

ЗИММЕЛЬ Г.
РЕЛИГИЯ: СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД. -
М., 1909. - Из содерж. гл. III и гл. V. С. 32-51, с. 68-82.
(Перевод М.Бедоносова и О.Лямбек)

Глава III

Если начать проследивать по отдельности рассмотренные до сих пор лишь издали аналоги социального и религиозного поведения, становится ясным, что я разумею под аналогией: не случайное сходство независимых друг от друга явлений, но единство в той или иной душевной категории, которая один раз до конца себя обнаруживает на материале человеческих взаимодействий, другой раз - и притом не преобразуя, а непосредственно созидая - проявляет одни и те же импульсы на совершенно самобытных образованиях; имманентность одних, трансцендентность других явлений суть только различия материала, схватываемого основной функцией религиозности. Рассмотрю сперва веру, которую принято считать существенным и специфическим элементом религии, ее субстанцией и для познания которой прежде всего необходимо разграничение ее от того, что называют верой в теоретическом смысле. Вера в интеллектуальном смысле стоит в одном ряду с знанием, просто как низшая ступень его, она есть приятие истины на тех же основаниях, на которых мы утверждаем свое знание, лишь с разницей в силе, количественной разницей. Так, метафизические или теоретико-познавательные исследования могут привести нас к тому, что

существование рога признается нами за вероятную и при некоторых обстоятельствах необходимую гипотезу. Тогда мы верим в него, как верят в существование светового эфира или атомистическую структуру материи. Непосредственно же мы чувствуем, что когда человек религиозный говорит: я верую в Бога, под этим подразумевается еще нечто другое, чем известное признание за истину его существования. Этим сказано не только то, что существование это, хотя и не строго доказуемое, все же признается; нет, этим обозначается определенное внутреннее отношение к нему. направление жизни в соответствии с ним. Убеждение в его существовании, как и в какой-либо иной реальности, - только одна сторона или теоретическое выражение для того субъективного состояния души, которое непосредственно подразумевается под словами, что веруют в Бога. Содержащийся в этой формуле строй религиозной души есть тот родник, из которого, несмотря на все доказательства или вероятности противного, постоянно вновь протекает теоретическая вера в существование Бога.

Своеобразным толкованием такого значения "веры" служит дальше то обстоятельство, что и между людьми существует взаимоотношение с тем же именем; формула "мы "верим" в кого-либо" ведь и здесь не должна означать, что мы верим в существование данного лица, не имеет здесь места и более близкое определение, в чем же собственно состоит наша вера в другого или относительно него. То выражение, что мы попросту "верим в кого-либо": дитя - в родителей, подчиненный - в начальника, друг - в своего друга, отдельный человек - в свой народ, влюбленный - в свою возлюбленную, подданный - во властителя - этим выражением обозначается совершенно специфический психологический факт. Вера в действительность отдельных качеств в таких предметах нашей веры является лишь своего рода расчленением или следствием этого основоотношения, знаменующего собою настроение всего человека по отношению к другому. Разыгрываясь в области, стоящей по ту сторону вопроса о доказательстве и опровержении, такая вера в человека бесчисленное число раз переживает в величайшей степени

обоснованные с объективной точки зрения подозрения, когда ясно до очевидности, как недостойн тот, в кого верят. Это и есть религиозная вера, выступающая здесь в отношении человека к человеку. Вера в Бога есть именно эта, направленная вовне, субъектом его принадлежность, освобожденная от своего эмпирического предмета и своих относительных размеров, из себя одной создающая свой объект и доводящая его поэтому до абсолютных размеров. Социологическая и трансцендентная форма этой веры прежде всего для самого субъекта имеет аналогичные последствия. Справедливо подчеркивалось, какую силу и какое спокойствие, какую нравственную устойчивость и какое превосходство над оковами низменной жизни приносит с собой вера в Божественное, совершенно независимо от объективной действительности ее предмета. Вера и есть именно такое состояние души, которое, правда, соприкасается со вне ее стоящим, но владеет этим касательством, как внутренним признаком, ему самому свойственным. Хотя душа почерпает в самой себе силы, позволяющие ей подняться, но благодаря тому, что она заставляет их проходить через точку веры в Бога, они приобретают более концентрированную и продуктивную форму; она противопоставляет свои силы себе самой и вследствие этого, а также благодаря обратному поглощению их в этой форме она может дать им дорости до обычно недостижимых ценных результатов. Этот оригинальный и целесообразный распорядок, к которому вера в религиозном смысле клонит проявления душевной энергии, может также установиться, когда эта вера направлена человеком на человека. Вера в известного человека, хоть и не оправдываемая с объективной точки зрения, имеет огромное преимущество оживлять и собирать воедино в нашей душе многое такое, что иначе осталось бы несоознанным или недейтельным. Известный человек утешает нас, выставляя банальные доводы, но мы верим, что он говорит самое лучшее и правильное, и этим самым он извлекает из нашей души то, что в действительные моменты утешения лежит в ней скрытым. Он поддерживает нас в горе половинчатыми и ложно направленными

средствами, но так как мы верим в эту поддержку, мы и в себе самих обретаем новое мужество и силу. Он доказывает нам что-либо с помощью плохих аргументов, но так как мы теперь принимаем это за истину, в нашем сознании выступают само собой действительно доказательные доводы. Конечно, мы украшаем того, в кого верим, часто только нашими собственными драгоценными качествами; но оказываемая нам услуга с его стороны состоит в том, что мы вообще выказываем эти наши сокровища. Наконец, есть собирательная форма того же образца: вера человека в себя самого. На этом случае веры становится всего очевиднее, что все отдельные разновидности ее содержания суть только комбинации, с помощью которых отдельные случаи реализуют основное настроение души. Когда мы верим в другого человека или в Бога, это означает, что беспокойство и неуверенность, чувствовать которые наш общий удел, направляясь на эти именно существа, уступили свое место твердости: представление о них - успокоительное средство при колебаниях души в ту или иную сторону, а что мы в отдельном случае "полагаемся на них" - так это есть проектирование того чувства уверенности, которое характеризует наше душевное состояние благодаря воздействию их образа. Как раз такое же значение имеет вера в нас самих: основанные в конечном счете на чувстве вашего Я спокойствие и уверенность ясно выражены в том представлении, что это наше Я при всякой встреченной им обстановке будет победоносно выдержано и проведено. Вера в Бога и вера в себя самого благодаря тождественности основного тона душевного расположения в том и другом случае придают человеку часто совершенно одинаковую жизнерадостную уравновешенность, одинаковое доверие к будущему, одинаково легко заменяют только что поверженный во прах кумир новой надеждой. Итак, вера в себя самого, на сколь многие ложные пути она ни вела бы нас и как бы дорого она ни продавала нам самочувствие, опережающее наши действия, она все-таки заключает в себе такие же элементы целесообразности, что и вера в других. Сколь много мы можем лишь потому, что мы верим, что в состоянии это сделать; как часто дарование развивается до крайних своих

