в результате остался бы не Бог, а его эрзац. Речь идет о *наполнении* его новым содержанием, а это значит, что сам процесс происходил в нуминозном.

Глава шестнадцатая. Священное как категория априори. Часть первая

Священное является для нас сложной, составной категорией в полном смысле этого слова. Составляющими ее моментами служат рациональные и иррациональные части. Но следует со всею силою подчеркнуть, что по *обоим* своим моментам — вопреки всякому сенсуализму и эволюционизму — она есть чисто априорная категория.

С одной стороны, рациональные идеи абсолютности, совершенства, необходимости, бытия, равно как благо в качестве объективной ценности и принудительная общезначимость, не «выводятся» ни из каких чувственных восприятий. Все слова, типа «эпигенезис», «гетерономия» и прочих компромиссных и вносящих сумятицу выражений, просто скрывают проблему. Бегство в греческий язык, как это нередко случается, является лишь признанием собственной несостоятельности. Мы уходим здесь от всякого чувственного опыта к тому, что, независимо от любого «восприятия» положено в «чистом разуме», в самом духе как его первоначальное.

С другой стороны, моменты нуминозного и соответствующие им чувства, так же как и рациональные, представляют собой чистые идеи и чувства. Признаки, которые Кант придавал «чистым» понятиям и «чистым» чувствам, находят здесь свое самое точное применение. Знаменитые слова, с которых начинается «Критика чистого разума», звучат так:

«Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства... Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»¹⁰⁹.

Уже применительно к опытному познанию он далее различает полученное посредством чувственных впечатлений и то, что добавляется более высокой познавательной способностью, которая *лишь побуждается чувственными впечатлениями*.

То же относится к чувству нуминозного. Оно вырывается из «основы души», из ее глубочайших познавательных оснований. Конечно, это происходит не без побуждения и возбуждения мирскими и чувственными данными опыта, в них и среди них. Но чувство нуминозного возникает не из них, но только через них. Они являются стимулом и «побуждением», которые движимы самим нуминозным. Поначалу оно наивно и непосредственно вплетается и привносится в чувственно-мирское, пока последнее, постепенно очищаясь, не начинает в себе раздваиваться и сталкиваться с самим собой. Критическое самоосмысление приводит к свидетельствам того, что в случае нуминозного чувства речь идет о чисто априорном моменте познания. Мы находим в таком самоосмыслении убеждения и чувства, которые по своему роду отличаются от всего того, что в состоянии дать нам «естественное» чувственное восприятие. Эти убеждения и чувства являются не чувственными восприятиями, но в первую очередь специфическими *истолкованиями и оценками* данностей чувственного восприятия. Поэтому они полагаются на более высоком предметном и сущностном уровне. Хотя формы этих предметов и сущностей очевидным образом являются продуктами фантазии, они наделены своеобразным чувственным содержанием, которое не проистекает из чувственно воспринимаемого мира, но к нему и над ним примысливается. А так как они не являются чувственными восприятиями, то

¹⁰⁹ Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 105.

не могут быть и их «превращениями». Единственно возможное «превращение» чувственного восприятия заключается в переходе конкретно созерцаемого вообще к абстрактной форме мысли, но никогда не является превращением одного класса восприятий в качественно другой класс реальности. Как и «чистые понятия рассудка» Канта, вместе с его нравственными и эстетическими идеями, такие чувства указывают на самостоятельный скрытый источник образования представлений и чувств. Он пребывает в душе независимо от чувственного опыта, будучи «чистым разумом» в глубочайшем смысле, который, в силу безмерности своего содержания, должен отличаться от чистого теоретического или чистого практического разума Канта, как нечто более высокое и более глубокое. Мы называем это основанием души.

Сегодняшнее учение о развитии существует с полным на то правом, поскольку именуемое «религией» явление получает в нем «объяснение» — именно это является задачей религиоведения. Но для того, чтобы объяснять, нужно иметь первоначальную данность, из которой можно объяснять. Нельзя объяснять что-либо из ничего. Природа объяснима только из начальных фундаментальных сил и законов, обнаруживаемых в этих силах. Вновь и вновь объяснять последние бессмысленно. В духовной области такое первоначальное, из которого объясняется сам дух с его задатками, силами и законами, должно быть уже предположенным, оно не объясняется. Как «сделан» дух — это несказуемо. Но именно это желает выговорить доктрина эпигенезиса. Человеческая история начинается вместе с человеком. Чтобы понять его, нужно его уже предполагать. А он предполагается как существо с совершенно такими же, как у нас, задатками и силами; попытки проникнуть в душевную жизнь питекантропа представляют собой безнадежное дело. Движения души животных мы можем толковать лишь по сходству и возвращаясь к нашему собственному духу. Но выводить и понимать последний через первые, значит перепутать замок и ключ, прояснять свет с помощью тьмы. Простым неизъяснимым далее фактом является уже вспышка сознательной жизни в мертвой материи. Но уже этот проблеск содержит качественное многообразие, которое мы должны толковать как способность, сравнимую с ростком, из которого — вместе с ростом телесной организации — появляются все более зрелые способности. Вся душевная область, лежащая ниже человеческого, высвечивается лишь настолько, насколько мы можем ее истолковывать как «предрасположенность» к тем способностям развитого духа, которые содержатся в ней в эмбриональной форме. «Предрасположенность» означает для нас нечто не совсем темное, поскольку в нашем бодрствующем и зрелом состоянии духа мы прослеживаем в нас самих развертывающиеся и созревающие предрасположенности. Росток становится деревом, которое не является ни превращением, ни прибавлением чего-то нового¹¹⁰.

Мы называем этот источник сокрытой способностью человеческого духа, которая бодрствует, пробуждаясь под влиянием внешних возбуждений. Несколько более высокой формой способности является талант к чему-нибудь. Способность, как «предрасположенность» к чему-либо, есть телеологическая детерминанта, априорная направленность переживания, опыта, поведения — априорная установка к чему-нибудь. Никто не станет всерьез отрицать, имея опыт знания человека и характера, подобную «предрасположенность» и предопределенность к религии. Она спонтанно становится инстинктивным предчувствием и поиском, беспокойным нащупыванием и страстным желанием, т. е. может сделаться религиозным влечением, которое успокаивается лишь тогда, когда проясняется для самой себя и достигает своей цели. Отсюда проистекают состояния

¹¹⁰ В физике этим духовным отношениям соответствует связь потенциальной и кинетической энергии. Но предпосылки подобного отношения в духовном мире можно приписывать лишь тому, что способно к самораскрытию. Абсолютный дух, как *actus purus*, выступает как последнее основание всего духовного в мире вообще, являющегося его *ellamratio*, как говорил Лейбниц. Но разве потенциальное здесь, как и повсюду, не предполагает действительного — основания его возможности — как то полагал уже Аристотель? Таким образом, развивающийся в мире дух предполагает абсолютный дух как основание собственной возможности. Было бы непоследовательно предполагать наличие *actus*, как системы накопленной энергии, способной перейти в кинетическую, в физическом мире и не делать этого в мире духа.

«предваряющей благодати». Сузо мастерски их описывает:

Душа моя с детских дней искала чего-то с нетерпеливой жадью, хотя чего именно, тогда я еще не совсем понимал. Многие годы я пылко охотился, но Господь никак ко мне поистине не приходил, потому что поистине я его и не знал. Но все же было в моем сердце и в душе моей то, к чему они тянулись и без чего не успокаивались. Господи, в первые дни детства моего искал я в тварях, что, как я видел, и другие делают. И чем больше искал, тем меньше находил. И чем ближе подходил, тем дальше отодвигался... Больно мне, и не понять, что это такое, что сокровенно во мне разыгрывается?¹¹¹

Августин также пишет в «Исповеди» (10, 20): «Где же о ней узнали, чтобы так ее хотеть? Где увидели, чтобы полюбить? Не знаю как, но мы ею, конечно, обладаем...» (по этому поводу см. всю десятую книгу «Исповеди»). Это проявления *врожденной* способности, которая, как *предрасположенность* к поиску, становится влечением.

Но если «биогенетический закон» о соответствии ступеней развития и его моментов у индивида ступеням развития рода вообще хоть где-то верен, то именно здесь. *Способность*, которая пришла в человеческий дух вместе со вступлением рода человеческого в историю, будучи *предрасположенностью*, стала влечением — отчасти под влиянием внешнего побуждения, отчасти под собственным давлением. А именно, религиозным влечением, стремящимся к ясности в своих поисках наощупь, в своих фантастических представлениях, в идущем все дальше и дальше движении идей. И оно становится ясным через развитие того темного идейного основания, из которого оно само возникло¹¹². Это движение, этот поиск, это зарождение и саморазвертывание дают толчок развитию религии в истории, о дополнительном воздействии которой нам еще предстоит говорить.

Глава семнадцатая. Историческое появление

Только на основе таких предпосылок становится понятным возникновение и дальнейшее развитие религии. Следует признать, что в начале исторического развития религии мы находим некие довольно странные предметы, не слишком похожие на «религию» в современном смысле слова. Они предшествуют ей как своего рода преддверие, но и в дальнейшем глубоко в нее проникают: вера в мертвых и в их души, связанные с этим культы, колдовство, сказки и мифы, поклонение природным объектам, будь они страшными или чудесными, полезными или вредными, специфическая идея «силы» (*orenda*), фетишизм и тотемизм, культы животных и растений, демонизм и полидемонизм. При всех различиях этих предметов и при всей их удаленности от истинной религии, во всех них уже ощутим общий момент, а именно момент нуминозного. Именно поэтому — и только поэтому — они представляют собой преддверие религии. Первоначально они происходят не из этого момента; скорее у всех них имеется одна предшествующая им ступень, на которой они были простым «естественным» созданием примитивной фантазии наивной древности. Но все они содержат в себе след совершенно иного рода. Только он делает их преддверием религии, и лишь с ним они получают четкие очертания. Лишь он дает им неслыханную власть над людскими душами — о ней повсеместно говорит история. Попытаемся выявить этот след и обнаружить его во всем его нуминозном своеобразии.

1. Начнем с колдовства. Во все времена и вплоть до настоящего времени имеется

¹¹¹ Werke, Denifle. S. 311.

¹¹² Можно сравнить это с тем, что говорит Кант в своих лекциях по психологии (Ausgabe. Leipzig, 1889. S. 11) о «сокровище, лежащем в поле темных представлений, составляющем глубинную и недостижимую основу человеческого познания». Эта «глубинная основа» и есть та «основа души», о которой говорит Сузо.

«естественное» колдовство, а именно простые действия, опирающиеся на видимость или на аналогию. Они протекают без рефлексии, они не выводятся из какой бы то ни было теории: в них мы находим стремление оказывать влияние и регулировать процессы согласно имеющимся желаниям. При этом сам процесс лежит за пределами совершаемых действий. Мы можем наблюдать это в любом кегельбане. Бросая шар, каждый целится и хочет попасть прямо в середину. Он наклоняет голову, сгибается, балансирует на одной ноге, пока не наступает критический момент — тут он резко переносит равновесие и бросает шар. Цель достигнута, шар катится прямо в цель. Но что делает дальше игрок? Он следит за шаром так, словно хотел бы помочь ему двигаться в нужном направлении. Это происходит без рефлексии по поводу такого забавного поведения, без «веры во всеобщую одушевленность» (в данном случае — в одушевленность шара) или в симпатическую связь между собственной «душевной силой» и душой шара. Здесь мы имеем дело с наивным действием по аналогии с действием для достижения какой-то цели. Деяния многих «вызывателей дождя», наивные попытки изменить погоду, воздействуя на Солнце, Луну, облака и ветры, были поначалу не чем иным, как такими действиями по аналогии. Как таковые, они еще не есть колдовство в полном смысле слова. Для того, чтобы дело стало действительно колдовством, должно еще что-то прибавиться, а именно то, что обычно называется «сверхъестественным» способом действия. Но со «сверхъестественным» все это поначалу не имело ничего общего — это вообще звучит слишком громко и слишком много требует от наивного дикаря. Понятие «естественного», происходящего в согласии с «закономерной связью событий», или некой «природы» вообще, является сложным и поздним порождением абстрактного мышления. Оно уже должно существовать или хотя бы подразумеваться, когда речь идет о его отрицании, о «сверхъестественном». Ничего не объясняется и «душевной силой», как того хотел Вундт. Во-первых, сегодня общепризнанно то, что магия независима от веры в души и, вероятно, ей предшествует. Во-вторых, дело здесь не в классе сил, осуществляющих магическое действие («душевные» или какие-то другие), а в их качестве. Именуемые магическими, они могут быть сильными или слабыми, необычными или совершенно тривиальными, производимыми душой или чем-то иным, но это качество придается им только чувственным моментом «совершенно иного». Мы уже говорили о нем как о «жутком». В колдовстве сокрыта *жуткая* сила или сила *жуткого*. Там же, где она исчезает, мы имеем дело с техникой или с ловкостью.

2. То же самое можно сказать о *культе мертвых*. Он проистекает не из теории «одушевленности», согласно которой дикари считают живым и способным к действию безжизненное, а тем самым и мертвецов. Это учение о предполагаемой всеодушевленности грубо смешивает самые различные верования и рождено оно за письменным столом. Чтобы иметь значение для человеческих чувств, покойники должны «ужасать». Непосредственная принудительность этого касается как наивных, так и лишенных наивности душ. Мы привыкли к этому и считаем чем-то само собой разумеющимся, не обращая внимания на то, что оценка чего-либо как «ужасного» проистекает из совершенно самостоятельного и своеобразного содержания чувства, которое ни в малейшей мере не объясняется простым фактом наличия мертвецов. Данные «от природы» чувства по поводу мертвецов делятся на два вида. С одной стороны, это отвращение к разлагающемуся, дурно пахнущему, противному. С другой стороны, это страх смерти, потрясенное чувство угрозы собственной воле к жизни, которое вызывается видом мертвых тел, в особенности если они принадлежат одному с нами виду. Но оба эти момента отличны от «искусства жуткого». Оно представляет собой нечто новое, ему нужно, как правильно говорится в наших сказках, «научиться». Иначе говоря, оно не имеет ничего общего с «естественными» реакциями отвращения и потрясения, его аналитически из них не вывести. Это «страх» совсем иного качества. Уже в связи с ним нужно отречься от теорий, будто мы имеем здесь дело с моментами «народной психологии», т. е. с само собой разумеющимися массовыми чувствами, полагаемыми чем-то изначально данным и всеобщим. Этим «искусством» владел и владеет далеко не каждый. Скорее к нему имеется предрасположенность у отдельных людей, обладающих им *in actu*, а они какими-то выразительными средствами пробуждают его у других. Страх мертвецов, а затем их культ

были «учреждены».

3. Для возникновения представлений о «душах» также нет нужды в тех фантастических средствах, о которых нам толкуют анимисты. Безусловно, речь идет о глубоко проникавшем моменте (глубже изобретения первого орудия или открытия огня) — от мертвецов не просто избавлялись, их стали почитать как нечто «жуткое». Если посмотреть на это повнимательнее, то становится понятным, что вместе с этой «жутью» человеческому чувству открылась дверь в совершенно новую область, где «жуткое» представляет лишь первый и «грубый» ее аспект. Появление представлений о «душах» здесь вообще не существенно; таковым следует считать качественный момент в обращении к душам. Он зависит не от тонкости или малозаметности души в сравнении с телом, даже не в незримости ее или воздушности души. Иногда все это приписывалось душам, но столь же часто об этом не говорилось ни слова. Сущность «душ» заключается не в их фантастическом или понятийном облике, но прежде всего в том, что они суть «призраки», что они вызывают «ужас». Эта призрачность также не объясняется «естественными» чувствами. И столь же мало объясняется ими дальнейшее развитие этих полных жизни и пугающих призраков. «Нечто» (таково единственное понятийное ядро, которое у них обнаруживается) становится сущностями, которые почитаются, которым поклоняются в любви, когда они поднимаются до духов героев, *pitri*, демонов, святых, богов.

