

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Владимирский государственный университет

Е.И. АРИНИН, И.Д. НЕФЕДОВА

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение»

В двух частях

Часть 1

Владимир 2005

УДК 159.9.01

ББК 88.57

А 81

Рецензенты

Доктор философских наук,
профессор кафедры философии ИППК
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой
культурологии и религиоведения Поморского государственного
университета им. М.В. Ломоносова
Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

Аринин, Е. И. Психология религии: учеб. пособие для сту-
А 81 дентов специальности «Религиоведение» / Е. И. Аринин, И. Д. Не-
федова; Владим. гос. ун-т. – Владимир: Ред.-издат. комплекс ВлГУ,
2005. – 108 с. – ISBN 5-89368-???-?.

Подготовлено в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудни-
чества ПГУ и ВлГУ с МГУ. Оно предназначено для студентов специальности «Рели-
гиоведение» высших учебных заведений и всех, кто изучает проблемы религиоведения
или занимается самообразованием.

Материал изложен по основным проблемам дисциплины «Психология религии»
в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и пла-
нами семинарских занятий при преподавании дисциплин специальности «Религиоведе-
ние». Пособие может быть использовано и в качестве дополнительного при изучении
общего курса по религиоведческим дисциплинам или других дисциплин этой специ-
альности: «Введение в специальность религиоведение», «Философия религии» и «Фе-
номенология религии».

УДК 2 (082.1)

ББК 86Я43

ISBN 5-89368-???-?

© Владимирский государственный
университет, 2005

ВВЕДЕНИЕМ

Университетский курс «Психология религии», содержание которого регламентировано Госстандартом по специальности 022200 «Религиоведение», является дисциплиной, которая изучает «психические и психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений общественной, групповой и индивидуальной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т.д.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на нерелигиозные сферы жизнедеятельности общества, групп, личностей»[287, С. 459]. В этой связи он предполагает знакомство со знаниями об указанных религиозных явлениях, однако само понятие знания в этой сфере является областью напряженных дискуссий.

Студенты специальности 022200 Религиоведение смогут продолжить рассмотрение этих сложных проблем в ходе знакомства с дисциплинами других курсов – «Философия религии», «Феноменология религии», «Религиозная философия», «Христианская теология (богословие) » и ряде других. Остальным же хочется посоветовать попытаться самостоятельно приобщиться к этой старой, но и вечно новой проблематике, хотя, конечно, систематическое образование всегда надежнее.

Дидактические единицы каждой темы сгруппированы в несколько содержательных "пунктов", что позволяет структурировать процесс преподавания и ускорить, оптимизировав, усвоение материала студентами, процесс обучения. Курс выстроен в соответствии с требованиями Государственного образовательного стандарта по высшему профессиональному образованию.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

(Госстандарт, редакция 2000 года)

Становление психологии религии как отрасли религиоведения; анализ религии в трудах Вундта, Т. Рибо, Т. Флурнуа, У. Джеймса, Е.Д. Старбека, Дж.А. Леуба; основные направления в психологии религии; светская и конфессиональная психология религии; общепсихологические и социально-психологические подходы к изучению религии; бихевиоризм, гештальт-психология, теория поля, психоанализ в психологии религии; пастырская психология; возрастная психология религии; психологические предпосылки религии; религиозная вера как психологический феномен; религиозный опыт; психология религиозного культа и общения; религиозная медитация; психология религиозных групп и индивида; религиозная личность и ее типы.

РАЗДЕЛ 1

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Глава 1. Феномен религиозности в эмпирической традиции **В. Джеймса**

В книге «Многообразие религиозного опыта», написанной в самом начале 20 столетия, в 1902 году, У. Джеймс, определяя предмет своего исследования, сразу отметил, что: «большинство сочинений по философии религии начинается с попытки дать точное определение её сущности. Один этот факт, что этих определений так много, и что они отличны друг от друга, послужит пока достаточным доказательством того, что слово «религия» следует рассматривать скорее как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления» [1]. И далее предлагает свой собственный взгляд на то, что такое религия, и что наиболее важно, он обозначает пограничную линию, проходящую через всю область религии, отделяя тем самым понятие «религия» от понятия «религиозность». «По одной стороне её находится религия как учреждение, по другой – как личное переживание... Внешний культ, жертвоприношение, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация представляют собой существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать религии определение как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечения к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера (по нашему мнению, термин Джеймса «личная религия» соответствует понятию «религиозность») центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство. И хотя благоволение Бога к человеку, будь оно утеряно или обретено, играет немаловажную роль в том проявлении религиозности, о каком мы говорим, хотя богословские

построения могут иметь в нем жизненное значение, тем не менее действия, к которым побуждает такого рода религиозность, имеют не обрядовый, а чисто личный характер: человек сам для себя определяет свой долг, и церковная организация с её священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством – все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом... Я хочу насколько мне это доступно, всецело сосредоточиться на личной религии» [2].

Вводя термин «личная религия», Джеймс не ограничивает её только личными переживаниями человек, наоборот, он подчеркивает, что сознание и поведение человека неразрывно связано с его чувствами и эмоциями. «Условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение к тому, что она почитает Божеством» [3]. Таким образом, Джеймс не претендует на всеобъемлющее постижение феномена религии, его взгляды созвучны сформировавшемуся в эпоху Возрождения гуманизму [4], идеям протестантизма о личном отношении человека и бога [5]. Его идеи близки взглядам Ф. Шлейермахера, который сущностью религий считал эмоциональную универсальную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил [6]. Джеймс возрождает проблему «личной религии» или эмоциональной составляющей религиозности, вновь вводя её в область научного изучения: «Слово «религия» в моем представлении должно обозначать для нас именно те повышенные эмоциональные переживания, то восторженное настроение, которое, попадая в сферу чистой морали, обречено на увядание и гибель» [7].

Джеймс четко называет основной метод своего исследования эмпирическим, собирает и анализирует многообразные факты религиозного опыта святых и грешников, сокровенных переживаний и чувств «обращенных» людей и «религиозных гениев», без опоры на какую-нибудь априорную теорию. «Духовная жизнь человечества, стремления людей, их восприимчивость и дарования чрезвычайно разнообразны. Мы встречаем в действительности случаи религиозного опыта различной силы и полноты, и... наша первая обязанность состоит в том, чтобы понять всю нелепость игнорирования целого ряда явлений лишь потому, что мы сами не способны пережить что-либо подобное» [8].

Как ученый Джеймс понимает, что «невзирая на весь наш эмпиризм, критерием при оценке чуждых нам религиозных переживаний, по необходимости, является наше собственное религиозное мировоззрение, которое в свою очередь является продуктом реальных жизненных условий. В том случае нами будет руководить голос накопленного человечеством опыта, который судит и отвергает всех богов, преграждающих нам путь к дальнейшему усовершенствованию. Таким образом, опыт, взятый в широком смысле этого слова, сам порождает отрицание известных религиозных учений, отрицание, которое лишь с виду находится в противоречии с нашим эмпирическим методом» [9].

Таким образом, религиозность человека определяется Джеймсом через понятие «опыта», чувственного восприятия предмета веры: «В специфической области религиозного опыта для многих людей предмет их веры является не в форме отвлеченного понятия, которое разум признает истинным, а в форме реальности, постигаемой непосредственно в почти чувственном восприятии» [10]. И поскольку религиозный «опыт» связан с Абсолютом, Божеством, он неизбежно приобретает мистический облик, независимо от того, какой он когнитивный, эмоциональный или поведенческий.

В религиозности человека мистический элемент – это не просто вера в высшую силу, а чувство её присутствия, реального существования. «Сущность религиозного опыта, – то, что должно лечь в основу наших суждений о нем, должно быть таким элементом или свойством его, какого мы более нигде не встретим. А такое свойство будет ярче всего выражено в самых односторонних, ненормально ярких и интенсивных религиозных переживаниях» [11]. Правда, в таких случаях человеку не удастся четко определить и описать свои переживания, однако у него появляется такое переживание, что его чувства и есть познание, что он видит собственным сердцем. Наши слова и понятия бессильны для передачи этой интуиции, хотя воображению все же удастся найти такую совокупность слов, которые возбуждают в душе опыт, соответствующий пережитому ранее, возбуждают переживание этого сверхъестественного. Мистические переживания и состояния сознания являются центром религиозной жизни человека, корнями его религиозности. «Каково бы ни было действительное значение таких переживаний, несомненно, что они представляют один из основных видов человеческого опыта. Многие считают, что способность или неспособность к такому переживанию составляет характерное отличие религи-

озного типа от типа чистого моралиста. В тех, кто пережил такой опыт, никакие рассудочные доводы не могут вызвать сомнения в его реальности. У них есть *знание*, ибо во время ослабления напряженного состояния из личной воли они действительно *почувствовали* участие высших сил» [12]. Мистический, религиозный опыт доступен немногим, чаще он открывается «религиозным гениям», от которых передается обычным людям, это опыт соприкосновения с «горним, иным миром» больше всего похожий на чувство благоговения. Одной из форм проявления религиозности, когда «люди чувствуют непреодолимую потребность привлечь разум к участию в своих религиозных переживаниях» [13], является чувственный опыт общения с высшими силами через молитву.

Молитва является для верующего человека живым опытом, в котором он сам является действующим лицом и притом не в мнимом представлении, а в самой несомненной действительности. «Каждое религиозное явление, если мы будем рассматривать его как продукт внутренней жизни, независимо от различий в церковной догматике, всегда и на всех своих ступенях состоит из сознания своей живой связи с высшими силами. Если бы эти отношения не были деятельными и основанными на взаимности, то есть такими, где человек и дает, и получает, если бы, в то время как они делятся, не происходило бы взаимного договора, если бы мир ни на йоту не изменился от того, что они возникли в жизни человека, то молитва, как заключение договора, была бы иллюзорным состоянием души, и обо всей религии в целом можно было бы сказать, что она не только содержит в себе элементы заблуждения, какие существуют везде, но что она вся основана на заблуждении, что и утверждают материалисты и атеисты» [14]. Молитва – это пример мистического опыта общения с высшими силами, и Джеймса в первую очередь как прагматика интересует познавательная сторона мистики, ценность тех откровений, которые она дает человеку, и внутренних перемен, которые с ним происходят благодаря мистическому, религиозному опыту. Он пишет, что «благодаря молитве, как настойчиво утверждает и религия, существуют такие вещи, которые никаким другим способом осуществиться не могли бы; благодаря молитве энергия, которая без молитвы должна была оставаться скованной, освобождается и реализуется, будь это объективно или субъективно, в мире явлений» [15]. Более того, «мистическое сознание «единения» есть особый совершенно определенный вид опыта, который иногда может переживать душа, и в котором многие люди живут полнее и глубже, чем в других состояниях» [16].

Однако, высшая степень религиозности – это переживание опыта «обращения». «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» [17]. Следовательно, «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 ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли её религиозные переживания» [18]. Данный религиозный опыт дает человеку возможность пережить единение с чем-то более широким, чем его личность, и осознать свою религиозность благодаря переживаниям, которые во избежание двусмысленности, Джеймс предпочитает называть «не «состоянием веры», а «состоянием уверенности» [19] в факте непосредственного общения с Богом.

Мистическое познание близко по своей сущности, с точки зрения Джеймса, интуитивному познанию мира, кроме того, эти два вида познания тесно переплетены друг с другом. Интуиция – это благо для человека, своего рода творчество, предвосхищение, «блестящее проявление человеческого разума» [20] противопоставленное рациональному познанию. Может благодаря интуиции, Джеймс формулирует фактически пророческие гипотезы, если учесть, что психоанализ еще не сформировался как мощная философская и психологическая теория.

В своей работе он ясно излагает гипотезу, что сознание человека не является единственной формой освоения объектов действительности. «Все настроения наши, моральные, действенные или эмоциональные, так же как и религиозные, определяются «объектами» нашего сознания, – вещами, в реальное или отвлеченное существование которых мы наряду с нашим собственным существованием верим. Подобные объекты могут быть данными наших чувств или данными умозрения; в обоих случаях они вызывают в нас известную реакцию» [21]. Но сознание не ограничивается обыкновенным «полем», оно охватывает ещё целый ряд воспоминаний, мыслей, ощущений, которые находятся совершенно за пределами основного сознания и, тем не менее, должны быть признаны своеобразными фактами сознания, обнаруживающими свое существование несомненными

признаками. То есть существует подсознательное продолжение сознательной жизни человека, из которого он способен получать информацию в виде чувственных образов и переживаний: «Сознательное «я» человека является непосредственным продолжением более широкого по объему «я», которое в критические моменты порождает спасительный опыт и дает положительное содержание религиозному переживанию, а это последнее, думаю мне, совершенно и объективно истинно во всем своем действительном объеме» [22].

Он идет еще дальше в своем анализе: «На этом основании я считаю возможным высказать как гипотезу предположение, что чем бы то ни было в потустороннем, то «нечто», общение с которым мы переживаем в религиозном опыте, по эту сторону оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни» [23]. Это высказывание Джеймса наводит на мысль, а не является ли это «нечто», называемое человечеством Абсолютом, Творцом, Божеством, именно этим подсознательным продолжением нашего сознания, говоря современной научной терминологией, бессознательным уровнем сознания. «Логически вполне допустимо, что подобно тому, как мир материальных вещей доходит до нашего основного, постоянно бодрствующего поля сознания через наши внешние чувства, так и высшие духовные силы, если они *действительно существуют*, могут непосредственно действовать на нас лишь под условием существования у нас подсознательной области душевной жизни, которая одна способна открыть нам доступ к сознанию этих высших духовных явлений. Возможно, что сутолока жизни, освещенная нашим бодрствующим сознанием, плотно закрывает какую-то дверь, которая приоткрывается в сумерках Подсознательного. А пока условимся, что понятие «подсознательного я» не должно представляться вам исключаяющим вмешательство высших сил. Если существуют высшие силы, способные иметь на нас влияние, то они могут иметь доступ к нашей душе только через дверь сублиминальной жизни» [24]. Независимо от того, из какой области мы получаем чувственный опыт общения с высшими силами, для самого человека наиболее важным моментом является его вера «в существование невидимого порядка вещей и в то, что наше благо состоит в гармоническом приспособлении к нему нашего существа. Эта вера и внутренняя жизнь в гармонии с ней образуют то, что можно назвать религиозным состоянием души» [25]. При этом Джеймс подчеркивает, что «в целях большей ясности я чувствую обязанным зая-

вить, что религиозный опыт вовсе не предполагает необходимой веры в бесконечное, вовсе не исключает веры в конечное». И самое главное, «для религиозного опыта и для практических потребностей религии совершенно достаточно веры в то, что позади личности каждого человека, как её непосредственное продолжение, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и его идеалам, ... и эта сила отлична от нашего сознательного «я» и шире его» [26].

Необходимо уточнить слова Джеймса «достаточно веры», тем более что проблему «право верить» он обозначил в более раннем эссе «The Will to Believe» (1897) в русском издании «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии» (1904). Обосновывая и защищая это «право верить», он говорит о соблюдении ряда условий. «Выбор, стоящий перед личностью должен быть *вынужденным* или неизбежным, следовательно, отсутствие выбора само по себе тоже является выбором. Альтернативы должны быть *предоставлены*, то есть, трогательное право выбора, который необходимо осуществить. Окончательное решение должно быть *важным*, при условии, что это уникальное событие может привести к значимым изменениям в жизни человека. Это означает, что недостаточно доказательств, что выбор осуществляется на мыслящей, осознанной основе» [27].

У человека существует сомнение, по мнению Джеймса, в истинности какой-нибудь отдельной религиозной доктрины, и несомненно, что большинство нуждается в «подтверждении и освежении» своих убеждений, избавляющих их от «немогущности и варварства» [28].

Определённо Джеймс не предназначал это сочинение для «разношерстной народной массы» [29]. Оно скорее было адресовано ученым мужам, которым исподволь были внушены, как он считал, ошибочные представления и сдерживающие саму науку доказательства. Это сочинение было написано Джеймсом для того крошечного меньшинства, как впрочем, по мнению некоторых исследователей, и для самого себя, чтобы узаконить религиозные представления [30].

