

## РАЗДЕЛ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» SECTION «RELIGIOUS STUDIES»



Серия «Политология. Религиоведение»

2014. Т. 9. С. 231–242

Онлайн-доступ к журналу:

<http://isu.ru/izvestia>

ИЗВЕСТИЯ

Иркутского  
государственного  
университета

УДК 291.4

### Религиозное обращение и проблема онтологии субъекта. Часть 1\*

А. Е. Смирнов

*Восточно-Сибирский институт МВД России, г. Иркутск*

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме создания теоретической модели субъекта, переживающего религиозное обращение. В работах современных исследователей систематизированы теоретические направления, применяющиеся для описания процесса обращения, приводятся обширные библиографические сведения. Понятие религиозного обращения исследуется в широкой социокультурной перспективе, анализируются многочисленные исследовательские подходы к этому явлению. Однако вопросы о том, как именно религиозная практика влияет на организацию субъективности, а также о том, каков «механизм» религиозного обращения, – остаются в существенной степени открытыми. Как объяснить то обстоятельство, что человек, зачастую внезапно, без видимых на то причин и оснований, обращается к вере? А также то, что, уверовав, он становится другим? Анализ выполнен на основе прагматического подхода, реализованного У. Джемсом в работе «Многообразие религиозного опыта» (лекции IX–X «Обращение»). Ключевые тезисы У. Джемса относительно феномена религиозного обращения резюмированы следующим образом. 1. Обращение – значит пережить смену «постоянного центра энергии». Один «постоянный центр» сменяется другим, а именно: некоторые религиозные содержания душевной жизни, бывшие на периферии сознания, по неким объективным причинам становятся центральными, образуют новый «постоянный центр энергии». 2. Смена одного центра другим, или устойчивый переход религиозных содержаний душевной жизни от периферии к центру, отчасти неподотчетен сознанию. Это означает следующее: человек не является абсолютным субъектом по отношению к событиям своей душевной жизни. История образования определенных содержаний психики оказывается для него скрытой. Поэтому событие религиозного обращения принадлежит к специфическим, пограничным психическим явлениям. Обращение как событие объективно, но из перспективы субъекта обращения оно не является от начала и до конца контролируемым. 3. Событие религиозного обращения ситуативно: оно может случиться мгновенно, а может происходить постепенно. Заслуга американского философа-прагматиста заключается в том, что он, пользуясь прагматической методологией, впервые описал с академической точки зрения специфику религиозного обращения. Все сказанное Джемсом предполагает определенное представление о структуре и динамике социального субъекта, переживающего событие религиозного обращения. О том, какова теоретическая модель субъектности, на которую неявным образом опирается Джемс, речь пойдет во второй части статьи.

**Ключевые слова:** религия, религиозное обращение, религиозный опыт, субъект, субъектность, субъективность, прагматизм.

\* Статья подготовлена в рамках Программы стратегического развития ИГУ, тема Р222 – МИ – 002 «Развитие междисциплинарных гуманитарных исследований».

Всякий, наверное, легко согласится с тем обстоятельством, что событие религиозного обращения существенным образом влияет на субъектную конституцию индивида. Меняются не только интересы, ценности, кругозор, круг общения, но также и восприятие действительности, привычки, типы реакций, влечений, аффектов. В наиболее общем виде смысл понятия «обращение» может быть раскрыт следующим образом: «Событие *обращения* обычно представляется всеохватывающим: в один момент меняются прежние убеждения, совершаются поступки, ранее невозможные, разрываются старые связи, появляется новое имя, новое дело, профессия, наконец, “уходят в монастырь”, пускаются в бегство, просто исчезают. История жизни имеет свою общую меру: *до* и *после* события обращения. Все, что было до, несущественно и не требует оправдания, теряется значение “моей жизни”, жизни *до* словно не было. Некто *был* Савлом, а стал Павлом после пережитого на пути в Дамаск видения Святого духа. Что-то было, а теперь его нет, что-то умерло, и его ни вернуть, ни повторить. В качестве важной функции обращения выступает символ *смерти*: умираю, но заново рождаюсь. Известны многие свидетельства о неожиданном спасительном рождении, “из грязи в князи”, “из распутника в святого”, и т. п. Что-то должно умереть, чтобы другое родилось. Смерть раскалывает историю жизни надвое, на две хронологически неравные половины. Переход из одной в другую есть то, что обычно называют “переживанием”. Немецкая калька *Erlebnis* может также означать и “из-живание”. Переживать или изживать то, что произошло... Что-то умирает в тебе, но не ты весь, и что-то рождается. Нет больше того, что *пере-живалось*, есть то, что *пере-живается*. Переживание – это эмоция, усиливающаяся в границах смертного чувства; в нем есть его след, *пере-живается* смерть, – краткое или длительное время собственного несуществования. Каждый отдельный жизненный этап не просто завершается, а отменяется под давлением свершившегося события, и вся прошлая жизнь может быть признана “неподлинной” или даже “отмененной”. Св. Августин, св. Игнатий Лойола, Мартин Лютер, Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Г. Флобер, но и Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Л. Толстой. Термин *conversion*, принятый в католических странах? означает не только внутреннее преобразование (духовное), но и *обращение-в-веру*. Итак, обращение – это разлом, переход, трансформация, “кризис”, раскол жизни – внезапный, как “озарение”, или крайне медленный, – постепенное накопление признаков будущего изменения. Первое не противоречит второму. Взрывной момент обращения – аналог “духовной смерти/рождения”» [8, с. 119–120].