4. «Сила» (*orenda*) может иметь совершенно естественные первоначальные ступени. Ее видят в растениях, камнях, природных состояниях, ее достигают посредством обладания этими предметами. Съеденные сердце или печень животного или человека приносят мощь и силу — об этом говорит нам не религия, а наука. Наша медицина следует тем же рецептам. Если щитовидная железа телят помогает от зоба и безумия, то нам еще не известно, чего ждать от мозга жабы или печенки еврея. Все это опирается на наблюдения, и наша медицина отличается в этом от шаманства только тем, что она точнее, что ее методы имеют экспериментальный базис. В преддверии религии обнаруживаются «власть», «сила», которая присваивается в «ритуалах причащения» или, как говорится, в «священнодействиях». Но это происходит лишь вместе с появлением идеи «волшебства», «магического» и «сверхъестественного» — короче, того «совершенно иного», в котором они содержатся.

5. Вулканы, горные вершины, Луна, Солнце, облака считались живыми не вследствие наивной теории «всеодушевленности», или «пантеизма», но по тем же признакам, которые употребляются нами, когда мы признаем нечто живым за пределами нашей собственной жизненной самости. А именно, когда и насколько мы считаем, что ими обозначается действие и воздействие (считаем по праву или без такового — это уже вопрос точности наблюдения). По тем же признакам природные состояния могли становиться живыми для наивного наблюдателя. Но горы, Солнце, Луна еще вовсе не были «богами». Они не становятся ими даже там, где человек обращается к ним со своими желаниями и просьбами. Ибо просьба — это еще не поклонение, а вера не обязательно является религиозной. Они становятся «богами» лишь там, где к ним применяется категория нуминозного. А это происходит только начиная с попыток воздействия на них нуминозными средствами, т. е. с помощью магии, и в то же самое время вместе с пониманием их действий как нуминозных. Природные вещи вступают в преддверие религии, когда они полагаются не «помысленными как одушевленные», но как «нуминозно почувствованные», чтобы в дальнейшем сделаться, в качестве природных *божеств*, объектами действительной религии.

6. Предпосылкой сказки является «естественное» влечение к фантазии, рассказыванию, развлечению и производным от этого влечения. Но сама сказка становится рассказом лишь с помощью момента «чудесного», посредством чуда и чудодействия, т. е. опять-таки путем прибавления нуминозного. В еще большей степени это относится к мифу.

7. Все названные выше моменты являются лишь преддверием религиозного чувства, первого самоизливания нуминозного (по законам ассоциации чувств, которые имеют свои особенности в каждом отдельном проявлении). Эти моменты выступают сначала в смешанном виде. В качестве самостоятельного начала нуминозное выступает только вместе с появлением идеи «духа», *демона* (еще без различения «добрых» и «злых» демонов). Они еще известны

нам в своей подлинности по древнеарабским божествам: местные *numina* предстают здесь как изменчивые указательные местоимения. Они еще не «сформированы мифом», поскольку мифов тут еще почти совсем нет, еще не «развились из природных божеств», не «произросли из душ», но все же это *numina* могущественных сил и весьма живо почитаются. Они являются чистыми объективациями самого нуминозного чувства. По ним мы отчетливо видим, что они возникают не из деятельности массовой фантазии вообще, не из «народной психики», но являются видениями поистине профетических натур. Ибо к этим *numina* всегда имеет отношение *Kahin* — первобытная и первоначальная форма пророка. Только им *numen* переживается в своей изначальности. И лишь там, где было «откровение», возникли культ и культовое сообщество. К *numen* принадлежит видящий его, и без последнего нет и первого.

8. Чистое и нечистое даны здесь еще в естественном смысле слова. Естественным образом нечистое есть то, что вызывает сильное чувство отвращения, тошноты. Чувство отвращения имеет огромную власть над людьми как раз на примитивных ступенях: «Чего мужик не ведает, того для него нет». Возможно, подобные чувства являются результатом естественного отбора: в таком отвращении раннему человеку были даны инстинктивные средства защиты каких-то важных жизненных функций. (Культура сделала чувство отвращения более «утонченным», направив его на другие предметы. Некоторые тошнотворные для естественного человека предметы перестали вызывать отвращение, направившееся на другие, совсем для него не отвратительные. Вместе с утонченностью происходит ослабление: мы уже не знаем могучей и яркой энергии дикаря, испытывающего отвращение. Доныне существует заметное различие между нашим деревенски-простым и по-городскому утонченным населением. У нас вызывает отвращение многое из того, что для селян безобидно; но если уж селянин чувствует отвращение, то оно куда сильнее нашего.) Но между сильным чувством отвращения и чувством «страшного» имеется сильнейшее соответствие, и по закону притяжения соответствующих друг другу чувств мы видим, как «естественная» нечистота должна проявиться в области нуминозного. Действительное развитие можно здесь чуть ли не априорно конструировать, если в руках есть ключ к проблеме, а именно это соответствие и закон ассоциации. Мы до сего дня непосредственно переживаем нечто подобное, испытывая отвращение при виде крови. Когда льется кровь, мы реагируем так, что трудно сказать, чего тут больше — отвращения или ужаса.

Вместе с позднейшим развитием момента «ужасного» и с образованием более высоких представлений о демоническом и божественном, о *sasag* и *sasgum*, вещи могут делаться для нас «нечистыми», т. е. негативно-нуминозными. При этом «естественно» нечистое не является ни предпосылкой, ни начальным пунктом. С точки зрения действия «ассоциации чувств» поучительно то, что чувство нуминозно-нечистого легко замещает естественное чувство отвращения. Иными словами, отвратительными становятся те вещи, которые первоначально не вызывали отвращения, но были нуминозно-ужасны-ми. Такое чувство отвращения может долгое время сохраняться после того, как уже давно отзвучало вызвавшее его чувство нуминозного ужаса. Этим объясняются, кстати, социальные чувства отвратительного, например, кастовые чувства, имевшие некогда чисто демонические корни, но сохранившиеся после того, как эти корни давно умерли.

9. Примеры 1–8 можно назвать «предрелигией». Но не в том смысле, будто ими можно объяснить возможность религии. Скорее сами они возможны и объяснимы из основополагающего элемента религии, а именно из первого пробуждения нуминозного чувства. Но этот элемент является первоначалом души и постичь его нужно в его чистоте, а не «объяснять» другими началами. Как и все другие душевные первоэлементы, он возникает в свое время в развитии духовной жизни человека и в дальнейшем просто в ней присутствует. Безусловно, для его появления необходимы известные условия, такие как развитие телесных органов, развитие возбудимости и спонтанности, равно как и прочих душевных способностей — к впечатлению и переживанию, к разделению внешнего и внутреннего. Но это — условия, а не причины или начала. Признание этого факта не означает отрицания роли фантастического или супранатуралистического, но означает, что мы признаем за *sensus numinis* то же, что

признается нами для других первоначал нашей души. Наслаждение и боль, любовь и ненависть, все способности чувственного восприятия (света, звука, пространства, времени) и все высшие познавательные способности, все душевные силы появляются в свое время по известным законам и при определенных условиях. Но каждая из этих способностей сама по себе есть нечто новое и невыводимое из других, из них не «объяснимое», если только не принять в качестве общего для всех них основания дух с его потенциями, который развертывает их по мере развития органов и мозга. То же самое можно сказать о чувстве нуминозного.

10. Чистейший случай самопроизвольного пробуждения нуминозного чувства был описан нами в пункте 7. Он имеет особое значение для развития религии, поскольку здесь религиозное чувство изначально не связано по ассоциации с естественными предметами — так, что последние можно принять за нуминозное. Оно либо остается чистым чувством без соответствующих объективации в представлении (например, в случае «панического страха»), либо порождения фантазии выступают как символы его темного первоисточка. Этот случай еще в известной мере доступен нашей эмпатии и способности понимания, равно как переход от простого чувства к его развитию и производству собственных форм представления. Всякий обладающий живым чувством человек когда-либо испытывал что-нибудь «жуткое». Способный к психологическому постижению индивид замечает в таком душевном состоянии следующие пункты: во-первых, особенность и невыводимость этого состояния. Во-вторых, то обстоятельство, что внешние предпосылки для него часто незначительны, нередко даже безотчетны — кажется, что они вообще не имеют никакого отношения к силе самого впечатления. Иной раз здесь нет даже «впечатления», просто толчок или повод, поскольку переживание захватывает и безмерно превосходит по силе все эти обстоятельства места и времени. Этот трепет, этот ужас прорываются из таких глубин души, до которых не доходят эти внешние поводы, и сила их настолько превышает силу побуждений, что этот прорыв кажется чуть ли не самопроизвольным. Но тогда, в-третьих, присущие этим процессам и свойственные только им представления — будь они даже совершенно темными и неразвитыми — являются подлинной причиной движения души и ее потрясения. Если бы эти содержания каким-то образом уже не имелись в душе, то не было бы и соответствующих ее движений. Поэтому, в-четвертых, указанное состояние души может оставаться чистым «чувством» и протекать само по себе, без развертывания своего мысленного содержания. Если в таком неразвернутом состоянии попытаться обозначить его словами, то получится что-нибудь, вроде: «Какая жуть!» или «Как страшны эти места!» Но это содержание может быть также развернутым. Первый этап его развития, пусть еще в чисто отрицательном выражении, будет примерно следующим: «Тут что-то неладно». Переход к положительному выражению дан уже там, где говорится, скажем, по-английски: «This place is haunted». Темное идейное основание здесь выступает уже отчетливее и начинает высвечиваться, пусть еще как совершенно туманное и изменчивое представление о некой сущности, конкретное формирование которой с реально нуминозным характером будет итогом дальнейшего развития: как *nimen loci*, как «дух», как демон, как Эль, как Баал и т. д.

Иаков говорит (1. Моис. 28, 17):

Как страшно сие место.
Это не что иное, как дом Божий.

Этот стих в высшей степени поучителен с точки зрения религиозной психологии — как ясный пример того, о чем было сказано выше. Первая его строка открывает само впечатление в его еще не переработанной рефлексией непосредственности, без всякого саморазвертывания и без просветленности чувства. В нем содержится не что иное, как нуминозный изначальный страх; такой страх, будучи еще непроясненным чувством, несомненно, часто заявлял о себе в «святых местах» боязливого почитания. Там развились культы, причем совсем не обязательно замесившие это страшное впечатление представлением о каком-то конкретном божестве,

обитающем в этом месте, без того, чтобы *nimen* получило *nomen*, а *nomen* стало чем-то большим, чем *gnomen*. Вторая строка Иакова передает уже не само первопереживание, но его рефлексированное развертывание и конкретное толкование.

Столь же поучительно наше немецкое выражение: «*Es spukt hier*». У него, собственно говоря, еще нет никакого субъекта; во всяком случае, здесь ничего не говорится о том, что же тут «призрачно». Здесь еще не содержатся конкретные представления нашей народной мифологии с ее «призраками», «духами», духами или душами мертвых. В этой фразе выражено лишь чистое чувство самого жуткого, которое для истолкования требует хоть какого-то представления, а именно представления о нуминозном вообще, о той потусторонней сущности, из которой проистекает само это представление. К сожалению, у нас нет для этого «*spuken*» более благородного и общего слова, а само оно сразу же уводит нас в область «суеверий» и нечистых отклонений нуминозного чувства¹¹³. Но даже здесь ощутимо родство этого чувства призрачности с теми начальными нуминозными переживаниями, которые в опыте ясновидения открылись в одержимых *nimen* местах «страха» и «святости», которые дали начало местным культам и почитанию родившихся в них богов. Отзвуки таких первопереживаний ощутимы в 1. Моис. 28, 17 и 2. Моис. 3. Места, о которых говорят нам Моисей и Иаков, воистину суть «*haunted places*» — места, где «*es spukt*», места, где «что-то неладно». Только чувство призрачности выступает там не в нынешней обедненности и низком смысле «привидений», но во всем богатстве потенций и возможностей развития подлинного нуминозного первочувства. Речь здесь идет о благородной и тонкой призрачности. Даже сегодня мы испытываем легкий трепет от покоя и сумрака наших собственных святынь. Эта дрожь родственна не только тому, что прозвучало в стихе Шиллера о сосновой роще Посейдона, в которую входят полными благочестивого трепета, но также родственна подлинному чувству призрачности — сопровождающий это состояние трепет, озноб в чем-то схож с той «гусиной кожей», о которой мы говорили ранее. Когда анимизм пытается насильственно вывести из «душ» духов, демонов или богов, то он даже смотрит не в ту сторону. Если б им предполагалось, что речь идет о «призраках», то он по крайней мере взял бы верный след.

Отчасти на это еще указывают древние термины, которые некогда обозначали первоначальный трепет перед лицом «благородной призрачности», а затем стали обозначать как самые низкие, так и наивысшие формы «ужаса». Таким термином является загадочное слово «асура» в санскрите. Позже в хинди оно стало техническим выражением для призрака-привидения-демона низшего разряда. Но в древнейшие времена оно было именем самого возвышенного из богов Ригведы, ужасающе высокого Варуны. В персидской «Ахурамазде» оно было именем самого единственного и вечного божества¹¹⁴.

¹¹³ У нас имеется несколько искусственное выражение: «*Es geistert hier*», либо: «*Wie es doch um dièse Staette geistert*». Это «*Geistern*» обозначает нуминозное настоящее без примеси более низкого призрака. Мы принуждены довольно туманно переводить место из Аввакума (2:20):

Jahveh geistet in seinem heiligen Tempel Es sei stille vor ihm allé Welt.

А Господь — во святом храме своем: да молчит вся земля перед лицом его!

Английское *to haunt* звучит благороднее нашего «*spuken*». Поэтому можно было бы сказать: *Jahveh haunts his holy temple*, не впадая при этом в кощунство. «*Geisten*» соответствует древнееврейскому *schakan*. И следующее место из Псалмов (26:8 — в православной Библии 25:8): «*den Ort, da deine Ehre wohnt*» («место жилища славы Твоей») было бы лучше и точнее перевести: «*dir Staette von deiner Majestaet umgeistert*» — «*Schekina*», собственно говоря, и есть это «*Geistern*» Яхве в иерусалимском храме.