пределов только благодаря тому, что, на наш взгляд, эти пределы положены еще гораздо дальше; как часто кто-либо из нас поступает при случае подобающим образом из-за известного "noblesse oblige" -поведения, на которое его уполномочивают отнюдь не его личные качества, а исключительно его вера в эти качества. Практическая вера является для души основным тоном ее расположения, социологичным по самой своей сути, т.е. проявляющим себя на деле, как отношение к существу, противостоящему нашему Я. Возможность этой веры для человека и по отношению к себе самому покоится на его способности расщепляться на субъект и объект, противопоставлять себя себе же, как и третьему лицу, - способности, которая не находит себе аналогии ни в одном из других известных нам явлений мира и служит основой всего нашего образа мышления. Что последствия веры в наше Я, в другого, в Бога столь родственны между собой, это просто вытекает из того, что все они по своему социологическому объекту - лишь различные выражения одного и того же душевного настроения.

Еще совсем не исследовано, какое собственно социальное значение имеет эта религиозная вера помимо ее индивидуального значения; но для меня ясно, что без нее общество, как мы его знаем, не существовало бы. Наша крепкая вера в какого-нибудь человека или в какую-нибудь группу людей вне всякой зависимости от доказательств, часто вопреки всякому доказательству, - одна из прочнейших связей, сцепляющих общество. Послушание, например, в бесчисленном количестве случаев опирается не на определенное признание права и превосходства другого, также и не на любовь и покорность, но на "веру" в могущество, заслуги, непреодолимость и доброту другого, на ту веру, которая ведь никоим образом не является лишь теоретической предпосылкой гипотетического Характера, но совершенно своеобразным, вырастающим среди людей, душевным настроением. Вера эта также отнюдь не исчерпывается теми отдельными качествами, которые представляются ей Ценностями ее предмета; ведь такое содержание относительно случайно; ведь в нем воплощается и поддается словесному

определению и формальное настроение, и склонность к другому, именно то, что и называется верой в него. Как социологическая сила, она сплетается, конечно, со всевозможными другими связующими силами знания, воли и соответствия чувств, между тем как в вере в Бога она представляется в чистой, самодовлеющей форме - возвеличение во всей полноте, которое одно, так сказать, только и делает для нас видимым ее суть в указанных низших и смешанных явлениях. В этой вере в Бога процесс "верования в кого-нибудь" отрешился от связи с социальным своим подобием; свой объект он и по содержанию создал из себя, между тем как в своей социальной деятельности он находит предмет, уже данный в других сочетаниях. Религиозной же делается эта вера не только вследствие ее протяжения вплоть до трансцендентного, каковое протяжение скорее является лишь мерой и способом выражения ее, но она уже оказывается таковою в ее социологической форме. Синтезируя замкнутость и растяжимость нашего Я, дальнзоркость и слепоту, произвол и зависимость, дарение и принятие, синтезируя все это, Заложенное в нашем Я, вера эта образует отрез религиозной плоскости, на которую проектируются отношения людей между собою и которая это название вместе с популярным пониманием ее, но отнюдь не свою суть, заимствует исключительно от трансцендентных, вписанных в нее и, конечно, наиболее чисто обнаруживающих ее структуру контуров.

Можно бы выразиться так: Бог есть просто-напросто предмет веры. В нем верующий дает выкристаллизовываться без отклонения и разъединения сил корней этой функции. Из этого источника, из цельной и первичной душевной энергии, поскольку она стоит еще по ту сторону ее единичных и таким образом всегда относительных применений, вырастает характер абсолютного в представлении о Боге. И вследствие этого функция веры стоит в одном ряду со многими другими душевными функциями, которые дают выделиться в религиозную субстанцию только тому, что носит в них самый общий характер, - только не' расчлененной, только не стесненной никаким отдельным содержанием сил. Так, Бог в христианстве есть

предмет любви вообще. Все те особые качества людей и вещей, через которые именно эта определенная идея Бога позволяет осуществиться возможным проявлениям нашей любви к нему, придают любви особенную окраску, наряду с чем любовь к другим занимает место, словно другой отдельный случай одного и того же общего понятия: любовь же к другому есть другая любовь. Благодаря этому любовь к какому-нибудь эмпирическому предмету, сколь ни остается, конечно, явлением, происходящим внутри любящего, а все-таки в известной мере является продуктом, получившимся из проявлений его энергии и качеств ее предмета. Но так как Бог дан душе не эмпирически, так как он предстает перед нею не как дифференцированное отдельное существо, то он есть чистый продукт любовной энергии вообще, в которой пребывают еще неразделенными ее разветвления, в других случаях предназначенные к осуществлению через отдельные стороны объектов. В этом же смысле Бог является также предметом исканий вообще. Та неутомимость внутренней жизни, которая без перерыва стремится к изменению предметов представления, имеет в нем абсолютный предмет; в нем не ищется уже больше отдельный предмет, в последнем случае мы всегда имеем дело с отдельным исканием, но искание, как таковое, находит в нем свою цель. Ему соответствует другое, более глубокое течение, поток исканий, стремлений "туда, вдаль", тревоги, в отношении которой всякое отдельное желание перемены есть только явление или часть ее. Так как Бог есть "цель вообще", он есть именно цель искания вообще. В этом сказывается также более глубокий смысл его происхождения, как превращенный в абсолют стимул причинности. В пределах эмпирического этот стимул связан всегда с отдельным содержанием, как особое Построение, в котором специфический материал и форма причинности срослись в одно целое. Но поскольку стимул причинности действует без такого единичного толчка, не сосредоточивается на чем-либо единично данном, но воспроизводит свой объект как чистую функцию, объектом этим является нечто абсолютно общее; как нерасчлененная энергия, этот