Первым ученым, заговорившим о религиозном обращении, считается У. Джемс. В работе «Многообразие религиозного опыта» [4] феномену религиозного обращения посвящены две главы. С книги Джемса начинается первая волна исследований религиозного обращения в рамках психологии религии, продлившаяся до конца 1930-х гг. Неоднозначность и специфичность предмета исследования была выявлена уже на этом этапе. Атеистически ориентированные ученые рассматривают религиозное обращение как результат «промывки мозгов»; исследователи, занимающие нейтральную позицию,

ссылаются на невозможность объективировать «само событие» обращения и подчеркивают его уникальный характер. В 1970-х гг. в связи с обвальным ростом новых религиозных движений интерес к проблеме религиозного обращения возникает вновь. В дело вступает социология религии. И вновь как природа и характер, так и само определение религиозного обращения вызывают оживленные дискуссии. Какие именно трансформации субъектных структур могут быть отнесены к религиозному обращению? Что именно и как меняется в субъекте, его переживающем? Какое обращение может быть названо аутентичным? И даже само слово «обращение» не перестает быть источником споров. В работах современных исследователей систематизированы теоретические направления, применяющиеся для описания процесса обращения, приводятся обширные библиографические сведения [9]. Понятие религиозного обращения исследуется в широкой социокультурной перспективе, анализируются многочисленные исследовательские подходы к этому явлению [5; 6]. Из последних работ по этому вопросу выделим [1; 2].

Однако вопросы о том, как именно религиозная практика влияет на организацию субъективности, а также о том, каков «механизм» религиозного обращения – остаются в существенной степени открытыми. Как объяснить то обстоятельство, что человек, зачастую внезапно, без видимых на то причин и оснований, обращается к вере? А также то, что, уверовав, он становится другим?

В данной статье делается попытка схематической и фрагментарной реконструкции феномена религиозного обращения. Другими словами, здесь будет представлена попытка проследить некий порядок преобразования субъективности, в результате которого индивид становится адептом той или иной религии. В качестве материала исследования мы выбираем упомянутую работу У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Мотивы выбора таковы. Обращаясь к исследованию религии, и феномена религиозного обращения в частности, Джемс основывается на следующем методологическом принципе. Религия анализируется только как *психологическое переживание*: «Условимся под религией подразумевать *совокупность чувств, действий и опыта* отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством» [4, с. 27]. Тем самым постулируется неявный отказ от рассмотрения какой-либо онтологии религиозного опыта. Предмет исследования американского философа-прагматиста – религиозная психология. Религия рассматривается как одна из возможных психологических реакций всего существа человека на жизнь. Джемс сознательно избегает онтологизации религиозного опыта: «Психологическая природа религиозного опыта и его философское значение – это... вопросы совершенно разных порядков. ...Малейшее смешение этих вопросов может повести к очень большим заблуждениям» [4, с. 2].

Благодаря выверенной методологической позиции, основанной на различении онтологии и психологии, все, что сказано Джемсом относительно психологической природы религиозного опыта вообще и религиозного обращения в частности, сохраняет значительную долю актуальности по сей день.