¹¹⁴ Подобные трансформации значений происходили не только в седой древности, но много позже они имели место и в немецком языке. «*Schuderhaft*» еще в XVIII в. означало таинственно-нуминозное вообще, в том числе и в смысле благоговейного страха. Оно было равнозначно нынешнему «*Schaudervoll*». Лишь позже оно

То же самое произошло с термином «адбхута». Adbhuta равнозначно греческому *arretion* — несказанное, неуловимое. Поначалу это в точности наше *mysterium stupendum*. Древнее определение звучит так: «Адбхута переживается, когда ты в пустом доме». Это схоже с переживанием той «жути», которая охватывает нас в тоскливом, пустом, необитаемом доме. Но «адбхута» также есть имя для сверхмирского чуда и его *fascinans*, например, для вечного Брахмана во всей его святости, для того, что «возвышается над всяким словом». ¹¹⁵

Сказанное об «асура» и «адбхута», вероятно, относится и к греческому *theos*. Его корень, видимо, тот же, что у *getwas* (еще встречаемого в средненемецком), обозначает призрак, привидение. Здесь мы также имеем дело с древнейшим словом, применявшимся для обозначения нуминозно-жуткого (в случае «благородного призрака»), с одной стороны, возвысившегося для обозначения божественного достоинства и, с другой стороны, понизившегося для обозначения одних лишь привидений. Такое же развитие, наверное, протекало и в древнееврейском. Ведь «дух» мертвого Самуила, который вызывается волшебницей из Аэндора для Саула (1 Цар. 28:13) именуется так же, как само божество — Элохим.

11. Опираясь на предположение об априорном чувственном основании идей, мы приходим, наконец, к объяснению того обстоятельства, на которое справедливо обратил внимание Эндрю Ланг ¹¹⁶. Правда, его наблюдения не обосновываются его предпосылкой «первобытного монотеизма» — этого порождения миссионерской апологетики, желающей спасти вторую главу Библии, испытывая при этом стыдливость из-за переменчивости Яхве в саду в пору вечерней прохлады. Но эти наблюдения указывают на остающиеся загадочными вещи, по крайней мере, если оставаться на почве анимизма, пантеизма и прочих натуралистических обоснований религии. В многочисленных мифологиях и сказаниях варварских народов мы находим прибавления, которые выходят за пределы из религиозных ритуалов и обычаев. Это представления о *высших богах*, с которыми на практике никак не соотносятся, но которым, чуть ли не принудительно, приписываются достоинства, превосходящие все прочие мифические образования, указывающие на божественное в высшем смысле. Иногда эти высшие боги явно принадлежат мифическому прошлому, иногда нет. Они загадочны своим возвышением над прочими богами. Проповедник-миссионер часто и с легкостью узнает в них Бога, что дает ему повод считать, что обращаемые знали Бога, но не почитали его. Иногда это объясняется ранним влиянием высокой монотеистической религии, на что указывает даже имя этой высшей сущности. Но даже в этом случае данное явление остается загадочным. Что побуждает «дикаря», который во всем прочем живет в иной среде с ее варварскими предрассудками, принимать такие «привнесения» и сохранять их? Этого не происходило бы, не будь в душе дикаря предрасположенности, которая мешает эти привнесения отбросить. Скорее она принуждает их сохранять, заставляет интересоваться ими, находить для них свидетельства в собственной совести. С другой стороны, предположение о заимствовании во многих случаях оказывается явно несостоятельным, и придерживаться его можно только за счет явного насилия над материалом. В этих случаях мы имеем дело с

опустилось до обозначения гнусного, отвратительного, негативно-нуминозного, а затем стало плоским, тривиальным, вообще утратило нуминозные смысл и звучание и обозначает теперь не столько то, чего боятся, сколько то, что вызывает гнев. Например: «Сегодня ужасная погода» — типичный пример «понижения». См. CDU, гл. IX, «Восходящие и опускающиеся *numina*».

¹¹⁵ См.: Otto R. *Dipika*. S.46. «Адбхута» (равно как ашкарья) были бы точным переводом на санскрит нашего «нуминозного», если бы они уже давно — как и наше «чудо» — не включали в себя массу профанных пошлостей. См. также исследование о чувстве «адбхута» в его отличии от ужасного, героического, отвратительного: Lindebaum M. *Beitraege zur altindischen Rasa-Lehre*. Leipzig, 1913.

¹¹⁶ Myth, Ritual and Religion, 1899; The making of Religion, 1902; Magic and Religion, 1901. См. также Schmidt P. W. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesis-cher Volker*. Wien, 1910 // *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien, Phil. hist. Klasse, Bd 53.

обгоняющими свое время предчувствиями и предвосхищениями. Они не удивительны как результат давления внутренне присущей разуму предрасположенности к образованию идей. Скорее в иных случаях таких предвосхищений следует ожидать как чего-то естественного (столь же естественного, как высокие достижения в области музыки у цыган — при общем низком культурном уровне, но под давлением от природы сильной музыкальной предрасположенности). Иначе все это было бы совершеннейшей загадкой.

Натуралистическая психология не видит или подавляет здесь (как, впрочем, и повсюду) тот факт, который мог бы вызвать у нее хотя бы психологический интерес. Обладай сами эти психологи чуть большей остротой взгляда, и они могли бы заметить, что свидетельства религиозных идей имеются в их собственной душе. Такие свидетельства ничуть не сильнее в душах наивных дикарей, чем у утративших наивность современников, с той разницей, что многие современники могли бы распознать эти свидетельства, если б захотели со всей объективностью вспомнить хотя бы о времени собственной конфирмации. Но такие «свидетельства» души при благоприятствующих условиях могут предчувствоваться, могут пробуждаться сами по себе. В свою очередь, первобытные монотеисты ничуть не меньше пренебрегают этими фактами. Ведь если бы эти факты покоились исключительно на исторической традиции и темных воспоминаниях об «историческом праоткровении», то не было бы и этих свидетельств¹¹⁷.

Глава восемнадцатая. Момент «грубого»

Невыводимость и априорность относятся и к тем примитивным и *грубым*, «сырым» первоначальным побуждениям «демонического ужаса», которые стоят в начале религии и ее исторического развития. *Религия начинается с себя самой*, она действует уже на своих «предварительных ступенях» мифологического и демонического. Примитивное, «грубое» обнаруживается здесь лишь при следующих обстоятельствах:

а) Оно обнаруживается там, где отдельные моменты нуминозного появляются и пробуждаются постепенно и один за другим. Ведь полное его содержание разворачивается чрезвычайно медленно и по цепи постепенно подключающихся побуждений. Там, где целого еще нет, пробудившиеся по отдельности частичные моменты по самой своей природе предстают как нечто странное, непонятное или даже искаженное. В особенности это относится к тому моменту религии, который, кажется, первым пробуждается в душевной жизни человека — к демоническому ужасу. Если взять его сам по себе, то он выглядит не как нечто принадлежащее религии, но, скорее, как ее противоположность. В обособлении от сопровождающих его моментов он предстает не как нечто имеющее дело с религией, но как какой-то кошмар, порожденный внушаемостью «народной психологии». Сущностью его кажется вера в призраки в каком-то страдающем манией преследования примитивном воображении. Отсюда понятно, почему многие исследователи могли всерьез вообразить, будто религия некогда началась с поклонения дьяволу, будто дьявол по сути древнее Бога. Именно то, что отдельные стороны и моменты нуминозного пробуждаются постепенно и друг за другом, делает столь сложной классификацию религий по родам и видам. Всякий, кто за нее берется, создает ее на свой манер, поскольку то, что здесь подразделяется, выступает по

¹¹⁷ Для сравнения с материалом этой главы я мог бы порекомендовать статью Альфреда Фиркандта. См.: *Vierkandt Alfred. Das Heilige in den primitiven Religionen // Die Dioskuren. 1922. S. 285 ff.* Подтверждения со стороны специалистов не могли в такой же мере войти в эту главу, как они вошли в указанную статью Фиркандта.

Я рад появлению важных работ такого индолога и историка религии, как И. В. Хауэр: *Hauer J. W. Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit; erster Band, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart, 1923.* Здесь получают подтверждение основные умозрения данной главы.

Относительно возникновения «веры в души» ср. со статьей: *Schmalenbach. Die Entstehung des Seelenbegriffs // Logos. Bd 16. Heft 3. S. 311–355 (1927).* В связи со сказанным в пункте 10 данной главы см. «Gottheiten der alten Arier», где на с. 16 и далее говорится о типе «рудра», в особенности с. 4: *Entsprung eines rudra aus numinosem Gegenwertsgefühl.* См. также CDU, Kap. VI: «Konig Varuna, das Werden eines Gottes».

большей части совсем не как виды одного рода: не как аспекты *аналитического* единства, но частные моменты *синтетического* единства. Нечто похожее происходило бы с нами, если бы мы, видя как большая рыба лишь отчасти видима на поверхности воды, стали классифицировать по родам и видам то плавник, то хвост, то мелькающую где-то под водой голову, вместо того, чтобы за всеми этими явлениями заметить связь их в *одном* целом — чтобы понять части, нужно сначала понять то *целое*, к которому они относятся.

b) «Грубое» связано с тем, что первые побуждения поначалу прерывисты и заявляют о себе от случая к случаю. Эта их неотчетливость дает повод для ложных аналогий и ассоциаций с «естественными» чувствами.

c) «Грубое» связано также с тем, что нуминозное чувство поначалу естественным образом прикрепляется к *внутримирским* предметам, происшествиям и сущностям. Они «вызываются» побудителями нуминозного чувства, а тем самым с ним соединяются. В этом коренится то, что обычно называют поклонением природе или обожествлением природы. Только постепенно и под давлением самого нуминозного чувства такие связи со временем «одоухотворяются» или вообще отсекаются, а затемненное содержание переживания сверхмирской сущности выходит на свет самостоятельно и без всякой примеси.

d) «Грубое» связано с неподконтрольной, фанатической, энтузиастической формой, в которой оно первоначально захватывает душу, являясь как религиозная мания, одержимость пугающего, как упоение и неистовство.

e) Оно связано также с *ложными* схематизациями по собственному поводу, когда в него закладывается нечто ему подобное, но внутренне ему не принадлежащее (примеры уже приводились выше).

f) Наконец, и в наибольшей мере, оно возникает из недостатка рационализации, этизации и культивирования, которые начинаются далеко не сразу.

Но уже первое побуждение демонического ужаса по содержанию представляет собой априорный момент. Как грубое чувство чего-то просто «страшного» оно сравнимо с эстетическим чувством. При всем различии душевных переживаний (в одном случае предмет «прекрасен», в другом — «страшен»), и там и тут предмету приписывается предикат (а именно значение), который не дан и не может быть дан в самом чувственном опыте, но, скорее, спонтанно мною придается этому предмету. В созерцании предмет — будь он прекрасным или страшным — наделен только чувственной определенностью, только пространственной формой. В самих чувственных данных не содержится приданной ему ценности, которую я называю «прекрасное» (или любая другая ценность). У меня должна заранее иметься какая-то смутная идея «прекрасного самого по себе», равно как и принцип ее наложения на предметы — иначе не было бы возможно даже простейшее переживание прекрасного. Но точно так же происходит и с предметом, который ощущается мною как «пугающий». Эту аналогию можно провести еще дальше. Подобно тому, как радость от прекрасного в чем-то аналогична наслаждению от просто приятного, но все же отчетливо возвышается над ним, будучи качественно иной и из него невыводимой, так и специфически нуминозный ужас отличается от обычного естественного страха.

Состояние «грубости» преодолевается вместе со все более сильным и полным «откровением» пугающего, т. е. вместе с большей его отчетливостью для душевных состояний и чувств. К этому относятся прежде всего указанное в пункте f) заполнение его рациональными моментами, посредством которых оно вступает в область постижимого. Однако нуминозная его сторона сохраняет все указанные моменты иррациональной «непостижимости», которые усиливаются вместе с «откровением». Ведь «открыть себя» совсем не значит перейти в рассудочную понятливость. Мы можем отдавать себе отчет в присутствии чего-то глубокого в нашем *чувстве* — мы можем быть о нем неплохо осведомлены, оно способно делать нас счастливыми или несчастными, но наш *рассудок* со всеми его понятиями тут отказывает. Можно глубоко «понимать» внутренним чувством, ничего «не понимая» рассудком — например, музыку. Понятийно постигаемое в ней не есть сама музыка. Узнавание и понятийное постижение не только не тождественны, зачастую они противоположны и

исключают друг друга. Поэтому таинственная, недоступная для понятия темнота *numen* имеет не меньшее значение, чем его *неузнаваемость* и *непризнаваемость*. *Deus absconditus et incomprehensibilis* вряд ли был для Лютера *deus ignotus*. Он даже слишком хорошо «знал» его в страхе и трепете отчаявшейся души. Точно также «мир» был «ведом» Павлу, но только в полной его неуловимости и «сверх всякого разума» — иначе он бы его так не ценил.

«Бога постичь невозможно, но все же мы чувствуем его»¹¹⁸, — говорил Лютер, а Плотин писал: «Но разве можно говорить о нем, не имея ясного о нем понятия? Можно, потому что если верховное существо не может быть нами познано, то это еще не значит, что оно для нас совсем недоступно. Мы можем возвыситься и приблизиться к нему своей мыслью по крайней мере настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы скорее отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать, то, что оно есть; так как у нас нет слов, способных выразить его, то мы поневоле употребляем слова, образующие вещи иного, низшего порядка. Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя и не способны выразить его, подобно тому, как люди в состоянии энтузиазма или вдохновения чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны бывают дать себе в этом отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими движет нечто высшее, значит имеют сознание или чувство этого высшего движущего, как отличного от себя, хотя и не могут его выразить. И все мы находимся в таком же отношении к верховному существу: когда мы всецело устремляемся к нему чистой мыслью ума, то чувствуем, что оно есть внутреннейшая основа самого Ума, начало сущностей и всего истинно-сущего, что оно выше, лучше, совершенней всего сущего — выше чувства, выше разума, выше Ума, что оно — виновник всего этого, не будучи само ничем из всего этого»¹¹⁹. В Древней Индии говорили:

Na aham manye suvela iti
no na veda idi veda ca

Я не считаю, что хорошо знаю,
И не знаю, что не знаю его.¹²⁰

«Иррациональное» никак не есть «неведомое» или «неизвестное». Будь это так, оно бы нас просто не касалось, мы бы не могли сказать о нем даже того, что оно «иррационально». Оно «непостижимо», «неуловимо», «неведомо» для рассудка. Но его можно испытать чувством.

Глава девятнадцатая. Священное как категория априори. Часть вторая

1. Как рациональные, так и иррациональные моменты сложной категории «священного» являются априорными, причем вторые ничуть не меньше, чем первые. Ни по своему телосу, ни по своему этосу религия жива не постулатами. Также и иррациональное в ней имеет свои собственные корни в сокрытых глубинах самого духа.

Это относится и к связи моментов рационального и иррационального в религии, к внутренней необходимости их сопринадлежности. Истории религии сообщают о взаимопроникновении этих моментов как о чем-то само собой разумеющемся, скажем, как о процессе, в котором «божественное становится нравственным». Действительно, этот процесс кажется «само собой разумеющимся» для чувства, поскольку внутренняя необходимость

¹¹⁸ Mischreden, Wei. 6, 6530.

¹¹⁹ Пер. Г. В. Малеванского.

¹²⁰ Кена Упанишада 2.2 // Упанишады. Т. 2. М., 1992. С. 72.