стимул может избрать своим содержанием только причину бытия вообще. Когда схоластика определяет Бога *Ens perfectissimum*¹ как то существо, которое стоит выше всякого ограничения и отграничения, этот взгляд объективирует происхождение представления о нем из того, что мы действительно можем назвать абсолютным элементом в нашей душе: из ее чистых, только из себя самих действующих функций, которые не подверглись специализации со стороны вызывающего их единичного предмета. Если он именуется "сама любовь", то с этой точки зрения это настолько же справедливо относительно него, насколько это справедливо относительно субъекта и поскольку он поглотил в себя происходящее в последнем: Бог не отдельный предмет любви, но он проистекает по своей, хотя никогда беспрепятственно не реализованной идее, из любовного импульса в его чистейшей форме, как бы из абсолюта любви, стоящего вне относительных, т.е. чрез посредство единичных объектов низведенных до относительности форм. Через это устанавливается его психологическое отношение к органически общественным явлениям среди людей. Все функции, как любовь и вера, страстное томление и преданность, протягивают со стороны субъекта, в качестве побуждений которого они выступают, соединительные нити к другим субъектам, сеть общества сплетается из бесчисленных дифференциалов этих функций; они как бы априорные формы, которые путем индивидуальной инициативы дают в результате эмпирические, социально-психические отдельные явления. Но как только они действуют в своей первоначальной частоте, свободные от ограничения со стороны какого-либо предмета, то абсолютный религиозный предмет является их целью и продуктом. Как в объективном религиозном представлении отдельные отрывки и события действительности относятся к божественному Бытию как к своему абсолютному, единому в себе, совмещающему в себе их противоречия источнику, так многообразно индивидуализированные импульсы, социологически связующие между собою наши души, психологически относятся к непрерывно действующему, представляющему собою нечто общее для этих

расщеплений основному импульсу, который - притом каждый раз на своем языке - ставит абсолютизм человека в религиозное отношение к абсолюту бытия.

Второе понятие, в котором общественные и религиозные феномены обнаруживают сходственные формы, так что социальная форма склонна к религиозной окраске, а религиозная представляется как символ и превращение в абсолют пергой, - это единство. Беспорядочная масса вещей, из которой лишь там и сям выплывает пара связанных причинностью явлений, дает для более примитивных эпох одну лишь единственную возможность воспринимать многосложное как нечто единое, именно в виде социальной группы. Сознание единства последней должно развиваться в ней благодаря двойному контрасту: прежде всего благодаря враждебному ограничению ее от других групп. Общие оборонительные и наступательные действия против конкурентов из-за места на жизненном поприще есть одно из самых действенных средств реализовать сплочение групповых элементов и внедрить в них сознание этого. Единство возникает очень часто, по крайней мере для сознания, не изнутри, но благодаря давлению извне, вследствие практической необходимости этой формы гарантии, в значительной степени также благодаря доказанному на деле, ясному представлению разных внешних инстанций о том, что данный комплекс существ есть именно нечто единое. Во-вторых, характерным признаком единства группы является ее отношение к ее особям. Как раз потому, что последние отделимы друг от друга и обладают самостоятельной подвижностью, так как они в известной мере свободны и сами за себя отвечают, выросшее из их совокупности образование сознается как единство. Как раз потому, что отдельное лицо чувствует, что оно есть нечто само по себе, тем рельефнее должна выделяться объединяющая сила, связующая его с Другими: будь это так, что он в своей покорности перед нею чувствует, что жизнь в ее совокупности перекрещивает его существование, будь это и так, что, находясь в оппозиции к ней, он видит во всем противостоящую ему партию. Что свобода индивида

стремится уклониться от единства с целым, что даже в самых тесных и наивных сочетаниях осуществление этого единства не так уже само собою понятно, как единство организма в его составных частях, -именно это-то и должно его вдвинуть в сознание в качестве особой формы или энергии бытия. Если примитивные соединения так часто являются организованными по десятичной системе, это, следует полагать, есть намек на то, что взаимоотношение групповых элементов имеет сходство с взаимоотношением пальцев: относительная свобода и способность самостоятельного движения отдельного члена, который все же соединен с другими в единстве взаимодействия и нераздельности существования. Так как всякая социальная жизнь есть взаимодействие, оно именно вследствие этого и единство; ведь в самом деле, что же иное и называется единством, как не то, что многое взаимно связано и судьба всякого элемента не оставляет незатронутым ни одного из других.

Групповой синтез есть прототип схваченного чувствами и сознанием единства за пределами единства личности, и его своеобразная форма отражается или отчеканивается в религиозном единстве бытия, питаемом понятиями о Божестве. К этой связи приводит нас прежде всего рассмотрение религиозной группировки. Достаточно известен тот факт, что в ранних культурах (включая так называемый докультурный период) вообще не встречается ни одной группировки продолжительного и органического характера, которая не была бы обществом, основанным на культе. Еще во времена римских императоров, когда сильная корпоративная тенденция создала бесчисленное множество гильдий, является характерным, что каждая из последних имеет, по-видимому, особенный религиозный отпечаток. Будь эта гильдия составлена из купцов или актеров, из носильщиков или врачей, всякий раз она ставит себя под защиту особого божества или имеет "гения", она владеет храмом или, по крайней мере, алтарем. Не отдельный член, но группа, как таковая, состоит под покровительством определенного бога, и именно такая группа указывает на то, что это и есть ее единство, выражающееся в Боге, что поверх голов индивидов, удерживает их