С. С. Хоружий с полным основанием мог оценить книгу Джемса как во многом устаревшую, но по сей день не имеющую аналогов. И так, Джемс дал описание религиозного обращения как *психологического переживания*. Наша цель будет заключаться в том, чтобы начать поиск того, каким структурам субъектности (или какой *онтологии субъекта*) соответствует приведенный Джемсом материал. В целом проблема такова: что представляет собой теоретическая модель субъектности, на которую неявным образом опирается Джемс? В случае реконструкции такой модели мы, возможно, обретем новую перспективу в осмыслении феномена религиозного опыта и религиозного обращения. В задачи данной работы входит: 1) определение базовых тезисов Джемса относительно религиозного обращения и 2) их формализация применительно к онтологии субъектности.

Формальное определение религиозного обращения таково. **Религиозное обращение** – *постепенное или внезапное изменение экзистенциальной ориентации человека, в результате которой он становится адептом какой-либо религии или религиозного учения. Религиозное обращение происходит или при переходе от неверия к вере, или при переходе в иную конфессию; частным случаем является реактуализация религиозности, привитой с детства* [7].

У. Джемс определяет религиозное обращение следующим образом: «Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущения счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли религиозные переживания. Таков общий смысл понятия “обращения” безотносительно к тому, верим ли мы или нет, что для такого перерождения необходимо непосредственное вмешательство Божественной Силы» [4, с. 178].

Американский философ поясняет сказанное так: «Обычные изменения нашего душевного состояния, происходящие в нас всякий раз, когда одно наше стремление сменяется другим, мы не признаем “обращением”. Но когда какое-нибудь одно наше стремление прочно овладевает чьей-нибудь душой и приобретает такую силу, что окончательно изгоняет из нее своих соперников, то мы уже отмечаем это как “обращение”» [4, с. 183].

Выделим и прокомментируем ключевые тезисы Джемса относительно феномена религиозного обращения. «...Говоря о вершине сознания человека, о той группе идей, которая в нем господствует и направляет его волю, я буду называть их постоянным центром его личной энергии. Душевная жизнь человека в очень большой степени зависит от того, какая связь идей образует центр его энергии, и от того, занимает ли данная связь идей центральное или периферическое место в его сознании. Выражение “человек пережил обращение” означает, что религиозные мысли, которые до того находились на периферии его сознания, заняли центральное место, что религиозные стремления образовали постоянный центр его энергии.

Если вы потребуе от психологии точного ответа на вопрос, *как* перемещается центр возбуждения в душе человека, и *почему* стремления, находящиеся на периферии его сознания, в известный момент становятся центральными, то психология будет вынуждена ответить, что она может дать лишь общее описание того, что случилось с душой человека, но не в состоянии объяснить в каждом отдельном случае, какие именно силы вызвали этот процесс. Ни внешний наблюдатель, ни тот, кто переживает это состояние, не в силах объяснить, как могут отдельные переживания изменить таким коренным образом центр духовной энергии человека, и почему это происходит. Известная мысль часто приходит к нам в голову, мы иного раз повторяем какое-либо действие, но в один прекрасный день истинное значение этой мысли раскрывается для нас, а действие становится нравственно невозможным. Мы знаем только, что чувства, мысли и верования бывают то мертвыми и холодными, то горячими и полными жизни, и когда какое-нибудь чувство наше оживает и воспламеняется, то все в душе нашей кристаллизуется вокруг него, или, иначе сказать, «двигательная энергия» идеи, бывшая долго потенциальной, становится теперь кинетической» [4, с. 185–186].

В приведенном отрывке психолог и философ-прагматист Джемс доводит до сведения читателей два тезиса. Первый – о наличии у каждого субъекта «постоянного центра его личной энергии». Действительно, в каждом человеке есть то, что И. Ильин называл «характерным *состоянием* субъективной душевной ткани», преобладающее жизненное «настроение», представляющее собой относительно стабильную констелляцию эмоций, воображения, мышления, воли, чувственных ощущений, аффектов, влечений. О религиозном обращении, следовательно, можно говорить тогда, когда «религиозные стремления» (т. е. соответствующие эмоции, ощущения, мотивы, влечения и реакции) делаются доминирующими, становятся постоянным состоянием душевной ткани.