чувства выявляет сам процесс. Проблематична сама внутренняя ясность процесса, причем решать проблему мы не в силах без предпосылки о некоем темном «синтетическом познании априори», относящемся к сущностной связи этих моментов. Ибо логически необходимой она никак не является. Разве из «грубого» полудемонического существа какого-нибудь бога Луны или Солнца, из призрачного местного божка следует логически, что он станет хранителем клятвы, правдивости, законности, договоров, гостеприимства, святости брака, родовых и племенных заповедей, а затем управителем счастья и несчастья племени, выслушивающим его настоятельные просьбы, заботящимся о его благоденствии, направляющим его судьбу и его историю Богом? Откуда этот удивительный факт истории религии: рожденные, по-видимому, страхом и ужасом существа обретают облик богов, т. е. существ, которым молятся, которымверяют свои счастья и несчастья, в которых видят источник и санкцию морали, закона, права и свода законов. Причем так, что вместе с пробуждением этой идеи такое движение кажется ясным и само собой разумеющимся.

Под конец второй книги «Государства» Сократ говорит: «Значит, бог — это, конечно, нечто простое и правдивое и на деле и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение...»

Адимант отвечает на это: «Мне и самому это становится ясно из твоих слов».

Это место значительно не высотой и чистотой идеи Бога, не рационализацией или морализацией этой идеи, но, со стороны Сократа, «догматизмом» его высказываний, поскольку он ни в малейшей мере не заботится об обосновании этого тезиса, а со стороны Адиманта мы находим, наряду с наивным удивлением, уверенное принятие этого как чего-то нового. В том смысле, что это ему было *передано*. Он не *верит* Сократу, он *признает* его правоту. Но это — характерный признак всякого априорного познания: вместе с ясностью высказывания и понимания появляется очевидность собственного видения истинности сказанного. Разыгрывавшееся между Сократом и Адимантом вновь и вновь возобновлялось в истории религии. Когда Амос находит в Яхве Бога неколебимой и всеобщей справедливости, он говорит нечто новое, но в то же самое время это не требует доказательств и ссылок на авторитеты. Амос обращается к априорным суждениям, а именно к самой религиозной совести. Это имеет доказательную силу. Лютер также хорошо знал и предполагал подобное априорное богопознание. Хотя обычно гнев по поводу «шлюхи-разума» ведет его к противоположным по смыслу суждениям:

Это — познание *a posteriore*, ибо виден Бог извне в творениях своих и порядке, подобно тому, как извне виден замок или дом, а внутри него чувствуется господин или хозяин. *A priori* же никакая человеческая мудрость ничего не сумела узреть в самом Боге или в его внутренней сущности, и никто тут ничего не может знать и сказать, ибо все открывается Духом Святым.¹²¹

Он не замечает здесь того, что «хозяина дома» мы либо «чувствуем *a priori*», либо вообще не чувствуем. Но в других местах он сам очень многое отдает общечеловеческому разуму именно в познании того, что есть Бог «сам по себе или в своей подлинной сущности»:

Atque ipsa ratio naturalis cogitur earn (sententiam) concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt earn ac probatam, licet inviti, cum audiant earn tractari: primo, Deum esse omnipotentem... deinde, opus omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. Istis duobus corde et sensu concessis...¹²²

¹²¹ Erl. Ausg., 9,2.

¹²² Но и сам естественный рассудок, *убежденный своей собственной силой суждения*, заставляет их признать это положение, даже если бы вовсе не было никакого Писания. Действительно, все люди обнаруживают, что это положение записано в их сердцах, и, когда им приходится *слышать* рассуждение о нем, даже против

В этом суждении интересно *proprio suo iudicio convicta*, ибо это отличает познание от простых «врожденных идей» или сверхъестественно воспринятых представлений, поскольку в обоих этих случаях речь шла бы о «мыслях», но не об убеждениях *ex proprio iudicio*. С другой стороны, «*cum audiant eam tractari*» в точности соответствует переживанию Адиманта: «Мне и самому это становится ясно из твоих слов»¹²³. В «Застольных речах» Лютер говорит:

Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis quae non crediderit, esse divinitatem quandam quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis condenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere et affirmantem quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae spiritu.¹²⁴

Тот же опыт часто есть у миссионеров. Там, где однажды идея единства и божественного блага высказана и понята, она зачастую удивительно быстро захватывает слушателей, если у них вообще имеется религиозное чувство. Нередко они затем приспособливают в этом смысле свою прежнюю религиозную традицию. И даже там, где новому учению противятся, это происходит с заметным насилием над собственной совестью. Это известно по опыту миссионеров, трудившихся среди тибетцев и африканских негров. Это опыт заслуживает внимания как с точки зрения его особенностей, так и с точки зрения априорного познания внутренней сущностной взаимосвязи рационального и иррационального моментов идеи Бога. История религии чуть ли не единодушно свидетельствует о такой взаимосвязи. При всей недостаточности морализации *pumina* в разных «диких» закоулках, следы ее обнаруживаются повсюду. А там, где религия выходит из своей первоначальной грубости и поднимается до высших религий, этот процесс слияния повсюду начинается и продолжается с огромной силой. Это тем более заслуживает внимания, если учесть временную разницу между различными

своей воли признают его за доказанное, а именно: во-первых, что Бог всемогущ... во-вторых, что Он все ведает и предвидит, и для Него невозможно ни ошибиться, ни впасть в заблуждение. Wei. 18, 719.

¹²³ Поучительны с этой точки зрения те места, где Лютер говорит о «вере», которая описывается как способность познания, направленная на постижение божественной истины, и противопоставляемая «естественным» способностям рассудка, подобно тому, как им противопоставляется «дух». «Вера» здесь сходна с *synteresis* мистиков и с «внутренним учителем» Августина — в обоих случаях речь идет о «сверхразумном», но в себе самом априорном.

¹²⁴ В душах всех людей свыше запечатлено знание о Боге. Что такое есть Бог, знают все люди, руководствуясь одною природой и без какого-либо знакомства с ремеслами и науками, и в умах всех людей это запечатлено свыше. Не было еще столь дикого и жестокого племени, которое не верило бы, что есть некое божество, создавшее все вокруг. Как говорит Павел: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» [Рим. I, 20]. Вот почему и все язычники писали, что Бог существует, пусть даже они были эпикурейцами, пусть даже они утверждали, что Бога нет. Разве тем самым, что отрицают существование Бога, не признали они, что Бог есть? Ведь никто не может отрицать того, чего не знает... Посему даже тем, кто всю жизнь провел, погрязнув ужаснейших пороках и преступлениях, тем, кто жил, как если бы вообще не было Бога, никогда не удавалось вырвать из души совесть, утверждавшую, что Бог есть. И пусть совесть эта до времени была задавлена ложными и превратными мнениями, все равно в миг последнего вздоха их она возвращается и изобличает их. Wei. 5, 5820. Tischreden.

порождениями фантазии и образами богов, если учесть, при каком разнообразии рас, природных условий, общественных и государственных отношений шел данный процесс. Все это указывает на априорный момент, который в своей всеобщности и необходимости присутствует в человеческом духе. Он прямо обнаруживается нами самими в нашей религиозной совести, даже если мы столь же наивны и спонтанны, как Адимант, если мы считаем этот момент чем-то само собой разумеющимся и нами самими увиденным, соглашаясь со словами Сократа: «Бог — это, конечно, нечто простое и правдивое и надежное, и в слове».

2. Когда рациональные моменты, следуя априорным принципам, встречаются с иррациональными в истории религии, то первые схематизируют вторые. Это касается как отношений рациональной стороны священного с его иррациональной стороной вообще, так и каждого частного момента с обеих сторон.

а) *Tremendum*, отталкивающий момент нуминозного, схематизируется посредством рациональной идеи справедливости, нравственной воли, исключения безнравственного, становясь в такой схематизации святым «гневом Божиим» Писания и христианской проповеди. *Fascinans*, притягивающий к себе момент нуминозного, схематизируется посредством идеи добра, сострадания, любви и в такой схематизации делается полнотой «благодати», выступающей в контрасте-гармонии с гневом, и обретая вместе с ним мистическую окраску под влиянием нуминозного.

б) Момент *mirum*, однако, схематизируется посредством рациональной идеи абсолютности божества и всех ее рациональных предикатов. Соответствие этих двух моментов, *Mirum* и *Absolutum*, на первый взгляд не кажется столь непосредственно очевидным, как в случаях, указанных в пункте а). Но и в данном случае соответствие является совершенно точным. Рациональные предикаты Бога отличаются от сходных предикатов сотворенного духа тем, что являются не относительными, а абсолютными предикатами. Они отличаются, таким образом, не по содержанию, а по *форме*. Человеческая любовь относительна, обладает ступенями совершенства, равно как и ее познание, как ее благо. Божественная любовь и ее познание — как и все то, что можно сказать о ней с помощью понятий — при том же содержании имеет иную форму, форму абсолютности. От этого элемента формы обладающие тем же значением предикаты получают значение божественных. Но элемент формы есть также *Mysteriosum*: как мы уже видели ранее, это форма «совершенно иного». К этому ясному соответствию обоих моментов добавляется еще один: наша способность представления схватывает только относительное. Противостоящее относительному абсолютное мы можем мыслить, но не можем его измыслить. Оно стоит перед нашей способностью понимания, но выходит за границы нашей способности представления. К тому же абсолютное не является самим *mysterium*, но его схемой. Абсолютное непостижимо, *Mysteriosum* неохватно, неуловимо. Абсолютное превосходит пределы способности представления, но не своим качеством (оно нам все же ведомо), а формой этого качества. *Mysteriosum* есть то, что превышает любую мыслимость вообще, по форме, качеству и сущности оно является «совершенно иным». Это же относится к моменту *Mysteriosum* в нуминозном, где соответствующая схема будет точно такой же.

То, что в религии иррациональные моменты всегда остаются живыми и бодрствующими, предохраняет ее от обращения в рационализм. То, что она в полноте хранит рациональные моменты, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие обоих этих моментов в здоровой и совершенной гармонии дает масштаб, по которому мы судим о превосходстве одной религии над другой. Но это именно религиозный масштаб. В согласии с ним мы говорим о превосходстве христианства над его земными сестрами-религиями. На глубоком иррациональном фундаменте возносятся строения его чистых и ясных понятий, чувств и переживаний. Иррациональное — это лишь его почва, его окраина. При всей своей мистической глубине, серьезности тона и мистической тени, это обстоятельство хранит его от того, чтобы оно растворилось в религии мистики. В здоровом соотношении своих моментов христианство

сформировало тот образ классического, который рождает тем более жизненные чувства, чем честнее происходит сравнение с другими религиями. Христианство готово признать, что в нем особым — и превосходным образом — достигнута зрелость жизни человеческого духа. Но у нее имеются аналогии, и именно их мы называем «религией».¹²⁵

Глава двадцатая. Явленность священного

Есть разница между просто верой в сверхчувственное и его переживанием, между наличием идеи священного и видением и слышанием его — действующим, властвующим, могуче нам явленным. О втором нам говорят не только внутренний голос, религиозная совесть, не только наши предчувствия и страстные устремления — мы можем встретиться с ним в особых ситуациях, обстоятельствах, личностях, в действительных доказательствах откровения. То, что наряду с внутренним откровением духа существует внешнее откровение божественного, есть фундаментальное убеждение всех религий и религии как таковой. Такие действительные доказательства, такие явления священного в ощутимости откровения на языке религии называются «знамениями». Начиная со времен самых первобытных религий, знамением всегда считалось то, что могло пробудить в человеке чувство священного, возбудить его и привести к прорыву все те моменты и состояния, о которых речь шла выше. Страшное, возвышенное, неодолимое, поразительное и в особенности непостижимо таинственное становились *portentum* и *miraculum*. Но все эти состояния, как мы уже видели, не были знамениями в подлинном смысле слова, но лишь поводами для религиозного чувства, дабы оно пробудилось из себя самого: поводами служили моменты сходства всех этих состояний со священным. То, что они толковались как действительные проявления самого священного, было результатом смешения категории священного с лишь внешне ему подобным. Это еще не истинное «припоминание», не подлинное узнавание самого священного в его явленности. Поэтому на более высоких ступенях развития религии и чисто религиозного суждения они вновь и вновь отсекались, целиком или отчасти отбрасывались как недостаточные или даже прямо как недостойные. Параллельное этому развитие шло в другой области суждения, а именно в области вкуса. В грубом вкусе также уже пробуждено чувство или предчувствие прекрасного, которое должно приходить из априорного, еще во многом темного понятия — больше ему неоткуда взяться. Пока вкус остается грубым, он точно так же «путается», применяя непроясненное понятие прекрасного, не достигает «припоминания», поскольку полагает прекрасными предметами те из них, что таковыми никак не являются. Принципом такого — еще ложного — применения оказываются некие стороны тех предметов, которые (ошибочно) оцениваются как прекрасные по близким или далеким аналогиям. Вместе с формированием вкуса он впоследствии будет находить здесь лишь аналоги прекрасного, а тем самым отвергать их, умея правильно видеть и судить. Иначе говоря, тогда он способен по внутренней идее, по истинному масштабу узнавать прекрасное в тех внешних проявлениях, где оно *действительно* «явлено».

Способность дивинации

Способность по-настоящему узнавать и признавать священное в явлении мы называем *дивинацией*. Имеется ли такая способность, а если она есть, то какого рода?

Для супранатуралистической теории тут все сравнительно просто. Дивинация здесь

¹²⁵ Пока мы занимаемся «феноменом» христианства и религией с точки зрения религиоведения и компаративистики, нам не избежать подобных выражений. Конечно, было бы иначе, если бы сама религия судила о себе религиозно, а христианство говорило о самом себе по-христиански. В последнем случае мы имели бы дело не с «религиоведением», но с богословскими суждениями. См. CDU, Кар. III («Религиоведческие и теологические суждения»). Следует признавать их различия, но постоянное их разграничение в таком труде, как этот, было бы педантством.

заключается в том, что признание чего бы то ни было «знамением» связано с тем, что в нем мы сталкиваемся не с «естественным» процессом, т. е. с чем-то необъяснимым посредством законов природы. А так как оно имеет место, а естественные причины отсутствуют, то мы говорим, что должна существовать сверхъестественная причина, знаком которой оно и выступает. Эта теория дивинации и «знамений» есть настоящая теория с массивными понятиями, предполагающая строгую *доказательность*. Она тяжеловесно рационалистична. *Рассудок*, т. е. способность рефлексии посредством понятий и доказательств принимается здесь за способность дивинации. Сверхмирское тут *доказывается* — столь же жестко и строго, как это происходит с любыми логически выводимыми данностями.

Возражения против такого подхода, согласно которым у нас вообще нет возможности установить, происходил ли тот или иной процесс не по естественным причинам, т. е. против законов природы, здесь почти излишни. Само религиозное чувство восстает против подобной материализации и такого омертвления тончайшего, что только есть в религии — встречи с Богом и его откровения. Если где-либо исключены принудительность доказательства, смешение с логическими и юридическими выводами, если где-то свобода внутреннего признания проистекает из собственных глубин без всяких теорий и понятий, то происходит это именно там, где человек в себе самом или вовне (в природе или в истории) воспринимает господствующее над ним священное. Не столько «естествознание» или «метафизика», сколько само зрелое религиозное чувство отталкивает такие тяжеловесные теории. Они родились из рационализма, свидетельствуют о рационализме, они не только препятствуют истинной дивинации, но даже пренебрежительно именуют ее мечтательностью, мистицизмом или романтикой. Подлинная дивинация не имеет ничего общего с вопросами о соответствии или несоответствии законам природы. Она спрашивает вообще не о том, как и откуда произошло нечто, будь то событие, вещь или личность, но об их значении, а именно о значении того, что выступает как «знак» священного.