Джеймс был убежден, что человеческая мысль в любой форме «истинна» настолько, насколько вера в неё полезна и выгодна для практической жизни личности. Следовательно, и религиозные убеждения имеют право быть истинными, особенно, «если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни человека, то с точки зрения прагматизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого» [31].

Тем более что, в зависимости от индивидуально-психологических особенностей личности, одним индивидам выгоден научный опыт, другим полезен религиозный, и когда человек поступает согласно своим убеждениям, никто не сможет ему доказать, что он ошибается [32]. Следовательно, вера может быть достигнута не волей к ней, как может быть ошибочно понято из заглавия работы, а посредством недоверия ко всякой противоречивой вере [33].

Идеи, высказанные У. Джеймсом, являются попыткой выхода за стандартные рамки научного мышления, научного обоснования религиозности: «В наши дни есть множество людей, «последователей научного мировоззрения», которые утверждают, что религиозность есть только атавистический пережиток той стадии развития человеческого сознания, какую человечество в лице своих наиболее просвещенных представителей давно переросло и оставило за собой» [34]. Но тогда «что, в конце концов, представляют все наши научные доказательства, как не опыт, совпадающий с более или менее отвлеченной системой понятий, созданной нашим разумом? Но – во имя здравого смысла! – почему должны мы признавать, что данная система понятий может быть истинной? Вся совокупность нашего опыта приводит к противоположному заключению; сообразно с различием общих воззрений возможны и различные отношения к миру... В каждый данный момент человек выбирает наиболее удовлетворяющий его род отношения к миру, забывая или отстраняя от себя другие возможные отношения» [35] и «если сверхъестественный мир и возможность внутреннего единения с божеством реально существуют, то надо установить не просто допущение веры (религиозности), а необходимость её. Философия всегда утверждала, что религиозные истины нуждаются в философских доказательствах, и построение философских доктрин подобного рода всегда представляло собою одно из главных проявлений религиозной жизни, если понимать её в широком историческом значении» [36].

Суммируя взгляды У. Джеймса, мы можем отметить, что религиозность – это определенный вид отношения человека к миру, отношения в форме чувственной «уверенности» в существовании высших сил. Данная уверенность основывается на чувствах и эмоциональных переживаниях человека, которые он получает через многообразный мистический опыт внутреннего единения с иным себе – Божеством. Наиболее яркими примерами религиозного мистического опыта являются переживание «обраще-

ния», молитвы и исповеди. Данный опыт возможен благодаря существованию, кроме сознания человека, иной формы освоения мира, которая значительно шире его личности и является её подсознательным продолжением, но обращение возможно и при уходе в атеизм, что он тоже отмечает. Центральным элементом религиозности является чувство, интимное чувство покоя, счастья и т.д., связанное с индивидуальными переживаниями божественного присутствия или истинного бытия для атеиста. Данному религиозному чувству подчинены интеллектуальные элементы сознания человека. Соответственно поведение человека определяется в равной степени одинаково и мыслью, и чувством. Человеческие поступки могут быть вызваны и тем, и другим импульсом. Таким образом, сущность религиозности, «личной религии» сосредоточена в чувствах человека, в сознании, в его общем жизненном поведении. Именно они образуют основной круговорот религиозной жизни, являясь элементами более постоянными, даже если мы имеем дело с атеизмом, но тоже элементами приобщенности к истинному бытию, Основе мироздания, Абсолюту, Тайне.

Контрольные вопросы

1. Почему наряду с понятием «религия» У. Джеймс вводит понятие «личная религия»?
2. Что общего между «личной религией» Джеймса и «религиозностью» Ф. Шлейермахера?
3. Что есть религиозный «опыт» по мнению Джеймса?
4. Какой религиозный опыт Джеймс описывает как наиболее яркие примеры проявления религиозности человека?
5. Почему можно считать некоторые гипотезы Джеймса о природе религии предтечей идей психоанализа?
6. Почему Джеймс считал важной проблему «права на веру» для каждой личности?

Глава 2. Народная психология В. Вундта и биогенетическая теория С. Холла о религиозности человека

В этом плане крайне интересны идеи В. Вундта и его ученика С. Холла, которые внесли свой своеобразный вклад в исследование психо-

логических аспектов религиозности. Вильгельм Вундт (1832 – 1920), сын лютеранского пастора, физиолог по образованию, предполагаемый основатель экспериментальной психологии, считает, что психология имеет уникальный предмет для исследования – непосредственный опыт субъекта, постигаемый путем самонаблюдения, интроспекции. Несмотря на предположительный характер психического содержания собственного сознания экспериментально контролируемого в процессе интроспекции, это позволяет расчленить опыт непосредственный – субъективный и тем самым реконструировать в научных понятиях архитектонику сознания индивида. Вундт предполагает, что высшие психические процессы, объективированные в таких проявлениях культуры, как язык, миф и религия, могут быть поняты только посредством исторических и этнографических методов психологии народа [37], повседневной психологии здравого смысла [38]. Таким образом, Вундт переносит на объективные творения человеческого духа представления, понятия, принципы и толкования, описанные посредством мыслей и чувств непосредственно самих создателей продуктов культуры. Б. Малиновский тоже указывал, что религия, магия и наука образуют три сочных измерения гармоничного отношения человека с миром [39].

Анализируя существующие приемы исследования религиозности человека, Вундт приходит к выводу, что они никуда не годятся. Поскольку одни из произвольно отобранных для исследований индивидов либо демонстрируют ничего более как традиционное признание религиозной веры, либо имеют исключительную репутацию набожного человека. Другие же в лучшем случае являются интересным материалом для изучения религиозной патологии, как это видно на исключительных примерах, описанных Джеймсом. Ни один из предложенных подходов, добавляет он, не принимает во внимание именно религиозный аспект индивидуальной веры [40].

Вундт ищет объяснение феномена религиозности путем трудоемкой, утомительной реконструкции недавнего прошлого самой религии, считая, что развитие религиозности есть неотъемлемая часть эволюционного процесса, берущее начало в элементарных и безрелигиозных субъективных событиях [41]. Он убежден, что религия как язык и этика есть творение человеческого общества, поэтому постичь многозначительность религиозного опыта и переживаний, возможно лишь рассматривая их в контексте, из которого они возникли [42].

Вундт использует модель Декарта, развивая идею о том, что психическое может быть эффектом внешних воздействий. Таким образом, ощу-

щения – это следы, оставляемые внутри тела внешними толчками, ассоциации – связи этих следов. Миф, рассуждает он, создан как проекция человеческих чувств и желаний на объекты естественного мира. Результатом этого процесса одушевления явилось то, что эти объекты стали восприниматься как живые, реально существующие. Связи разного рода (одного объекта с другим, например, или космических явлений с процессами в организме) расширили и детально развили эти оригинальные творения человеческой фантазии. Сложное образование, появившееся в итоге – это миф, который первоначально не был, отделим от религии.

По мере развития мифа постепенно развивается и религия. Однако, сохраняя мифологическую форму, считает Вундт, религиозность представляет собой ощущение того, что наш мир есть часть чего-то большего, сверхъестественного, где осознаются и осуществляются высшие цели человеческого существования. В то время, как миф вообще связан с повседневным опытом, как пронаучной формой отношения к миру, религиозный миф проникает в самую суть (основание и смысл) подобного опыта. Даже когда религиозные идеи смутны и трудно уловимы, религиозные ощущения и переживания могут быть очень сильными. Действительно, утверждает Вундт, в этом и состоит уникальная особенность религиозного сознания, что чувство само по себе может стать символом [43].

Существенное влияние на понимание психологии религиозности оказали идеи американского психолога Г. Стэнли Холла (1846 – 1924), который, по мнению Д. Пратта, бесспорно заслужил честь считаться родоначальником психологии религии [44].

Холл впервые предпринимает попытку показать, что между историческим и индивидуальным развитием существует связь, которая недостаточно прослежена и до настоящего времени [45]. Ряд исследователей видят некое зерно истины в теории рекапитуляции, например, С.Р. Бэдкок в работе «Психоанализ культуры» (1980) соглашается с Холлом в том, что стадии индивидуального психологического развития суммируют эволюционное направление развития человеческой культуры и религии в частности [46].

Концепция рекапитуляции и биогенетический принцип, развитые Холлом, являют собой пример эмпирического поиска закона, который он сам применил к религиозному развитию индивида. Религиозное развитие индивида, предполагает Холл, повторяет религиозное развитие всего вида. Он представляет религиозное развитие по принципу эмбрионального развития: онтогенез есть краткое повторение филогенеза.

Так, наличие религиозных чувств у младенцев могло быть только предположением. Холл выдвигает гипотезу, что «основные религиозные чувства могут быть развиты в первые месяцы младенчества» заботливым уходом за телом ребенка, посредством устранения неприятных воздействий и ощущений. В этом случае, пишет он, стимулируется развитие доверия, благодарности, зависимости и любви, и вначале это отношение направлено на мать и только позже на Бога [47].

Как только ребенок «выходит» из состояния неосознанности, он или она проходят ряд стадий развития, которые соответствуют различным формам религии: фетишизму, поклонению природе и «другим идолопоклоническим стадиям» [48]. Следовательно, миссионерская задача состоит не в том, чтобы разрушить другие традиции, но распознать истину, которую они содержат, как это сделал Иисус с религией Моисея и Давида, тем самым завершив их существование [49]. Поэтому достаточно сложно преподавателям Воскресных школ вести детей через стадии религиозного становления так, чтобы с одной стороны не ускорить развитие преждевременной набожности, с другой стороны, не задержать естественного роста до времени, когда будет трудно начать и закончить религиозное преобразование [50].

Серьезную опасность, по мнению Холла, представляет то, что раннее религиозное развитие часто приводит к длительному религиозному инфантилизму. Следовательно, поясняет он, религиозное воспитание должно строиться очень осторожно, с учетом развития способности ребенка контролировать свои изменяющиеся потребности и интересы. Поскольку любовь к природе есть первая религия каждого народа, говорит Холл [51], её необходимо дать ребёнку. Воспитательной задачей будет поддержка спонтанной отзывчивости ребенка по отношению к природе — переживаний страха, благоговения, почтения и зависимости — посредством изучения природы, что придает особое значение её поэтическим аспектам. Детство это и время когда талантливые рассказчики могут попрактиковаться в своем искусстве стимулирования детского воображения. Это не обязательно должны быть библейские истории, но это должны быть отобранные из богатейшего мирового запаса сказки, мифы, легенды, в равной степени и жизни святых. Они должны обладать действительным нравственным смыслом; однако необходимо избегать абстрактных догматических идей и других методов «насильственного вскармливания».

Предъюношеский возраст, считает Холл, это возраст экстраверсии и поклонения кумирам, доминирования эмоций страха, гнева, ревности, ненависти, зависти и мстительности. Следовательно, широкий выбор героических персонажей и драматических событий, представленных в Ветхом Завете, подчеркивание особого значения закона и правосудия стимулируют переживание благоговейного страха и почтения и наиболее соответствуют данному возрасту.

Но истинный, глубокий религиозный опыт возможен только с наступлением юношеского возраста. Фактически юность отмечена как наивысшая точка развития религиозности. Предшествующие ей года являются подготовительными, те, что следуют за ней, сконцентрированы в большей степени на доктрине, как некоем заменителе веры и историческом наследии. Знаменитые статистические данные Холла по юношескому обращению вместе с аналогичными фактами, собранными его студентами и другими исследователями, демонстрируют, что бурные годы сексуального созревания являются также годами духовного преобразования. Более того, Холл замечает, что большинство случаев религиозного обращения имеет место в период сексуального созревания.

В известной главе, посвященной обращению, он пишет, что существует связь по принципу «сходства и различия» между религиозностью и сексуальной любовью. Это проявляется в схожей тенденции колебаться между самоутверждением и самоотрицанием, фанатичной сосредоточенности на предмете своего поклонения, отведение лучшего места в жилище или украшение непосредственно месторасположения этого объекта. В виде выражения преданности посредством ритмичных танцев или музыки, переживания чувства экстатического и всеобъемлющего счастья, выполнения тщательно отработанного церемониала, фетишизме, идолопоклонничестве и придании огромной важности любому действию или вещи предмета поклонения. Связь между религиозностью и сексуальной любовью также очевидна, пишет Холл, в языке и аналогиях, которые использовались религиозными мистиками, теологами, создателями церковных гимнов на протяжении многих столетий. Тем не менее, есть и важное отличие, добавляет он, трансцендентный объект никогда не воспринимался как объект реального сексуального желания [52].

Юность, говорит Холл, поворотный пункт от эгоцентризма к альтруизму. Задача религии поднять на как можно более высокий уровень естест-

венные природные порывы, которыми насыщены эти года, и в тоже время помочь взрослеющей личности выбрать надежное направление среди окружающих опасностей. Только религия – и здесь возможно Холл имеет в виду только Христианскую традицию – в состоянии максимально развить и возвысить чувство любви. «Любить, – пишет Холл, – и быть заинтересованным в тех вещах, которые наиболее достойны любви и интереса – вот цель жизни» [53]. Это основной смысл и Нового Завета. Поэтому юность является, по мнению Холла, решающим возрастом, когда данный текст имеет особое значение и должен быть изучен. Действительно, утверждает он далее [54], Библия во всей своей полноте охвата эволюции человеческой души адресована в первую очередь тем, кто не достиг ещё двадцати лет – верхней границы юности.

Для наиболее зрелых и образованных юношей Холл определяет [55] дальнейшее направление обучения, более широкое и глубокое. К изучению Нового Завета он добавляет работы отцов церкви, её истории, исследование важнейших элементов влиятельных религиозных традиций, краткий обзор философии религии, этики и психологии. Догме и ортодоксальному не должно быть оставлено места и тем более, ощущению того, что наука или философия противостоят религии. Молодежь улавливает суть продолжающейся эволюции и оценивает её не с помощью готовых формул, рецептов и шаблонов, а посредством вдохновения, вопросов, с полуслова. Неважно, как далеко мы продвинулись, мы сохраняем внутри, как рудиментарный орган, взгляды и идеи ранних совершенно необходимых стадий. «Каждый из нас, даже догматик, вопреки себе, представляет собой все сразу, пантеиста, агностика, фетишиста и еретика в общем смысле, как и Христианина и верующего вообще» [56]. В конце концов, вопрос в том, что будет преобладать.

Ценность данной теоретической концепции состоит в том, что с одной стороны, она дала направление для следующих психологических исследований религиозного опыта. С другой стороны, разработка «психогенетических принципов» предложила новые основания для религиозного воспитания [57]. Согласно Р. Голдмэну «теория рекапитуляции... убедительно развитая С. Холлом... плавно вошла и укоренилась за последние пятьдесят лет в области религиозного воспитания. Существует... некая истина в утверждении и правдоподобное основание того, что религиозные мысли детей формируются, проходя через стадии размышления, схожие с

представлениями первобытных людей» [58]. Холл стал в определенном смысле переходной фигурой, которая привнесла новый идеал строгой психологической науки, в тоже время добилась сохранения традиционных человеческих ценностей [59]. Для Холла внутренняя жизнь всегда оставалась основной реальностью, а религиозность её естественной составляющей, и религия являлись средством наиболее полного развития внутренней жизни человека [60].

Контрольные вопросы

1. Как можно обосновать с позиции В. Вундта существующую связь между культурой и религиозностью человека?
2. Кого, по мнению современных исследователей, можно считать родоначальником психологии религии?
3. Каким образом С. Холл применил концепцию рекапитуляции и биогенетический принцип для объяснения религиозного развития индивида?
4. Выделите ряд принципов религиозного воспитания, обоснованные Холлом.

Глава 3. Глубинная психология о религиозности человека

В 1902 году на фоне дискуссий о вытеснении религии наукой, о нарастающем процессе секуляризации многие теоретические положения, выдвинутые У. Джеймсом, В. Вундтом, С. Холлом стали предтечей последовавших за ними исследовательских подходов и открытий психологии религии. К тому же научный мир того времени был просто ошеломлен появлением радикально нового подхода к изучению природы человека. Этим подходом стали мысли, взгляды и обобщающие суждения Зигмунда Фрейда (1856 – 1939), касающиеся критики религии, культуры и общества. Излагать их надо именно в таком единстве, так как они настолько тесно переплетены, что попытка анализировать их отдельно скорее приведет к искажению общей картины убеждений Фрейда по данному направлению. Но это единство выгодно для нас, в первую очередь с точки зрения социально-философского анализа. Так как Фрейд стремился ничего не оставить без критики человеческого разума и научного понимания, и он всегда был нацелен на то, чтобы представления об отдельном человеке всемирно влияли и на совместную жизнь людей. Особенно хорошо это видно в его взглядах

по поводу религиозных и культурных установок и поступков людей. И надо четко понимать, что Фрейд всегда думал о последствиях своих публикаций на эту тему.

