Константин Антонов

Религиозная личность Нового времени в психологической прозе («Признания прекрасной души» И.-В. Гете)

DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-29-50

Konstantin Antonov

Religious Personality in the Modern Era in Psychological Prose: "Confessions of a Beautiful Soul" by Goethe

Konstantin M. Antonov — Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru

The article makes an attempt of psychological interpretation of "Confessions of a Beautiful Soul" — the sixth book of Goethe's famous novel "Wilhelm Meister's Apprenticeship". The author examines the text of German writer in line with hermeneutical and phenomenological traditions of contemporary psychology of religion, using the ideas of L. Vygotskij ("The Psychology of Art") and L. Ginsburg ("On the Psychological Prose") while analyzing the artistic component of the artwork, elements of contemporary Russian developmental psychology. Questions of Goethe's authorship and his attention to the world of religious experience of the female character of the novel are under discussion. Three main elements of psychological investigation of the novel are examined: the artistic method of Goethe; stages of formation of religious life of the character, the role of religion in the processes of socialization and individuation of her person; interaction of religious sense with other spheres, forms and functions of psychical life. The article comes up with a number of conclusions concerning patterns of personal religious life in the modern times.

Key words: Goethe, "Confessions of Beautiful Soul", psychology of religion, developmental psychology, psychological prose, religious sense.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ 14-18-03771 «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте», организация-адресат финансирования — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

«Признания прекрасной души» (далее — «Признания») — VI книга знаменитого романа И.-В. Гете «Годы учения Вильгельма Мейстера» (1795) — выдающийся образчик «психологической прозы» (Л.Я. Гинзбург) конца XVIII века. Это история религиозного самовоспитания личности, вставленная в классический роман воспитания. Гете одновременно вживается в духовный мир своей героини и конструирует этот мир в его развитии, пытаясь уловить основные закономерности становления религиозной индивидуальности. Ведя повествование от первого лица, он представляет «автобиографическое» самоописание развития своей героини с детских лет до достижения полной зрелости. Насколько воплотились в этом тексте собственные религиозные переживания и убеждения писателя? Как отразилась реальная религиозность эпохи в его произведении?

Задача настоящего текста заключается в том, чтобы, обратив внимание на текст Гете как на источник по психологии религии, предложить его предварительную интерпретацию, опирающуюся на ряд подходов, разработанных на протяжении XX века в психологической науке, и на этом основании попытаться уяснить значение мысленного эксперимента великого писателя.

Методологический аппарат

Данная работа осуществляется на стыке герменевтического и феноменологического направлений в современной психологии религии. Соответственно, в ней предпринимается попытка анализа конкретного текста с целью выявления раскрывающейся в нем структуры религиозного опыта.

Герменевтический подход — в рамках которого не только текст понимается как часть культуры, но и культура понимается как система символов, отсылающих к интенциональным состояниям и оттенкам их значений[1] — хорошо сочетается с «косвенным феноменологическим исследованием религиоз-

1. В психологии религии такой подход представлен, например, в статье: Popp-Baier, U. (1997) “Psychology of Religion as Hermeneutical Cultural Analysis. Some Reflections with References to Clifford Geertz”, in J.A. Belzen (ed.) *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion*, pp. 195–212. Amsterdam: Brill. Автор формирует программу своего исследования, выявляя точки соприкосновения интерпретативной теории культуры К. Гирца и традиции философской герменевтики М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, П. Рикера.

ного опыта» (Вульф). Религиозный опыт с этой точки зрения не столько скрывается или искажается, сколько раскрывается в тексте в своем конкретном историко-культурном своеобразии[2]. Указанные подходы перекликаются с тем направлением в истории культуры, которое может быть названо «психологической историографией». Последняя концентрирует внимание на «психологически значимых явлениях» (эмоции, восприятия, индивидуальность), их культурных особенностях и «изменениях в течение времени»[3]. Основанная на этих подходах психологическая интерпретация делает своим предметом религиозный аспект «обусловленной культурой, взятой в исторической перспективе человеческой психики»[4], поскольку та зафиксирована в конкретных текстах.

Рассматриваемый текст является художественным по своему характеру, что требует использования соответствующих техник анализа. В качестве таковых используются элементы психологии искусства Л.С. Выготского и идея «психологической прозы» Л.Я. Гинзбург. Наконец, поскольку сознание религиозного человека представлено в тексте в становлении, его анализ, возможно, окажется небесполезным с точки зрения такой традиционной темы, как «роль религии в развитии личности». Это в свою очередь делает необходимым привлечение аналитических средств таких субдисциплин, как «возрастная психология», «психология развития» и «психология личности»[5].

2. См. Wulf, D. (1995) “Phenomenological Psychology and Religious Experience”, in R. Hood (ed.) *Handbook of Religious Experience*, pp. 188–189. Birmingham, Alabama: Religious Education Press. С этой точки зрения представляются проблематичными попытки некоторых авторов выделять «уровни» переживания и интерпретации, акцентируя происходящие при переходе с одного уровня на другой «искажения» его содержания. Пример такого подхода см.: Geels, A. (1997) “Mystical Experience and Interpretation. A Hermeneutical Approach”, in J.A. Belzen (ed.) *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion*, pp. 213–232. Amsterdam: Brill.
3. Belzen, J. (1997) “The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(3): 364–365.
4. Belzen, J. “The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research”, p. 358.
5. См. например: *Фолиева Т.А.* Роль религии в развитии личности: несколько теоретических замечаний//Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. 6(56). С. 89–100. Автор рассматривает сочетание психологии религии с психологией развития как оптимальную исследовательскую стратегию.

Предварительные замечания

Не претендуя на полноценный литературоведческий анализ «Признаний», я хотел бы обратить внимание на некоторые особенности организации художественной ткани повествования, без учета которых ответы на поставленные вопросы не могут выглядеть убедительными.