вместе. Бог есть, так сказать, имя для социологического единства, которое в зависимости от того, насколько и как глубоко оно переживалось само и для себя вызывало специфическую реакцию набожного настроения. Не менее значительна роль, которую играет в раннем христианстве как раз это социологическое единство. Его значение растет и перевешивает религиозные по содержанию ценности. Когда в III столетии возник горячий спор из-за вопроса, должны ли быть приняты обратно отпавшие во время преследований христиане, и римский епископ был за решение его в положительном смысле, более строгая партия избрала тут себе епископа, против качеств которого нельзя было ничего возразить; не было также сомнения, что религиозная последовательность, внутренняя чистота церкви требовали исключения отступников или, по крайней мере, предоставления возможности остаться друг с другом всем лицам более строгого образа мыслей в данном вопросе. Между тем Киприан все-таки добился того, что выбор другого епископа был объявлен недействительным, так как требование единства ощущалось безусловно как жизненный интерес церкви. Эту объединяющую форму христианство унаследовало от корпоративного духа, царившего в римскую императорскую эпоху, особенно в более поздний ее период. Единство всех христиан в самой первоначальной его форме - единение всех и каждого из них в любви, вере и надежде - было ведь собственно скорее сосуществование рядом друг с другом одинаково настроенных душ, чем органическое сочетание их друг с другом, было единством, форму которого они только и всего что позаимствовали у окружающего их мира язычников и затем, правда, довели сто до неизвестных там силы и углубления. И вот, кажется, как раз через это и получилась та прочная социологическая форма, благодаря которой церковь при крушении античного мира приобрела ценность абсолютного, ценность опоры в надземном, даже непосредственно в Божеском. В христианском учении о спасении не было само по себе основания, почему бы не существовать ряду социологических друг от Друга независимых общин, связанных только одним и тем же ^держанием в сфере вероучения и мышления. Однако, по-видимому,

сила этого духа очень скоро стала на деле недействительной, раз она не являлась в качестве социально организующего единства. А это последнее было не только, скажем, техническим, средством, чтобы наружным образом гарантировать прочность и силу новой религии, но оно явилось мистической действительностью самого спасения. Благодаря своей всеобъемлющей форме единства церковь явилась как реализация царства Божия, возвещенного Иисусом, ценилась как "град Божий", как Ноев ковчег, включающий в себя спасенную общину святых душ, как "тело Христово". Нигде, может быть, не виден так ясно процесс, выяснению которого должны служить эти страницы. Чисто эмпирически-социальная, исторически перенятая форма единства проникается религиозным настроением и вместе с тем является сама из себя как отражение или мистическая действительность трансцендентного единства, чисто религиозного понимания мира как целого. Специфическая религиозная ценность является здесь и причиной, и действием, во всяком случае, с идеальной точки зрения, выражением социологической формы взаимодействия, той формы, которую мы называем единством группы.

Здесь в особенности одна подчиненная этому последнему понятию черта располагает к религиозному его выражению. Что группа составляет единство, это, особенно в более примитивные эпохи, обуславливается или характеризуется отсутствием борьбы и конкуренции внутри ее в противоположность отношению ее к стоящим вне группы. Может быть, нет ни одной другой отдельной области, в которой эта форма лишена конкуренции сосуществования, согласованность целей и интересов выступали бы так чисто и цельно, как в области религиозной, так что и мирное единство в обычной, групповой жизни кажется, по отношению к последней, переходною ступенью. Ведь последнее все-таки лишь относительно; оно в пределах эмпирического общества постоянно уступает место старанию выключить соискателей одинаковой цели; по возможности, хотя бы даже за счет других, ослабить несоответствие между желаниями и их удовлетворением; по

крайней мере в самом отличии от других искать масштаб для определения ценности собственных действий и наслаждений. Почти исключительно в религиозной области может получить полное развитие энергия отдельных лиц, не вступающая на путь конкуренции друг с другом, так как, согласно прекрасному изречению Иисуса, для всех есть место в доме Божиим. Хотя цель для всех и общая, она все же даст всем возможность достигнуть ее и влечет за собою не взаимное исключение, но, наоборот, сближение. Напоминаю, каким глубокомысленным образом причастие выражает то, что религия хочет достигнуть одинаковой для всех цели одинаковым для всех средством; я напоминаю первым делом о праздниках, которые обнаруживают с крайнею отчетливостью единство всех охваченных одним и тем же религиозным настроением, начиная с грубых празднеств примитивных религий, где слияние воедино в конце концов выливается обыкновенно в форму половых оргий, вплоть до того чистейшего и выходящего далеко за пределы отдельной группы возгласа: о мире всего мира.

Христианский праздник Рождества даст в принципе универсальное выражение мирному общению, которое местные религии символизируют только для внутренней жизни отдельных групп. Точно так же внутри отдельной группы господствует отсутствие борьбы в той мере, в какой от этого зависит ее объединяющая форма жизни, причем такая мера является чисто частичной и относительной; религия, ограниченная пределами группы, дает этому внутреннему миру освобожденную от таких ограничений форму, которая сказывается в праздниках. Христианские праздники, с наибольшей сознательностью это сказывается в празднике Рождества, возвышают этот мотив мира до чувства отдельного лица, а именно это последнее сливается в своем настроении с таким же настроением всего христианского общества, которое принципиально разламывает все групповые отдельные сочетания. Пусть в исторической действительности это и будет лишь очень несовершенно обоснованным: по своей идее христианский Праздник приводит к результату, единственному в своем роде, с

социально-психологической точки зрения, именно он абсолютно уничтожает границу, которая обыкновенно отделяет настроение индивида от существующих где-либо еще настроений по их чужести либо противоположности. Социальный принцип отсутствия борьбы переступает вместе с тем грани присущего ему социологически характера и получает в настроении этих религиозных праздников свой позитивный и универсальный символ. Уже в иудейских, равно как и в самых ранних христианских, общинах вошло в обычай, чтобы споры между членами их решались перед собранием общины или выставленными последней третейскими судьями. Ап. Павел указывает, как противоречиво признавать судьями язычников, к которым относились с презрением. Религиозная община с точки зрения мира является здесь усилением внутреннего группового единства вообще, религия есть, так сказать, мир в субстанции, та застывшая в одну идею форма групповой жизни, которую мы называем мирным состоянием. Столкновения могли возникать между верующими как мастными лицами, как хозяевами, как насильниками; но между ними как участниками в одном и том же религиозном достоянии мог существовать только мир, и поэтому социальное олицетворение этого достояния - община была также, так сказать, самой, логикой указанною инстанцией, которая сама приводит все случившиеся в ней конфликты к миру. Дух единения и примирения, исходящий от религии на (вселенную, символизируется в том, что "замковый мир", в той или иной мере царящий внутри всякой группы, в группе религиозной достигает своего максимума. Эта последняя представляет до известной степени проводник, через посредство которого социологическая форма единства переходит в абсолютное единство идеи Бога. Эта шкала имеет еще одну ступень, которая много раз характеризует дохристианские эпохи. Дело в том, что в них божество не противопоставляется отдельному лицу и его кругу, но оно входит в последний, оно - элемент той жизни, в ее совокупности, которая уделена индивиду. В древнем иудействе, например. Бог в случае жертвоприношения участвует в трапезе, и это представляет собою не только дань. Повсюду существует