Фрейд зарекомендовал себя как глубоко нерелигиозный человек, декларируя, что «сам я считаю себя злейшим врагом религии» [61]. Он видел в религиозности, религиозном поведении человека инфантильный реликт, закрепленный в аффективной зависимости, который порой из-за веры в авторитет приводил к сдерживанию мышления. Вот почему он с таким удовольствием и интересом вскрывал психологические корни религии и религиозности человека. В автобиографии он напишет: «Как я понял много позднее, раннее погружение в библейскую историю, едва я лишь освоил искусство чтения, надолго определило направление моих интересов» [62].

Как большинство философов Фрейд четко не разводит понятия «религия» и «религиозность», поэтому достаточно трудно вычленить одно, не затрагивая другое. Этой теме он посвящает несколько специальных работ: «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Тотем и табу» (1913), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Недомогание культуры» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939). Не стоит искать у Фрейда критики религии, общества, культуры в форме, которая исходила бы из представления о них как незыблемой величине. Отправным пунктом научной работы Фрейда был отдельный человек, его личная судьба; из него же он исходил и в своих представлениях о сложных формах человеческих отношений и общества людей. И критика у Фрейда не носит идеологического, то есть мировоззренческого характера, а представляет собой дифференцирующее, взвешенное обдумывание и выстраивание новых схем из отдельных опытов и достоверных научных знаний о психике человека. Предпосылкой и критерием этого является интроспективный метод, исходящий из интерсубъективной и вместе с тем объективной реальности человеческого поведения в мире природы. Метод обращается к психике как к «органу», конвергирующему со всякой реальностью человеческого производства, в котором имеется нечто «бессознательное», простирающееся в общую для всех людей сферу «Оно». Для Фрейда религиозность проистекает из особенностей психики любого индивида, и в этом смысле она имманентна человеку, психика выступает субстанцией религии [63]. Здесь заложено одно знаменитое, часто цитируемое программное положение Фрейда, важное для понимания его взглядов на религию, общество, культуру: «Где было Оно, должно стать Я» [64].

Ставя вопрос о религиозности человека, Фрейд квалифицирует её как симптом, то есть как реактивное начало, в сущности тождественное болезненным реакциям человека, находит её инфантильные корни в ранних детских потребностях и переживаниях. В работе «Навязчивые действия и религиозные обряды», написанной в 1907 году для журнала по психологии религии, Фрейд проводит параллель между навязчивыми действиями нервных больных и «отправлениями... которыми верующий подтверждает свою набожность» [65]. Для Фрейда совпадения не случайны и дают, как он полагает, право на «суждение по аналогии». Аналогия, пожалуй, является главным методом в исследовательском арсенале ученого. Частое употребление сравнений по аналогии объясняет их ценность утверждать известное подобие всех вещей при одновременном различии, то есть единство всего при разнообразии всякого. Однако здесь следует подчеркнуть, что Фрейду не свойственен онтологический подход к рассмотрению этих отношений. И все же понятия Фрейда можно постичь лишь исходя из его мышления по аналогии.

Здесь невольно видишь маленького «Зиги», когда они с няней ходили в костел и мальчик, сопереживая, смотрел, как она преклоняет колени, кропит себя святой водой, шепчет молитвы и крестится, то есть совершает действия, казавшиеся ему достойными подражания [66]. Как Фрейд скажет позднее, эти переживания и религиозные отправления не стали для него «приобретением на долгое время», но были «аналогом невроза, через который проходит культурный человек на пути от детства к зрелости» [67].

Но атеизм Фрейда вызывает сомнение, и некоторые исследователи считают, что атеистические убеждения, подобно религиозным не менее чувствительны к психологическому объяснению. Предлагается восемь важных факторов, которые с одной стороны лежат в основе отношения Фрейда к религии, с другой стороны могут быть идентифицированы как специфические характеристики его анализа религиозности: дискомфорт от суеверных и мистических тенденций внутри самого себя; амбивалентность по отношению к Еврейской традиции; глубокий конфликт с собственным отцом; широкое распространение невротического выражения набожности среди пациентов Фрейда; разочарованность в своей католической няне; амбивалентное отношение к брату Джулиусу, который умер, когда Фрейду было два года; неприятие зависимости, пассивности, смирения и покорности; принятие психоанализа как мировоззрения. Трудно не согласиться и с

другим мнением. П. Винтц считает, что неприятие своего отца Фрейдом побудило его придать особое значение Эдипову комплексу, спровоцировало атаки на Еврейскую традицию, и его личное безверие в Бога. И детская травма от «заброшенности» няней, фактически его второй мамы, сформировала во Фрейде «Христианский комплекс» или «религиозный невроз», который он смог преодолеть, объявив религию иллюзией [68]. Фактически Фрейд, следуя им же самим установленным закономерностям, не избежал двойственности инфантильных и невротических переживаний «психологического рока амбивалентности».

Анализируя ритуализированное поведение религиозного человека и невротика, Фрейд пишет, что навязчивое действие или «церемониал» может охватывать любые виды деятельности, если они повторяются с определенной закономерностью. При этом веления и запреты могут касаться даже мелочей, поскольку в случае отступления, все нужно будет повторять сначала. Поэтому болезненные действия обычно сопровождаются переживаниями страха и сомнения сделать что-нибудь не так. В этом их основное сходство со «священнодействием религиозного обряда» [69].

Кроме этого, общей отличительной чертой навязчивых действий и религиозных отправлений является то, что истинные мотивы поведения остаются бессознательными, фактически, ритуализированные и институциональные действия человека определяются его субъективной готовностью к ним. И для тех, и для других характерно, что совершающий их человек ведет себя так, словно «над ним довлеет сознание вины, о которой он, правда, ничего не знает, то есть бессознательное сознание вины, если так можно выразиться, при всей нескладнице подобного соседства слов. Это сознание вины имеет начало в известных душевных процессах раннего детства и постоянно повторяется в случае каждого нового искушения. В свою очередь оно порождает, всегда готовый заявить о себе страх ожидания беды, который через понятие наказания связан с внутренним восприятием искушения. В начале образования церемониала больной еще осознает, что должен сделать то или иное, чтобы не случилась беда, и, как правило, характер поджидающей его беды пока еще известен его сознанию. Связь же между поводом, при котором возникает этот страх ожидания, и угрожающим содержанием от больного уже скрыта. Таким образом, церемониал возникает как защитное или подстраховочное поведение, как защитная мера» [70]. Если предосудительные импульсы, например, либидо-

нозные или агрессивные побуждения все-таки прорываются, человек пытается защитить себя, причем набожный человек своим «покаянием, эквиваленты которому обнаруживаются в неврозе навязчивости» [71]. И Фрейд приходит к выводу, который стал знаменитым афоризмом: «Невроз навязчивости следует понимать как патологический эквивалент религиозного образования, невроз как индивидуальную религиозность, а религию – как универсальный невроз навязчивости». Общим для них становится «отказ от осуществления конституционально данных влечений» [72] сексуального (при неврозе) и эгоистического (в случае религии) происхождения. Однако Фрейд в то же время подчеркивает, что все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять этот социальный феномен.

Таким образом религия, индивидуальная религиозность становятся движущими силами развития человека, а через него общества и культуры в целом, так как принося «божеству» жертву в виде подавленных влечений, человек «освобождается от власти скверных, социально вредных влечений» [73].

С одной стороны, религиозность человека, как и религия, культура, право и мораль берут свое начало, по Фрейду, из общего источника психического бытия человека – Эдипова комплекса. С другой стороны, религиозные представления людей – это проявление и одновременно способ преодоления беспомощности человека перед лицом «неумолимой природы» или «судьбы». Эти идеи являются основополагающими в работах Фрейда. Он рассматривал постоянное воспроизведение Эдипова конфликта (следовательно, религиозности) в ряду поколений людей как основу для проекции личного божества, как бессознательную потребность.

Разработку данной мысли мы находим в эссе «Воспоминания детства Леонардо да Винчи»: «Психоанализ познакомил нас с тесной связью между комплексом отца и верой в Бога, показал, что личный Бог в психологическом отношении есть ни что иное, как возвеличенный отец, и каждый день демонстрирует нам, что молодые люди утрачивают религиозную веру, как только у них рушится авторитет отца. Таким образом, мы находим корень религиозной потребности в родительском комплексе; всемогущий, справедливый Бог и милостивая природа представляются нам величественными сублимациями отца и матери, скорее даже возобновлением и воспроизведением ранних детских представлений о них. В биологическом отношении религиозность восходит к длительной беспомощности и к потребности в помощи у маленького ребенка, который позднее осознал свое

реальное одиночество и слабость перед могучими силами жизни, воспринимает свое положение, как в детстве и пытается отрицать его безысходность через регрессивное обновление инфантильных защитных сил. Защита от невротического заболевания, которую дает религия верующим, легко объясняется тем, что она раз и навсегда лишает их комплекса родителей, от которого зависит сознание вины как индивида, так и человечества в целом, тогда как неверующему приходится справляться с этим в одиночку» [74]. Подобно человечеству, отдельный человек может заболеть «бредовыми образованиями», к которым можно причислить религиозные представления [75]. Они также «обязаны своей властью наличию исторической истины, которую они извлекли из вытеснения забытой древности» [76]. Факт (убийства в историческом повторении убийство Моисея, затем распятие Христа) был настолько доминантным, что вошел в архаическое наследие. Это, по мнению Фрейда, должно было зафиксироваться на бессознательном уровне и повлиять на формирование навязчивой традиции, присущей религиозным феноменам [77].

Остановимся более подробно на этом моменте. Фрейдом вначале были написаны четыре статьи: «Страх инцеста», «Табу и амбивалентность чувств», «Анимизм, магия и всемогущество мысли» и «Инфантильное возвращение тотемизма», опубликованные в 1912 и 1913 году, которые вышли в дальнейшем отдельной книгой под названием «Тотем и табу». «Моя психология религии доставляет мне много мучений», – пишет он в письме Юнгу 2 ноября 1911 года [78] и вплоть до глубокой старости стремиться прояснить и сделать более понятными для людей взаимосвязи религиозности, культуры, права и морали. Во введении к четвертому разделу книги «Инфантильное возвращение тотемизма» Фрейд подчеркивает, что как психоаналитик не «пытался выводить нечто сложное, как религия, из единственного источника» [79].

Фрейд предпринимает грандиозную попытку «исторически вывести» феномен тотемизма и распространить его на религиозность человека как возвращение вытесненного психического материала человечества. Сначала Фрейд объясняет происхождение тотемизма как номиналист, то есть тотемизм возник путем наименования. Затем он рассматривает социологические теории, например, теорию соответствия тотема «магическому производственному союзу» и, в конце концов, останавливается на психологических теориях. Так тотемное животное торжественно умерщвляется и по-

едается во время обрядовой тотемной трапезы. Столь публичная совместная церемония являлась «общим делом», празднеством клана, как и религия в целом, а «религиозный долг был частью социальных обязанностей. Жертвоприношение и празднество были присущи всем народам, жертвоприношение всегда сопровождалось праздником, и ни один праздник не обходился без жертвоприношения. Праздничное жертвоприношение дает возможность радостно возвыситься над собственными интересами, подчеркнуть общность между собой и божеством» [80]. Отдельный человек сознает при этом, что происходит запретное действие, «которое может быть оправдано лишь участием всех; никто не может также отказаться от участия в умерщвлении и трапезе» [81].

Следовательно, тотемная трапеза, возможно, первое празднество человечества, была повторением и торжеством в память преступного знаменательного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия» [82]. Здесь он спорит ещё и с Э. Дюркгеймом, автором теории происхождения религии из тотемизма. В своих работах Дюркгейм развивал идею, что элементарной формой религии являются не сами по себе некоторые признаки, свойства, не сами по себе некоторые функции, процессы, действия, но их целостная система – «Церковь-тотем» [83].

Фрейд объясняет амбивалентность эмоциональных отношений после убийства братьями отца и идентификации с ним «усилившимися нежными побуждениями. Это случилось в форме раскаяния, возникло сознание вины, которое здесь совпало с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал еще сильнее, чем был при жизни: все это даже сегодня мы можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они запретили теперь сами, оказавшись в психическом состоянии, столь хорошо известного нам из психоанализа «запоздалого послушания». Они отреклись от своего поступка, объявив недоступным убийство заместителя отца тотема, и отказались от плодов этого убийства, запретив себе прикасаться к освободившимся женщинам. Так из сознания сыновней вины создали два фундаментальных табу тотемизма, которые должны были, совпасть с обоими вытесненными желаниями Эдипова комплекса» [84]. По мнению Фрейда, религиозность, как и все религии, имеют то же объяснение – это великое событие, после которого человечество не может обрести покоя, и поэтому должно вновь и вновь переживать чувство вины и раскаяния, передаваемое из поколения в поколение [85].

Таким образом, Фрейдом выделяется два основания феномена религиозности: мотив тотемной жертвы и отношение сына к отцу. При этом Фрейд задает и сам отвечает на вопрос, каким образом божество появляется во время тотемной трапезы – оно само вначале было тотемным животным и лишь на более поздней стадии развития религиозного чувства превратилось из тотемного животного в бога. И Фрейд ссылается на «психоаналитическое изучение отдельного человека»: «каждый создает бога по образу своего отца, что его личное отношение к богу зависит от отношения к физическому отцу и вместе с ним колеблется и меняется, и что бог, в сущности, есть не что иное, как возвеличенный отец» [86]. Это подводит Фрейда к далеко идущему выводу, которым он пытается анализировать религиозность современного человека. Он находит её на психическом уровне массовой психики, «в которой осуществляются те же душевные процессы, что и в жизни отдельного человека» [87].

Согласно Фрейду, психические процессы продолжаются в следующем поколении благодаря, предположительно, «устному преданию и традиции», но также «наследованию психических диспозиций» [88]. Хотя каждый человек, по мнению Фрейда, обладает «в своей бессознательной духовности аппаратом, который позволяет ему толковать реакции других людей, то есть устранять искажения, которые совершил другой человек в выражении своих чувств. Таким путем бессознательного понимания обычаев, церемоний и узаконений, которые оставило после себя первоначальное отношение к праотцу, также и последующим поколениям эти чувства могли передаваться в наследие» [89].

Рассматривая религиозность как проекцию определенных психических состояний, Фрейд не останавливается на этом в исследовании сущности религиозности. В работе «Будущее одной иллюзии» он анализирует религиозные представления, которые надлежит преодолеть как «часть инфантилизма» [90]. Религиозные представления, по Фрейду, являются «возможно, самой важной частью психического инвентаря культуры» [91]. Это имеет свою особую историю развития и является отличительной чертой психологии человеческой религиозности: «Уже первым шагом достигнуто очень многое, и шаг этот заключается в очеловечивании природы. К безличным силам и судьбам нельзя подступиться, они остаются вечно чуждыми. Но если в стихии бушуют страсти, как в собственной душе, если даже смерть не есть нечто спонтанное, а является актом насилия злой воли,

если повсюду в природе человека окружают существа, каких он знает и в собственном обществе, то тогда можно с облегчением вздохнуть, почувствовать себя среди зловещего мира, как дома, можно психически переработать свой бессмысленный страх. Человек может быть по – прежнему беззащитен, но он уже не парализован бессилием, по крайней мере, может реагировать; а может быть, он даже и вовсе не беззащитен, ведь против этих жестоких сверхчеловеческих существ вовне можно применить те же средства, которыми пользуешься в своем обществе: можно попробовать их заговорить, умиротворить, подкупить, лишив подобным влиянием части их силы. Такая замена естествознания психологией не только дает моментальное облегчение, но и показывает путь к дальнейшему овладению ситуацией» [92]. Такая ситуация имеет «инфантильный прообраз» прежде всего в отношениях с отцом. Желание напоминает силы природы и наделяет их личными свойствами, как пишет Фрейд, придает им «характер отца», и как следствие, превращает их в божества, следуя «не только, инфантильному, но и филогенетическому прообразу» [93], то есть, попадая под влияние исторического опыта человечества. Так упрятанный в глубинах психики филогенетический образ грозного праотца сыграл, по мнению Фрейда, решающую роль, став образом для лепки и развития коллективной религиозности [94].