Известно, что при написании «Признаний» Гете широко использовал автобиографические материалы, доставшиеся ему от подруги его матери и отчасти его духовной наставницы Сусанны Катарины фон Клеттенберг (1723–1774)[6], видной деятельницы пиетистского движения в Германии XVIII века, а также личные впечатления от знакомства с нею[7]. Текст написан от первого лица, что вынуждает поставить два вопроса: (1) Насколько автором «Признаний» является сам Гете? (2) Каково его личное отношение к религиозности, о которой идет речь в этом тексте?

(1) В настоящее время общепризнано, что автором «Признаний» является все-таки сам Гете[8], который существенно преобразовал нарратив фон Клеттенберг: пиетистская автобиография как «история обращения» превратилась в «историю индивидуального нравственного становления личности»[9]. Речь, таким образом идет не просто о своеобразном усложнении мемуарного жанра, а о формировании рефлексивной структуры качественно нового уровня. Пиетистская автобиография уже сама по себе предполагает высокий уровень рефлексии, то есть, с одной стороны — художественного оформления событийной житейской канвы, а с другой — глубокого проникновения в ее смысловую основу[10]. В высшей степени своеобразная личность фон Клеттенберг,

6. Об их отношениях см.: *Гете И.-В.* Собрание сочинений в 10 тт. Т.3. Из моей жизни. Поэзия и правда. М., 1976. С. 286–287, 533, 550. Биографические данные о ней см.: *Вильмонт Н.* Комментарии//Гете. Собр. Соч. Т. 3. С. 686.
7. Как писал сам Гете, «подобное изображение оказалось бы невозможным, если бы я не собрал для него раньше этюдов с натуры». См.: *Гете И.-В., Шиллер Ф.* Переписка в 2-х тт. Т. 1. М., 1988. С. 94. Сюда надо отнести также и общение Гете с кругом франкфуртских пиетистов, Лафатером и Юнг-Штиллингом.
8. Ссылки на соответствующую литературу см. в: *Кемпер Д.* Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. М., 2009. С. 242, 256 в сносках.
9. Misch, G. (1969) “Geschichte der Autobiographie”. Bd. 4, 2, s. 815. Frankfurt a. M., цит. по: *Кемпер Д.* Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. С. 259.
10. О специфике «прямого разговора о человеке» в мемуарном жанре — «сочетании свободы выражения с несвободой вымысла» — см.: *Гинзбург Л.Я.* О психологической прозе. М., 1999. С. 118.

«вольнодумной христианки»[11], трансформируя пиетистский канон, придает изображаемому в автобиографии опыту новую степень жизненности, подчеркивая и структурируя особенное в нем. Следующее авторское преобразование, осуществляемое уже Гете, ведет нас на новую ступень, предлагая «идеальную структуру», в рамках которой поэтический вымысел обретает «высшую свободу организации нужных ему элементов в самые совершенные, самые целеустремленные и выразительные единства»[12].

(2) Чтобы ответить на второй вопрос, необходимо уяснить значение «Признаний» как для художественной, так и для идейной структуры романа в целом. В художественном отношении чтение рукописи главным героем играет важную роль как в его духовном становлении, так и в развитии главных сюжетных линий романа. Оказавшись в руках Вильгельма в критический момент его жизни, рукопись «Признаний» вдохновляет его, но не обращает к религии. Жизненный путь героини он воспринимает не как свидетельство о действии Бога в человеческой жизни, а как пример «безупречной чистоты бытия» (427)[13]. В рукописи описываются события, происходившие за много лет до того, как начались «годы учения» главного героя, и она бросает свет на целый ряд происходивших с ним таинственных происшествий[14]. Чтение рукописи умиротворяет «пылкий и своевольный нрав» (290) его подруги, актрисы Аврелии. Вильгельм везет предсмертное письмо Аврелии ее неверному возлюбленному, и выполнение этой задачи вводит его в круг «Общества башни» — загадочной просветительской организации, напоминающей масонскую ложу, — заставляя окончательно порвать с мнимым театральным призванием[15]. Таким образом, чтение рукописи готовит героя к новому этапу его образования (*Bildung*), а читатель получает сведения, необходимые для понимания дальнейших перипетий сюжета.

В идейном отношении в рукописи представлена идея *Bildung*, альтернативная центральной для романа концепции. Главная героиня «Признаний» изображается Гете с безусловной симпати-

11. См.: *Кемпер Д.* Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. С. 254.

12. *Гинзбург Л.Я.* О психологической прозе. С. 28.

13. Здесь и далее «Годы учения Вильгельма Мейстера» цитируются по изданию: *Гете И.-В.* Собрание сочинений в 10 томах. Т. 7. М., 1978.

14. *Вильмонт Н.* Комментарии//*Гете.* Собр. Соч. Т. 7. С. 515.

15. См.: Там же. С. 512.

ей, однако ее проект рефлексивного самовоспитания на основе личного религиозного опыта вступает в конфликт с практически ориентированным образовательным проектом «Общества башни». В этом конфликте Гете, с его связанной с понятиями служения и творчества «идеей *объективно-ориентированного прагматизма* как единственно нормального пути совершенствования личности»[16], оказывается скорее (но не полностью) на стороне «Общества». Даже наиболее близкий к героине и в духовном, и в житейском отношении человек — племянница Наталия, преклоняясь перед красотой ее духовного облика, отмечает присущие ей «чрезмерную сосредоточенность на себе самой и при этом болезненно развитое нравственное и религиозное чувство» (427).

Итак, Гете дистанцируется не только от реальных религиозных убеждений и переживаний фон Клеттенберг, но и от идеальной религиозности обладательницы «прекрасной души», в основе которой он усматривает «благороднейшие заблуждения и тончайшее смешение субъективного с объективным»[17], изображая ее «как свидетельство односторонней, хотя и с чарующей красотой выраженной позиции»[18].