Второй тезис Джемса таков: человек как субъект не обладает тотальным контролем над событиями своей душевной жизни. Психика человека устроена так, что в ведении субъекта оказываются многообразные субъективно окрашенные *содержания*, составляющие как бы материю психической жизни; однако *история образования* этих содержаний является от него скрытой. Простой пример: человек ощущает любовь, чувствует, что влюблен и переживает это обстоятельство весьма экстатически. Однако он не в силах достоверно объяснить, *как* и *почему* это случилось («Ни внешний наблюдатель, ни тот, кто переживает это состояние, не в силах объяснить, как могут отдельные переживания изменить таким коренным образом центр духовной энергии человека, и почему это происходит»). Религиозное обращение, следовательно, есть *пограничное* явление, поскольку происходит с субъектом, но как бы помимо его воли и сознания.

«Душа представляет собой систему представлений, из которых каждое обладает способностью вызывать специфическое возбуждение и заключает в себе импульсивную и задерживающую силы, которые укрепляют или ослабляют друг друга. Система представлений изменяется в ходе переживаний,

благодаря появлению новых представлений и исчезновению старых, а силы меняются вместе с ростом или одряхлением организма. Душевная организация может быть ослаблена и расшатана такими постепенными изменениями, подобно зданию, подвергающемуся действию колебаний почвы, и тогда она держится временными контрфорсами из безжизненных привычек. Но какого-нибудь нового представления, внезапного эмоционального потрясения или случайного органического недуга достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более устойчивое душевное состояние, в которое без внутренних противоречий и разрушительной дисгармонии укладываются те идеи, которые способствовали перестройке привычного центра энергии, – и новое строение твердо стоит многие годы» [4, с. 186].

Прагматическая психология Джемса напоминает одновременно физику и философию Ницше: психические процессы описываются в логике *сил*. Душа – система представлений. Представления – разновидности сил: они могут вызывать возбуждения, торможения, а также сами испытывать силовые воздействия, так как представления изменяются в ходе претерпевания сил-переживаний. Что же касается работы сил, то она принципиально до- или бес-сознательна. Душа знает свои представления, но ей неведома «подземная» работа сил, которые ослабляют и расшатывают ее доминирующее жизненное настроение. Вполне возможно, что в этой ситуации бывает достаточно бесконечно малого воздействия для того, чтобы субъект *внезапно* «прозрел», «обратился», «ни с того, ни с сего» радикально изменил мировоззрение и способ существования. Или, в терминологии Джемса, образовал новый «постоянный центр его личной энергии». Обратимся еще к двум фрагментам работы Джемса.

«...Существуют два пути для достижения духовных целей: один сознательный и активный, другой пассивный и бессознательный <...> Волевой тип процесса духовного возрождения протекает постепенно и состоит в медленном построении, часть за частью, нового здания нравственных и духовных привычек. <...> Нетрудно было бы привести целый ряд примеров обращений волевого типа, но они представляют для нас меньший интерес, чем те обращения, где воля отсутствует и где результаты подсознательной деятельности гораздо обильнее и значительнее <...> Когда человек сознательно направляет свой ум и свою волю к достижению идеала, последний все же недостаточно ясно вырисовывается в его воображении. Силы, созревающие в человеке чисто органически и без участия его сознания, стремятся в это время к своим особым целям, и сознательные стремления человека идут врозь со своими подсознательными союзницами... И переустройство души, к которому стремятся эти скрытые глубокие силы, совершенно не похоже на те цели, которые человек сознательно ставит себе <...> «Последнее прибежище человека в нужде – Бог», – так отражается в теологическом познании это явление. Психология же в этом случае говорит: «Пусть человек сделает все, что в его силах, и его нервная система довершит остальное». Но обе формулы, каждая со своей стороны, выражают один и тот же факт. В предло-

женных мною терминах этот факт должен быть выражен следующим образом: когда новый центр духовной энергии уже родился в нашей под-сознательной жизни, то он должен развиваться без сознательного участия с нашей стороны» [4, с. 195, 196–197, 189–199].

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

Таким образом? психология и религия согласно признают, что существуют силы вне нашего сознательного Я, приносящего нам спасение. Но психология, называя эти силы “подсознательными”, подчеркивает, что они лежат в границах человеческой личности. И в этом пункте ее расхождение с христианской теологией, которая утверждает, что эти силы чудесным путем исходят от Божьей воли» [4, с. 200].