Но беспомощность и неуверенность человека сохраняется и после того, как он познал и покорил силы природы, следовательно, за «богами» сохраняется право «устранить ужас природы, примирить человека с жестокостью судьбы, особенно в таком её проявлении как смерть, а также вознаграждать за страдания и лишения, выпадающие на долю людей в совместной культурной жизни» [95]. Для Фрейда наиболее важным является функциональная ценность религиозных представлений и их истина.

Вывод, который он делает, достаточно категоричен – религиозные догматы не заслуживают веры, поскольку их в принципе невозможно проверить. Они не являются «отражением опыта или конечными результатами мыслительной работы; это иллюзии, исполнения самых древних, сильных и насущных желаний человека; секрет их силы в силе его желаний» [96]. Но не всякая иллюзия обязательно является ложной, «то есть неосуществимой или противоречащей реальности» [97], и Фрейд настаивает на высокой достоверности догматов, так как они коренным образом влияют на жизнь отдельного человека и общества в целом. И далее Фрейд возражает

против того, чтобы называть человека глубоко религиозным только из-за того, что он испытывает чувство своей «ничтожности и бессилия перед миром» [98]. Эпитета «религиозный» заслуживает только следующий шаг, реакция, когда человек, испытав это чувство, ищет помощи»: «Кто не идет дальше и смиренно довольствуется ничтожной ролью человека в огромном мире, тот скорее не религиозен в истинном смысле этого слова» [99]. Наряду с глубоким уважением к науке и верой в ее прогресс, Фрейд говорит о «любви к людям», которая, по его убеждениям, займет место религии, и тогда решится основная задача человеческой культуры. Это является основным просветительским итогом данной работы Фрейда.

Среди тех, кто спорит с этими предположениями Фрейда и сомневается в его научном оптимизме, проявленном уже в самом заглавии «Будущее одной иллюзии», его старинный друг Оскар Пфистер [100]. Либеральный лютеранский пастор и ортодоксальный психоаналитик Пфистер утверждает, что религия – это источник наиболее удивительных этических достижений, изначальная причина великих и благородных стремлений. Религиозность человека обеспечивает глубокое страстное желание людей освободиться от вины для любви, которая преодолевает все жизненные неприятности, неуверенность, одиночество, объединяет видение мира в таинственный союз с божественным. Именно она, говорит Пфистер, возвышает человеческую душу до новых высот, укрепляет дух и делает более значимым существование человека. Верить, что наука сделает религиозное расширение жизни излишним, заключает он, само по себе иллюзия [101].

В следующей работе «Недомогание культуры» Фрейд рассуждает о религиозном чувстве как источнике религиозности: «Я хотел бы сказать, что для меня оно имеет скорее характер умозрения, разумеется, не без сопутствующей эмоциональной окраски, но, впрочем, без нее не обходятся и другие мыслительные акты подобной значимости. Что до меня, то я мог бы не убеждать себя в изначальной природе такого чувства. Потому я и не в праве оспаривать его наличие у других. Вопрос лишь в том, верно ли его толкуют и надо ли считать его «*fons et origo*» (исток и причиной) всех религиозных потребностей» [102]. И Фрейд ищет корни этого особого чувства «Самости». «Наше нынешнее чувство Я, – пишет Фрейд, – является, следовательно, лишь уменьшенным остатком широкомасштабного, более того, всеобъемлющего чувства, соответствующего внутренней связанности Я с внешним миром» [103].

Он обозначает проблему сохранения психического содержания, возникшего на ранних стадиях развития, и делает вывод, что оно не всегда разрушается и может сохраняться. Тогда совершенно необязательно источником религиозности является некое безмерное «океаническое чувство», ибо, утверждает Фрейд, «чувство только тогда может стать источником энергии, когда оно само является выражением сильной потребности. То, что религиозная потребность является производным инфантильной беспомощности и пробужденной тоской по отцу, кажется мне бесспорным, тем более что это чувство не просто тянется из детской жизни, а постоянно подкрепляется страхом перед всемогуществом судьбы» [104]. Для Фрейда океаническое чувство скорее представляется первой попыткой религиозного утешения, «способом отвергать опасности, угрожающие Я со стороны внешнего мира». Впрочем, он признается, что ему трудно оперировать «этими едва уловимыми величинами» [105].

Далее Фрейд непосредственно опирается на свою работу «Будущее одной иллюзии», пишет, что он называет религией ту систему заповедей и обещаний, которая является составляющей религиозности всякого «обычного человека». И личный бог, по его убеждению, все-таки лучше «безличного, смутно абстрактного принципа», выступающего в качестве рационалистического акта избавления. Как и раньше Фрейд ратует за замещение религии наукой и искусством в соответствии с изречением Гёте: «У кого есть наука и искусство, у того есть религия; у кого же нет ни того, ни другого, тот да обретет религию!» [106].

К объяснению сущности феномена религиозности индивида Фрейд возвращается в «Человек Моисей и монотеистическая религия». Он анализирует народное предание о Моисее, пишет, что догматы веры в разных религиях, будучи психическими реалиями, несут историческое зерно, историческую истину. История человечества отражается в «архаическом наследии» [107], которое содержит следы воспоминаний, общих для всех людей. И чем воспоминания, фиксируемые в народном предании туманней, тем богаче здесь почва для человеческой фантазии.

Для развития невроза, в котором Фрейд усматривает аналогию религиозности, характерно, что он восходит «всегда и везде к очень ранним впечатлениям детства» [108]. Важным в возникновении невроза а, следовательно, религиозности, является то, что переживания, запечатленные в первые пять лет жизни, в той или иной мере забываются. Но при этом наи-

более важные для ребенка переживания накладываются на свежие, новые впечатления и стремятся снова стать реальностью, но что-то в человеке противится тому, чтобы пережить эти события ещё раз.

Желания, циркулирующие в виде фантазий между свободной энергией, присущей внутреннему вожделению и желаемым внешним объектом, может восприниматься как возникающее изнутри «инородное тело», которое досаждало человеку. Такой конфликт может зайти настолько далеко, что внутренняя, психическая реальность начинает перекрывать реальность внешнего мира. Желания, возникающие во внутреннем пространстве, выходит за его пределы, и поскольку вначале оно направляется не на реальный объект, а на объект фантазии, пространство, которое может заполнить психика, ограничено.

В этом случае бессознательные желания и фантазии человека трансформируют внешний мир, образуя основу для развития феномена религиозности индивида и религиозной традиции человечества в целом. «Традиция, будь она основана на одном лишь устном предании, никогда не приняла бы присущего религиозным феноменам навязчивого характера. Его, как и любое другое сообщение извне, могли бы выслушать, обсудить, а то и отвергнуть, и ему не удалось бы уйти от строгого ока логического мышления. Ему пришлось сначала претерпеть вытеснение, пройти через бессознательное, чтобы по возвращению оказать столь могучее воздействие, подчинить массы своей власти, как мы с удивлением и доселе в полном недоумении наблюдали это в религиозной традиции. И это соображение очень важно, чтобы убедить нас, что все обстоит именно так, как мы попытались изобразить, или хотя бы очень близко к тому» [109].

Фрейд всегда демонстрировал убежденность в возможности переноса результатов изучения индивида на понимание его религиозного поведения и мировоззрения. Всю свою жизнь он философствовал, размышлял, то есть искал рациональное объяснение. В философской теории он всегда оставался критическим реалистом докантианской эпохи. Он верил, что человеческий разум способен на большее, чем простая фальсификация [110]. Он верил в его способность различать интерес и умение проникать в предмет [111].

Подведем итог взглядам Фрейда: религиозность возникла в результате осознания бессмысленности убийства отца и отказа от влечений, которые в дальнейшем были институционализированы через тотем и табу. Ос-

новным психическим инструментом здесь служит желание. В виде внутреннего психического раздражителя оно связывается с внешним стимулом и воспринимается индивидом как инородное тело. Выходит за пределы внутреннего пространства психики и порождает действие в виде проекции фантазии во внешний мир, и завершается расширением мира.

Чтобы уменьшить психическое напряжение индивида, общество воздействует его в своей культуре через коллективные фантазии и желания в форме личной религиозности. Следовательно, религиозные представления, будучи наследием многих поколений, в готовом виде преподносятся человеку как данность, как божественное откровение, невзирая на разнообразие религиозных идей в разных культурах и в разные эпохи [112].

И в процессе развития человечества религиозность, являясь эквивалентом невроза, заново присваивается отдельным культурным человеком, чья социальная готовность к этому возникает в результате запрета детской сексуальности. Таким образом, уже в самом процессе формирования, религиозность, по Фрейду, становится не только психологически, но и социально, культурно детерминирована, поскольку общество, общественное сознание не могут существовать без нее. Для Фрейда религиозность происходит из особенностей психики любого индивида, и в этом смысле она имманентна человеку, психика выступает субстанцией религиозности.

3. Фрейд всегда приписывал мыслящему субъекту-человеку способность и потребность выявить в своем мышлении следы социокультурных условий религиозности, но никогда не давал указаний к действию, не предлагал ориентированных на действие социально-философских теорий. Он всегда оставлял за человеком право на самостоятельное решение, личное право быть религиозным или не быть таковым.

Не менее дискуссионной фигурой в мировой науке, нежели З. Фрейд, является К. Г. Юнг (1875 – 1961), швейцарский психолог. Причем разброс точек зрения на философское наследие Юнга простирается от признания его атеистом до обвинения в мистицизме и создании собственной религии. Такое противоречие связано, скорее всего, с противоречием методологических интенций самого Юнга.

Многие его идеи, особенно рассуждения религиозного характера, вызывают до сих пор «роптание» из-за смелости и недостижимости взглядов на природу человеческой психики. «Критическая философия науки стала негативно-метафизической, иными словами, материалистической, на

основе ошибочного суждения: материю приняли за реальность, которую можно ощупать и познать. А ведь она всецело метафизическое понятие, гипостазированное некритическими умами. Материя есть гипотеза. Когда произносят «материя», создают, собственно говоря, символ чего-то неизвестного, что может быть как духом, так и чем-либо другим; оно может быть даже богом... Конфликт между наукой и религией есть в действительности превратное понимание обеих. Научный материализм лишь гипостазировал нечто новое, а это интеллектуальный грех. Он дал высшему принципу реальности другое имя и поверил в то, что тем самым создал нечто новое и разрушил нечто старое. Но как ни называть принцип бытия, богом, материей, энергией или как-нибудь ещё, от этого ничего не возникает, а только меняется символ» [113]. И хотя «человек думает, что создает эти идеи, но в действительности они создают его, так что он бессознательно становится простым их рупором» [114].

Как ученый и философ Юнг никогда специально не проводил исследования религиозности как отдельной категории, однако, анализируя его работы, можно составить представление о взглядах Юнга по этой проблематике. Юнг называл свою позицию «феноменологической», когда истинным является не суждение, а факт существования того или иного феномена, в частности, человеческой религиозности: «Я не считаю себя ответственным за тот факт, что человек всегда и везде естественным образом развивал религиозную функцию, и что поэтому человеческая психика с давних пор пропитана и пронизана религиозными чувствами и представлениями» [115]. Он определяет религию как совершенно особую установку человеческого ума, соответствующую изначальному использованию понятия «religio» (лат.) – благочестие, святыня, предмет культа. Исходя из этого, Юнг, отталкиваясь от Р. Отто, рассматривает религию как внимательное наблюдение за «нуминозным» [116] динамическим существованием или действием, вызванным произвольным актом воли. Нуминозное есть независимое от воли индивида условие, которое устанавливает контроль над человеком, отводя ему скорее роль послушного слуги, нежели господина и творца. То есть религия определяется Юнгом как сосредоточенность человеческого ума на некоторых динамических, психических факторах как таковых, получивших название «высших сил», образов, идей, символов, законов, богов... «Религиозный гнозис кажется, мне гигантской попыткой человеческого разума извлечь знание космоса изнутри. В моей

картине мира присутствует огромное внешнее и такое же огромное внутреннее начало, а между ними человек, обращенный то к одному, то к другому полюсу...» [117].

Таким образом, в основе религиозности индивида, по мнению Юнга, лежит реакция психики, «установка человеческого ума» на нуминозное, которая раскрывается через религиозный опыт человека. Именно опыт «души» определяет остальные элементы религиозности. Для того чтобы дать наиболее точное представление о религиозности «души», как называет психику Юнг, приведем его обобщающее высказывание о ступенях души: «Сознание; личное бессознательное, состоящее, прежде всего из тех содержаний, которые стали бессознательными либо в силу того, что они потеряли свою интенсивность и поэтому оказались забытыми, либо же потому, что от них отстранилось сознание (так называемое вытеснение), кроме того, сюда можно включить те содержания, отчасти перцепции, которые из-за слишком малой интенсивности никогда не достигали сознания и все же каким-то образом проникли в психику; коллективное бессознательное, являющееся вотчиной возможных представлений, но не индивидуальной, а общечеловеческой и даже общеживотной, и представляющее собой фундамент индивидуальной психики» [118].

Здесь же, говоря о сознании, о его содержании, Юнг напоминает о старом латинском изречении: «Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu» – «Нет ничего в разуме, чего бы не было раньше в чувствах» [119]. Следовательно, религиозность – это специфический опыт «души», религиозные переживания и религиозные представления, включающие сознательное и бессознательное в качестве равноправных партнеров. «Бессознательное является первым обязательным источником религиозных переживаний человека», – пишет К. Юнг [120]. Бессознательное – это скопление прошлого личного или родового, наследственного опыта, это чисто природный, автоматически-целесообразный процесс, который может быть использован и на благо, и во вред целостной душе. Человеческая душа соответствует сущности Бога, не исчерпываясь только сознанием. И утверждение, что психическое не может породить ничего религиозного, ибо является только природой, способствует созданию ситуации, когда в душу ничего не вложено, а «Бога держат снаружи» [121]. Это уже зависит от сознания, оказывающегося, таким образом, носителем свободы выбора и ответственности, «чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее» [122].

Но самый глубокий слой религиозного опыта сосредоточен в «коллективном бессознательном»: «Коллективное бессознательное включает скрытые следы памяти человеческого прошлого: расовой и национальной истории, а также дочеловеческого животного существования. Это общечеловеческий опыт, характерный для всех рас и народностей. Это глубоко лежащий слой, где человек уже не является отчетливо выраженной индивидуальностью, но где его разум смешивается и расширяется до сферы общечеловеческого разума, не сознательного, но бессознательного, в котором мы все одни и те же» [123]. Понятие «коллективное бессознательное» Юнг заимствовал отчасти у французской социологической школы, «коллективные мистические представления» описаны Л. Леви-Брюлем, причем эти представления не только интеллектуальны, но и эмоциональны¹²⁴. Юнг сравнивает коллективное бессознательное с матрицей, грибницей (гриб – индивидуальная душа), с подводной частью айсберга: чем глубже мы уходим «под воду», тем шире основание. Это те психические содержания, которые свойственны одновременно многим индивидам, стало быть, обществу, народу или человечеству. Но это не некое хранилище информации, для Юнга, коллективное бессознательное, в первую очередь, «является не чем иным как возможностью, той самой возможностью, которая передается нам по наследству с древних времен посредством определенной формы мнемических образов или, анатомически, через структуры мозга.

Нет врожденных представлений, но, наверное, есть врожденная возможность представлений, которая определяет границы даже самой смелой фантазии, определяет так сказать, категории деятельности фантазии, в известной степени идеи а priori, о существовании которых, однако, невозможно судить без наличия соответствующего опыта» [125]. Коллективное бессознательное – это «религиозный базовый феномен», через него возможно разрешение естественной религиозной функции «души». Коллективное бессознательное – совокупность самых мощных символов, вечных идей, представлений и образов человечества, запечатленных в психически наследуемых комплексах.