Психологическая интерпретация «Признаний»

Именно описанное сочетание дистанцированности и вовлеченности позволило «язычнику» Гете с симпатией и глубоким проникновением во внутренний мир изобразить духовный путь верующей христианки, что делает текст «Признаний» идеальным объектом психолого-религиозной интерпретации. Ниже я остановлюсь на трех ее основных элементах: творческом методе Гете; стадиях становления религиозной жизни героини; взаимодействии религиозного чувства с другими формами и функциями психической жизни. Это, в свою очередь, позволит понять, как автор мыслит место той формы религиозной жизни, которую он

16. *Франк С.Л.* Гете и проблема духовной культуры//Путь. 1932. № 35. С. 85. Центральная тема творчества Гете в понимании Франка: духовная культура как «двуединство культурного творчества и совершенствования личного духа» (Там же. С. 90). Проецируя эту идею на материал «Годов учения Вильгельма Мейстера», мы можем видеть в позиции «общества башни» выражение первого, а в позиции героини «Признаний» — второго члена этой антиномии.

17. *Гете И.-В., Шиллер Ф.* Переписка в 2-х тт. Т. 1. С. 94.

18. *Кемпер Д.* Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. С. 204.

изображает, в культуре, как он понимает ее отношение к другим формам духовной жизни эпохи.

1. Элементы творческого метода

Шиллер характеризовал творческий метод Гете как «раскрытие медленного постижения героиней святого начала в своей душе»[19]. Такое погружение в субъективность позволяет (ре)конструировать систему внутренних движений, мотивов, переживаний, показать эту систему в ее становлении, несмотря на то, что речь идет о представительнице противоположного пола, иной эпохи, иных убеждений.

С самого начала намечается основополагающая структура этой субъективности: после катастрофы первой болезни душа героини «превращается в чувство и память» (293) — и взаимодействием этих двух моментов определяется вся ее дальнейшая жизнь, включая написание той автобиографии, которую читает главный герой большого романа.

Тем самым задается логика дальнейшего развития. Каждое новое переживание оформляется, включаясь в систему воспоминаний, занимая в ней определенное место, обогащая ее, становясь условием возможности новых переживаний. Внешние события скорее играют роль поводов для развертывания элементов структуры душевной жизни как целого.

Повествование от первого лица обеспечивает динамику этой структуры за счет трех ракурсов представляемой субъективности. Это, во-первых — «я» переживающее; во-вторых — «я» непосредственно рефлексирующее относительно только что пережитого опыта, подмечающее оттенки переживаний, непрерывно встраивающее их в систему своих жизненных элементов; наконец, в-третьих — «я» пишущее о собственной жизни, заново переживающее ее в рефлексирующем воспоминании и тем самым заново оформляющее ее с позиции наблюдателя. В конце повествования три этих «я» как бы сходятся в одной точке, где обнаруженное в рефлексии единство уникальной индивидуальной жизни становится основным переживанием, содержание которого выступает с абсолютной ясностью. Героиня достигает полноты самопонимания, самотождественности и внутренней свободы, после чего история ее души в каком-то смысле закан-

19. *Гете И.-В., Шиллер Ф.* Переписка в 2-х тт. Т. 1. С. 119

чивается и начинается настоящая жизнь. Сопереживание этой полноте и целостности определяет катарсический эффект, производимый книгой (который подчеркивается еще и тем, что читатель сопереживает впечатлениям читающих рукопись героев романа)[20].

Описанная структура напоминает великие истории сознания, создававшиеся немецкими идеалистами — младшими современниками Гете, прежде всего Шеллингом («Система трансцендентального идеализма», 1800) и Гегелем («Феноменология духа», 1807). В отличие от них центральной движущей силой сознания героини становится именно религиозное чувство. Его опосредованное памятью самораскрытие становится основным предметом повествования.

2. Становление религиозного сознания

Современная герменевтическая психология опирается на тезис о культурной и исторической обусловленности человеческой субъективности[21]. Соответственно, проблемой оказывается историческая дистанция, отделяющая нас от эпохи жизни героини — первой половины и середины XVIII века. В свете этой проблемы данные современной возрастной психологии нуждаются в определенной коррекции: нарастающее усложнение культуры влечет за собой трансформацию процессов социализации и индивидуализации, усложнение и формализацию личной образовательной траектории и, соответственно, — трансформацию структуры возрастов и проявлений психических функций[22].

Религиозность героини впервые проявляется около 8 лет во время долгой болезни, оказавшей на ее становление в целом решающее влияние: «духу моему впервые были преподаны тогда средства, способствующие самостоятельному его развитию» (293). Болезнь выступает здесь как своего рода первоначальная катастрофа, дающая толчок развитию индивидуальности герои-

20. Относительно катарсиса, значения аффектов и со-аффектов см.: *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1986. С. 142, 150–151.

21. См. Belzen, J. “The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research”, p. 361.

22. Об историчности понятия «возраст» см.: *Мухина В.С.* Феноменология развития и бытия личности. Избранные психологические труды. М.-Воронеж, 1999. С. 128–129; *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. М., 2013. С. 183, 384.

ни. Ее «я» как бы впервые выкристаллизовывается (в том числе и для нее самой) на фоне семьи как «со-бытийной общности», «бытия-мы»[23], в которое оно исходно было включено. Впечатление от болезни и этого первого переживания своего «я» таково, что вся предшествующая «здоровая» жизнь как бы стирается, зато запускается упомянутый выше основной механизм взаимодействия «чувства» и «памяти». Последняя сохраняет ей от этого периода жизни два основных переживания: «я терпела и любила» (293). Именно на этом фоне героиня впервые вступает «в живую беседу с Незримым» (294). Одновременно мать рассказывает ей библейские истории, влияние которых, однако, не акцентируется. Чуть позже «тяготение к Незримому» стало подкрепляться кругом чтения. Однако сама героиня описывает такое «тяготение» на этом этапе как «смутное» и тесно переплетенное с интересом к чудесному вообще.