родственное отношение между Богом и его почитателями. И везде, где он выступает в качестве родоначальника, в качестве царя, как раз там, где он бог именно данного племени, именно данного города, между тем как другие боги, существование которых так же мало подвергалось сомнению, принадлежали к иным группам, везде тут бог - высший сочлен общины. Он живет в пределах социального единства и в то же время он - выражение его - в качестве такового, он, правда, противостоит отдельному индивиду, но не иначе, как обстоит дело с отцом, в лице которого сосредоточивается семья, или с князем в отношении его подданных, сумму которых он представляет. Своеобразно запутанное социологическое положение таких элементов: быть членами одного круга, который увенчивается ими и соединяет их вместе со всеми остальными членами его в единое целое, но все же противостоят этому единству, в известном смысле, как самостоятельная и преобладающая сила, - таково положение Божества. Поэтому Бог имеет тот характер, с которым он может быть включен в этом смысле в любую форму общества. Пока семитический общественный строй покоился на племенном родстве, Бог был у иудеев, финикийцев, ханаанитян отцом и верующие его детьми; но где появилось политическое единение различных племен, там Бог должен был носить характер царя, так как теперь он мог находиться в пределах целого, на гораздо большем расстоянии, как много более абстрактный образ, и это пребывание внутри целого могло, так сказать, технически, принять форму чего-то стоящего над целым.

Однако даже тогда, когда ударение падает всецело на это "над", этим не порывается жизненная связь с данной формой группы. В Греции и Риме, где царская власть рано склонилась перед аристократией, утвердился также и аристократический строй религиозной жизни, множество равноправных богов и их иерархия - чистая, отпрепарированная, лишенная материала хозяйственных, племенных, политических интересов картина одной только формы, в которой живет групповая единица. В Азии, напротив, где царская власть господствовала гораздо дальше, религиозное развитие

направлено к установлению могущественного Божьего монархизма. Да, простая сила племенного единства, господствовавшая у древних арабов в их социальной жизни, была эмбрионом монотеизма. И даже стремление к объединению полов, которое поднимается над лиловой дифференциацией, образует особый религиозный тип. Психологическое сглаживание противоположностей полов, в значительной мере выступавшее в социальной жизни сирийцев, ассирийян и лидийцев, завершилось в представлении о божествах, которые соединяли в себе воедино эти противоположности; сюда относятся: полумужчина Астарта, женщина-мужчина Сандон, бог Солнца Малькарт, обменивающийся с богиней Луны символами пола. Здесь дело не в тривиальной фразе, что человек отражается в своих богах, фразе, которая в своей общей форме и не нуждается в доказательстве. Скорее важно признать, что боги являются не только идеализацией индивидуальных качеств, силы, нравственных или даже безнравственных черт характера, склонностей и потребностей отдельных лиц, но что междуиндивидуальные формы социальной жизни многократно дают религиозным представлениям их содержание. В то время как известного рода единство, каковое понятие является собирательным для взаимодействия элементов, перекочевывает в область религиозных чувств, вызывает религиозную реакцию, оно освобождается от функционирующей социальным содержанием разного рода жизни; трансцендентный мир есть место, где эта осязаемая в качестве религиозной форма застывает в предметы, подобно тому как объем с его тремя измерениями есть место, в котором осязаемое умом делается предметом. ...

Глава V

Если с точки зрения "царства Божия" дифференциация душ есть все же просто форма, в которой они сливаются в единстве этого царства, есть известная форма, в которой, так сказать, элементы высшего порядка срастаются в это единство, то в таком случае Бог.

наконец, есть просто единство бытия. К пространственно очевидному, равно как и к многообразию в психической сфере, у него как раз это, не передаваемое никаким другим выражением, отношение. Но каково содержание этого понятия? Оно может быть пантеистическим, согласно которому Бог совпадает с существующим в действительности миром. Песчинка, как и человеческое сердце, солнце, как и цветочный бутон, раскрывающийся под его лучами, - они в равной мере и с равным правом - частицы или явления, излучения или образы божеского бытия; то обстоятельство, что последнее живет в них, выражало бы уже некоторую раздельность, заставляло бы предполагать самостоятельность внешней оболочки, которая не являлась бы Богом. Наоборот, каждая частица бытия есть Бог, и поэтому каждая частица эта тождественна по своей истинной сущности со всякой другой. Пантеизм уничтожает разрозненность вещей, как он же уничтожает самостоятельность их существования. О взаимодействии их здесь больше не может быть речи. Метафизическое единство их существа - непосредственное единство, но не единство организма или общества, члены которых обладают им в результате обмена их энергией. Но этот Бог пантеизма не есть Бог религии, ему недостает того объекта, в котором человек нуждается для определения своего религиозного настроения. Любовь и отчужденность, преданность и забвение Бога, близость или отдаленность отношения, каковую возможность заключает в себе вся внутренняя жизнь религии, отпадает прочь, как скоро каждая точка или каждый момент бытия всецело и абсолютно включен в божеское единство. Таким образом, это последнее, насколько оно предмет религии, должно иметь другой смысл. Оно не может быть непосредственно тем же, чем является материальная Действительность мира. Но кроме этого понятия единства, которое уничтожает все дифференциации бытия, которое отождествляет все эти дифференциации друг с другом, именно тем, что отождествляет их с Богом, имеется еще только одно: то единство, о котором Упомянуто ранее, - единство взаимодействия. Вот это-то мы и называем существом, элементы которого держатся друг за друга