Человеческая тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. «Они, – считает Юнг, – открывают человеку путь к пониманию божественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядоченных

мыслей» [126]. Следовательно, «душа» человека – это открытая система, имеющая выход в некое вместилище, наполненное общим содержанием, представляющим собой психические осадки бесчисленных переживаний, типовых опытов ряда поколений. «Есть такие всеобщие духовные предрасположенности, под которыми следует понимать своего рода *формы* (платоновские эйдосы), служащие духу образцами, когда он организует свои содержания. Эти формы можно назвать и *категориями* (по аналогии с логическими категориями), этими всегда и всюду наличными, необходимыми предпосылками мышления. Только наши «формы» – это не категории рассудка, а силы *воображения*. Поскольку построения фантазии в самом широком смысле всегда наглядны, то её формы априори носят характер *образов*, а именно *типических* образов, которые я по этой причине вслед за Августином и назвал *архетипами*. Настоящим кладезем архетипов является сравнительное исследование религии и мифологии, сновидений и психозов. Поразительный параллелизм этих образов и выраженных ими идей нередко служил отправной точкой при построении самых смелых гипотез...об удивительной однородности человеческой души во все времена и во всех странах» [127].

Коллективное бессознательное, действующее внутри психики как энергия, актуализированная объектом, имеет символические и мифологические формы выражения в архетипах, изначально лишенных специфического содержания. «Специфическое же содержание появляется лишь в индивидуальной жизни, где личный опыт попадает именно в эти формы» [128] и тогда под влиянием архетипов человек реализует в своем поведении универсальные модели восприятия, мышления и действия, в ответ на какой-либо объект или событие.

Следовательно, если личный опыт и субъективные переживания индивида совпадают с религиозными образами или символами, достигают сознания, то тогда человек будет демонстрировать религиозные модели восприятия, мышления и поведения. Нам кажется, что этот вывод небеспочвенен, и связано это с тем, что архетип достаточно сложен, как инструмент, который выносит в человеческое сознание определенные образы, запечатленные в коллективном бессознательном.

В архетипе как изначальном образе, можно выделить некий изначальный пласт – генетически воспроизводимое коллективное бессознательное, результат биогенеза и пласт, напрямую связанный с социогене-

зом, который в окончательном варианте совпадает с мифами, которыми пронизана человеческая культура. Так, давая определения основным терминам своей теории, Юнг пишет: «Изначальный образ (исконный), названный мной также *архетипом*, всегда коллективен, т.е. он одинаково присущ, по крайней мере, целым народам или эпохам. Вероятно, главные мифологические мотивы общи всем расам и всем временам. Изначальный образ есть осадок в памяти – *энграмма* (Semon), образовавшийся путем уплотнения бесчисленных, сходных между собой процессов. Это есть, прежде всего и с самого начала, осадок и тем самым это есть типическая основная форма известного, всегда возвращающегося душевного переживания. Поэтому в качестве мифологического мотива inauguralный образ всегда является действенным и всегда снова возникающим выражением, которое или пробуждает данное душевное переживание, или же соответствующим образом формулирует его.... Согласно этому inauguralный образ, с одной стороны, должен быть, несомненно, отнесен к известным, чувственно воспринимаемым, всегда возобновляющимся и поэтому всегда действенным процессам природы, а с другой стороны, и столь же несомненно, он должен быть отнесен к известным внутренним предрасположениям духовной жизни и жизни вообще» [129].

Человечество с момента своего зарождения непрерывно вырабатывает некие образы, которые стали ступенью, предшествующей огромному количеству идей, почвой для их зарождения. Из них разум развивает присущие inauguralному образу некие понятия, а именно идеи, которые открываются как нечто, лежащее в основе всякого опыта.

Если учесть, что inauguralные образы «по форме и содержанию совпадают с теми, повсюду разлитыми inauguralными представлениями, которые лежат в основании мифов», то «они имеют уже не личностную, но сверхличную природу и присущи всем людям», и «поэтому они обнаруживаются во всех мифах и сказках всех времен и народов, а равно и у тех индивидов, которые не имеют ни малейшего представления о мифологии» [130]. Если учесть, что «элементарный образ, или архетип, есть фигура (является ли она демоном, человеком или событием), которая в процессе истории повторяется там, где свободно проявляется творческая фантазия. Из этого следует, что в первую очередь – это мифологическая фигура» [131]. А во-вторых, «архетип является, так сказать, *participation mystique*» [132] мистической причастностью, которая, по мнению Юнга, постоянно ожида-

ет перевода на язык понятий, поскольку «они выражают гармонию познающего субъекта с познаваемым объектом» [133]. Понятий, которые могли бы быть посредниками в абстрактном научном познании бессознательных процессов, являющихся корнями элементарных образов, которые в свою очередь придают всякому опыту определенную форму, например, религиозную, будучи специфическим выражением психических структур мозга.

Для Юнга является естественным, что религиозные понятия «возникают из познавательного содержимого психики и представляют собой бесчисленные вариации основных архетипических образов. Во многих случаях можно проследить их развитие вплоть до пракорней, т.е. идей и образов, встречающихся в древнейших источниках, дошедших от первобытных обществ.

С другой стороны, символы культуры обычно использовались для выражения «вечных истин» и до сих пор используются подобным образом во многих религиях. Пройдя через множество превращений и даже через долгий этап более или менее сознательной лепки, они стали коллективными образами, принятыми цивилизацией» [134]. Количество архетипов в коллективном бессознательном бесконечное множество, и они создают самую реальность психической жизни. Они объективны, существуют сами по себе в сверхличном психическом пространстве коллективного бессознательного. Хотя, по мнению Юнга, именно этот момент мешает правильному толкованию архетипа: «снова и снова я сталкиваюсь с ошибочным представлением, что архетип обладает определенным содержанием, другими словами, что это разновидность бессознательной идеи. Необходимо еще раз подчеркнуть, что архетипы определены не содержательно, а формально, да и то лишь в очень незначительной степени. Изначальный образ определен в отношении своего содержания лишь тогда, когда он становится сознательным и, таким образом, обогащается фактами сознательного опыта.... Архетип сам по себе пуст и чисто формален, он не что иное, как *facultas praeformandi* – предустановленная способность (лат.), возможность представления, данная *a priori*» [135].

Понятие архетипа будет ещё лучше объяснено, если мы вспомним и кантовский априоризм. Априорный, значит доопытный или даже организующий опыт. И вот, как у Канта, априорные формы пространства и времени организуют материал чувственного опыта, а априорные формы рас-

судка – мышление, так и у Юнга архетипы организуют психический опыт человека, насыщают его религиозными идеями и образами. И не от предков к потомкам переходит данный архетипичный психический опыт, религиозные образы и идеи, а они как бы заново «рождаются» вместе с каждым человеком, его личностью в процессе «самоосуществления или индивидуации». Юнг считает, что «индивидуация совпадает с развитием сознания из первоначального состояния тождества» [136]. А «психологическое тождество *предполагает* свою бессознательность. Оно составляет характерное свойство примитивного уклада души и настоящую основу «мистического соучастия», которая есть не что иное, как пережиток первобытной психологической неотличимости субъекта и объекта, т.е. остаток изначального бессознательного состояния» [137].

Следовательно, по Юнгу, душа естественным образом обладает религиозностью из-за неизбежности психологического тождества, но религиозность может долгое время оставаться внешней формой, до тех пор, пока не станет опытом собственной, индивидуальной души. И главной задачей «самоосуществления» является переводение в сознание архетипа образа Бога, его излучений и воздействий. Поэтому наиболее полно религиозный психический опыт человечества, его представления о божестве и переживания связанные с ним, раскрыты у Юнга через архетип коллективного бессознательного «самость».

«Самость» – наивысшее и самое трудное для постижения понятие, это центральный архетип в теории Юнга, хотя, по его мнению, «самость не является философской идеей, поскольку она не утверждает своего собственного существования, т.е. она не гипостазировала самое себя. С интеллектуальной точки зрения это всего лишь рабочая гипотеза». В то же время эмпирические символы «очень часто обладают отчетливой *нуминозностью*, т.е. априорной эмоциональной ценностью.... Таким образом, самость утверждает себя как *архетипическую идею*, отличающуюся от других идей подобного рода тем, что она занимает центральное место благодаря значимости своего содержания и своей нуминозностью» [138]. Следуя логике исследования, мы считаем, что архетип самость – это архетип порядка и цели, объясняющий сущность естественной религиозности человека.

Рассуждая о самости, Юнг подходит к границам теоретического, абстрактного познания. Он относит самость к эмпирическим понятиям, которые выражают единство личности как целого. Отмечая при этом, что «в

той степени, в какой психическая целостность, состоящая из сознательных и бессознательных содержаний, оказывается постулятивной, она представляет *трансцендентальное* понятие, поскольку оно предполагает существование бессознательных факторов на эмпирической основе и, таким образом, характеризует некое бытие, которое может быть описано лишь частично, так как другая часть остается (в любое данное время) неузнанной и беспредельной» [139].

Его высказывания об этой реальности подчас граничат со способом выражения мистиков, перешагнувших за рамки теоретического постижения действительности. «Если рассматривать самость как высшее проявление душевной целостности (т.е. как тотальность сознания и бессознательного), то *фактически* она предстает в качестве чего-то, вроде цели психического развития, и притом помимо любых сознательных суждений и ожиданий. Это содержание процесса, который, как правило, протекает даже вне сознания и обнаруживает свое присутствие лишь через своего рода дальное действие на него. Критическая установка по отношению к этому естественному процессу позволяет нам задавать вопросы, которые, в сущности, заранее исключаются формулой «самость = богу»... Априорно данный целевой характер самости и жажда добиться цели существует, как уже сказано, даже без участия сознания» [140]. Феномен «самость» всегда обнаруживает религиозную симптоматику и воплощает в себе природную, космическую тенденцию, проявляющуюся в человеческой психике. И независимо от того, осознает себя человек религиозным или нет, независимо от данного факта осознания, по убеждению Юнга, человек религиозен а priori, ибо эта цель развития и гармонизации человека заложена на уровне космоса.

Наивысшего выражения архетип самости достигает в религиозных представлениях человечества о Боге. Религиозная личность Иисуса Христа есть самый яркий пример архетипа самости. Юнга не интересует вопрос историчности Христа, потому что он для него реален психологически, как указанный архетип. Пусть называют его мифом – миф и есть самое реальное в существующем, доказывает Юнг. Символ Христа представляет собой психический опыт изменения самоощущения «по поводу высшего духовного существа в человеческом облике, которое невидимо рождается в каждом человеке». «Проще выразить этот факт словами: *не я живу, а что-то живет через меня*. Иллюзия перевеса сознания верит: я живу» [141]. «Бог

внутри нас», он живет в каждом индивиде. Это и есть истинная самость» [142]. Представление о «Христе в нас» вторгается в область внутреннего опыта человека и дает ему ощущение своего существа как целого, гармоничного. «Естественно, это всегда щекотливое дело, тонкое ощущение, тем не менее, бесконечно важное для жизни и благополучия индивидуума. Если выражаться интеллектуальным, понятийным языком» [143].

Возможно, в этом таится секрет того уникального явления в истории науки, когда какой-то её специфический продукт, архетип Христа, Бога, стал элементом культуры настолько всеобщим, что вошел в повседневное мышление субъекта, элементом, через который этот субъект спонтанно, стихийно, непосредственно вырабатывает представления о самом себе, о своем поведении и переживаниях; поскольку «без физического и психического человека – конечно, весьма уязвимого – и самость будет чем – то полностью беспредметным» [144].

Таким образом, цель индивидуальной жизни есть только история взаимоотношения сознательного и бессознательного начала личности, процесса их постепенной гармонизации на протяжении человеческой жизни, переход к высшей «самости» путем присвоения религиозных представлений и опыта религиозных переживаний. И здесь, как пишет Юнг, «для конфликта между верой и знанием нет никакой почвы, обе стороны необходимы, ибо по отдельности нам недостаточно ни только знания, ни одной лишь веры» [145]. «Мы, вероятно, знаем своеобразную и парадоксальную феноменологию самости, но отдаем себе отчет в том обстоятельстве, что познаем нечто неизвестное ограниченными средствами и вторгаемся в психические структуры, о которых не знаем, соответствуют ли они природе того, что мы хотим познать или нет» [146].

Религиозный феномен самости не уместается в рамки любой критики познания, будучи несоизмерим с нею, хотя, как пишет Юнг, это роднит это состояние с прочими эмоциональными проявлениями [147]. Следовательно, именно на уровне архетипов коллективного бессознательного формируется религиозность как естественная мировоззренческая установка, на уровне самости – архетипа Бога «наследуется» религиозность как естественная составляющая психических структур.

Фактически Юнг обосновывает вечность религиозности, он объясняет её как свойственную человеку необходимость, ибо все верования (религии) с их символами «не упали с неба, а возникли из человеческой души»

[148]. «Даже если разум наш не постигает этих символов, они все рано действуют, потому что наше бессознательное признает их в качестве выражений универсальных психических факторов» [149]. Но при этом он не приписывает себе честь придания душе религиозной функции. Юнг предъявляет факты, доказывающие, по его мнению, что душа является «*naturaliter religiosa*», то есть душа обладает чисто религиозной функцией, которую она сама же из себя производит, не будучи побуждаема к тому какими-либо мнениями или внушениями. Юнг никогда не принимал упрека в обожении души, утверждая что «сам Бог обожил её!» [150].

Взгляды Юнга на феномен естественной религиозности можно свести к следующим утверждениям: во-первых, сам факт существования человеческой религиозности заложен в бессознательном психическом. Бессознательное реально и проявляется непрерывно в тех религиозных архетипических символах, которые трансперсональны по своей сути, межличностны, коллективны по смыслу. Здесь возможно скрыта внеконфессиональная религиозность Юнга. Во-вторых, религиозность есть исторически и культурно сложившееся хранилище коллективных архетипических образов, предоставляющих человеку уже готовые, социально санкционированные формы актуализации бессознательных психических процессов.

В-третьих, в случае совпадения личного опыта и субъективных переживаний с архетипическими религиозными символами и образами, религиозность становится фактом сознания человека. Таким образом, человек осознает свою религиозность, и это может проявляться в религиозных моделях восприятия мира, в его мышлении и поведении. В-четвертых, если религиозность, которая является естественной функцией «души» или психики человека, не развивается должным образом, человек впадает в невротическое состояние. Только оживление и освежение религиозных символов, и связывание их с потребностями коллективной психики, с потребностями сегодняшнего дня может способствовать врачеванию недугов «европейской души», самопознанию и самореализации человека в рамках культуры и общества.

Несмотря на то, что Юнг обычно классифицировался как глубинный психолог, в некоторых отношениях его взгляды принадлежат к гуманистическим направлениям психологии. Он принимал гуманистические идеи существования комплексного построения позитивных, врожденных склонностей и способностей, образующих в будущем матрицу человеческой ин-

дивидуальности. Юнг, подобно другим гуманистам, придавал особое значение позитивной стороне человеческой культуры, особенно в её способности содействовать саморазвитию и самоактуализации личности человека. Именно в этом смысле он анализировал социальные позитивные и деструктивные тенденции, включая их в религиозную сферу [151].

Контрольные вопросы

1. Какие аналогии использует Фрейд для определения психологических оснований религии и религиозности человека?
2. Что является основным психологическим источником формирования и развития религиозности человека по Фрейду?
3. Как, по мнению Фрейда, работает психологический механизм передачи религиозных представлений и традиций от поколения к поколению?
4. Прокомментируйте выражение Гёте «У кого есть наука и искусство, у того есть религия; у кого же нет ни того, ни другого, тот да обретет религию!» исходя из идеи Фрейда о «личном боге».
5. Какие из ранних идей Фрейда использовал основатель Р. Хаббард, основатель сайентологии?
6. Каким образом понятие Р. Отто «нуминозное» применяется Юнгом для объяснения феномена врожденной религиозности человека?
7. В какой части человеческой «души» по убеждению Юнга заложен а priori религиозный опыт всего человечества?
8. Что общего между понятием «архетип» Юнга и «вечными истинами» мировых религий?