Более систематическое образование героини начинается с 12 лет, и хотя обучение по большей части остается домашним, она попадает в новый круг «бытия-мы», «детское сообщество»: «толпу мальчиков и девочек» (296), занимавшихся танцами. В круг изучения, разумеется, входит и «Закон Божий». Последний пробуждает в ней «новые чувства и мысли», однако из рефлексивной позиции она расценивает его преподавание скорее негативно. Оно развивает способность «болтать» о Боге и религии, но не «затрагивает души»: «ни разу не подумалось мне, как обстоит дело со мной самой» (295). Это обучение, таким образом, приводит скорее к угасанию религиозности как чувства и параллельно — к развитию «ложного эго», основанного на идентификации с «толпой», на тщеславном подражательном воспроизведении формализованных общих мест «дискурса о религии» того времени. В описании заметны элементы современного, связанного с переходом к школе, «кризиса детства», перехода от «симбиотической общности» с родителями к «личной привязанности» к ним: самостоятельное формирование круга чтения, присвоение роли «юноши-студента» в отношениях с отцом, появление первых внесемейных авторитетов (учитель французского)[24].

23. См.: *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. С. 388; *Франк С.Л.* Непостижимое//*Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 378–385.

24. *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. С. 275.

В этой ситуации героиня обращается к Богу в момент болезни мальчика, ставшего предметом ее увлечения: «И мне ли забыть те слезы, которые я проливала, молясь за мальчика, продолжавшего прихварывать» (297). Подростковая влюбленность производит впечатление сходное с тем, которое произвела в детстве болезнь: «Я притихла и устранилась от шумных радостей». Религиозное чувство вновь оказывается связанным с процессом самообособления: «Умиленная душа искала уединения, и тут я вспомнила о Боге» (297). Оно включается в комплекс индивидуализирующих переживаний, которые, как сама героиня признает из поздней рефлексивной позиции, «немало способствовали развитию моей души»[25].

Включение героини в светское придворное общество вновь одновременно ставит под вопрос достигнутый уровень индивидуализации и заставляет замереть ее религиозную жизнь. *Post factum* героиня рассматривает этот период как пребывание «на краю гибели». Однако Гете не случайно так располагает это высказывание, что оно отсылает одновременно и к «вечной гибели» от разрыва общения с Богом в теологическом смысле, и к риску потери девственности (а с нею и здоровья) в традиционном моралистическом понимании, и к потере достигнутого уровня культурного развития, и к утрате собственной индивидуальности в «рассеивающем», «увлекающем за собой» бурном потоке «оживленной толпы» (298–299). Тем самым новая, более сложная личностная структура демонстрируется читателю вначале негативным образом — как то, что испытывает давление очередного «мы-бытия», которое вместе с тем выступает и как условие возможности дальнейшего развития.

Моральная стойкость героини играет в этом конфликте только оборонительную роль. Позитивным фактором оказывается установление «я–ты» отношения, которое обусловливает выделение из толпы и воскрешение сферы культурных интересов. В ситуации смертельной опасности дружеское общение перерастает в любовь, а боязнь за жизнь любимого человека запускает процесс постепенного возвращения и нового развития религиозности. Однако рефлексирующее «я» героини оценивает это возобновление богообщения довольно холодно и даже с иронией: как

25. Гете дает лишь намек на возможность «кризиса отрочества» как подросткового конфликта с миром «взрослых» — столкновение с учителем французского по поводу описанной влюбленности. Как характерное явление нашей культуры подобный конфликт является более поздним новообразованием.

«официальный визит» к Богу «в мишурном блеске собственной добродетели» (304). И тем не менее: «Земная любовь словно бы собрала воедино силы моего духа, всколыхнула их, и общение с Богом не противоречило ей» (305).

Дальнейшее развитие религиозного чувства идет по линии его прояснения и все большего переплетения с привычкой к самоанализу: «Я чувствовала, и мыслила, и выработала в себе способность беседовать с Богом о своих чувствованиях и помыслах» (306). В результате религиозность становится мощной движущей силой характера героини, важным фактором взросления и индивидуализации, обретения личностной идентичности и самостоятельности. Если раньше религиозность, хотя и рассматривалась как сила, способствующая развитию, выступала всегда в составе некоторого комплекса факторов, то в этот момент она впервые выступает полностью самостоятельно, детерминируя поведение героини и ход ее личностного развития.

Ярче всего это проявляется в подробном описании личностного кризиса, успешное преодоление которого обозначает переход от «юности» к «взрослости». Кризис начинается в возрасте примерно 22 лет, когда героиня неожиданно обнаруживает препятствия в молитве. Гете подробно и, как представляется, психологически точно описывает процесс самоанализа, внутренней, а затем внешней борьбы, которую приходится вести героине за «авторство в собственной жизни»[26].

Обращение к Богу и получение действенного утешения от него, после известия о служебной неудаче жениха, придает ей силы и дает возможность утешить Нарцисса. Этому сопутствует осознание роли богообщения в человеческой жизни: «Я поняла, что с такой помощью можно выдержать все». Однако обращения за поддержкой далеко не всегда оказываются услышаны, и в поисках причин героиня предпринимает исследование собственной жизни, в котором самоанализ тесно переплетается с борьбой мотивов: стремясь к религии с ее «высшими радостями», она не желает признаваться себе в привязанности к светским удовольствиям. Внутренняя борьба осложняется тем, что

26. Ср. *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. С. 314 сл. Показательно различие не только в биологическом возрасте, но и в препятствиях, которые приходится преодолевать героине, в сравнении с современными молодыми людьми: отстаивая свое право на социальное самоопределение, она, в условиях сословного общества, может позволить себе полную беззаботность относительно профессионального.

к светской жизни имеет склонность и ее жених: стремление ему угодить дополнительно привязывало героиню к миру развлечений и «глупости».