В концепции религиозного обращения У. Джемса краеугольной идеей является представление об ограниченности сознания по отношению к функционированию психики. Сознание сознает не все, оно не исчерпывает всего многообразия психической жизни. Джемс работает в русле, проложенном идеями Ф. Ницше, К. Маркса, З. Фрейда, смысл которых таков: социальный субъект экс-центричен по отношению к себе самому; то, что принято именовать «субъектом», сложнее, шире и глубже картезианской очевидности сознания. Именно в этой связи Джемс говорит не о сознании, но о «периферии сознания», о «силах, созревающих в человеке чисто органически и без участия его сознания», о «сознательных стремлениях человека, идущих врозь со своими подсознательными союзницами...»; у него то и дело фигурируют «эти скрытые глубокие силы», речь также заходит о «предоставлении своего Я на волю неизвестных сил», о необходимости «момента отказа от сознательных волевых усилий», который следует считать «поворотным пунктом...», о том, что «существуют силы вне нашего сознательного Я», «*окраинная жизнь сознания*». Жизненную важность этих до-сознательных таинственных сил, их

определенное преимущество перед рациональными аргументами американский философ обосновывает вполне понятным образом: «Если вы, подойдя к человеку, душа которого терзается сознанием своих грехов, пороков и несовершенств и не может найти утешения, прямо скажете ему, что он должен преодолеть свои страдания, победить недовольство собой и избавиться от удрученности, то ему покажется, что ваши слова бессмысленны. Его сознание говорит ему, что все в нем преисполнено скверны, и он подумает, что вы предлагаете ему опуститься до самого низкого фарисейства. “Воля к вере” не всемогуща. Мы можем повысить напряженность веры, зачатки которой уже живут в нашей душе; но мы не в состоянии создать в себе новой веры, если наше душевное состояние противоречит ей» [4, с. 201].

Итак, до-сознательные силы принимают важное (если не важнейшее) участие в жизни каждого индивида. Следует отметить, что Джемс не видит в них ничего мистического. Например, в качестве причин внезапного и «чудесного» религиозного обращения он называет «подсознательное зарождение и созревание мотивов, накопленных в *предшествующем опыте*. Созревши, эти мотивы прорывают оболочку, под которой таились до известного момента, и раскрываются для новой жизни, как внезапно распустившийся цветок» [4, с. 217–218] (курсив мой. – А. С.). В этом же месте он упоминает сознание, мысль и волю, которые также участвуют в этом процессе, хотя только «до некоторой степени». Принципиальная «посюсторонность» пред- или до-сознательных сил (и их постоянная деятельность) доказывается еще и тем, что Джемс находит им место в самом сознании, правда, в качестве его «периферии»: «Когда мы говорим о «поле сознания», мы должны отметить, как самую характерную черту последнего, неопределенность его окраинных областей. Содержание этих областей почти не попадает в сферу внимания; тем не менее оно существует и оказывает влияние на нашу душевную деятельность и даже на то направление, которое примет в ближайший момент наше внимание <...> Непрерывно находится в сфере его влияния наше эмпирическое Я, т. е. вся совокупность сил, импульсов и знаний, как находящихся в действии, так и не принимающих в данную минуту активного участия в нашей внутренней жизни. Граница между тем, что в данную минуту актуально и потенциально в нашем сознании, так неопределенна, что всегда трудно сказать относительно какого-либо элемента душевной жизни, осознаваем он или нет» [4, с. 219].

Ситуация *пограничности* некоторых содержаний сознания объясняет то, что они а) не попадают в привычный фокус сознания, но и б) не перестают действовать; тогда вполне вероятно, что в какой-то момент эти содержания сознания попадают в сознательный фокус и в) интерпретируются субъектом в качестве «откровений», «видений», «голосов», образов и побуждений.

«Важнейшим следствием сильного развития окраинной жизни сознания является то, что обычные поля сознания человека подвергаются тогда вторжениям этой жизни; человек не знает источника этих вторжений и потому они представляются ему в форме необъяснимых импульсов к определенным поступкам, в форме навязчивых идей или зрительных и слуховых галлюцинаций» [4, с. 221].



Похоже, что американский философ настаивает на методологической продуктивности позиции, ограничивающей сознание. Джемс занимает неклассическую точку зрения, для которой теряют важность отношение противоположности субъекта и объекта, принцип рефлексии и принцип репрезентации. Фактически речь идет о возможной альтернативе классической метафизики субъективности, в которой субъективность полагается как рефлексия («Я мыслю, следовательно...»). Особенностью рефлексии в данной ситуации является то, что она не допускает никакой внешней позиции, которая не была бы включена в собственное (рефлексивное) движение субъективности, всегда возвращающейся к самой себе, к самосознанию. Прагматическая философия, на позициях которой стоит Джемс, не нуждается в рефлексии, понимаемой подобным образом. Понятия и/или верования должны рассматриваться сквозь призму их работоспособности и эффективности – так можно будет отделить действительно важные проблемы от надуманных, прояснить, какие объекты нужно принимать за действительно существующие и т. д.