благодаря свойственным им взаимодействующим силам и где судьба каждого в отдельности связана с судьбою каждого другого. Исключительно с этим единством связано в нашей мысли представление о мире как о целом, если только он не истолковывается пантеистически, единство, которое символически и приблизительно обнаруживается в организме и в социальной группе. Итак, если представлять себе Бога как единство бытия, он не может быть не чем иным, как только носителем этой связи, как совокупностью взаимоотношений вещей, из которых он как бы выкристаллизован в особое существо, в ту точку, в которой сходятся все лучи бытия, через которую проходят все соотношения обмена сил и вещей. Бог, как единство, только в таком смысле последнего может быть предметом религии, потому что лишь так он противопоставлен индивиду, стоит вне индивида, как такового, возносится далеко выше его. Этого Бога высшей стадии религиозного развития предвосхищают боги, являющиеся для нас представительством групповых сил, даже тогда, когда они политеистически охватывают собою каждый лишь отдельные сферы интересов. Вне христианства боги являются если не исключительно, то все же отчасти или в известном отношении трансцендентными выражениями группового единства и притом именно единства в смысле объединения общественной группы. Конечно, это единство не принадлежит к числу совершенно просто поддающихся анализу категорий; оно относится к той же категории, как и слова короля: "Государство - это я". Ведь и последнее выражение не может обозначать как бы пантеистическое тождество, но лишь то, что силы, образующие государство, т.е. слагающие его материальные условия свойственную ему форму, имеют своим центром короля, сказав иначе: личность короля отражает или олицетворяет целиком динамическое единство государства, процесс мышления, путем которого Бог становится единством вещей, тот же. в силу которого его обозначают просто "любовь". "доброта", "сама справедливость" и которым дополняется ранее затронутое истолкование этого термина. Именем Бога мы обозначаем скорее сами качества, чем обладатели их.

Набожное настроение склонно к тому, чтобы продвинуть свои предметы, в которых оно выкристаллизовывалось из всякой эмпирической относительности и ограниченности в абсолютное, так как лишь таким образом они отвечают всей шире и абсолютной полноте, с которыми религиозный экстаз проникает в самую глубину души. Всякая же определенность, мысленно доведенная до абсолютного совершенства, поглощает в некотором роде своего носителя, ничего не оставляет более от того бытия, к которому она первоначально лишь прикоснулась. Как человек, испытывающий большое и по ощущению безграничное страдание, выражается о своем состоянии, как будто он сам весь одно сплошное страдание; все равно как о человеке, вполне подпавшем слиянию страсти, говорят, что он вообще одна сплошная страсть, так и Бог, насколько ему приписывается какое-либо качество в абсолютной мере, является этим качеством как бы в субстанции. Или наоборот: эти определенные феномены, мыслимые в их абсолютной чистоте, являются Богом, как они же по относительной мерке и в связи с другим суть эмпирические явления. Таким образом представление о мире как единстве - к доступным нам явлениям это всегда приложимо только в очень несовершенной и фрагментарной степени - берется в своей абсолютности, и так как оно, как нечто безусловное, ничего не имеет наряду с собою, оно есть то самодовлеющее бытие, которое мы и называем Богом: только ограниченное и условное требует носителя, который, кроме этой своей функции, был бы еще чем-либо, был бы бытием; безусловное, свободное от всяких ограничений, сбрасывает эти оковы. Смотря по материалу, на котором сосредоточивается набожное, стремящееся к единству абсолютное настроение. Бог может быть единством вселенной или единством определенного ряда явлений физической природы, или единством группы; социологические воздействия последней дают толчок к образованию вышеуказанного трансцендентного понятия единства в такой же мере, как в первом случае чувство мистической связанности всего бытия, во втором сходство родственных между собою явлений. С точки зрения религиозной культуры христианства

такое происхождение представлений и Боге, в котором божество выступает как доведенное до абсолюта социологическое единство, может показаться узким и странным; здесь божество, с одной стороны, есть божество всего бытия, в особенности всего душевного мира вообще, и та раздельность, которую несет с собою существо социальной группы, в отношении к божеству шатко и маловажно; она, глядя по смыслу, придаваемому этому божеству, прямо-таки антагонистична и предназначена раствориться во всеобъемлющем понятии человечества; с другой стороны, Бог христиан есть Бог индивида, линия, которая восходит от последнего прямо к первому, не расширяясь по пути до пределов промежуточной инстанции, группы; отдельный человек сам несет за себя полную ответственность перед своим Богом. Часто социологическое посредничество для христианской идеи Бога слишком узко и слишком распространительно. Но древний и варварский мир понимают это совершенно по-другому. Бог каждой замкнутой группы есть именно ее бог, который о ней печется или ее наказывает, рядом с которым боги других групп признаются такими же реальными богами. Отдельная группа не только не требует того, чтобы ее Бог стал также богом для других групп, но она в большинстве случаев энергично отклонила бы это притязание, как умаление ее религиозного богатства с практическими его последствиями. Ревнивое отношение к политически строго ограниченному богу, которого настолько же мало хотят уступить другому племени, как и могущественного вождя или чудотворца-кудесника, представляет собою положительную тенденцию или преувеличенное выражение той терпимости, которая в принципе свойственна всем партикуляристическим религиям. Как только Бог Вступает к определенному кругу верующих в отношении, исключающее все другие этого рода круги, чувство религиозности должно признать, что имеются боги наряду с его богом - боги этих других. Верующие в одного бога не должны, правда, считаться г иными богами кроме него, - не потому, что они вообще не существуют, но, выражаясь несколько парадоксально как раз потому,