Глава 4. Исследование религиозности в теории социального научения Б.Ф.Скиннера, А.Бандуры и бихевиоризме

Все теоретики, чью точку зрения мы уже рассмотрели, интересовались тем, что происходит «внутри» религиозного человека. Будь то интроспекционизм Джеймса, бессознательные конфликты, описанные Фрейдом, архетипы, постулированные Юнгом, элементы сознания Вундта или теория рекапитуляции Холла, внимание концентрировалось на элементах и состояниях религиозности «внутри человека». Они признавали роль культурного, социального и межличностного влияния на религиозность чело-

42

века, понимали, что религиозное поведение неразрывно связано с религиозным сознанием. И все же трудно избежать заключения, что реальное действие было вне их исследовательского внимания.

Значимым является тот факт, что любой опыт отвечает за многое в нашем поведении. Через научение мы получаем знания, овладеваем языком, формируется наша личность, отношения к окружающему миру, ценности, страхи. Религиозность личности проявляется и в поведении, поэтому важно понять, как развивается религиозное поведение, откуда происходит этот опыт.

Для иллюстрации психологических изысканий поведенческой составляющей религиозности человека мы рассмотрим несколько направлений научающе-бихевиорального подхода: это первые бихевиористские исследования В.Р. Веллса, Д. Траута, изящная в своей простоте теория стимула реакции Дж. Веттера, теория оперантного научения Б.Ф. Скиннера и более когнитивно ориентированная теория социального научения А. Бандуры.

Исследования бихевиоризма основаны на философской позиции *эмпиризма*, постулирующей, что опыт есть основание нашего знания или все знание исходит из опыта. Эмпиризм теоретиков бихевиоризма берет начало во взглядах британских философов XVII – XVIII столетия Д. Локка, Д. Юма, Т. Гоббса. В своём классическом виде эмпиризм объединяет четыре теоретических утверждения: *сенсуализм* – гипотеза, что все знания получены через сенсорный опыт; *редукционизм* – тезис, что все сложные идеи созданы из основного запаса простых идей, и что сложные идеи являются в свою очередь приводимыми к этим простым идеям; *ассоцианизм* – тезис, что идеи или ментальные элементы связаны через действие ассоциации опытов, тесно соприкасающихся по времени; *механицизм*, тезис, что мысль походит на механизм, построенный из простых элементов без непостижимых компонентов [152].

Теоретики бихевиоризма эмпиричны в другом смысле, поскольку ни также охватывают объективизм, доктрину, которая ограничивает данные науки объективно поддающимися наблюдению фактами. Таким образом, вместо идей или ментальных элементов они обращаются к единицам стимула и реакции. Чтобы гарантировать научную очевидность своих исследований и в соответствии с гипотезой редукционизма, бихевиористы часто проводили свои опыты на лабораторных животных.

Одной из первых попыток бихевиористского объяснения религиозности человека стала докторская диссертация В.Р. Веллса [153], защищенная в Гарвардском университете, а затем серия опубликованных статей в книге «Биологические исследования веры» [154]. Согласно Веллсу, вера есть органическая реакция, «система рефлекторных актов (действий) интегрированных таким образом, что некие утверждения или предположения могут быть восприняты позитивно» [155]. Психологическое объяснение религиозной веры двойственно. С одной стороны, религиозные убеждения опираются на первичные инстинкты любопытства, избегания опасности, самоподчинения, родительской заботы и параллельно на эмоциональные состояния удивления, негативного самовосприятия, страха, чувствительности. С другой стороны, убеждения приобретают непосредственное значение для выживания индивида, благодаря их субъективному воздействию на его биологическое благополучие [156].

Веллс считает, что уже глубоко укоренившиеся религиозные убеждения влияли на объяснение примитивными народами, например, феномена внезапной смерти, они были убеждены, что она является наказанием за нарушение неких фундаментальных табу. Более того, вера, по его мнению, играла моральное и гигиеническое значение, она была реальна. «Универсальное существование религиозной веры среди первобытных людей, — писал Веллс, — является доказательством её жизнеобеспечивающего значения для их выживания» [157]. Он заканчивает свою книгу предложением развивать религиозность, поскольку это придает «величие миру и пикантность моральным убеждениям индивидуальной жизни» [158].

Другой представитель бихевиоризма Давид Траут (1891 – 1954), протестант, автор книги «Религиозное поведение» [159]. Он начал исследование поведенческой составляющей религиозности человека с экспериментального изучения критериев веры, надежды, любви апостола Павла. Предварительно критерии веры, надежды, любви являются «единственно общими отличиями переживаний, которые характеризуют каждое религиозное действие, и одновременно отличают его от нерелигиозных и неверующих форм поведения» [160].

За этим жизненным опытом или «способами поведения организма» скрыты телесные процессы. Надежда есть ощущение особой динамической организации нейронов, желез и мышц. Когда надежда становится определенным индивидуальным переживанием веры, «его (человека) мышцы

точно скоординированы, его нейроны организованы в специфический паттерн (связь, модель), его железы и другие телесные процессы внутренне перестраиваются в единую систему, схожую с той, что существует, когда предполагаемое событие действительно случается» [161]. Любовь это «восторженное состояние веры», «переживание усиления реакции из-за секреции желез, нейромышечной активности и действия определенного стимула» [162]. Таким образом, Траут приходит к выводу, что религиозное поведение является процессом «реинтеграции» или повторным восстановлением целого путем соединения его отдельных частей [163].

Следовательно, религиозное поведение как совокупность реакций организма имеет ряд основополагающих качеств. Прежде всего оно *«telic»* – *целостно, неделимо*, это означает, что оно направлено на позитивную цель, будь то удовлетворение биологических потребностей или достижение определенной формы жизни вне этого мира. Целостный характер реагирования поведения организма вызван множеством факторов: повторением связи между стимулом и реакцией, интенсивностью и близостью одного стимула другому, эмоциональным состоянием организма во время первой и последующих связей.

Концепция «REDINTEGRATION» – (реинтеграции) была предложена шотландским психологом В. Гамильтоном, и развита Г. Холлингвосом [164]. Согласно теории реинтеграции, в поведении человека присутствует элемент предопределенности. Любой стимул или схожий с ним стимул, или даже случайно присоединившийся стимул может воссоздать общее переживание или опыт, включая любую реакцию, которая имела место в первоначальной ситуации [165]. Но только Холлингвос предложил применить принцип реинтеграции к феномену религиозности: «Большинство... церемониалов религиозной преданности... зависят от их эффективного воздействия на процесс реинтеграции. Трепет религиозности пробуждается незначительными деталями своеобразного набора – крестом, церковным гимном, подсвечником» [166]. Таким образом, Траут обозревал религиозное поведение как средство (способ) настойчивого завершения незаконченных реинтеграций или восстановления, воссоединения достигающих целей реакций. Среди множества техник религиозной реинтеграции характерной является создание бога, который становится средством достижения любого количества целей [167].

По мнению Траута, психология совершила ошибку, открыв, что религиозные представления базируются на иллюзиях, аутистическом мыш-

лении или аномальных процессах организма. Даже если научные исследования разрушают доверие (веру) к подобным техникам адаптации, то они создают новую веру – научную. Поскольку научное поведение является тоже религиозным, по той же причине, что оно по-своему целостно.

Кроме целостности ещё три других качества, по мнению Траута, характеризуют религиозное поведение. Во-первых, религиозный отклик (реакция) *«free of conflict» свободен от конфликта*. Религиозный выбор представляется единственно правильным способом для спасения, и индивиду остается только стать нечувствительным относительно отвлекающих стимулов. Во-вторых, религиозное поведение демонстрирует *«perseveration» – упорство, настойчивость*: индивиды с исключительным почтением (преданно) продвигаются к цели, ими возлюбленной, не считаясь со временем и затратами энергии. В особенности мистики отличаются таким «настойчивым умением», т.е. способностью сохранять какой-то период времени определенное фиксированное ответное чувство (отклик, реакцию), которое другие находят невыносимо монотонным (однообразным). И, наконец, религиозное ответное чувство (отклик, реакция) отличается удивительной *«intensity» – интенсивностью* или рвением к своей цели. Усиливающие возможности реинтеграции обеспечиваются внимательностью и уменьшением количества повторений, необходимых для развития восстанавливающей способности; результатом становится опыт величайшей уверенности, когда цель достигнута [168].

В итоге реакция в большей степени религиозна, что способствует несомненному завершению реинтеграции одновременно с усилением в большей степени этой способности [169], а само ответное чувство субъективно переживается как надежда, вера или любовь. Другими словами, «любой способ (вид) поведения, который задумывается как вклад в достижение более высоких целей, есть религиозное действие для этой личности» [170].

По мнению Траута, религиозное поведение может быть обнаружено почти везде и почти у всех живых организмов. «Муравей и шимпанзе, безграмотный и современный эрудированный человек, родитель и ребенок, мужчина и женщина могут по-разному реагировать на различные объекты, но все реагируют позитивно, настойчиво, с максимально возможной интенсивностью на те вещи, которые соответственно предвидят как цели» [171]. Нерелигиозные личности или организмы ведут себя машинально (непроизвольно) и без энтузиазма, демонстрируя бесцельное движение в будущее, не имея упования и надежды [172].

Несмотря на то, что и Веллс, и Траут предприняли свои исследования с открыто бихевиористских позиций, предложенные ими толкования отдельных терминов сегодня не используются в теории бихевиоризма. Подчеркивание Траутом «целостного» или служащего для определенных целей поведения объясняется в соответствующих механистических терминах, но не совместимо с точкой зрения большинства современных бихевиористов, которые считают, что объяснение назначения или цели поведения является непроверяемым [173]. На сегодняшний день, возможно, наиболее противоречивым является широкое использование Траутом понятий, которые больше используются в терминах интроспективного осознаваемого опыта, таких как «раппорт», «эмпатия» или «сам (эго) ». Однако Траут подчеркнул, что он считает подобный опыт эпифеноменом или производным, «субъективным показателем процессов внутри организма», который «пригоден для научного изучения приблизительно так, как самонаблюдение симптоматики пациентом для врача». Интроспективные отчеты, считает он, полезны только для накопления «объективно проверяемых данных» [174]. С нашей точки зрения идеи Веллса и Траута заслуживают внимания не только потому, что это одни из первых исследований психологических аспектов религиозности с позиции бихевиоризма, но и потому, что их собственный подход к изучению религиозного поведения обнаруживает определенную преемственность с традиционными элементами религиозного опыта.

Преданность эмпирической позиции четко просматривается в теории стимула реакции (S-R), предложенной Дж. Веттером (1894 – 1978). Он в наибольшей мере применил современную теорию бихевиоризма к исследованию психологических аспектов религиозности человека и изложил свои взгляды, базирующиеся на теории научения Э. Гатри [175], в книге «Магия и религия» [176].

Веттер обосновал только один фундаментальный закон научения: действие, однажды имевшее место при наличии определенного сочетания стимулов, будет иметь тенденцию появляться вновь, как только повторится стимульная комбинация. Все это необходимо для образования связей между стимулом и реакцией, ассоциации идей, встретившихся вместе во времени. Эта связь достигает наивысшей силы первый раз, когда стимул и реакция образуют пару. Вознаграждения помогают в формировании связей S-R, не потому что они каким-то образом усиливают эту связь, а потому что они служат для изменения стимульной ситуации. Таким образом, дви-

жение, которое сопровождало стимульный паттерн именно до изменения вознаграждения, стало последним в его присутствии, и, следовательно, будет наиболее привлекательным для повторения, когда паттерн возникнет вновь.

По мнению Веттера, очевидное усовершенствование, происходящее при повторном исполнении определенного сложного поведения или «acts» — *действий*, не является доказательством усиления прочности связи S-R. В некоторой степени это результат увеличения количества таких связей или «cues» — *намёков, элементов стимула*, образующихся между элементами в стимульном комплексе и «movements» — *движениями*, составляющими эти *действия*. Большинство движений требует определенных действий, и большинство элементов стимула должны начать ассоциироваться с этими движениями, для того чтобы выполнить действие наиболее эффективно и точно, поэтому большинство индивидов должны практиковать это сложное поведение.

Переобучение действию, которое оказалось ошибочно выполненным, требует постепенного замещения неправильных движений исполнением соответствующих движений, несовместимых с первоначальными движениями, но в настоящее время объединенных элементами стимула. То есть условные реакции «погашаются» только благодаря взаимодействующему торможению, обучению несовместимым реакциям. Подобный принцип объясняет забывание. Усилия, обычно необходимые для переучивания сложным действиям, свидетельствуют о трудности устранения всех элементов стимула, связанных с нежелательными реакциями. Старая привычка, большинство элементов стимула будут давать о себе знать.

В дальнейшем ситуация будет осложняться тем обстоятельством, что не все элементы стимула находятся в окружающей обстановке (среде) ; многие из них являются «movement-produced stimuli» — двигательными стимулами, такими как кинестетические ощущения. Подобные внутренние стимулы сокращают временной интервал между внешним стимулом и, по-видимому, замедляют реакцию, или они даже могут положить начало поведению, для которого нет очевидного стимула в окружающей обстановке [177].

Применив теорию научения Гатри к религиозному поведению, Веттер объяснял сложное поведение религиозного человека на простых и механистических принципах. «Научное знание должно служить средством, оно должно быть полезным для предсказания и проверки всех фактов и

феноменов обсуждаемого вопроса (проблемы) » [178]. Соответственно он отверг множество анимистических концепций, которые, как говорил Веттер, наполнили наш язык словами, особенно существительными, не имеющими объективного референта: разум, сознание, воля, душа, опыт и т.д. Он противопоставил психическим теориям «материалистическую теорию разума», которая «зарекомендовала себя своей простотой, так же как фактическими доказательствами» [179]. Объективно научная теория бихевиоризма должна быть применима в равной мере и к животным, и к людям, к простому или сложному, фактическому или религиозному поведению [180].

Обозначив религиозность как объективно существующий паттерн поведения, Веттер достаточно критически относится к «плодам религиозной веры». Отбросив «вымысел беспристрастности», поскольку «абсолютно невозможно для кого-либо быть беспристрастным ко всему» [181], Веттер избирает цель объективности, он открыто не принимает утверждения и деятельности, которые часто обозначают как религиозные. «Одного взгляда на любую находящуюся в обращении антропоморфическую характеристику, – пишет он, – достаточно, чтобы продемонстрировать всем, но которые неисправимо внушены в период беспомощного младенчества, что эти боги были сотворены человеком, когда он был не столь хорошо просвещен» [182]. Пристальный взгляд на поведение религиозных лидеров, говорит Веттер, обнаруживает, что их мудрость со всех сторон ограничена человеческими недостатками. Вместо того, чтобы возвышать человека над собственными корыстными интересами, догматическая вера вдохновляет войны на основе религиозных предубеждений, жестокости подобно инквизиции и решительно противостоит любому подлинному продвижению человеческого знания. При любом социальном результате религиозные лидеры, в лучшем случае, только отражают общую тенденцию общественного мнения. Когда некие социальные улучшения достигаются, это происходит вопреки духовенству, не благодаря ему [183].

Согласно Веттеру, воздействие религии на рядовых верующих не производит глубокого впечатления. Но научные исследования навели его на мысль, что религиозная вера поддерживается либо соотношением её с нравственным поведением, либо она определяется как доброта, полезность, или с оттенком негатива, как отсутствие преступного поведения, обмана, юношеских правонарушений. Худшим повторяющимся доказательством, по его мнению, является то, что предубеждения определенно

связаны с ортодоксальным и церковным членством. По сути, отмечает Веттер, это является результатом деятельности религии как института, которая сохраняет свое влияние благодаря неисчислимым затратам человеческой энергии и времени, расходам огромных сумм денег на строительство и публикации, на социальные программы, политическую активность и многое другое, что имеет место в нашей культуре [184].