«Спор в душе» героини оказывается решен «без ее ведома». Религиозная мотивация приобретает такую силу, что открыто объявить о новых принципах своей жизни оказывается очень легко: «Я скинула маску и поступала отныне, как приказывало мне сердце» (310). Короткий период внешней борьбы за «полную свободу действий» и право согласовывать свои поступки со своими убеждениями заканчивается победой как в семье, так и в «свете». И, несмотря на разрыв с женихом и светские сплетни, с точки зрения личностного развития результаты оказываются, безусловно, позитивными. Героиня обретает социальное признание в новом, «взрослом» качестве канониссы. Она находит и в значительной степени сама себе формирует новую общность «мы–бытия», не менее значимую, чем «свет»: «Взамен обширного круга знакомых… вокруг меня образовался кружок поменее, но куда интересней и ценнее» (313). Наконец, и в ее религиозной жизни «зарождается нечто новое, совсем отличное от прежнего» (303) — высокая интенсивность, осознанность, конкретность богообщения. Рефлексивность героини сказывается в постоянной самопроверке опыта на подлинность. Кроме того, этот религиозный опыт имеет место в контексте включенности героини в жизнь определенной общины: «Я искала и обрела прямой путь от сердца к Богу, а также радость общения с “beloved ones”, и это служило мне большой поддержкой. Как путник стремится в тень, так душа моя, когда вовне все было так тягостно, устремлялась к этому прибежищу и никогда не возвращалась оттуда ни с чем» (317).

В дальнейшем религиозное сознание героини углубляется, конкретизируется и обретает новые значимые элементы — она подробно описывает свои переживания, связанные с раскрытием в своей внутренней жизни таких понятий, как грех, вера, искупление. Детские «беседы с Незримым» разворачиваются в сложную структуру, включающую многообразие переходящих друг в друга эмоций, догматически конкретных предметных содержаний, определяемых ими волевых устремлений. Опираясь на модель религиозного переживания, намеченную Р. Отто, можно сказать, что в образе «Незримого друга» героини «совершенно иное» явлено не столько как *misterium tremendum*, сколько как взаимосвязь *majestas* и *fascinans*, то есть как подающее помощь благое,

влекущее к себе личностное начало[27]. «Священное» явлено здесь в таком модусе, что вызывает благоговение, открывает человеку его полное недостоинство, но не внушает ему абсолютного ужаса, возвышает обращающегося к нему человека, а не уничтожает его. Каждое открытие в религиозной жизни сопровождается преодолением внешних препятствий, самопознанием, актом выбора, освобождающего от внешней зависимости, ростом внутренней самостоятельности героини, степени ее свободы. Опора на поддержку «незримого друга» обеспечивает ее чувство собственного достоинства и абсолютную самодостаточность (но отнюдь не отчужденность) в отношениях с окружающими, способность мужественно преодолевать жизненные трудности.

Возникает вопрос: как соотносилась эта исключительно интенсивная религиозная жизнь с другими сторонами личностного развития?

3. Религия и структура личности

Психологическая достоверность изображения достигается во многом благодаря тому, что сама структура повествования построена на описании взаимных отношений между религиозностью героини и развитием основных психических функций и связанных с ними сторон духовной жизни. Уже первые детские обращения к незримому происходят на фоне переплетения различных жизненных интересов: мать рассказывает ей библейские истории, отец пробуждает в ней интерес к познанию природы, тетушка, рассказывающая «любовные истории и волшебные сказки» (294) — интерес к чудесному. Последнее героиня из ретроспективной позиции оценивает (не без иронии, конечно) как «голос князя мира сего». Таким образом, активная познавательная деятельность и богатое воображение пробуждаются вместе с началом ее религиозной жизни и с этого момента тесно переплетаются с ней.

Почти с самого начала с развитием воображения оказывается тесно связано развитие сексуальности: первоначально в форме детских фантазий о принцах и ангелочках. Гете обращает внимание на связь этих фантазий с последующей влюбленностью девочки, которая в свою очередь способствует укреплению религиозного чувства. С другой стороны, чтение «благочестивых

27. См., например: *Otto P.* Священное. СПб., 2008. С. 68–69.

любовных историй» также направляло воображение и укрепляло тем самым «тяготение к Незримому». Однако само обозначение Бога как «Незримого» подчеркивает дистанцию между религиозным опытом и работой воображения. Последнее, несмотря на всю свою силу, всегда остается как бы на периферии, играет служебную роль.

Принятие героиней собственного тела является важным моментом становления ее сексуальности: в напряженной ситуации, связанной с ранением будущего жениха, в самый момент зарождения влюбленности, ее раздевают, чтобы смыть кровь, и тут, как пишет она сама, «я случайно впервые обнаружила в зеркале, что и без покровов могу почесть себя красивой» (301). Вслед за Шиллером Гете подчеркивает женственную грацию «прекрасной души»[28]. Вопреки как восходящей к Средним векам «спиритуалистической» религиозности, так и тем критикам религии, которые считали «ханжество» ее необходимой чертой, мотив «борьбы с плотью» не входит в гармоническую религиозность героини.

Столь же гармонично складывается интеллектуальное развитие героини, проявляющееся как в стремлении к познанию внешнего мира, так и в склонности к самоанализу, которые становятся мощным фактором ее духовного становления: «Мой деятельный ум не терпел ни спячки, ни мечтаний» (306).

Стремление к познанию проявляется в героине с детства и в значительной степени обуславливает специфику ее положения в культуре, где «ученых женщин осмеивали, просвещенных тоже едва терпели, считая, должно быть, неприличным посрамление столь многих невежественных мужчин» (300). Парадоксальным образом жених героини, с одной стороны, способствует ее интеллектуальному становлению, с другой — указывает на необходимость скрывать свое образование в обществе, но вместе с тем — всячески выставляет его напоказ. В конфликте с грубостью придворных нравов религиозность и образованность оказываются по одну сторону баррикад, конфликт между ними в сознании героини оказывается невозможен. К тому же в склонности к проверке собственных переживаний религиозное чувство получает дополнительную опору. Именно рефлексивность религиозной жизни делает возможным ее гармоническое сочетание с развито-

28. Ср. *Шиллер Ф.* О грации и достоинстве//*Шиллер Ф.* Собр. Соч. в 7 тт. Т. 6. Теоретические статьи. М., 1957. С. 150.

стью воображения, образованностью, повышенным чувством собственного достоинства и другими характерными для героини чертами «современной личности», прежде всего — общительностью.