В языке проповедей и догматики способность дивинации скрывается под прекрасным именем *testimonium spiritus sancti internum* (здесь ограничиваются признанием священным *Писания*). Это имя правильно, причем не только образно правильно, пока способность дивинации улавливается и оценивается посредством самой дивинации, т. е. в соответствии с религиозной идеей вечной истины. На более простом языке психологии мы говорим здесь о «способностях», поскольку нам нужно разъяснить ее психологически.

Она была открыта в теологии и направлена против супранатурализма и рационализма Шлейермахером в его «Речах о религии» (1799), а также Якобом Фридрихом Фризом в его учении о «предчувствии» и Де Ветте (коллегой Шлейермахера и учеником Фриза), писавшим, в частности, о дивинации божественного в истории как «предчувствии божественного правления миром». В осуществленном мною издании труда Шлейермахера¹²⁶ я в заключении говорю подробнее о совершенном Шлейермахером открытии. В моей книге «Философия религии Канта и Фриза и ее применение к теологии»¹²⁷ дается детальное описание учений Фриза и Де Ветте о «предчувствии». Тех, кто желает познакомиться с ними подробнее, я отсылаю к этим двум работам. Здесь я даю лишь краткую характеристику этого учения, указав лишь на несколько моментов.

Эта способность, по мнению Шлейермахера, есть прежде всего самоуглубленное *созерцание* в противопоставлении его как целостности жизни, так и реальности природы и истории. Но там, где погруженная в себя душа открывается впечатлению «универсума», она, по его мысли, способна переживать *видения* и *чувства* чего-то «свободно» превосходящего

¹²⁶ Schleiermacher Fr. Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1926.

¹²⁷ Otto R. Kantisch-Pries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921.

эмпирическую действительность. Это нечто неуловимо для *теоретического познания* мира и мировых связей, как они предстают в науке, зато оно в высшей степени реально улавливается и переживается в *интуиции*. Оно оформляется в отдельных интуициях, которые Шлейермахер называет «созерцаниями». Эти интуиции можно выразить в суждениях и предложениях, напоминающих теоретические высказывания, но отчетливо от них отличающихся тем, что по своему характеру они соизмеряются с чувствами. Они высказываются приблизительно и наощупь, представляют собой аналогии и толкования, а потому неприменимы как «теоретические суждения» в строгом смысле слова. Их нельзя систематизировать, они не могут служить посылками для логических выводов. По своей природе эти суждения суть аналогии, а не высказывания, которые стремятся к адекватности. Несмотря на эти ограничения, они, без сомнения, все же наделены *истинностью*, а потому могут быть обозначены как «познания» — вопреки возражениям Шлейермахера против этого термина. Только познание здесь чувственно-интуитивное, а не рефлексивное. Но по своему содержанию тут чувственно улавливается просвечивающее сквозь временное вечное, находимое в эмпирическом и через него сверх-эмпирическое основание и смысл всех вещей. Это — *предположение* о таинственно-предчувствуемом; характерно то, что сам Шлейермахер иногда употребляет выражение «предчувствие» вместо главных для него «созерцания» и «чувства», подходя тем самым к профетической дивинации и к познанию «чуда» в религиозном смысле, а именно как «знамения».

Когда он пытается пояснить с помощью примеров предмет этого чувства, то чаще всего он приходит к впечатлениям высшего телоса — к последней тайне целесообразности мира, открывающейся нам в предчувствии.

В этом он согласен с рассуждениями Фриза о способности предчувствия, который даже определял способность дивинации как «объективную телеологию мира». Де Ветте делал это еще решительнее. Но этот относимый к рациональным момент у Шлейермахера все же отчетливо вовлечен в вечную тайну *иррациональности* основания мира. Это видно по его всякий раз приблизительным, никогда не достигающим самодостаточности истолкованиям переживания; особенно хорошо это заметно там, где Шлейермахер, имея дело со «знамениями» в природе, переживает их не столько с их рациональной стороны — в соответствии с идеями целесообразности и всеобщей закономерности происходящего в мире, — сколько со стороны того, что кажется нам загадочным «исключением». Тем самым толкование обращается к смыслу и ценности предмета, которые уклоняются от нашего понимания¹²⁸.

Предполагаемая здесь Шлейермахером способность очевидным образом близка «способности суждения», проанализированной в третьей «Критике» Канта. Как «эстетическая» способность суждения, она противопоставляется Кантом «логической» способности суждения, но из этого еще не следует, будто *по содержанию* своему она с необходимостью включает в себя лишь произвольные суждения «вкуса». С помощью предиката «эстетический» Кант прежде всего просто отделяет от способности рассудка — как понятийно-дискурсивного мышления, заключения и вывода — способность соразмерного чувствам суждения. Своеобразие последнего заключается в том, что, в отличие от логического, оно осуществляется не посредством рассудочно ясных принципов, но «темных» начал, которые не разворачиваются в понятийных суждениях, но только «чувствуются». Для таких темных и чисто чувственных начал суждения он даже пользуется обозначением «неразвернутые понятия», имея в виду то же самое, что было сказано поэтом:

Du weckest der *dunklen Gefühle* Gewalt,
Die im Herzen wunderbar schliefen.

¹²⁸ См. указанное выше сочинение Шлейермахера, с. 53d.

Так песнь зарождает души глубина,
И темное чувство из дивного сна
При звуках воспрянув, пылает.

Шиллер Ф. Граф Габсбургский / Пер. В. Жуковского.

Или:

Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht *bedacht*
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt bei der Nacht.

Что, неведомо в тиши
Иль невнятно нам,
Лабиринтами души
Бродит по ночам

Гёте И. В. К Месяцу / Пер. А. Кочеткова.

При этом такие суждения чистого чувства притязают на объективную значимость ничуть не меньше, чем принадлежащие к «логической» способности суждения.

То же самое относится — вопреки всем общепринятым мнениям — к нашим «суждениям вкуса». Кажущееся субъективным и чисто индивидуальным в суждениях вкуса (откуда максима: «*De gustibus non disputandum*») сводится к тому, что в них сопоставляются, сталкиваются и не приходят к согласию ступени различной разработанности и зрелости вкуса. Но по мере того, как развивается и зреет вкус, растет и однозначность суждений вкуса. Конечно, и здесь остается возможность разъяснения и научения, все более верного зрения, убеждения и анализа. Именно эта возможность предполагается всеми суждениями на основе чисто чувственных впечатлений. Тут также можно «разъяснить», «привести в чувство» другого, чтобы он почувствовал так же как мы; можно образовываться самому в смысле подлинного и истинного чувствования и можно направлять к нему прочих. В данной области это соответствует тому, чем в области логического являются доводы и убеждения.

Великое открытие Шлейермахера страдает двумя недостатками. С одной стороны, он неосмотрительно и наивно полагает, что способность дивинации является всеобщей. Причем всеобщей не только в том смысле, что она с необходимостью присутствует у любого религиозного человека. Правда, Шлейермахер был совершенно прав в том, что относит ее к способностям разумного духа вообще (даже к самым глубоким и подлинным его основам), и в этом смысле она выступает как «общечеловеческая» — ведь мы определяем человека как «разумный дух». Но «общечеловеческое» все же никоим образом не является всеобщим и принадлежащим *in actu* каждому человеку, но очень часто выступает лишь в форме большей или меньшей индивидуальной одаренности. Кстати, сам Шлейермахер, говоря о сущности и задаче «посредника» в первой речи ¹²⁹, совершенно правильно истолковывает это обстоятельство. Лишь дивинационные натуры обладают способностью дивинации *in actu*; не человек вообще, как это кажется рационализму, и не неразличимая масса одинаковых субъектов в своем взаимодействии, как это полагает современная этнопсихология, являются восприимчивыми и носителями впечатлений сверхмирского, но лишь предпочтенные им «избранные».

Остается вопросом, был ли сам Шлейермахер поистине дивинационной натурой, несмотря на то, что он совершил открытие дивинации и даже намекает на это в своей первой речи. Во всяком случае, один человек его времени явно превосходил его по дару в этой

¹²⁹ См.: «Речи о религии» в моем издании. С. 3.

области. Этим человеком был Гёте. В его жизни жизненно практикуемая дивинация играла значительную роль. Своеобразным ее выражением может служить то, что столь ясно говорится им о *демоническом* в 20-ой книге «Поэзии и правды» и в его разговорах с Эккерманом¹³⁰. Коротко это продемонстрируем.

Его представление о демоническом характеризуется прежде всего тем, что последнее выходит за пределы всякого «понятия», всякого «рассудка и разума», ибо, по сути своей, оно не только невыразимо словесно, но и «непостижимо»:

Демоническое — это то, чего не может постигнуть ни рассудок, ни разум. Демоническое тяготеет к выдающимся людям и предпочтительно выбирает сумеречные времена. В светлом, прозаическом городе вроде Берлина оно вряд ли проявляется. Поэзии, бесспорно, присуще демоническое начало, и прежде всего поэзии бессознательной, на которую недостает ни разума, ни рассудка, отчего она так завораживает нас. В музыке это сказывается еще ярче, ибо она вознесена столь высоко, что разуму ее не осилить. Она все себе покоряет, но действие ее остается безотчетным. Поэтому и религиозные обряды никогда без нее не обходятся; она первейшее средство воздействия на людей.

Полагаете ли вы (спрашивает Эккерман), что демоническое проявляется также в различных событиях? — Даже с особой силой, — отвечал Гёте, — и прежде всего в тех, которые мы не можем постигнуть ни рассудком, ни разумом. Оно самым неожиданным образом проявляется и в природе — как видимой, так и невидимой. Есть существа, насквозь проникнутые демонизмом, в других действуют лишь отдельные его элементы¹³¹.

Мы видим, как здесь в чистом виде возвращаются обнаруженные нами моменты нуминозного: понятие «непостижимое» передает здесь совершенно иррациональное, таинственное, *fascinans, tremendum, energicum*. Отзвук его в «твари» напоминает нам об Иове. Но интуиция Гете вообще не так уж далека от «Книги Иова» в понимании *mysterium*, поскольку рациональное у него (несмотря на предупреждения против этого в «Книге Иова») сводится к рассудку и разуму, к понятиям человеческой целесообразности, тогда как иррациональное есть противоречащее смыслу, бессмысленное, требовательное и роковое. Иногда демоническое у него приближается к *мудрости*, например, когда он говорит:

Так, демонические силы, несомненно проявились при моем знакомстве с Шиллером, оно могло произойти и раньше, могло и позже, но то, что мы встретились, когда мое итальянское путешествие уже осталось позади, а Шиллер начал уставать от своих философских спекуляций, было знаменательно для нас обоих (с. 300).

Иногда оно даже божественно:

Подобное уже не раз со мной случалось, так что поневоле начинаешь верить во вмешательство высших сил, демонического начала, перед коим ты благоговеешь, не дерзая даже пытаться его себе объяснить (с. 401).

В любом случае, оно всегда явлено как «энергия» и «мощь», а потому воплощается в полных напора и могущества людях:

В Наполеоне, — сказал я, — надо думать, было заложено демоническое

¹³⁰ См.: *Goethe. Samtliche Werke. Cotta, Bd 25. S. 124 ff.; Eckermann. «Gesprache mit Goethe» / Hrsg. A. v.d. Linden, 1896. Teil II. S. 140 ff.* См. также указанный выше труд Эйгена Вольфа.

¹³¹ *Эккерман И. П. Разговоры с Гете. М., 1981. С. 412, 414, 431. Пер. Н. Н. Вильмонта.*

начало. — Несомненно, — подтвердил Гёте, — и в большей мере, чем в ком-либо другом. Покойный великий герцог тоже был демонической натурой, преисполненной жизненных сил и беспокойства...

— Мне думается, — сказал я, — что и Мефистофелю присущи демонические черты.

— Нет, — сказал Гёте, — Мефистофель слишком негативен, демоническое же проявляется только в безусловно позитивной деятельной силе (с. 412).

Еще лучше впечатление о таких нуминозных личностях изображено в «Поэзии и правде», причем на первый план выходит именно *tremendum* как «страшное» и «могущественное»:

Однако *всего страшнее* становится демонизм, когда он возобладает в каком-нибудь одном человеке... Это не всегда выдающиеся люди, ни по уму, ни по талантам, и редко добрые¹³²; тем не менее от них исходит необоримая сила, они самодержавно властвуют над всем живым, более того — над стихиями, и кто может сказать, как далеко простирается их власть?

Цепь противопоставлений в «Поэзии и правде», с помощью которых Гёте пытается показать иррациональность действия демонического, напоминает сказанное нами выше о подъеме иррационального на уровень парадокса и антиномии:... нечто, дающее знать о себе лишь в противоречиях и потому не подходящее ни под одно понятие и, уж конечно, не вмещающееся ни в одно слово. Это нечто не было божественным, ибо казалось неразумным; не было человеческим, ибо не имело рассудка; не было сатанинским, ибо было благодетельно; не было ангельским, ибо в нем нередко проявлялось злорадство. Оно походило на случай, ибо не имело прямых последствий, и походило на промысел, ибо не было бессвязным. Все, ограничивающее нас, для него было проницаемо; казалось, оно произвольно распоряжается всеми неотъемлемыми элементами нашего бытия; оно сжимало время и раздвигало пространство. Его словно бы тешило лишь невозможное, возможное оно с презрением от себя отталкивало.

Это начало, как бы вторгавшееся во все другое, их разделявшее, но их же и связующее, я называл демоническим, по примеру древних и тех, кто обнаружил нечто сходное с ним... Хотя демоническое начало может проявиться как в телесном, так и в бестелесном и даже весьма своеобразно сказывается у животных¹³³, но преимущественно все же состоит в некоей странной связи с человеком и являет собой силу, если не противоречащую нравственному миропорядку, то перекрещивающуюся с ним, — так, что первый, т. е. миропорядок, может сойти за основу, а второй — за уток.

Трудно более образно, чем здесь, выразить то, что дивинация нуминозного сопровождается чрезвычайно сильными душевными впечатлениями, причем приходят они не единожды, но повторяются и чуть ли не входят в привычку. Однако дивинация нуминозного, улавливающая его иначе, чем это происходит у пророка (не достигая высоты переживаний Иова, у которого иррациональное и *mysterium* переживаются и оцениваются одновременно и как глубочайшая ценность, и как то, что обладает собственным и священным *правом*), не знает *таких* глубин, а потому контрапункт иррационального входит в мелодию жизни как смутный отзвук, хотя при всей своей невнятности он ощутимо передает истинную *гармонию*. Такова подлинная дивинация, пусть это — дивинация «язычника» — Гёте, который сам себя таковым воспринимал и так себя называл. Действительно, ему была доступна предварительная ступень демонического, а не ступень божественного и священного. Он очень точно изображает, как демоническое такого рода проникает в жизнь в высшей степени культивированной души, но входит в нее в виде скорее сбивающих с толку и спутанных, а не

¹³² Иначе говоря, это только нуминозные, никак не «святые» люди.

¹³³ Ср. с бегемотом в книге Иова.

просветляющих и согревающих ее эмоций. Имея собственные высокие представления о божественном, Гете никак не отождествлял с ним свои переживания демонического, а потому, когда Эккерман завел об этом разговор, он уклончиво ответил:

— В идею божества, — сказал я не без лукавства, — видимо, не входит та действенная сила, которую мы называем «демонической»?