что они существуют, в противном случае опасность не была бы так велика, но, конечно, для данной группы они являются не истинными, не настоящими богами. Это запрещение точь в точь того же ранга, как и любой политический запрет, не переходить в другую группу и ни под каким условием не расторгать связь данным социальным единством. Даже брамины со своей пантеистически окрашенной религией выказывают эту терпимость, являющуюся пополнением их партикуляризма: на некоторые возражения против их религии христианских миссионеров они отвечали, что, действительно, она оказывается подходящей не для всех народов; но для них-де она - настоящая религия. В отношении этой, всегда партикулярной, солидарности Бога с социальным единством христианство совершило великую революцию, состоявшую в отрицании им других богов, кроме своего, не только для себя, но и для всего мира вообще. Его Бог есть не только бог верующих в него, но бытия вообще. Христианство чуждо, таким образом, не только вышеуказанной исключительности и ревностного отношения к собственному богу, но, наоборот, оно должно последовательным образом стараться о признании его Бога всякой душой вообще, так как он ведь и без того Бог этой души, и тем, что душа стала христианской, только нашел себе подтверждение уже существующий факт. Выражение "кто не со мной, тот против меня" есть одно из величайших исторических выражений в религиозной социологии. Кто верит в Водана и Витцлипутци², тот из-за этого никоим образом не "против" Зевса или Ваала: до каждого бога дело только верующим в него, каждой общиной интересуется только ее бог, и, таким образом, ни один не претендует быть почитаемым в сфере другого. Только христианский Бог простирает свою десницу на тех, кто верит в него. и на тех, кто в него не верит. Из-за всех сил жизни он первый нарушает исключительность социальной группы, которая до тех пор все интересы своих особей сконцентрировала в единстве места и времени. Поэтому должно явиться полным противоречий отношение к нему, равнодушно стоящее рядом с отношением других людей к другим богам. Последнее - скорее положительное нарушение

идеального притязания, вызванного тем, что он абсолютен, как вседержитель; верить в других богов означает восстать против него, который ведь в действительности есть также бог и этого неверующего. Для христианства терпимость настолько же логически противоречива, насколько нетерпимость для партикуляристических религий. По отношению к богам, в которых воплощается единство социальной группы, вообще не может возникнуть эта мысль. Бог какого-либо племени негров так же мало может быть богом китайцев, как родители негров могли бы быть родителями китайца; настолько же мало, насколько сущность государственного строя одной замкнутой группы могла бы быть таковой для государственного строя другой замкнутой группы.

Теперь предположим, что создавшееся таким социологическим путем единство Божеского естества есть преддверие его абсолютного единства, достигнутого в христианстве. В таком случае этот путь развития принадлежит к ряду именно тех, которые, достигнув своей конечной стадии, вместе с тем выступают как абсолютная противоположность характеру всех ведущих к нему явлений. Главенствующее единство христианского Бога разрушает те социологические рамки, в которых идея единства впервые могла возникнуть. Переход земных Относительных явлений в область трансцендентного абсолюта заставляет часто качество их содержимого превратиться в его противоположность. Так, религиозные аффекты по существу своему связаны с тем, что верующий чувствует себя противопоставленным своему Богу: любовь и смирение, милость и отвержение, молитва и послушание требуют себе, как уже было доказано в другом месте, объекта, и как бы это, по-видимому; ни погасало в религиозном экстазе, то все же и он в действительности есть только колебание от невыносимого состояния полной обособленности до невозможности полного единения. И все-таки понятие Бога как абсолютной субстанции и силы Бытия клонит к пантеистическому последствию, которое начисто уничтожает всякую самостоятельность индивидуальных существований, и чем более душа устремляется к

неразрывному единству с Богом, тем просторнее, глубже, счастливее чувствует сна себя. Если же душа действительно вся в нем растворилась бы, если бы она могла погаснуть, безраздельно слившись с ним, то она очутилась бы в пустоте. Ведь раз все религиозное ощущение связано с этим объектом, умаление последнего может, правда, и увеличивать счастье и силы первого, но с абсолютным исчезновением этого объекта весь доступный нашему пониманию смысл и содержание религиозности превратились бы в ничто. Таким образом, выросшее на социологической почве представление о Боге идет ввысь, делает все более грандиозным его существо. Но как только этот процесс в образе абсолютного христианского Бога достиг своего завершения, содержание его превращается в ту противоположность социологического характера, с исключительностью которой Бог был первоначально связан.

А что групповое единство вообще склонно облекаться в трансцендентную форму и наделять себя ценностями религиозного чувства, так это, возможно, зависит от того, что этот синтез особей в высшей форме группового единства отдельному лицу будет представляться довольно часто с большей или меньшей ясностью или же несколько смутно, чем-то вроде чуда. В этой связи личное существование чувствует себя впутанным в игру непреодолимых сил и охваченных сцеплением энергетических сил, которое вообще кажется необъяснимым на основании его отдельных элементов и превосходит каждый из них совершенно необозримой - во времени и динамически - величиной. Право и обычай, язык и традиции, то целое, чему дано имя объективированного духа, лежит перед индивидом, как огромный вклад, в котором нельзя распознать долю отдельного лица; поэтому и кажется, что он получится не из вкладов отдельных лиц, но является сознанием того загадочного единства, которое поверх суммы отдельных лиц живет продуктивной жизнью по собственным сверхиндивидуальным нормам. Как в отношении к природе, так и здесь брошенное на произвол судьбы на практике и необъяснимое в теории - вот что вызывает религиозную реакцию.

И притом это связано, видимо, не с группой, как с суммой сосуществующих людей, которая в своей осязаемости и непосредственности не обладает ни чем загадочным и сама по себе сохранила бы уму эмпирическую почву, но связано с тем фактом, что эта сумма больше, чем сумма; что она развивает силы, несвойственные отдельным лицам, как таковым; что из этих единств произрастает высшее единство. Принадлежность Бога к группе, исповедание религии, как дело всех вместе, искупление группой религиозных прегрешений отдельного члена ее и круговая ответственность группы перед Богом за таковые грехи - все эти типичные факты показывают, что Божество есть как бы трансцендентное место групповых сил; что проявляющиеся в области действительности между групповыми элементами взаимодействия, которые создают их единство в функциональном смысле, стали в Боге самостоятельной сущностью; динамика групповой жизни поверх ее материальных единиц и носителей в подъеме религиозного Н4строения перенесена в трансцендентную сферу и выступает оттуда против отдельных частных, как абсолют против относительного. Старое представление, что Бог есть абсолют, в то время как все человеческое относительно, получает здесь новый смысл; отношения между людьми в представлении о Божестве приобретают свое существенное и идеальное выражение.