В этом отношении образ, создаваемый Гете, вновь выбивается из шаблонного представления о религиозном человеке в мире Просвещения. Несмотря на свою склонность к уединению, героиня общительна и в высокой степени социализирована. При этом для нее характерен своеобразный индивидуализм, проявляющийся в постоянной готовности отстаивать свою интеллектуальную, личностную, духовную независимость. Подобно тому, как она преодолевала сопротивление семьи в вопросе о светской жизни, она в более зрелом возрасте свободно отбрасывает пиетистские религиозные авторитеты. При этом основой ее индивидуализма является именно религиозная жизнь: «Решение избавиться в духовных делах от советов и влияния друзей привело к тому, что и во внешних обстоятельствах у меня достало мужества идти своим путем» (319). Единственным руководителем, к которому она апеллирует, преодолевая сопротивление общества и самостоятельно выстраивая свой жизненный путь, оказывается Сам Бог. Это, однако, не означает бунта или эскапизма. Напротив, в критический момент распада общины именно героиня становится посредником между «архипастырем» и взбунтовавшимися против него гернгутерами: не принадлежа ни к одному лагерю, она, именно вследствие этого, оказывается способна оценить то значительное, что присуще каждому из них.

Итак, Гете подробно описывает взаимодействие основного религиозного чувства героини с такими значимыми сторонами человеческой жизни, как сексуальность, интеллект, фантазия, художественное развитие, воля, социальность. Далеко не всегда это взаимодействие безоблачно, однако героине удается успешно разрешать основные конфликты таким образом, что они становятся отправной точкой для внутреннего роста и созревания личности.

Такое описание гармонической религиозной личности у Гете внутренне полемично: оно направлено против восходящего к Средним векам, но актуального и в XVIII столетии представления о религии как силе, подавляющей человеческое и природное начало в человеке[29]. Осуществляемое писателем «остранение»[30]

29. Ср.: *Соловьев В.С.* Собр. Соч. Т. 2. Критика отвлеченных начал. СПб., Б.г. С. 155, 331.

30. *Шкловский В.Б.* О теории прозы. М., 1984. С. 15.

шаблонного образа «религиозного человека» несет значительную художественную нагрузку: оно поддерживает интерес читателя к повествованию, лишенному игры страстей, крутых поворотов сюжета, личностных конфликтов. Однако, наряду с этим, оно имеет и мировоззренческое значение, привлекая внимание к религиозной теме, раскрывая ее смысловой горизонт и вместе с тем указывая место, занимаемое героиней «Признаний» в духовном мире своего времени.

4. Благочестие «Признаний» в его отношении к основным формам духовной жизни эпохи

На протяжении своего жизненного пути героиня сталкивается с целым рядом форм духовной жизни, характерных для ее времени (середина XVIII века), и так или иначе выстраивает свое отношение к каждой из них, ни к одной, однако, не примыкая вполне, но и ни одну из них при этом не отвергая полностью. Основными из них можно считать: традиционную лютеранскую ортодоксию, пиетизм (в том виде, в каком он был оформлен в университете в Галле), гернгутерство, мышление Просвещения. Описание отношения к каждому из них позволит дополнительно прояснить духовный склад героини.

С богословием и духовным строем *ортодоксии* героиня сталкивается уже в отрочестве при изучении Закона Божия, а в дальнейшем — когда слушает проповеди (хотя, слушая их, ей приходилось «отыскивать драгоценные яблоки божественного слова… среди обыкновенных овощей» — 324). К этому течению принадлежал ее духовный наставник, «архипастырь» городской общины. Героиню отталкивает акцент на «объективном богословском знании»[31], открывающий широкий простор для легковесной болтовни на религиозные темы; при этом она положительно оценивает дающую пищу фантазии традиционную религиозную символику, признает «честность и богобоязненность» архипастыря. Очевидно, Гете отдавал себе отчет в том, что «ведущие богословы ортодоксии вполне понимали практическую цель теологии, а также стремились добиться улучшения нравов»[32]. Его (и его героиню) отталкивает скорее объективистская формализация условий спасения: «Что мне за польза, ежели я почту истинным рассказ

31. *Хегглунд Б.* История теологии. СПб., 2001. С. 275.

32. Там же.

о каком-то событии?» (322–323) — вопрошает героиня во вполне пиетистском духе.

Однако ее отношения с *пиетизмом* также оказываются весьма сложными. Постоянная апелляция к личному опыту, понимание веры как «живой силы, производящей конкретное обновление»[33], роднят благочестие героини с идеями Шпенера и его последователей. Постоянно присутствующий в «Признаниях» мотив «бегства от мира», сам порядок проживания основных христианских истин сближают ее с «системой обращения, принятой в Галле» (317), которая, однако, подвергается критике. Если ортодоксия предписывает теоретическое и историческое содержание веры как систему формализованных положений, то и система Франке предписывает столь же формализованную и систематизированную последовательность религиозных переживаний и практических предписаний. Последняя также представляется героине чем-то чуждым: «Ничего из этого я не ощущала даже отдаленно» (318). Система дружеских связей оказывается в итоге едва ли не более авторитарной, чем ортодоксальная иерархия.

Еще большую близость героиня обнаруживает с учением *гернгутеров*, в отношении которого до определенного момента испытывала предубеждение. Центральное для нее переживание искупления, при этом связанное с обретением веры как особой способности духа «возноситься», стоит очень близко к христоцентризму Цинцендорфа и его последователей: «Моя душа приблизилась к Вочеловечившемуся и Умершему на кресте, и в этот миг я постигла, что такое вера» (323)[34]. Однако проблема отчуждения встает перед нею и здесь. Даже в период наибольшего увлечения гернгутерством героиня не может не замечать, «сколь немногие чувствуют смысл умилительных слов и выражений, да и воодушевляются ими не более, чем прежде словами церковной символики» (327). Итоговая резкая оценка гернгутерских практик («игра в бирюльки») связана не только с разочарованием, но и с выявлением еще более значимого ценностного расхождения.