— Дитя мое, — отвечал Гёте, — много ли мы знаем об идее божества и что могут сказать нам о Боге ограниченные наши понятия! Если бы я даже, как некий турок, назвал его сотней имен, все равно в сравнении с безграничностью его свойств это бы ничего не значило (с. 415).

Приняв во внимание, что речь здесь идет об этом значительно более низком уровне, мы все же имеем тут самый точный образ того, что подразумевал Шлейермахер под «созерцанием и чувством». Это — не божественное, но нуминозное в природе и в истории, причем в изображении человека со склонной к дивинации натурой. Подобная дивинация происходит именно так, как мы это описывали выше, а именно в соответствии с понятийно невыразимыми принципами. Сколько бы примеров ни приводил Гете, он не в силах определить, что же чувствуется и узнается в пестроте противоречивых явлений. Ясно то, что речь здесь идет о «чистом чувстве», т. е. о том, что направляется априорным *темным* началом.

Глава двадцать первая. Дивинация в первоначальном христианстве

Выше мы говорили о первом недостатке учения Шлейермахера о дивинации. Второй недостаток заключается в том, что Шлейермахер, умевший чрезвычайно тепло и образно писать о дивинации по отношению к миру и истории, весьма скуп на толкования и вообще не слишком подробно и отчетливо пишет об объекте, который должен был бы выступать для него как самый достойный и предпочтительный — о самой истории религии, прежде всего о библейской и о высшей ее ступени, о христианстве. Правда, в заключительной своей речи Шлейермахер прямо привлекает христианство и ясно говорит о Христе. Но Христос здесь — только субъект дивинации, а не ее объект. То же самое можно сказать о позднейшем «вероучении» Шлейермахера. Значение Христа здесь также исчерпывается тем, что он «принимает нас в могущество и блаженство *своего* сознания Бога». Мысль эта ценная, но она никак не достигает того главного смысла Христа, который в первоначальной христианской общине связывался с его именем, а именно со смыслом «явленного священного», т. е. с тем, в бытии и жизни коего мы невольно «созерцаем и чувствуем» открывающееся нам и овладевающее нами божество. Ведь для христиан важно то, насколько возможна дивинация по поводу личности и жизни Христа, т. е. непосредственное узрение явленного священного. Вопрос для них заключается в том, как возможно «созерцание и чувство» священного, его переживание, а тем самым и подлинное откровение.

Для этого нам явно бесполезны мучительные, а по существу и невозможные, изыскания по поводу «самосознания Иисуса», которым столь часто предаются. Невозможны они хотя бы потому, что материал евангельских сказаний и недостаточен, и вообще непригоден для подобных изысканий. Содержанием «благой вести» Иисуса является «Царство» с его блаженством и справедливостью, а не сам Иисус. По своему первоначальному и истинному пониманию Евангелие есть «весть о Царстве» — это Евангелие Царства Божия. Иисус лишь по случаю говорит о себе самом. Но даже если бы это было не так, если бы мы даже обнаружили у него целую теорию по собственному поводу — разве это хоть что-нибудь доказывало? Религиозные мечтатели нередко рассказывали о себе, зачастую они сами верили в рассказанное. Но именно суждения по собственному поводу пророков всех времен по своей форме зависят от времени, среды, мифологии и догматики своего окружения. Когда вдохновенные или пророки говорят о себе самих, то чаще всего они выражают только сознание собственной миссии, ее превосходство над ними самими — только поэтому они притязают на веру и послушание со стороны остальных. Все это очевидно в тех случаях, когда внутреннее

призвание выступает как самодовлеющее для человека. Именно поэтому их рассказы о себе самих не содержат такого рода сведений. Таковые могут способствовать росту веры в их авторитет, но не переживанию; они не ведут к спонтанному *видению* и признанию другими, которое подразумевается в словах: «Теперь мы *сами узнали*, что ты — Христос».

Нет сомнений в том, что такое признание из спонтанной (пусть так и не называемой) дивинации было присуще первоначальной христианской общине. Без него было бы непостижимо самое возникновение общины. Из вести как таковой, из авторитарных суждений по собственному поводу не возникает нечто абсолютно достоверное, не приходят сильнее импульсы, не исходит столь мощное притяжение, которые были необходимы для появления христианской общины. Признание должно было быть ясным и должно было быть осознанным как таковое.

Мы неизбежно упустим это, если попытаемся подойти к феномену возникающей христианской общины с одними лишь филологическими средствами, начнем реконструировать, сближая этот феномен с плоскими чувствами и душевными способностями нашей лишенной наивности культуры и современного духа. Было бы бесполезно к этим орудиям и методам добавить что-нибудь жизненное, найти примеры, которые и сегодня не трудно отыскать там, где возможно прямое наблюдение за образующимися религиозными общинами и движениями. Для этого нужно поискать те места, где и ныне религия жива в первобытной инстинктивности, в наивности побуждений и влечений. В отдаленных уголках исламского и индийского миров все это можно наблюдать и сегодня. На улицах и площадях Могадора и Марракеша мы, наверное, и в настоящий момент могли бы увидеть сцены, которые чем-то напоминают рассказанное в синоптических Евангелиях. Время от времени тут являются «святые», чудотворцы. Вокруг них теснится народ, сбегаящийся послушать, поглазеть на чудеса, на живого святого и его деяния. Возникают то более узкие, то более широкие круги последователей, которые собирают и оформляют «речения», рассказы, легенды по их поводу¹³⁴. Появляются новые братства или расширяются и захватывают новые круги, уже существовавшие. Но средоточием движения всякий раз является сам «святой» при его жизни — движущей силой всегда оказывается сила его личности, особенности вызванных им впечатлений. Знатоки уверяют нас, что 98% этих «святых» просто-напросто шарлатаны. Пусть так, но 2% таковыми не являются: удивительно высокий процент, если иметь в виду, что речь идет о занятии, где спрос на обман так велик и где он так легок. Кстати, этот расчет в процентах в высшей степени поучителен для понимания самого феномена. «Святой» или пророк должен переживаться своим кругом как нечто большее, чем «*psilos anthropos*». Он выступает как таинственное и чудесное существо, принадлежащее к более высокому порядку и пребывающее где-то поблизости от самого *nimen*. Он не учит, что он таков, но так он переживается. Только при наличии подобных переживаний — пусть весьма грубых и нередко являющихся самообманом, но сильных и глубоких — возникают религиозные общины.

Конечно, эти аналогии недостаточны и бесконечно далеки от того, что однажды произошло в Палестине. Они возможны лишь потому, что имеются личности, действительно или по видимости переживающие священное и ныне — насколько же больше их было в то время. О том, что подобное переживание происходило, говорят нам весь строй души и убежденность всей первоначальной общины, что мы бесспорно обнаруживаем по имеющимся у нас свидетельствам. Отдельные незначительные характеристики синоптического образа Иисуса выразительны как раз потому, что речь идет о деталях. Сюда относятся, например, рассказы о бывшем рыболове Петре, о царедворце в Капернауме — переживание священного тут проступает как непосредственное и самопроизвольное. Особенно характерно в этом

¹³⁴ Удивительно то, что историко-филологическая критика Евангелий не изучает главную проблему — возникновение собрания «логий», — обратившись к этой поныне живой среде. Еще удивительнее то, что для сравнения не привлекаются собрания логий в соответствующей *apofthegmata ton pateron* среде, не обращаясь к «хадитам» Мухаммеда, к францисканским легендам или к протекавшему на наших глазах собиранию речений Рамакришны. Стоило бы обратить внимание и на окружение каких-нибудь Джорджа Фокса или Киприена Виня.

отношении следующее место: «Иисус шел впереди них, а они ужасались и, следуя за ним, были в страхе» (Мк. 10:32). Оно передает, насколько сильным было непосредственно распространяемое этим человеком чувство нуминозного, и никакое искусство изображения душевных процессов не передаст этого впечатления лучше, чем эти слова. Сказанное Иоанном (Ин. 20:28) говорилось, скорее всего, в более позднее и более зрелое время, далеко отстоявшее от простоты первоначального переживания, тогда как указанное место из Евангелия Марка передает чувство, еще не вмещающееся ни в какие формулы. Но истинные корни позднейших толкований содержатся именно здесь. Интерпретации вообще лишь мимоходом присутствуют в Евангелиях — их авторы не проявляют к ним интереса, они захвачены самим чудом. Но тем интереснее эти толкования для нас. Каким бы ни было число подобных переживаний (следы многих замело именно потому, что при этом не происходило чудес, о которых следовало рассказать), но самое их наличие не вызывают у рассказчиков ни малейших сомнений. Сюда относится и вера в превосходство Иисуса над всем демоническим, что также дало повод для легенды. Сюда же относится и то, что собственная родня Иисуса считала его «одержимым» — произвольное признание «нуминозного» от него впечатления. Наконец, и даже в особенности, сюда относится произвольно вырывающаяся, полученная не посредством учения, но благодаря переживанию, вера в то, что он — «Мессия». Для этого круга такая вера предполагала, что перед ними нуминозное существо. Это хорошо видно по первому признанию его Мессией Петром и по ответу Иисуса, который показывает, что вера приходила из впечатления и переживаний: «потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф. 16:17). Иисус сам удивлен этому признанию, а это показывает, что у Петра оно не было чем-то заученным и опирающимся на авторитет, но обнаруженным им самим, *открывшимся* во впечатлении, — во впечатлении, которое вырвало свидетельство из глубины его души, где «не плоть и кровь», где не «слово» учит, но сам «Отец Мой, сущий на небесах» и без всякого посредника.

Наконец, нужно сказать еще следующее. Без такого встречного, идущего изнутри свидетельствования, любое впечатление бессильно — да и нет никакого истинного «впечатления». Вот почему не достигают своей цели все рассуждения о воздействии Христа, ибо не учитывается этот второй момент — необходимой предрасположенности к переживанию священного, т. е. заложенной в духе категория священного как категория темного априорного познания. «Впечатление» предполагает впечатляющегося. Для души, которая была бы лишь «чистой доской», это невозможно. Ибо под «впечатлением» здесь подразумевается не просто *impressio* — оставившее в душе след, восприятие, согласно учению сенсуалистов. Получить о ком-нибудь впечатление означает здесь, скорее, познание и признание его самобытного *значенья*, которое захватывает и заставляет перед ним склониться. Но это возможно только при встречном, движущемся изнутри познании, понимании, оценке — при наличии духа «изнутри». У Шлейермахера «откровению» соответствует «предчувствие». Музыка понятна только музыкальному человеку — лишь у него она «вызывает впечатление». Любому классу истинных впечатлений соответствует собственный и особый род *конгениальности*, родственной тому, что впечатляет. Слово понимает лишь *verbo conformis*, как однажды заметил Лютер. Или иначе: *Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente*. Августин же говорит в «Исповеди» (10.6) так: «Он говорит всем, но этот голос внешнего мира понимают только те, кто, услышав его, сравнивают его с истиной, живущей в них».

Глава двадцать вторая. Дивинация в современном христианстве

Переживала ли первоначальная община священное в Христе, могла ли она его переживать — при всей значимости этих вопросов, для нас более важен все же другой: можем ли мы переживать его сами? Иначе говоря, сохранил ли переданный нам общиной и в общине образ жизни и деяний Христа ценность и силу откровения, или же мы проедаем наследство первой общины и верим на основе авторитета и чужих свидетельств. Ответ на этот вопрос не

оставлял бы надежд, не будь в нас самих идущего изнутри предчувствующего понимания и толкования, тех свидетельств духа, которые возможны только на основе категориальной предрасположенности к священному в самом духе. Без них не было бы ни понимания, ни впечатления от непосредственного восприятия Христа — что уж говорить об опосредованном традицией. Но если мы допускаем существование такой предрасположенности, то дела обстоят совсем иначе. Тогда нам не препятствует даже то, что образ дошел до нас в ненадежных фрагментах с примесью легенд и «эллинистических» приукрашиваний. Ибо дух ведаёт, что принадлежит духу.

Относительно этого содействующего, предчувствующего, толкующего изнутри принципа (в соответствии с религиозными идеями мы называем его «духом свидетельства») для меня были поучительны рассказы одного наблюдательного миссионера о своей работе где-то на краю земли. Он говорил, что для него всякий раз было удивительно то, что, казалось бы, столь недоступное, сказанное на трудном чужом языке и поведенное посредством непривычных понятий, способно, тем не менее, поразительно глубоко постигаться изнутри. Главным и здесь было идущее навстречу из сердца слушателя предчувствие. Только так мы найдем ключ и для понимания проблемы Павла. Этот преследователь первой общины мог знать о сущности Христа и значении его Евангелия только по обрывкам и карикатурам. Действующий изнутри дух принудил его к признанию по дороге в Дамаск; этот дух научил его глубокому пониманию явления Христа; поэтому иные исследователи (например Вельхаузен) считают, что никто не понял Христа так глубоко и полно, как Павел.

Первой и очевидной предпосылкой того, что переживание священного в Христе возможно и оно является опорой для нашей веры, будет непосредственное понимание и ценностное переживание самого Христа и его деяний — из такого понимания непосредственно произрастает впечатление о его «святости». Здесь возникает одно затруднение, без снятия которого все прочие решения проблем обречены на крах. А именно, перед нами встает вопрос: является ли Христос современного христианства тем же, кем он был в действительности — тем Христом, воздействие которого испытала первая община. Этот вопрос равнозначен другому: о наличии в христианстве собственного «принципа», который, развиваясь по ходу истории, все же по сущности своей остается тем же самым, а потому сегодняшнее христианство вообще сопоставимо и соизмеримо с изначальным.

Является ли христианство Иисусовым в строгом смысле слова? Совпадает ли по своей сущности «столь простая» и скромная религия и религиозность, побужденная им в узком кругу последователей в таком уголке мира, как Галилея, с той религией, которую мы сегодня называем христианством? С религией, обладающей и своим разработанным вероучением, и исторической величиной, и своими связями и смешениями с другими религиями, своими способами воздействия на души и на совесть людей — поднимая и подвигая их на дела, обвиняя и прощая, привлекая и отталкивая? Нетрудно заметить, что поменялись цвета и формы, что произошли огромные перемены. Но есть ли в этом потоке явлений некая пребывающая неизменной сущность, равный прежнему «принцип», который, будучи способным к развитию, все же остается тем же самым? Имеем ли мы дело с его развитием, либо с трансформацией, сменой, притоком чего-то совершенно чуждого? И если одни сетуют по поводу искажений, то другие радостно приветствуют новшества, тогда как третьи просто видят в такой трансформации исторический факт.

Как ныне фактически существующая «мировая религия», христианство по своим притязаниям и обещаниям, по своему первоначальному и подлинному смыслу есть «религия избавления». Спасение, причем изобильное, освобождение от «мира» и преодоление привязанного к миру бытия, тварности вообще, удаленности от Бога и вражды к нему, избавление от рабства греха и виновности, примирение и искупление, благодать, дух и его нисхождение, новое рождение и новое творение — вот характерное содержание сегодняшнего христианства, которое выступает как общее, несмотря на все расколы на церкви, вероисповедания и секты. Глядя на это содержание, мы четко и определенно говорим о нем как о «религии избавления», указывая на резкое дуалистическое противопоставление

спасения и проклятия, на провозглашаемую необходимость избавления и на благодать, а тем самым отличаем его от великих религий Востока и считаем, что оно качественно их превосходит. Нет сомнений в том, что именно это «принцип» и сущность сегодняшнего христианства. Вопрос лишь в одном: было ли все это «принципом» той религии Иисуса, основание которой признается за первое и прямое деяние Христа?