В этом случае такие привычные характеристики знания, как *определенность*, *объективность* и *истинность* теряют свою легитимирующую силу и перестают занимать доминирующее положение в организации прагматического дискурса. Более того: американский философ критикует «порочный интеллектуализм» за безответственный номинализм – каждое понятие (будучи залогом рационального постижения) *исключает* из именуемого факта все, что не входит в определение данного имени. И вот парадокс: рациональной ясности (волей-неволей приносящей ущерб делу познания в силу ограниченный внутреннего характера) философ-прагматист противопоставляет понятие «смутности» и обосновывает его методологические ресурсы. Современный исследователь философии У. Джемса пишет: «В “Принципах психологии” американский философ Уильям Джемс делает утверждение, которое, на первый взгляд, кажется странным. Он говорит читателю: “Короче говоря, представление смутным, неясным явлениям надлежащего места в нашей психической жизни – вот то, к чему я стараюсь привлечь внимание” [3, с. 79]. Какова польза «смутности»? «Смутность» в смысле Джемса не тождественна «путанице». «Смутность» становится на защиту ситуации сложности – «плюрализма, контекстуальности и многомерности» (У. Гевин).

Последний ключевой момент религиозного обращения можно определить как проблему *внезапности* и/или *постепенности* обращения.

«Теология утверждает, что в эти мгновения Бог вдыхает в человека новую природу, и через нее последний становится причастным самому естеству Божества. Моравские братья первые сделали этот вывод. Методисты последовали за ними, если не в догме, то практически. Незадолго до своей смерти Джон Уэсли писал: “В одном Лондоне я нашел шестьсот пятьдесят двух членов нашего общества, опыт которых был чрезвычайно отчетлив и свидетельству которых нет причин не доверять. Все они без исключения рассказывают, что их освобождение от греха было внезапным, и что перемена в них произошла *мгновенно*. Если бы половина их, или треть, или хотя бы один из двадцати, свидетельствовали о постепенности их духовного перерождения, я

признал бы значение их свидетельств и стал бы думать, что у одних такие переходы бывают постепенными, а у других внезапными. Но так как в течение долгого времени я ни разу не встретил такой разноречивости в показаниях, я не могу не думать, что *переход в состояние святости обычно, если не всегда, дело одного мгновения*». Таков взгляд методистов на психологию этого момента. Но более распространенные протестантские секты *почти не знают в своей среде мгновенных обращений*. По их мнению, как и по мнению католической церкви, для спасения души достаточно Христовой крови, таинств и ежедневного исполнения предписываемых религией обязанностей, без острых кризисов отчаяния и наступавшего вслед за ними успокоения в полном отдании себя воле Божьей. Наоборот, для методистов даже в такого рода переживаниях спасение не достигается самим человеком, а *даруется* ему свыше, – и для спасения еще далеко не достаточно одних крестных страданий Спасителя. В этом пункте методизм... остается верным глубочайшим инстинктам души» [4, с. 214–215].

Итак, ключевые тезисы У. Джемса относительно феномена религиозного обращения можно резюмировать следующим образом. 1. Обратиться – значит пережить смену «постоянного центра энергии». Один «постоянный центр» сменяется другим. Применительно к нашей теме это выглядит так: некоторые религиозные содержания душевной жизни, бывшие на периферии сознания, по неким объективным причинам становятся центральными, образуют новый «постоянный центр энергии». 2. Смена одного *центра* другим, или устойчивый переход религиозных содержаний душевной жизни от периферии к центру, отчасти *неподотчетен сознанию*. Обобщая, это означает следующее: *человек не является абсолютным субъектом по отношению к событиям своей душевной жизни*. История образования определенных содержаний психики оказывается для него скрытой. Поэтому событие религиозного обращения принадлежит к специфическим, *пограничным* психическим явлениям. Обращение как *событие* объективно, но из перспективы *субъекта* обращения оно не является от начала и до конца контролируемым. 3. Событие религиозного обращения ситуативно: оно может случиться *мгновенно*, а может происходить *постепенно*.