Противоречие между наукой и религией, – продолжает Веттер, обнаруживается не только благодаря логическому анализу их противопоставленных позиций, но и благодаря наличию исследований, отражающих общую научную тенденцию отвергать религиозные верования и практики. Он сам убежден, что проблемы, с которыми сталкиваются ученые, требуют осторожного применения научного метода, который, как считает Веттер, абсолютно не совместим с религиозной догматической верой. «Увеличение знаний о природе человека и его мире делает все более трудным сохранение наивной антропоморфической концепции бога или богов, которые когда-то в прошлом снизошли к нам. Верующим приходится принимать все более и более абстрактные, ослабленные и, между прочим, бессмысленные идеи, для того чтобы сохранять любую веру в подобные символы. Они бессмысленны в известном смысле, потому что не способны сделать какой-либо вклад в объяснение и понимание фактов любой составляющей человеческого поведения или опыта. Некоторые придерживаются мнения, что подобный вымысел имеет решающее значение и жизненно важен для культуры. Но другие не находят достаточных оснований для таких утверждений. Действительно, в лучшем случае только в ограниченные периоды всякий вымысел бывает лучше любых фактов» [185].

Веттер считает, что представление о духовном мире и божественном бытии проистекает из широко распространенного неправильного понимания общепринятой человеческой активности и опыта. Считая себя важными доверенными лицами нематериального мира и свободной воли, мы обычно предполагаем, что события, случающиеся вокруг нас, как и наша собственная активность, являются результатом анимистических факторов. Патологические состояния, вызванные наркотиками, постом, экстатическим танцем, эпилептическим приступом, вынуждали древних людей не подвергать сомнению галлюциногенные откровения «божественной» реальности. Более умудренные опытом современные индивидуумы отвергают результаты подобных подозрительных психологических состояний, но

только немногие простирают своё сомнение на всю «божественную сферу», несмотря на отсутствие, отмечает Веттер, подтверждающих эмпирических данных [186].

Человеческая склонность постоянно искать различия между тем, что истинно и ложно породило сотни новых религий, каждая из которых с уверенностью считает себя «истинной». Пристальное изучение религиозных верований и обычаев, научных дефиниций религии склоняют нас к выводу, что верования и практики, обозначенные как «религиозные», имеют нечто общее. И верованиям не достает каких-либо эмпирических или статистических доказательств, и практики являются «частыми, привычными, предсказуемыми путями соприкосновения с непредсказуемым, невозможным, неуправляемым..., если это важно» [187]. По убеждению Веттера, проблемой для психолога является, как эти верования и практики развились, где берет свое начало религиозность. И в этом вопросе наиболее уместной Веттер находит психологию привычки.

Как истинный бихевиорист Веттер обосновывает свою позицию следующим образом: любое животное, попав в трудную или стрессовую ситуацию, будет искать путь избежать её. Окончательное решение путем проб и ошибок обычно находится и закрепляется. Однако допускается, что при некоторых обстоятельствах решение может отсутствовать, и в этом случае, повторяющийся результат становится «суеверным» или стереотипным поведением. Веттер ссылается на известные эксперименты с животными, чтобы прояснить свою точку зрения. В первом, проведенном В. Ф. Скиннером [188], «подкрепление», демонстрируемое голубями, по манере полностью было не связано с повадками птиц. Результатом стало «суеверное поведение», когда голубь стремился повторить любую реакцию при появлении повторного подкрепления, хотя поведение в действительности не играло роли в приобретении подкрепления. В другом эксперименте, Н. Майер [189] обучал крыс опознавать, какая из двух стимульных карточек, помечающих окно, предоставит проход, когда они будут прыгать на платформу с кормом. Впоследствии, всякий раз как стимульная карточка открывала путь только на половину времени, крысы продолжали неоднократно прыгать в то же самое окно. Даже когда прыжок в определенном направлении наказывался падением в сетку, и другое окно оставлялось открытым, крысы продолжали демонстрировать стереотипную привычку. Исследования Скиннера, считает Веттер, показали, как нефунк-

циональное действие может стать привычной реакцией на стимульную ситуацию, если это действие происходит, когда ситуация меняется случайно. А результаты опытов Майера выявили тенденцию твердо усваивать определенное поведение, несмотря на присутствие в ситуации неразрешимых проблем [190].

Такое неразумное и «нерациональное» поведение голубей и крыс Веттер рассматривает как прототип религиозного поведения человека. Он убежден, что подобно животным, люди стремятся реагировать на непредсказуемые и неконтролируемые ситуации ритуальным поведением. Веттер предполагает, что такое поведение фиксируется как привычка посредством случайных изменений стимульной ситуации, включая эмоциональные и индивидуальные состояния личности. Человек отличается от животных развитием ясно выраженных верований, которые Веттер определил как «реакцию стремлений присоединиться к вербальным утверждениям, озвученных кем-то ещё или самим верующим» [191].

Исторически, утверждает Веттер, верования поддерживаются через научение определенным привычным действиям для того, чтобы обеспечить их рационализацию и объяснение. Меньшим, но более противоречивым доказательством верования является большое упорство и эмоциональная интенсивность его признания. Когда верование с необычайной интенсивностью сохраняется независимо от количества или качества доказательств, Веттер обозначает это как «faith» – вера.

Поведение, которое стремится иметь место в присутствии фрустрирующих неразрешимых обстоятельств, впоследствии детерминируется и закрепляется следующими четырьмя факторами. Во-первых, если ситуация по способу действия сколько-нибудь похожа на другие ситуации, в течение которых были использованы ранее усвоенные эффективные модели поведения, то стрессовая ситуация может быть разрешена ритуальными формами поведения. Например, взрослый человек, столкнувшись с безнадежно стрессовой ситуацией, может демонстрировать поведение, соответствующее поведению ребенка в детстве в присутствии родителей. «То, что к богам столь часто обращаются как к супер – родителям, несомненно, не связано с фактом, что каждый из нас получает предсказуемое поведение, регулируемое по отношению к родителям, задолго до появления попытки разрешить космические проблемы» [192].

Второй фактор затрагивает основную особенность поведения. Для того чтобы последовательность поведения начала ассоциироваться со сти-

мультным комплексом, необходимо, чтобы действие или изменило этот стимул, или присутствовало в процессе изменений самой ситуации по какой-либо другой причине. Такая деятельность, которая убежденно поддерживается длительное время, не требует больших затрат энергии и может одновременно обеспечить целесообразный (практический, утилитарный) результат, вероятно выгодна. Альтернативной является активность, в высшей степени волнующая и драматическая, которая помогает индивиду провести время и отвлечься, пока эмоциональный стресс не закончится. Соответственно, мы находим, с одной стороны, поведение характерное «мольбе» или смирению, такое как медитация или молитва. С другой стороны – поведение, классифицируемое как «оргия» или церемония, которое забирает большое количество энергии. Обе формы поведения закрепляются похожими процессами научения [193].

Веттер проводит детальный анализ молитвы. Индивид обычно приучается к данной форме поведения, будучи ребенком, когда это действие есть не только проявление набожности, благочестия, но является и интеллектуальным достижением. В любом случае убеждение ребенка достигается похвалой. Следовательно, социальное одобрение обеспечивает первый шаг в процессе обусловливания. Молитва, произносимая перед каждым приемом пищи, постепенно начинает ассоциироваться с ощущением удовлетворения голода и расслаблением, что наступает после. Молитва перед сном, похоже, снимает беспокойство и опасения. Бесчисленное повторение молитвы в случае тревоги или какой-либо потребности всегда приводит к окончанию нежелательного состояния, и постепенно молитва становится предсказуемой реакцией на стрессовую ситуацию. «Облегчение эмоционального стресса наступает, *в то время как молитва ещё только произносится...* Молитва сохраняется, как привычка, просто потому, что была произнесена в горе и никак больше. Существует множество обстоятельств, из-за которых к молитве будут обращаться, тем самым, закрепляя её. И на основе процессов, названных русскими экспериментаторами «высоко упорядоченное обусловливание» (или «вторичное подкрепление», теми теоретиками, которые обозначали его как «вознаграждение», фиксирующее последовательность поведения, приводящего к нему), активность молящегося сама по себе приводит к ускорению процесса эмоционального равновесия, прежде полностью зависящего только от регулирования органических процессов. В этом случае молитвы приобретают значимый эмоциональный

эффект для тех, кто практикует их. Посредством процесса обусловливания, проговаривание молитвы может быстро вызывать эмоциональные состояния или смирение, которые когда-то послужили благоприятному изменению событий или уменьшили состояние горя или фрустрации. Это, при необходимости, верно и в отношении других ритуальных действий, отличных от молитвы» [194].

Молитва имеет несколько особых преимуществ перед другими формами религиозного поведения. Вербальные элементы стимула вообще являются длительными и сильнодействующими условиями для многих видов активности и психологических состояний. Слова обладают преимуществом, поскольку расходуют мало энергии, особенно когда становятся привычными и могут быть произнесены или мысленно воспроизведены одновременно с другими действиями. Они могут помочь создать подчиненную фантазии жизнь, которая временно сглаживает неприятные реалии материального мира. Они могут даже образовывать самообеспечивающие элементы стимула для достижения состояний самогипноза, сложных изменений нормальной деятельности организма, которые в этом случае воспринимаются как религиозный или мистический опыт. Кроме того, молитва обладает еще одним преимуществом по сравнению с другими ритуалами, уединенной личности легко отстраниться от комплекса внешних элементов стимула, обеспеченных зрением, звуками, запахами религиозного санкционирования. Молитва, подобно многим другим религиозным практикам, черпает свою силу из «самовнушения или доверительности, или из способности разрешать конфликты, или просто отвлекать внимание» [195].

Два других фактора, менее важных, чем два первых, образуют природу ритуального поведения. Первый, если другие обстоятельства равны, заключается в том, что имитирующее поведение, что символизирует или изображает в карикатурном виде проблему или желаемый результат, вероятно, будет помогать. Примером может служить кропление земли водой во время церемонии вызова дождя или изготовление из воска, глины, драгоценных металлов изображений больных частей тела для возложения на алтарь или придорожный крест. Второй, если атмосфера таинства или секретности, сопровождающая различные процедуры, вероятно тоже выгодна, поскольку помогает сохранять авторитет специалистов в религиозной области. Веттер подчеркивает особое значение роли шаманов, знахарей, священников, но о которых он говорит мало позитивного. Вместо того, чтобы

поддерживать научные исследования и ориентировать на решение проблем, священники поощряют с выгодой для себя методы мольбы и оргии. Подобные методы направлены на человеческие страдания, как успокаивающее средство, а не на сами материальные условия, которые являются источником фрустрации. Поскольку человечество «предпочитает пищу без благословения, чем благословение без пищи, когда сила голода достигает оптимальной интенсивности», сфера влияния «старейшей мировой профессии» быстро сокращается [196].

Процесс возрастающей секуляризации, по убеждению Веттера, когда все больше и больше проблем из религиозной области перемещается на эмпирическую арену науки, является наиболее точной характеристикой Западной цивилизации. В мрачном прошлом человеческой истории не делалось различий между сферами религии, магии и науки. По мере того, как человечество становилось все более осведомленным о других культурах, люди воспринимали и отбирали магию чужих, запрещенных практик как наиболее могущественную. Верования и практики, которые были определены как ошибочные или бессильные, были названы «суевериями». На более поздних стадиях, которые остаются незаконченными даже в наши дни, магия утрачивает всю силу и рассматривается как включающая в себя все деятельности, признанные несовместимыми с наукой. В сравнении все факторы и силы, воспринимаемые как действующие и ещё переступающие пределы научного анализа, называются религией. На заключительной стадии «магико-религиозных верований», религии отказывают в любом практическом применении, кроме её способности преобразовывать человеческий «дух» и обеспечивать систему социальной этики. Постепенный процесс секуляризации, посредством которого человечество освобождает себя от «тирании прошлого», дает Веттеру надежду, что мы, в конечном счете, будем в состоянии уверовать в то, что «очень реальные силы, сейчас растраченные в похвалах, поклонениях, заклинаниях, лести, созерцании и молитвах, для поддержания чьего-то существования, являются не единственной частицей научного основания [197].

Веттер настаивает на более тщательном научном исследовании влияния религиозности на личность человека и других неразрешенных проблем, где присутствует религиозность. Отвергая «вымышленную сложность» религиозности, с одной стороны, и предшествующие теории, рассматривающие религиозность как страх, фрустрацию, сексуальность, с

другой стороны, Веттер настаивает на том, что только ассоциативная или «психология стимула-реакции» способна предсказать и проконтролировать религиозные действия. «Религии исторически являются результатом проб и ошибок, как любой другой элемент нашей культуры, и они остаются подлинными предметами для объективного анализа и изучения. Они все как одна снимают свои претензии иметь некий специальный, трансцендентный характер. Они есть только лишь поведение; человек, всецело слишком человек!» [198].

Отдельные вопросы, затронутые Веттером, нашли свое продолжение в работах американского психолога Б.Ф. Скиннера (1904 – 1990), который в 1969 году был назван наиболее влиятельным психологом современности [199]. Научающе-бихевиоральный подход, поддержанный им, объясняет открытые (т.е. доступные непосредственному наблюдению) действия людей в соответствии с их жизненным опытом. Скиннер утверждает, что поведение детерминировано, предсказуемо и контролируется окружением. Как радикальный бихевиорист Скиннер отрицает все представления о том, что люди автономны и их поведение определено предполагаемым существованием внутренних факторов: «Исследование эмоциональной и мотивационной жизни разума...является одним из величайших бедствий» [200]. Такие умозрительные концепции, по его убеждению, возникли в примитивном анимизме и продолжают существовать, потому что игнорируются условия окружения, управляющие поведением. Воздействие окружающей среды определяет наше поведение, утверждает Скиннер, и религия является традиционным способом управления человеческим поведением [201].

Скиннер подобно Веттеру, приходит к мысли, что священники основали и развили некоторые религиозные верования и практики для того, чтобы укрепить свои собственные позиции. Например, фараоны были «убеждены в необходимости неприкосновенности могил священников, которые доказывали им это, потому что таким образом к ним переходили широкие полномочия и власть» [202].

Отвергнув все «объяснительные вымыслы», которые использовались в прошлом для анализа отношений индивида и окружающей среды, Скиннер предпринимает «экспериментальный анализ поведения», собирает и организывает полученные данные в систему поведенческих законов. Он утверждает, что поскольку наука развивается от простого к сложному, то логично изучить существа, находящиеся на более низкой ступени разви-

тия, прежде чем изучать самого человека. Это позволит легче раскрывать основные процессы и принципы человеческого поведения, в том числе и религиозного. При этом Скиннер делал упор на интенсивном анализе характерных особенностей прошлого опыта человека и уникальных врожденных способностей. «В поведенческом анализе человек рассматривается как организм..., который обладает приобретенным набором поведенческих реакций...[Он] – не порождающий фактор; он локус, точка, в которой множество генетических условий и обстоятельств окружения соединяются в совместное действие. Как таковой, он остается, несомненно, уникальным. Никто другой (если у него нет идентичного близнеца) не обладает его генетическими данными, и безоговорочно никто другой не имеет такого же личного прошлого, которое присуще только ему. Следовательно, никто другой не ведет себя таким же образом» [203]. Таким образом, изучать свойства индивида, например, религиозность, возможно путем нахождения своеобразного характера взаимоотношений между поведением организма и результатами, подкрепляющими его.

Традиционно психология стимула реакции в основном оперирует респондентным поведением, которое совершается в ответ на известный стимул. Скиннер же интересуется, главным образом, оперантным поведением, которое определяется событиями, что следуют за реакцией, создающей эффект обусловливания. Если действие операнта следует за обуславливающим стимулом, говорит Скиннер, вероятность того, что поведение повторится, увеличивается. Если обусловливание не имеет места, то значимость оперантного поведения постепенно уменьшается [204].

Безусловно, Скиннер признает, что генетический фактор и личная история тоже являются детерминантами поведения, но считает, что их значение сильно преувеличено, особенно теми учеными, которые не могут полно оценить воздействие непосредственной окружающей среды. Несмотря на то, что Скиннер не предпринял систематического анализа религиозного поведения, он требовал «знать, что нет существенных человеческих особенностей, которые, казалось бы, находятся вне пределов досягаемости научного анализа» [205]. Человеческая религиозность, в особенности, не является свободной, указывает Скиннер в короткой главе о религии в книге «Наука и поведение человека» [206].