Мы отвечаем на этот вопрос утвердительно, полагая, что подразумевавшая Царство Божие притча подходит и к принципу христианства: притча о семени и выросшем из него дереве. Притча указывает на перемену, ибо дерево отличается от семени, но изменение здесь не есть превращение в иное, но переход потенции в акт, подлинное развитие, а не «трансмутация» или «эпигенез».

В этом смысле мы можем сказать, что религия Иисуса не постепенна становилась религией избавления, но с самого начала предполагала избавление, причем в самом крайнем смысле и совершенно отчетливо, даже если, ей не доставало в то время появившихся впоследствии терминов. Если мы со всей исторической трезвостью и простотой попытаемся определить характерные черты благой вести Иисуса, то обнаруживаем два основных положения: 1) Проповедь Царства Божия изначально была не каким-то сопровождающим моментом, но фундаментальным смыслом и сутью дела; 2) Евангелие Иисуса, как реакция на фарисейство, проистекало из идеала сыновства и сыновней набожности на основе прощенного греха. Но и то и другое закладывает принципы всего того, что затем станет характерным для христианства как религии «избавления», вплоть до специфических доктрин благодати, избранности, духа и обновления в духе. И все это переживалось и владело душами уже первого круга последователей, пусть и в более простой форме.

Поясним это подробнее. Слова о «религии избавления» представляют собой плеоназм, по крайней мере там, где речь идет о высокоразвитых формах религии. Ибо всякая достигшая высокого уровня развития религия обретает самостоятельность и освобождается от гетерономных отношений с мирской (частной или государственной) эвдемонией, развивая собственные идеалы блаженства, которые в самом общем виде можно обозначить как «спасение». По направлению к «спасению» в такой форме шло развитие религии в Индии, начинаясь с идей всебожественности в теопантизме Упанишад и доходя до идеи блаженства в буддийской нирване (отрицательной лишь по видимости). К «спасению» были направлены те религии избавления, которые на рубеже эпох распространялись по ойкумене из Египта, Сирии и Малой Азии. При ближайшем рассмотрении и персидская религия в образе ожидания конца времен несла в себе то же религиозное стремление к «спасению», достигая сходной с мокшей и нирваной формы. Стремление к «спасению» и его переживание присутствует в исламе, причем не только в виде «ожидания» райских наслаждений. Важнейшим в исламе является сам ислам, т. е. преданность Аллаху, означающая не только покорность воли, но также желанную преисполненность Аллахом. Она и есть «спасение», она овладевает верующим как некое опьянение и в своем восхождении достигает истинно мистического блаженства.

Но если это — общая черта всех высших религий вообще, то в христианстве «спасение» предстает в сильнейшей и качественно отличной от прочих религий форме — в вере в желанное и обещанное Царство Божие. Не имеет значения, имел ли этот идеал в Израиле поначалу чисто политическую форму, а затем покинул почву действительности и вознесся в недостижимое, либо он с самого начала возник по истинно религиозным мотивам. Материя, которой пользуется религиозное стремление, поначалу очень часто оказывается вполне земной и мирской. К характерным признакам беспокойного эсхатологического чаяния, т. е. стремления к окончательному и искупительному спасению, относятся как раз разрыв с истоками и возвышение над ними. По ним видна его внутренняя сущность, ибо это — истинное стремление к *избавлению*, предчувствие и предварение чаемого изобильного и «совсем иного» блага. Благо это «спасительно» и в этом отношении оно сопоставимо с направленностью других религий. Но оно их и превосходит, причем ровно настолько, насколько обнаруженный в этом «Царстве» Господь его качественно превосходит Брахму, Вишну, Ормузда, Аллаха, а также и предлагаемые ими абсолюты в виде нирваны, кайвалы,

дао или как бы еще они ни назывались. Все Евангелие повествует об избавлении, которое однажды исполнится как Царство Божие, но которое можно испытать уже теперь через прямое переживание богосыновства, непосредственно перелитое в душу первой общины. Община эта ясно отдавала себе отчет в том, что это спасение есть нечто качественно и целиком новое, неслыханное, переполняющее. Об этом свидетельствует речение: «все пророки и закон прорекли до Иоанна», но отныне «Царство Небесное силою берется» — иными словами, Иоанн Креститель принадлежит еще «закону и пророкам».

Чтобы предельно кратко и точно описать это новое, следовало бы *изобрести* новые слова, и делать этого нет нужды лишь потому, что они уже сказаны: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: „Авва Отче!“» (Рим. 8:15). Павел постиг здесь цель и средства осуществленного Иисусом прорыва, уловил разрыв с прежним, принцип и сущность *новой религии*. Эти «принцип и сущность» были даны уже первым рыбакам с моря Галилейского, и они остаются теми же самыми на протяжении всей истории христианства. Вместе с ними пришли новое отношение к греху и вине, закону и свободе, «оправдание», дары духовные, новое творение, блаженная свобода богосыновства. Такие или сходные выражения, учения, школы и развиваемые в последних умозрения *должны* были явиться, ибо слово Духа взывает к тому, кто его слышит¹³⁵. Как нам сегодня понятно, первым прямым деянием Иисуса было дарование *спасения* в надежде и в вере в Бога и Царство Божие. Но как может пробудиться это жизненное деяние у нас, так далеко отстоящих во времени? Как мы можем прийти к *переживанию* «явленного священного»?

Разумеется, не путем доказательств, правил и понятий. Мы не в состоянии дать понятийную формулу, вроде: «Когда имеют место моменты $q + u$, происходит откровение». Именно поэтому мы говорим о «дивинации», об «интуитивном схватывании», о чистом *созерцании*, в котором предающиеся ему открывают свою душу объекту, дабы обрести чистое впечатление. Открывают ее так, что весть и усилия Иисуса соотносятся с его личностью и жизнью, а сами они видятся в связи с долгой и чудесной подготовкой в религиозной истории Израиля и Иудеи, в связи с многообразными линиями развития, которые — то сходясь, то расходясь — вели к Иисусу вместе с «исполнением времени», с побуждениями и понуждениями, идущими от контрастов и параллелей в его окружении. Следует принять во внимание и столь осязаемое вмешательство иррационального, которое то поднимается, то отступает, на все более просветляющийся лик того, от кого зависит спасение мира, на загадочный рост противления этому, на бесконечно вознесенную проблему Иова — проблему страдания и смерти, причем уже не просто праведника, но того, кто безмерно значим для высших интересов человека и человечества; наконец, принять во внимание непреходящее облако мистики, которое висит над Голгофой. У того, кто способен на подобное открывающее душу впечатление погруженное созерцание, в чистом чувстве по невыразимым словесно правилам произрастут «узнавание» священного, «созерцание вечного во временном». Если в смешении и взаимном проникновении описанных нами моментов рационального и иррационального, телеологического и неопределенного присутствует вечное священное, то *здесь* мы имеем дело с самым могущественным и наглядным его проявлением.

В каком-то смысле, нам, людям более позднего времени, удастся постигать это явление ничуть не хуже, а то и лучше. Ведь постижение его посредством «предчувствия божественного правления миром» зависит в первую очередь от двух моментов: с одной стороны, от обзора чудесной духовной истории Израиля, его пророчеств, его религии — явление Христа нужно видеть в соотнесенности с ними; с другой стороны, это — целостное обозрение жизни и дел самого Христа. Но в обоих случаях такое целостное обозрение происходит в нас самих и должно осуществляться с дистанции, с обостренным историческим взглядом, который стал

¹³⁵ Вплоть до тех, кто приходил «дуалистически» или «гностически» настроенным — не следует исключать эту возможность. Человек, вроде Маркиона, был не только крайним приверженцем Павла, но и крайним последователем Иисуса.

сегодня куда совершеннее, чем он был в ту эпоху. Тот, кто погружается в созерцание той великой связи, которую мы называем «Ветхим Заветом вплоть до Христа», неизбежно чувствует, что нечто вечное властно стремится к проявлению и свершению. Тому же, кто видит в этой связи исполнение и завершение, кто разглядел ситуацию и неповторимый облик того, кто в ней находится, эту без колебаний основывающуюся на Боге личность, ее непоколебимую и проистекающую из таинственных глубин уверенность и убежденность, а также происходящие из них действия, наблюдает блаженство и борения, верность и преданность, страдание и в конце концов смерть, тот *должен сказать*: все это богоподобно и свято. Если Бог существует и желает открыться, то именно так это и должно было произойти.

Но сказать это он должен будет не в силу принудительности логического вывода из понятийных посылок, но из одного лишь признания, из чистого и неразложимого на составные части чувства истины, которое ни из каких посылок не следует. Именно такова истинная дивинация или религиозная интуиция.

Из этой интуиции проистекают необходимые для нас и независимые от экзегезы и авторитета первоначальной общины дальнейшие интуиции: личности, дел и слова Иисуса, которые впоследствии разворачиваются в вероучении. Это интуиция «священной истории», интуиция ее пророческого приуготовления и исполнения. Это интуиция «мессианства» Христа как того, в ком осуществились предвестия пророков, закона и псалмов, все ветхозаветные устремления и предчувствия, того, кто предстает как высшая ступень и вершина всего предшествующего развития, как смысл и цель истории народа, ибо вместе с его пришествием развитие это завершилось, а историческая задача народа была исчерпана.

Это интуиция образа и подобия Бога в Иисусе, ибо в его борьбе и в его победе, в его поисках и в его любви «предчувствуется» характер Того, кто его послал и направил. Это интуиция «сына» — как избранного, призванного и наделенного властью самого Бога, того, кто понятен и возможен только из Бога и ликом своим представляет слово откровения. Это интуиция «завета», *adoptio* и примирения через Иисуса, через значимость его жизни и жертвенной смерти. И это также интуиция «покрывающего» и «примиряющего» посредника. Ибо пропасть между творениями и творцом, между *profanum* и *sanctum*, между грехом и святостью через высшее постижение Евангелия Иисуса делается не меньше, но больше, а потому спонтанное возбуждение соответствующего чувства выступает здесь и как прибежище священного, и как средство преодоления этой пропасти.

Нельзя сказать, что эти интуиции вообще отсутствуют в христианских вероучениях (без них им просто не обойтись), но за ними не признается их характер свободных интуиции дивинации. Они догматизируются и теоретизируются, а тем самым упускается именно то, что они суть идеограммы неразложимых на понятия чувств. Сколь бы настойчиво ни провозглашались они, сколь бы ни утверждали их в центре религии, у них отнимается то, чего отнять у них нельзя — переживания самого Бога.

Там, где имела место подлинная дивинация «явленного священного», значимым делается и момент, который можно обозначить как «сопутствующее знамение». Он не является настоящим основанием дивинации, но выступает как ее подтверждение. Обнаруживаемые в историческом образе Иисуса черты высшей духовной жизни, силы духа, поднимающей его над природой и его окружением. У этих черт имеются аналогии в истории религии и в истории духа вообще. Мы видим это по одаренности великих пророков Израиля с их провидческой интуицией и способности к мантическому предчувствию; в жизни Христа этот момент предстает как «дары духовные». Это не способность «творить чудеса», ибо силы духа — подобно силе нашей воли, способной принуждать наше тело — «естественны», соприродны. Они заявляют о себе лишь там, где сам дух присутствует в высшей форме и жизненности. Их проявления можно ожидать, когда дух близок к единению со своей вечной основой и движем ею, а потому свободен для своих наивысших свершений. Именно поэтому проявление таких сил говорит об этой основе, а тем самым они могут служить «сопутствующим знамением» для чистой дивинации.

Наконец, муки и смерть Христа должны быть предметом особенно сильного чувства и

интуитивного постижения. Если его весть вообще достигла мира, а его жизнь есть зеркало и откровение вечно любящей воли, то в максимальной мере верность и любовь представлены в *passio* и в *passio magna*. Крест становится *speculum aeterni patris*. Причем не только «*patris*», не только высшего рационального момента священного, но священного в целом. Ведь Христос есть исполнение и свершение предшествующего развития, и мистическая проблема Ветхого Завета (идущая от Второиисаи и Иеремии, через Иова и Псалмы) классически повторяется в жизни, муках и смерти Иисуса, становясь абсолютной — таинство *невинного страдания* праведника. В «Книге Иова» (гл. 38) предсказана Голгофа, и именно на Голгофе эта «проблема» решается, отчасти повторяя решение Иова. Но решение это, как мы видели, целиком принадлежит иррациональному, оставаясь при этом решением. Страдание праведника уже у Иова обрело смысл особого случая откровения потустороннего в непосредственной, близкой и осязаемой действительности. Крест Христов есть «исполнение» такого откровения, монограмма вечного таинства. Сплетением рационального своего значения с иррациональным, смешением откровенного с предчувствуемым сокровенным, высшей любви со страшным *orge* божества в Кресте христианское чувство нашло самое жизненное применение «категории священного», а тем самым и самую глубокую религиозную интуицию во всей истории религии.

С этим следует считаться при сравнении религий друг с другом и установлении, какая из них является наиболее совершенной. Не значимость для культуры, не отнесение к «границам разума» или к «человечности», которые хотели бы увязать с религией (и которые ей предпосылаются), ничто внешнее для нее вообще не могут, в конечном счете, служить мерой ценности для религии как религии. Масштаб здесь задает только ей самой присущая идея священного, и лишь по соответствию этой идее мы определяем совершенство той или иной религии.

Однако о *ценности и значимости* религиозных интуиции нет никакого смысла говорить с людьми, не допускающими существования самого религиозного чувства. Здесь ничего не дадут ни аргументы, ни ссылки на мораль, поскольку доказательства тут по понятным причинам невозможны. Но точно также отпадает и всякая критика, любые возражения с этой стороны. Оружие таких критиков не достает до цели, а сами нападающие просто не попадают на ристалище. Еще менее такого рода интуиции, т. е. спонтанные впечатления от евангельской истории и главного ее лица, принадлежащие к самой категории священного, зависят от случайных колебаний экзегезы и мук исторического обоснования. Эти интуиции возможны и без всего этого, ибо возможны они *из собственной дивинации*.

Глава двадцать третья. Религиозные принципы и история

Различение священного как априорной категории разумного духа и священного в явлении ведет нас, наконец, к привычным дихотомиям внутреннего и внешнего, общего и особенного в откровении, к отношению «разума» и «истории».

Любая религия, желающая быть чем-то большим, чем просто верой в традицию и в авторитет, исходящая из убежденности, из внутренней личностной позиции (именно это свойственно христианству более, чем всем прочим религиям), должны исходить из присущего ей способа познания истины и предполагать принципы познания, согласно которым она способна саму себя признавать истинной¹³⁶. Такие принципы должны быть априорными — их не дают ни опыт, ни «история». Хотя слова: «они записаны в сердце *истории* стилем духа святого» звучат возвышенно, смысла в них немного. Ибо откуда знает их произносящий, что стило принадлежит *духу святому*, а не какому-нибудь демону-обманщику из «народной

¹³⁶ Мы говорили выше, что свидетельство на основе таких принципов есть *testimonium spiritus sancti internum*. Пусть само оно дано непосредственно, но для того, чтобы признать его за истинное *testimonium spiritus sancti* потребуются другие *testimonium spiritus sancti* — и так до бесконечности.