Заслуга американского философа-прагматиста заключается в том, что он, пользуясь прагматической методологией, впервые описал с академической точки зрения специфику религиозного обращения как психологического явления. Джемс создал своего рода краткую, но емкую феноменологию этого явления. Все сказанное Джемсом предполагает определенное представление о структуре и динамике социального субъекта. Описав прагматическую концепцию религиозного обращения, можно вернуться к вопросам, которые были поставлены выше. Какова теоретическая модель субъектности, на которую неявным образом опирается Джемс? Как с помощью этой модели можно описать феномен религиозного опыта и/или религиозного обращения?

*Окончание в следующем номере.*

## Список литературы

1. Ардашева Л. А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 150–161.
2. Буланова И. С. Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 132–138.
3. Гевин У. Понятие «смутности» в философии Уильяма Джемса // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 79–91.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М. : Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1910. – 518 с.
5. Ипатов Л. П. Теории религиозного обращения // Религиоведение. – 2006. – № 4. – С. 88–101.
6. Исаева В. Б. Феномен конверсии: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журн. социологии и соц. антропологии. – 2010. – № 1. – С. 127–147.
7. Религиозное обращение [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; под ред. В. С. Степина. – М. : Мысль, 2000–2001. – URL: <http://www.iph.ras.ru/enc.htm>.
8. Подорога В. А. Материалы по аналитической антропологии литературы : в 2 т. / В. А. Подорога. – М. : Культурная революция, 2011. – Т. 2, ч. 1. – 605 с.
9. Рэмбо Л. Р. Обращение [Электронный ресурс] / Л. Р. Рэмбо, Ч. И. Фарадиан // Религиозная жизнь : офиц. сайт. – URL: <http://www.religious-life.ru/2013/06/conversion/>.

## Religious Conversion and the Problem of Ontology of a Subject. Part 1

A. Y. Smirnov

*East-Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Irkutsk*

**Abstract.** The article is devoted to the creation of a theoretical model of a subject, undergoing a religious conversion. Contemporary scholars provided in their works extensive bibliographic information and systematized theoretical directions, which are applied now to describe the process of religious conversion. The concept of religious conversion is being investigated in a wide socio-cultural perspective, as well as numerous research approaches to this phenomenon are being analyzed. However, there are still undecided questions, like questions on the influence of religious practice on subjectivity, and the «mechanism» of religious conversion. How to explain the fact of sudden for no reason at all turn to a religion? And how to explain that a believer becomes a new man? The analysis is based on a pragmatic approach, implemented by W. James in «The Varieties of Religious Experience» (lectures IXth-Xth, «Conversion»). Key points of W. James, regarding the phenomenon of religious conversion, are summarized as follows. 1) To convert means to experience a change of «permanent center of energy». One «permanent center» is replaced by another, that is, some religious content of psychic life that were on the periphery of consciousness, according to some objective reasons, become central and form a new «permanent center of energy.» 2) Change one other center, or stable transition of the religious content of psychic life from the periphery to the center is partly accountable to consciousness. This means that a person is not an absolute entity in relation to the events of his psychic life. The process of formation of certain contents of the psyche is hidden for him. So, religious conversion be-

longs to a specific borderline psychic phenomena. Conversion is objective as an *event*, however it is uncontrolled from the *subject's* perspective. 3) Religious conversion is situational: it can occur whether *immediately* or *gradually*. The merit of an American pragmatist and philosopher is that he was the first to describe, using a pragmatic methodology, the specificity of religious conversion from the academic point of view. Everything said by James assumes certain understanding of the structure and dynamics of a social subject, who is experiencing religious conversion. Theoretical model of subjectivity, which James based on implicitly, will be discussed in the second part of the article.

**Keywords:** religion, religious conversion, religious experience, subject, subjectivity, subjectiveness, pragmatism.

***Смирнов Алексей Евгеньевич***

*доктор философских наук, профессор,  
кафедра философии, психологии  
и социально-гуманитарных дисциплин  
Восточно-Сибирский институт  
МВД России  
664074, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 110  
тел.: 8(3952)410982  
e-mail: aesmir@mail.ru*

***Smirnov Aleksey Yevgenyevich***

*Doctor Sciences (Philosophy), Professor,  
Department of Philosophy, Psychology,  
Social Studies and Humanities  
East-Siberian Institute of the Ministry  
of Internal Affairs of Russia  
110, Lermontov st., Irkutsk, 664074  
tel.: 8(3952)410982  
e-mail: aesmir@mail.ru*