Только что законченные исследования легко подвержены недоразумениям, происходящим от смешения философского смысла вещей с их происхождением, их исторического развития с их объективной истиной, их логического содержания с их психологическим значением. Если поэтому некоторые виды отношений человека к окружающей его социальной обстановке и к его богу представлялись лишь различными по содержанию выражениями всей одной и той же основной категории человеческой души, то это означает не временное отношение, в котором одна и та же душевная функция превращалась в эти различные образы. Каждый из последних есть скорее цельное явление, которое мы только сообразно со складом нашего понимания, нашего ума

расщепляем на форму и содержание. Их внутреннюю, хоть от исторической случайности независимую структуру, мы должны истолковывать сообразно с тем отношением, которое вообще ощущается нами между внутренней активностью души и теми обстоятельствами, при которых она живет. Эта структура вырастает для нас в протекающем вне времени, выражающем только ее смысл процессе: она вырастает из формального, так сказать, ритма, из основного вида движения нашей души и из реальных или идеальных, эмпирических или метафизических отдельных содержаниях жизни; при них-то и получают свое более или менее ясное или затемненное, более или менее чистое или отвлеченное выражение те вышеупомянутые, непосредственно не схватываемые основные тенденции. Если теперь ряды социологических и религиозных явлений, с точки зрения их психологического смысла, часто указывают на такие общие жизненные корни, то, подобно этому, явления возникают в области историко-психологической действительности; языком смертных людей и посредством осязательных сил последняя выражает именно то же самое, но неизбежным образом фрагментарно, а также перебиваемая и отклоняемая в сторону случайностями исторической действительности. Таковы те бесчисленные, на этих листах охарактеризованные лишь несколькими примерами случаи, где структура социальной группы определяет представления о божеских естествах, где в отношениях людей друг к другу развиваются чувства и тенденции, которые психологически усиливаются до абсолюта и как бы гигантскими буквами рисуются на небе.

И вот возникают два идущих по двум направлениям отношения. С одной стороны, общественные формы жизни являются источниками жизни религиозной, содействуя этим самым тому методу познания последней, который я за его исторически испытанную действительность считаю единственно успешным: безусловно, религия по своему происхождению отнюдь не простейшая форма, но какой бы законченной и единой она ни

выступала на высоте своего развития, все-таки она вылилась из бесчисленных мотивов; ни один из них не был сам по себе религией, но он стал ею, поднявшись за пределы своей первоначальной сферы, причем он и дал в связи с другими ту новую форму, которую нельзя вывести ни из одного из них, порознь взятого. Много оснований говорит за то, что всякой точке во всем круге душевных импульсов приписывалось значение "источника" религии: страх, как и любовь, почитание предков и самообожание, моральные побуждения и чувство зависимости - совершенно ошибочна каждая из этих теорий лишь в своем безусловном утверждении, что она показала источник религии, но права в своем указании одного из источников этой последней. То обстоятельство, что мы в различных отношениях и интересах, стоящих по ту или скорее по ей сторону от религии, открываем известные религиозные моменты, точки соприкосновения с тем, что в качестве "религии" приобрело самостоятельность и замкнутость, может лишь содействовать проникновению в корень и суть религии. Я не думаю, чтобы религиозные чувства и импульсы сказывались только в религии; скорее они встречаются в многообразных сочетаниях, как сопровождающий во многих случаях элемент, в результате накопления и изолирования которого и оказывается религия, как самостоятельное содержание жизни, как строжайше отмежевавшаяся область, однако достигающая этой высоты лишь в том случае, если ее психологические основные мотивы прошли сначала через другие формы - социальные, интеллектуальные, эстетические. И, наконец, с другой стороны, мы наблюдали, что развитые религиозные интересы выступают в социологических формах, что эти последние являются телесной оболочкой для внутренней сущности обрядовых отношений, тем параллельным руслом, по которому ответвляется религиозное единство.

От указанных мотивов исторических видоизменений религиозной сущности следует опять-таки строжайшим образом отделить снова вопрос об объективной истине ее меняющегося содержания. Если возникновение религии, как события в жизни человека, удастся понять из внутренних условий этой же именно

жизни, то далеко еще не затрагивается этим проблема, содержит ли материальная, лежащая вне человеческого мышления действительность подобие и подтверждение этой психической действительности, или нет, - проблема, которая, по-видимому, лежит в совершенно другой плоскости, чем поставленная здесь задача. Но не только значение религии в царстве объективного, но и значение ее в царстве субъективного, значение религиозных чувств, т.е. отражающееся до глубины души действие представлений о Божественном, совершенно независимо от всяких предположений о способе возникновения этих представлений. Это есть камень преткновения для всякого историко-психологического выведения идеальных ценностей. Обширные круги все еще испытывают ощущение, будто прелесть идеала развинчена, достоинство чувства принижено, если возникновение его не является более непонятным чудом, творением из ничего, - как будто понять возникновение значит поставить под вопрос ценность возникшего, как будто низкий уровень исходного пункта принизил бы достигнутую высоту цели, как будто лишь лишенная прелести простота отдельных элементов разрушала бы значительность продукта, состоящую во взаимодействии, оформлении и сплетении этих элементов. Это как раз тот недалекий и сбивчивый взгляд, согласно которому человеческое достоинство поругано, если вести происхождение человека от низшей породы животных; как будто это достоинство не покоится на том, чем он является в действительности, все равно к какому бы началу он ни восходил! Это то же мнение, которое всегда будет противиться тому, чтобы получить понятие о религии на основании элементов, которые сами по себе еще не религия. Но как раз этому взгляду, полагающему, что он поддерживает достоинство религии, отклоняя ее историко-психологическое происхождение, можно будет поставить в укор слабость религиозного сознания. Незначительны, стало быть, внутренняя крепость и глубина чувств в этом религиозном сознании, если оно в познании процесса своего возникновения усматривает для себя опасность, если может считать себя даже задетым за живое этим вопросом о своем возникновении. Ведь подобно тому, как настоящая и глубочайшая любовь к человеку

не колеблется, когда прояснятся причины ее возникновения, но прямо обнаруживает свою торжествующую силу в том, что переживает без всякого ущерба отпадение всех тех, когда-то игравших роль, причин ее возникновения, так вся сила субъективного религиозного чувства обнаруживается лишь в той уверенности, с какой оно покоится само в себе и ставит свою глубину и искренность совершенно по ту сторону всяких источников, к которым могло бы привести его познание.

Сноски

¹ Совершеннейшее существо. - Прим. перевод.

² Бог-воитель; мститель и покровитель у древних мексиканцев. - Прим. перев.