фантазии»? Чтобы отличать почерк этого духа от прочих, нужно иметь независимую от «истории» и априорную идею о духе.

Кроме того, история — каковая должна предстать здесь как история духа — уже предполагает, что она есть история *чего-то* качественно определенного и с собственными потенциями, которые могут находиться в *становлении* и получают свой смысл именно из этого становления, ибо по нему выясняется, к чему они были предрасположены и предопределены. Дуб может пребывать в *становлении*, а тем самым служить аналогом истории, тогда как куча камней не может. Случайные прирост или убыль, перемещения и перегруппировки можно проследить, о них можно рассказать, но это не будет историческим повествованием в строгом смысле слова. Какой-нибудь народ обладает для нас историей ровно настолько, насколько его способности и предрасположенности, таланты и умения проявлялись на протяжении его жизненного пути, дабы из чего-то уже имеющегося вышло нечто другое. Биография была бы пустым и бессмысленным делом, если бы человек изначально не располагал какими-то заложенными в него задатками, но был одним лишь пересечением неких случайных и внешних для него причин. Ведь биография есть действительное описание действительной жизни, в которой, с одной стороны, мы обнаруживаем взаимодействие мотивов и переживаний, а с другой стороны, имеющиеся у индивида предрасположенности; своеобразие этой жизни не будет результатом ни «простого сложения», ни суммой следов и впечатлений из переменчивых внешних воздействий, записанных на какой-то *tabula rasa*. Тот, кто хочет иметь историю духа, должен желать, чтобы в ней был именно дух; говорящий об истории религии должен подразумевать наличие в ней соответствующего религии духа.

Религия *становится* в истории, во-первых, за счет исторического развития человеческого духа во взаимодействии внешних побуждений и задатков, в котором последние актуализируются под влиянием такого взаимодействия; во-вторых, при наличии таких задатков, определенные отрезки истории постижимы как явления священного, познание которого в большей или меньшей мере зависит от первого момента; в-третьих, на основе первого и второго, в познании, душе и воле утверждается их общность со священным. Так что религия является и целиком порождением истории, ибо лишь в истории развивается способность познания священного, и *явлением* священного на некоторых отрезках истории. Не существует «естественной» религии в противоположность исторической; тем более нет врожденной религии¹³⁷.

Априорные познания не принадлежат к тем, которые *имеют* любые разумные существа (они были бы тогда «врожденными»), но к тем, которые такое существо *может иметь*. Высшие априорные познания таковы, что их может иметь каждый, но не за счет одного лишь своего опыта — они «пробуждаются» в нем под воздействием другого, более к ним способного. Общей «предрасположенностью» здесь оказываются лишь общая *восприимчивость* и *принцип суждения*, но не само познание, не способность его самостоятельного осуществления. Оно доступно только «одаренным». Однако «одаренность» эта есть не просто более высокая ступень или потенция в реализации общей для всех предрасположенности. Отличие здесь не только по уровню, но и по роду. Ясность видения относится к области изобразительного искусства. То, что у большинства выступает только как восприимчивость, сопереживание, оценка на основе развитого вкуса, на ступени *художника* становится изобретением, творением, композицией, т. е. самостоятельным и гениальным свершением. В случае музыкальной предрасположенности более высокая ступень или потенция также отличается от более низкой: простая способность переживания музыки явно отлична от способности ее исполнения или сочинения.

Нечто сходное мы обнаруживаем и в области религиозного чувства, религиозного опыта и творчества. В массе тут также есть лишь предрасположенность к восприимчивости, т. е.

¹³⁷ О различии врожденного и априорного см.: Otto R. Rantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. S. 42.

пробуждаемость к религии, способность свободно распознавать ее и судить о ней. Иначе говоря, *общей* предрасположенностью является «дух» в форме *testimonium spiritus*¹³⁸. Более высокая ступень и потенция невыводима из простой восприимчивости — это ступень *пророка*, т. е. того, кто наделен способностью духа к «голосу изнутри» и дивинации, а потому обладает религиозной продуктивностью.

Но над этой ступенью высится третья — со своим мышлением и своими чаяниями. Она так же невыводима из второй ступени, как та из первой. Это ступень Того, кто, с одной стороны, наделен всей полнотой духа, а с другой — лично и делами своими становится *объектом* дивинации явленного священного.

Только Он уже более чем пророк. Он — Сын.

Послесловие переводчика

Карл Луи Рудольф Отто (25.09.1869, Пайне — 07.03.1937, Марбург) родился в большой семье владельца пары небольших фабрик — у него было 12 братьев и сестер. Сначала он учился в начальной школе родного городка, затем в гимназии в расположенном неподалеку Хильдесхайме, куда переехала семья. Вскоре после переезда умер его отец. Пастором он решил стать еще в начальной школе. Замкнутый, погруженный в себя и в книги ребенок увлекался литературой (как отечественной немецкой, так и английской), был лучшим в классе по физике, тогда как преподавание Закона Божьего по школьной программе вызывало у него раздражение и скуку. Гимназисты той эпохи чувствовали себя более «продвинутыми», чем учителя, и вели споры относительно материализма и дарвинизма. «Расколдование мира» бодро шло по Европе. Поступив на теологический факультет в Эрлангене, Отто слушает, наряду с необходимыми для будущего пастора предметами, ряд курсов по философии (еще больше их будет в Гёттингене, где он проучился несколько семестров). Защитив первую диссертацию (Promotion) о лютеровской трактовке Св. Духа, он становится приват-доцентом в Гёттингене; среди читаемых им курсов лекций преобладают исторические и философские (включая курс о материализме того времени). Философские по содержанию курсы лекций он читал и в университетах в Бреслау (1914–1917) и в Марбурге (1917–1929).

Этот интерес к философии и к истории был характерен для всего немецкого протестантизма XIX столетия. Отчасти это связано с настоящим расцветом исторической науки в Германии (достаточно упомянуть имена Ранке, Дройзена, Моммзена), который затронул и историю церкви. Старшими современниками Отто были замечательные историки христианства — Ритчль, Гарнак, Трёльч. Сам он примкнул к возникшей в конце XIX в. Школе истории религии, которая в известной степени обособилась от господствовавшей тогда так называемой «либеральной» теологии. Прилагательное «либеральный» употребляется сегодня почти исключительно в политическом и экономическом значениях. Большинство протестантских богословов XIX в. (как, впрочем, и Отто) были людьми, политические воззрения которых были, скорее, консервативными, а «либерализм» их проявлялся в свободном обсуждении догматов, в стремлении найти присущую природе человека «естественную религию». Родоначальником «либеральной» теологии был Ф. Шлейермахер, который в «Речах о религии» (1799) провозгласил истоком религии особого рода чувство зависимости человека от первоначала всего сущего. Данная Лютером свобода исследования привела ряд протестантских богословов к отрицанию всякой догматики, к сведению религии к моральному чувству. Для виднейшего представителя «либеральной» теологии А. фон Гарнака «мораль и религия соединены Христом»: «религию можно назвать душой морали, а мораль — телом религии»¹³⁹. Вся мифология устранялась из религии как нечто

¹³⁸ Да и это лишь *ubi ipsi visum fuit*.

¹³⁹ А. фон Гарнак. Сущность христианства // Раннее христианство. М., 2000. Т.1. С. 50.

несущественное, тогда как главным в христианстве провозглашалась нравственная идея. Эта вневременная идея присуща и прочим религиям, но в них она просто хуже выражена. Иными словами, христианство предстает как некое философское учение, истинность которого доступна нашему разуму и помимо церкви. К. Барт в своей истории богословия XIX в. не случайно причислил к ведущим представителям «либеральной» теологии и Гегеля, и даже Фейербаха: для первого религия и философия имеют одну и ту же истину, только религия пользуется языком образов, тогда как философия — языком понятий; второй вполне в духе Шлейермахера считал сущностью христианства чувство зависимости сына от отца.

Школа истории религии не порывала с «либеральной» теологией в своем стремлении найти вневременную сущность религии, но она, по замечанию Р. Бультмана, «видит самое существенное в Новом Завете не в его религиозных и нравственных идеях, а в его религии, его благочестии»¹⁴⁰. Догматика для этой школы также не слишком важна, поскольку религиозная жизнь определяется прежде всего особым рода переживаниями. Высшим выражением религии поэтому становится мистика.

Книга Отто «Священное» не раз характеризовалась как «теологический бестселлер XX века»; ее читатели 20-х гг. в Германии и 50-60-х гг. в англоязычных странах видели в ней прежде всего обоснование некой вне-конфессиональной мистической доктрины. Слова «мистика», «экстаз», «иррациональное» периодически становились интеллектуальной модой в Европе и в Америке. Однако было бы явной ошибкой сведение позиции Отто к такого сорта «мистике». Он специально оговаривает то, что иррациональное и рациональное неразрывно связаны в религии, но о рациональной составляющей сторонники «естественной религии» и протестантские богословы XIX в. написали многие тома, а потому он сосредоточил внимание только на иррациональном начале.

Собственно говоря, исходным пунктом исследований Отто является обнаружение им границ рациональной теологии Канта и Фриза — этому посвящена его первая значительная монография. Религиозное переживание не сводится к прочим человеческим высшим чувствам (не говоря уж об инстинктах, социальных интересах и т. п.); если такое сведение невозможно, то первой задачей становится феноменологическое описание, установление неких всегда в нем проявляющихся априорных структур. Я. Фриз ввел в оборот понятие *Ahnung*, производное от *Ahnung* (предчувствие, догадка, постижение) и обозначающее особого рода чувство, свидетельствующее об объективной реальности улавливаемого предмета. Если для Фриза это чувство относилось прежде всего к постижению эстетической ценности, то Отто стал использовать его применительно к религиозному чувству. В такого рода переживании благочестивая душа со всей очевидностью познает Бога как нечто «нуминозное», т. е. вызывающее одновременно страх и трепет перед лицом «Бога живого» (*tremendum*), и восхищение в любви (*fascinans*). Иначе говоря, уже в книге, посвященной рациональной теологии Канта и Фриза, он сформулировал ряд центральных тем своего главного произведения.

Книга Рудольфа Отто «Священное» оказала огромное влияние на религиоведение XX века, положив начало феноменологии религии. В 20-е гг. прошлого века ее внимательно читали и использовали далекие друг от друга по воззрениям мыслители (скажем, М. Хайдеггер и К. Г. Юнг); разумеется, она входила в обязательный круг чтения протестантских богословов в Германии. Широкое распространение идеи этой книги получили уже после Второй мировой войны, чему способствовало как влияние феноменологической философии и психологии, так и некоторые привходящие обстоятельства (например, успешная популяризация этого подхода М. Элиаде).

Однако написана книга была в годы Первой мировой войны (вышла в 1917 г.), а подготавливалась примерно с 1911 г., после длительной поездки Отто по странам Северной

¹⁴⁰ Бультман Р. Избранное: Вера и Понимание. М., 2004. С. 17.

Африки. Идеинный контекст появления книги был совсем иным, чем контекст максимального ее воздействия на умы читателей в первые два десятилетия после Второй мировой войны. В немецкой философии господствовали неокантианство и «философия жизни»: со всей Европы молодые люди съезжались в Марбург, чтобы пройти выучку у Когена и Наторпа; слово *Erlebnis* (переживание) из статей Дильтея перешло в повседневную речь; молодежь зачитывалась «Волей к власти», а в умах образованной публики виднейшим и самым читаемым философом был Р. Эйкен, ставший в 1908 г. первым из философов лауреатом Нобелевской премии по литературе, не написав ни одного художественного произведения. Сегодня о его доктрине, сочетающей элементы витализма и спиритуализма, вспоминают разве что потому, что она оказала некоторое воздействие на молодого М. Шелера. Феноменологическое движение только начиналось, и феноменология религии Отто лишь в незначительной степени опирается на труды тогдашних феноменологов (скорее всего, на него оказали некоторое влияние работы Дильтея, а из трудов феноменологов — первые опыты Шелера). Априорные формы он трактует не вполне по-кантиански (возможно влияние Зиммеля). Одним словом, оригинальным философом Отто не был, он был теологом. Сам он писал, что книга «Священное» родилась во время семинаров со студентами-богословами из потребности разъяснить им (и самому себе), что такое грех и вина, каков смысл «искупления грехов» в христианстве. Бог набожного протестанта, по определению, не есть Бог философов, не идея, не абстрактное понятие, вроде Абсолюта.

Не порывает Отто и с «либеральной» теологией. «Нуминозное» или «иррациональное» есть лишь одна составляющая веры. Все истинные религии едины в опыте нуминозного, но различаются они друг от друга по тому, насколько в них разработаны рациональные моменты (каковы моральные понятия, насколько мыслимым является Творец). Скажем, в буддизме отсутствует представление о личностном Боге, а в исламе недостаточно развита этическая составляющая единобожия — в этом они стоят ниже христианства.

Отто был довольно активным религиозным и даже политическим деятелем. В 1913–1918 гг. он был депутатом прусского ландтага, во времена Веймарской республики основал «Союз религиозного человечества», целью которого было содействие распространению права и справедливости в отношениях между народами посредством религии. Он читал курсы лекций в США и Швеции (1924, 1926), продолжал заниматься индийской мистикой, 1927–1928 гг. провел в долгой поездке по странам Азии. В отличие от большинства немецких протестантов, к попыткам нацистов создать «арийское христианство» он относился отрицательно и принадлежал к меньшинству (*bekennende Kirche*), считавшему христианство несовместимым с расовой доктриной. В октябре 1936 г. он упал с башни в Марбурге и получил тяжелые травмы; 7 марта 1937 г. Рудольф Отто умер от воспаления легких.

Несколько слов необходимо сказать о переводе. Немецкое «*das Heilige*» можно переводить и как «святое», и как «священное», и как «сакральное» (я опускаю еще ряд значений). Можно привести ряд аргументов в пользу как «святого», так и «священного». Мой выбор, в конечном счете, определяется тем, что труд Отто обращен ко всевозможным религиям мира, включая самые ранние стадии религиозного опыта, тогда как опыт «святого» ограничивается небольшим числом конфессий. Многие цитаты Отто приводит по памяти, иной раз допуская ошибки, — проверить все у меня не было возможности. При переводе были опущены добавления, сделанные во втором издании.

А. М. Руткевич

Выходные данные

Научное издание

Рудольф Отто
СВЯЩЕННОЕ.

Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным

RUDOLF OTTO

DAS HEILIGE

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum
Rationalen

Серия Профессорская библиотека

редакционная коллегия: А.С.Васильев, Л. Г. Ионин, В. Ю. Кузнецов, Е. М. Мелетинский,
А. М. Пятигорский, А. М. Руткевич, К. А. Свасьян, Р. В. Светлов, С. С. Хоружий, Д. В. Шмонин

Серия «Профессорская библиотека» учреждена совместно с издательством «Академия
исследований культуры»

Директор Издательства СПбГУ проф. Р. В. Светлов

Главный редактор Т. Н. Пескова

Обложка художника Е. А. Соловьевой

Корректор Н. В. Выркова

Компьютерная верстка А. М. Вейгиторт

Подписано в печать 15.02.2008. Формат 70х100 1/32

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 10,96.

Тираж 1000 экз. Заказ № 79

АНО «Издательство СПбГУ».

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru

[Оставить отзыв о книге](#)

[Все книги автора](#)