В ряде существенных вопросов героиня оказывается ближе к носителям идей *Просвещения*, «дядюшке» и «врачу», и общение с ними заставляет ее переосмыслить важные аспекты своей духовной жизни. Здесь актуализируются заложенные в детстве

33. Там же. С. 277.

34. Ср.: *Хегглунд Б.* История теологии. С. 282.

потенции художественного вкуса, творчества и познания. Дядюшкин замок представлен в романе как организованное на основе идеи гармонии образцовое средоточие ценностей светской культуры: архитектурно-парковый ансамбль, художественные и естественнонаучные коллекции, совершенная библиотека. Художественный вкус дядюшки позволяет включить в эту форму и элементы религиозной культуры: обряд венчания приобретает дополнительную торжественность, «латинские духовные гимны драгоценными каменьями сверкают в золотом кольце просвещенного светского общества» (336). Свое впечатление героиня передает почти теми же словами, которыми в первой половине «Признаний» описывается состояние, способствующее религиозному переживанию: «Я как-то вся притихла и внутренне сосредоточилась» (329).

Перед героиней вновь раскрываются ценности высокой эстетической культуры и научного знания, и тем самым ее образование получает завершение. Принятие этих ценностей отдаляет ее от пиетизма и гернгутерства, так же как религиозность не позволяет ей стать вполне своей в кругу формирующегося «Общества башни».

В заключительных строках «Признаний» перед нами предстает гармоничная религиозная личность, признавшая и освоившая ценности светской культуры, оказавшаяся способной соединить расходящиеся элементы культурной жизни своей эпохи: теоретическое и практическое, личное и общественное, священное и мирское.

«Заповеди я помню нетвердо, ничего не возвожу в закон; внутреннее тяготение руководит мною и наставляет меня на правый путь; я свободно следую своим понятиям и не знаю ни стеснения, ни раскаяния. По милости Господней мне ведомо, Кому я обязана этим счастьем, и не иначе как со смирением я помышляю о дарованной мне благодати...» (343).

Позволяя читателю проникнуться возвышенным строем «прекрасной души» героини, Гете тем самым разрушает ее кажущееся одиночество в культуре своей эпохи: концентрируя, организуя определенным образом существенные черты фон Клеттенберг и других «религиозных виртуозов» (М. Вебер) того времени, ее образ становится «общезначимой исторической моделью», «эпохальным характером» (Гинзбург)[35], открывающим перед религи-

35. См.: *Гинзбург Л.Я.* О психологической прозе С. 21.

озными людьми новые возможности более или менее сознательного «самопостроения».

Заключение

Тщательный анализ данного текста — несомненно, требующий привлечения, помимо психологических, также и подходов из области литературоведения и эстетики — обещает оказаться весьма продуктивным для понимания особенностей религиозной жизни середины и второй половины XVIII столетия.

Гете показывает историю развития индивида, для которого религия становится не препятствием, а основой сознающей свою уникальность личности, которая выстраивает продуктивные отношения с миром и другими людьми, обладая чувством собственного достоинства и внутренней свободы. Совокупность указанных качеств позволяет говорить о *религиозном индивидуализме* как основной характерной черте сознания героини, несомненно, делающей ее человеком *своего времени*: достигшим взрослости, реализующим кантовскую заповедь «sapere aude», но при этом не утрачивающим интимного отношения к Богу как «Незримому другу». В контексте именно такого отношения, вне любых внешних форм и связанных с ними авторитетов, она проживает основные элементы христианского догматического сознания.

Следует отметить, что Гете изображает специфический тип именно *женской религиозности* Модерна. Это тип, характерный для женщин высокого общественного положения и уровня образования, получает довольно значительное распространение в культуре XIX–XX веков, находя воплощение и в жизни, и в литературе. Его выдающиеся и рядовые представительницы до сих пор играют большую роль как в истории религиозного сознания, так и в истории гендера, в неявных, но существенных социальных трансформациях нашего времени.

Ряд характерных черт религиозности героини позволяет обращаться к ее образу при выяснении генеалогии многих характерных особенностей современной духовной жизни. Последовательная установка на преодоление авторитарности ставит для нее под вопрос ценность религиозной традиции. Героиня фактически создает свой собственный, обслуживающий ее экзистенциальные потребности «индивидуальный религиозный дискурс». Несмотря на то, что восточные традиции отсутствуют в ее интеллектуальном кругозоре, ее готовность видеть ценные черты

различных мировоззренческих направлений позволяет говорить о сложном соотношении целостности и «лоскутности» в ее сознании[36]. Ее религиозность зачастую ближе к тому, что в современном дискурсе называется «духовностью» — в противоположность институциализированным религиям[37]. Продуктивное исследование указанных феноменов вполне может включать в себя и анализ их отображений в «психологической прозе» разного уровня организации.

Не в последнюю очередь «Признания» имеют значение для понимания религиозной жизни великого писателя, а через нее — его эпохи. Гете, безусловно, не был ортодоксальным христианином, однако в данном случае он попытался, опираясь на свой богатый опыт личного общения с наиболее выдающимися представителями религиозной жизни Германии его времени, предложить такую модель религиозной жизни, которая была бы приемлема для него лично, и тем самым ответить на вопрос о том, как возможно христианство в современном мире.

Библиография/References

Вильмонт Н. Комментарии//*Гете*. Собр. Соч. Т. 3. М., 1976. С. 663–717.

Вильмонт Н. Комментарии//*Гете*. Собр. Соч. Т. 7. М., 1978. С. 507–524.

Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1986.

Гете И.-В. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 7. Годы учения Вильгельма Мейстера. М., 1978.

Гете И.-В. Собрание сочинений в 10 тт. Т.3. Из моей жизни. Поэзия и правда. М., 1976.

Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка в 2-х тт. Т. 1. М., 1988.

Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. М., 1999.

Кемпер Д. Гете и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. М., 2009.

Колкунова К.А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях//Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 5 (61). С. 83–95.

Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М., 2014.

Мухина В.С. Феноменология развития и бытия личности. Избранные психологические труды. М.-Воронеж, 1999.

36. О понятии «лоскутной религиозности» см.: *Ореханов Ю.Л.* «Patchwork-religiositat» — «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте//Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 6 (62). С. 94–112

37. Применительно к современной ситуации данная оппозиция описывается в: *Колкунова К.А.* «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях//Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5 (61). С. 83–95; *Степанова Е.А.* Новая духовность и старые религии//Религиоведение. 2011. № 1. С. 127–134. Здесь же и основная западная литература по теме.

Ореханов Ю.Л. «Patchwork-religiosität» — «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте//Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 6 (62). С. 94–112.

Отто Р. Священное. СПб., 2008.

Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. М., 2013.

Соловьев В.С. Собр. Соч. Т. 2. Критика отвлеченных начал. СПб., Б.г.

Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии//Религиоведение. 2011. № 1. С. 127–134.

Фолиева Т.А. Роль религии в развитии личности: несколько теоретических замечаний//Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. 6(56). С. 89–100.

Франк С.Л. Гете и проблема духовной культуры//Путь. 1932. № 35. С. 83–90.

Франк С.Л. Непостижимое//*Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 183–559.

Хегглунд Б. История теологии. СПб., 2001.

Шиллер Ф. О грации и достоинстве//*Шиллер Ф.* Собр. Соч. в 7 тт. Т. 6. Теоретические статьи. М., 1957. С. 115–170.

Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1984.

Belzen, J. (1997) "The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(3): 358–371.

Folieva, T. (2014) "Rol' religii v razvitii lichnosti: neskol'ko teoreticheskikh zamechanii" [Role of religion in personal development: few theoretical notes], *Vestnik PSTGU I. Bogoslovie. Filosofiia* 6 (56): 89–100.

Frank, S. (1932) "Gete i problema dukhovnoi kul'tury" [Goethe and the problem of spiritual culture], *Put'* 35: 83–90.

Frank, S.L. (1990) "Nepostizhimoe" [The unknowable], in S.L. Frank *Sochineniia,* pp. 183–559. M.

Geels, A. (1997) "Mystical Experience and Interpretation. A Hermeneutical Approach", in *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion*, pp.213–232. Amsterdam: Brill.

Goethe, I.-V. (1978) "Sobranie sochinenii v 10 tomakh. T. 7. Gody ucheniia Vil'gel'ma Meistera" [Wilhelm Meister's Apprenticeship, in *Goethe: The collected works, Vol. 7.*]. M.

Goethe, I.-V. (1976) *Sobranie sochinenii v 10 tomakh. T. 3. Iz moei zhizni. Poeziia i Pravda* [From my life: Poetry and Truth in *Goethe: The collected works, Vol. 3.)*]. M.

Goethe, I.-V. (1988) *Shiller F. Perepiska v 2-kh tomakh. T. 1.* [Correspondence between Goethe and Schiller. Vol. 1.]. M.

Ginzburg, L. (1999) *O psikhologicheskoi proze* [On Psychological Prose]. M.

Kemper, D. (2009) *Gete i problema individual'nosti v kul'ture epokhi moderna* [Goethe and the problem of individuality in culture of modern era]. M.

Khegglund, B. (2001) *Istoriia teologii* [History of theology]. SPb.

Kolkunova, K. (2015) "'Dukhovnye, no ne religioznye' respondenty v sovremennykh issledovaniiakh" ["Spiritual but not religious" respondents in modern research], *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiia* 5 (61): 83–95.

Malevich, T. (2014) *Teorii misticheskogo opyta: istoriografiia i perspektivy* [Theories of mystical experience: historiography and perspective]. M.

Misch, G. (1969) *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 4, 2. Frankfurt a. M.

Mukhina, V. (1999) *Fenomenologiia razvitiia i bytiia lichnosti. Izbrannye psikhologicheskie trudy* [Phenomenology of development and existents of personality, in *Selected psychological works*]. M.-Voronezh.

Orekhanov, Iu. (2015) "'Patchwork-religiosität' — 'loskutnaia religioznost'": osobennosti izucheniia iavleniia v sovremennom nemetskom kontekste" ["Patchwork-religiosität" — "patchwork religiosity": particular study of phenomenon in modern German context], *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiia* 6(62): 94–112.

Otto, R. (2008) *Sviashchennoe* [The Sacred]. SPb.

Popp-Baier, U. (1997) Psychology of Religion as Hermeneutical Cultural Analysis. Some Reflections with References to Clifford Geertz, in *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion*, pp. 195–212. Amsterdam: Brill:.

Shiller, F. (1957) *O gratsii i dostoinstve. Shiller F. Sobr. Soch. v 7 tt. T. 6. Teoreticheskie stat'i* [On grace and dignity in *Shiller: The collected works, Vol. 6*], pp. 115–170. M.

Shklovskii, V. (1984) *O teorii prozy* [On proze theory]. M.

Slobodchikov, V., Isaev, E. (2013) *Psikhologiia razvitiia cheloveka. Razvitie sub'ektivnoi real'nosti v ontogeneze* [Psychology of human development. Development of subjective reality in ontogenesis]. M.

Solov'ev, V. *Sobr. Soch. T. 2. Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of Abstract Principles in *Solov'ev: The collected works, Vol. 2*]. SPb.

Stepanova, E. (2011) "Novaia dukhovnost' i starye religii" [New spirituality and old religions], *Religiovedenie* 1: 127–134.

Vil'mont, N. (1976) "Kommentarii" [Comments], in Gete *Sobr. soch. T.3.,* ss. 663–717. M.

Vil'mont, N. (1978) "Kommentarii" [Comments], in Gete *Sobr. soch. T.3.,* ss. 507–524. M.

Vygotskii, L. (1986) *Psikhologiia iskusstva* [Psychology of art]. M.

Wulf, D. (1995) Phenomenological Psychology and Religious Experience, in *Handbook of Religious Experience*, pp. 183–198. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.