Оценка происхождения религиозного поведения не требует специальных принципов и законов, свыше тех, что мы уже рассмотрели. Религи-

озное поведение существует потому, что оно развивается посредством подкрепляющего стимула. Более того, оно не требует логической или причинной связи между воспроизводимым поведением и подкреплением. Подкрепление, нуждающееся в такой связи, описано Скиннером как *случайное* на примере феномена «суеверного» (религиозного предрассудка) поведения голубей [207]. Голуби демонстрировали разнообразное, четко определенное и часто повторяющееся «суеверное» поведение: один кружил кругами, другой стоял, склонив свою голову в угол клетки, ещё один постоянно кланялся в пол. Причем, однажды образовавшись, эти суеверные реакции демонстрировали тенденцию к сохранению. Другое исследование показало, что подобное, случайно подкрепленное поведение, может быть обусловлено случайным стимулом, например, светом и таким образом этот стимул приобретает функцию различения [208].

Проведя научные исследования, Скиннер объявляет, «можно говорить, что похожие основные процессы имеют место, как у животных, так и у человека, точно как если бы похожий вид нервной системы был бы обнаружен у обоих» [209]. Несомненно, нервная система человека значительно сложнее, чем у голубя, но принципы, открытые на простейших видах, тем не менее, могут быть применены ко всем остальным. Скиннер отмечает, что мало вероятно, что человек утратил чувствительность к случайному подкреплению. Например, Скиннер замечает, что Святой Павел сам признавал это в своих правилах, что прощение (позитивное подкрепление) не зависит от действия (поведение определяется как «благочестивое, набожное, религиозное»). Не все религиозное поведение является суеверным, однако религиозные сигналы частично отражены случайными подкреплениями, присутствующими в социальной среде [210].

Безусловно, трудно принять, что традиционные ритуалы являются результатом только случайного обусловливания, что ритуальные поведения были заучены посредством оперантного научения, а тщательно развитые мифы изобретены для объяснения и увековечивания их [211]. Когда-то личность переместилась в другое культурное направление, тем не менее, необычные жесты приседания, поклонов, похлопывания, кружения могли необъяснимо вдруг появиться, и голуби Скиннера напоминают об этом. Похоже, понятие различительного стимула помогает лучше понять наличие религиозности (набожности) в присутствии церковных витражей, жестких скамеек, органной музыки, и её внезапное растворение за рулем автомобиля, кредитной карточкой и охотничьей винтовкой [212].

Скиннер интерпретировал традиционные религиозные личные представления на язык своего радикального бихевиоризма. Faith – вера и belief – верование, которые как он говорит, давно используются для объяснения поведения, фактически только ещё раз доказывают, что это имеет место. Они, таким образом, «лучший побочный продукт поведения в его отношениях с предшествующими событиями» [213]. Вера, как наиболее значимое из этих отношений, является нашим привычным способом объяснения настойчивого поведения, когда мы не имеем представления о событиях окружающей среды, которые вызвали его [214]. *Бог*, согласно Скиннеру, есть «прототип паттерна объяснительного вымысла чудотворящего разума, метафизический концепт» [215]. По убеждению Скиннера для бихевиориста это бесполезный концепт. *Набожность, нравственность, непогрешимость* и другие, религиозно определяемые внутренние состояния, являются в действительности не внутренним содержанием личности или человечества как вида, но скорее это эпитеты для обозначения форм поведения, образованного определенной социальной средой [216]. Личность становится религиозной в результате её или его прошлого подкрепления. «Мы называем его набожным, и учим называть себя набожным, и сообщаем ему, что он чувствует как «набожность» [217]. Авторитетные личности, которые ведут себя благожелательно, набожно, с состраданием, делают это для того, чтобы избежать *неконтролируемого (неустойчивого)* поведения, которое ослабит или разрушит их силу. Неуправляемость не является единственной причиной, по которой люди относятся к друг другу лучше, подобное поведение ценно для выживания вида и поэтому достигает подкрепляющего значения [218].

Религиозные организации, как политические так и этические, предназначены контролировать поведение. Идея контроля, замечает Скиннер, беспокоит только индивидов, которые поддерживают вымысел о саморегулируемой автономной личности. Для Скиннера вопрос не в том, должен ли быть контроль, поскольку все поведение контролируемо. Задача состоит в том, кто будет осуществлять это управление, и какие средства будут использованы для этого. Проблема религиозного контроля, независимо от вымыслов, используемых для сохранения и сокрытия его, есть проблема его зависимости от неблагоприятного подкрепления или угрозы наказания. Скиннер выступает против любого неблагоприятного контроля из-за негативных эмоций, которые являются его побочным продуктом. Он с удовле-

творением замечает, что религиозные организации отходят от неприятных мер воздействия, таких как угроза адского пламени (тактика, используемая бабушкой самого Скиннера) и «ощущение (чувство) греха», которое это порождает, к более приятным, таким как подчеркивание любви Бога [219].

Скиннер убежден, что в некотором отношении, религиозные верования и законы просто суммируют существующие паттерны социального подкрепления, которые предназначены уменьшать эгоистичное, первоначально подкрепленное поведение и усиливать поведение полезное для других. «Официальные законы...религиозных организаций...точно определяют случайности подкрепления, вовлекая обстоятельства, на основании которых поведение осуществляется, поведение само по себе и подкрепленные последствия. Случайности, конечно, существовали в действительности задолго до того, как были сформулированы» [220]. Случайное подкрепление кодифицируется как заповеди, законы или традиции, считают многие специалисты, часто при содействии ритуалов, драматического искусства, музыки и преданий, содержащихся в них [221].

Религиозный контроль, согласно Скиннеру, обычно более строгий, чем групповая практика, из которой он происходит. Вслед за ограничениями, необходимыми для сохранения сотрудничества в группе и благополучия отдельных её членов, религиозные организации могут требовать более экстремального поведения, такого как целомудрие, безбрачие, обет бедности или даже умерщвление плоти и жизнь мученика. Подобный контроль становится намного эффективнее с развитием крайне мощного «самоконтроля», который проистекает из обусловленного неблагоприятного стимулирования. Истощение, например, поддерживается самоистязающим поведением через напоминания самому себе о более неприятных перспективах ада. Индивиды могут также стимулировать самоконтроль, манипулируя внешними стимулами, которым они подвергаются. Например, избегая стимулов, которые приводят к грешному поведению, придерживаясь ограничительной диеты, прерывая ежедневную рутину определенными «духовными» упражнениями или ограничивая личные контакты, человек может максимально сделать поведение доброжелательным, целомудренным. Многие из этих принципов поведения, убежден Скиннер [222], можно использовать для уменьшения оснований грешного поведения. Однако если контроль, оказываемый религиозными организациями, становится чрезмерным, или если он противоречит требованиям других контроли-

рующих инстанций, даже истово верующий может окончательно отвергнуть религиозную ортодоксальность либо непосредственно критикуя её, либо направляя своё внимание на другие, менее принудительные альтернативы [223].

Веттер и Скиннер понимали религиозность как суммирование индивидуального предписанного поведения, подкрепленного последующим вознаграждением. Причем Скиннер в значительной степени ориентирован на те эффекты, которые возникают в окружающей среде в результате данных действий. Он сместил фокус на объективное наблюдение как основу формулирования законов поведения, в том числе и религиозного. Его позиция выражается в сильном позитивизме с сопутствующим ему операционализмом, отрицании полезности теоретических рассуждений о недоступных наблюдению психических актах, тщательном избегании формальной теории. Хотя сам Скиннер был, по-видимому, привержен неформальному теоретизированию, выходя на более глубокие социальные проблемы, связанные с определением того, чем же в действительности является религиозность.

Но существует и другая точка зрения, согласно которой люди становятся религиозными, главным образом, наблюдая и анализируя религиозное поведение индивидов вокруг себя. Это точка зрения *теории социального научения*, «направления когнитивного бихевиоризма, которое анализирует научение, мотивацию, и подкрепление социального поведения в терминах когнитивных явлений, сглаживая влияние внешних событий» [224]. Теоретики *социального научения* утверждают, что сложное человеческое поведение не может быть разумно объяснено только в единицах индивидуально подкрепленной реакции. Вероятнее всего, доказывают они, большая часть научения человека происходит намного глобальнее. Следовательно, религиозность человека лучше понимать в терминах непрерывного взаимодействия между факторами поведенческими, когнитивными и средовыми, когда индивид наблюдает выполнение сложных действий другими людьми и затем пробует повторить их поведение [225].

Маленькие дети подражают жестам и имитируют простые действия произвольно. Когда они становятся старше, то начинают предпочитать и выбирать среди потенциальных моделей и поведенческих паттернов, те, что создадут их собственный характерный стиль. Результатом таких процессов становятся различные когнитивные действия, включающие запоми-

навание наблюдаемого поведения, предвидение возможных результатов его самостоятельного выполнения, отбор и структурирование того, что в итоге они сами усваивают. Таким образом, научение вообще происходит *косвенно*, без получения личностью непосредственных указаний. «Люди развили повышенную способность научения через наблюдение, что позволяет им расширить свои знания и навыки на основе информации, переданной путем моделирования. Действительно, в сущности, все феномены научения через прямой опыт могут появиться косвенно при наблюдении за поведением людей и его результатами» [226]. Подкрепление только обуславливает будет или нет, заученное поведение выполняться.

А. Бандура (род. 1925), основатель *теории социального научения*, делает главный акцент при анализе научения через наблюдение на четыре взаимосвязанных процесса. Процессы *внимания* охватывают не только качества модели поведения – как доступность, характерность, сопоставимость с её или его поведением, но и определенные характеристики самого наблюдателя, включающие: установку восприятия, сенсорные способности, прошлые подкрепления. С помощью процессов *сохранения* индивид помнит впечатления о наблюдаемом поведении в отсутствии образца: психические образы, вербально кодифицированные, символически и мысленно закрепленные. *Моторно-репродуктивные* процессы приводят к действительному закреплению модели поведения. Теперь успех личности зависит от её общих физических способностей, от постоянной практики и коррекции на основе информативной обратной связи. Последний процесс, *мотивационный*, имеет отношение к действию предвосхищающего подкрепления. Отображенные результаты не только обуславливают, будет ли действие совершаться, но также воздействуют на качество внимания к модели поведения и на усилие сохранить и воспроизвести последовательность наблюдаемого поведения. В отличие от Скиннера, Бандура принимает в расчет самоподкрепление, которое развивается постепенно на основе накопления внутренних стандартов, что помогает обеспечить последовательность поведения [227].

Следовательно, религиозное поведение человека с позиции теории социального научения объясняется в терминах непрерывного взаимодействия поведения, познавательной среды и социального окружения. Данный подход к анализу причин поведения вообще, и религиозного в частности, который Бандура обозначил, как *взаимный детерминизм*, подразумевает,

что факторы предрасположенности и ситуационные факторы являются взаимозависимыми причинами любого поведения. То есть внутренние детерминанты поведения, такие как вера и ожидание, и внешние детерминанты, такие как поощрение и наказание, становятся частью системы взаимодействующих влияний, которые действуют не только на поведение, но также на различные части системы. Таким образом, социально-когнитивная теория описывает модель взаимной причинности, в которой познавательные, аффективные и другие личностные факторы и события окружения работают как взаимозависимые детерминанты. Это означает, что религиозное поведение является и продуктом, и производителем окружения человека.

Подводя итог, можно отметить, что бихевиоризм, в любом из своих направлений стремится дать психологическое обоснование поведенческой составляющей религиозности человека. И с тех пор как наука признала, что одной из задач исследования является анализ того, *что люди делают*, то независимо от того, в рамках какой парадигмы мы работаем, именно данные психологические теории могут способствовать объективному осмыслению поведенческой составляющей религиозности. Данные теоретические положения не утрачивают своей актуальности, а в свете новых фактов способствуют всестороннему пониманию проблемы и обнаруживают поразительную гармонию между психологическими принципами функционирования сознания, поведения, отношений человека и традиционными религиозными элементами. Это определяет конечную научную значимость современных подходов к религиозности человека, предлагаемых психологией религии.

Контрольные вопросы

1. Согласны ли вы с мнением Веллеса, что развитие религиозных убеждений сыграло определенную роль в биологическом и физическом благополучии человечества?
2. Прокомментируйте, как Траут, основываясь на концепции реинтеграции, объясняет религиозное поведение человека? Какими качествами характеризуется, следовательно, религиозное поведение?
3. Какой фундаментальный закон теории бихевиоризма обосновал и использовал Веттер для анализа религиозного поведения индивида?

4. Существует ли отличие между ритуальным поведением человека и животных, по мнению Веттера?

5. Какую роль отводит Скиннер прошлому опыту человека в истории развития религиозного поведения человека? Какую роль здесь играет подкрепляющий стимул?

Глава 5. Взгляды на религиозность человека в гуманистической традиции Э. Фромма, А. Маслоу, В. Франкла

Гуманистическая традиция является одной из самых новых научных перспектив анализа человеческой религиозности. Э. Фромм (1900 – 1980) как представитель гуманистического направления приблизился к этой проблеме с совершенно другой позиции, с позиции анализа социокультурных детерминант в развитии того или иного типа религиозности. Он утверждал, что религиозная сущность человека может быть понята только в свете влияний культуры, существующих в данный конкретный момент истории. Можно сказать, что он бросил вызов старой проблеме различения подлинной религиозности от её ложных или измененных форм.

Подобно другим существам, которые являются частью естественного мира, считает Фромм, люди подчинены неизменным естественным законам. Но инстинктивная гармония, которая характеризует существование животного, разрушена в них эволюционным появлением самосознания, разума и воображения. Являясь частью природы, в то же самое время люди превзошли её, заменив невосполнимое состояние первоначальной исключительности ощущениями беспокоящей его бездомности и бесконечной реализацией ограничений собственной жизни. Само существование стало самостоятельной неизбежной проблемой, которая требует разрешения [228].

Раскол в человеческой природе проявляется в нескольких «экзистенциальных дихотомиях»: факт существования жизни и его бесконечное поражение смертью; безграничность человеческого потенциала и недостаток времени для его реализации; фундаментальное одиночество в безразличной вселенной и одновременно связанность с окружающими людьми. В отличие от многих исторических противоречий в индивидуальной и социальной жизни – например, между существованием бесконечного множества средств материального удовлетворения и неспособностью ограничивать их использование конструктивными целями – экзистенциальные дихотомии навсегда неразрешимы [229].

Но есть возможность избежать безумия (специфической опасности для человека), которое может быть результатом опыта беспомощности, оторванности от корней и изоляции. Поскольку существование подобных дихотомий порождает такие комплексные потребности, как потребность восстановления чувства равновесия между человеком и природой, потребность осознания глубинных причин и смыслов Вселенной, то человеку необходима определенная система ориентации или отношений, названная Фроммом «*frame of orientation and devotion*» (системой ориентации и привязанности).

Безусловно, наличие у человека данных потребностей является биологическим фактом, но, по мнению Фромма, способ, которым эти потребности удовлетворяются, культурно и социально детерминирован. Проблемой является рассмотрение способа, которым индивид соотносит себя с обществом, миром и самим собой, и который приобретает в процессе окультуривания.

Итак, индивидууму требуется определенная *система для ориентации и объект преданности*. Эти потребности относятся к одним из самых мощных источников энергии в людях и могут быть удовлетворены различными способами. Единственно простое решение ориентационной потребности – подчинение сильному лидеру, такому как священник, король или бог. Обладая экстраординарными качествами, лидер, как предполагается, имеет и знание, и намерение сделать то, что является лучшим для группы. Чтобы обеспечить себя объектом преданности, который удовлетворяет глубокую потребность принадлежности к окружающему миру, люди вновь возвращаются к «первичным связям» детства с матерью и отцом, с землей, предками, расой, а в более сложных обществах с религией, нацией и классом. За возвращение к природе или к зависимости от фигуры власти, чтобы чувствовать себя как дома во вселенной, человек платит высокую цену: происходит блокировка развития наивысших человеческих способностей рассуждать, любить и созидать [230].

Исходя из этого, Фромм определяет религию как «любую систему взглядов и действий, разделяемых группой» [231], которая обеспечивает индивидуума системой ориентации и объектом преданности. Система ориентации и привязанности может принимать любую форму. Все религии, метафизические системы и всеобъемлющие идеологии служат той же фундаментальной потребности: связать индивида с вселенной, с самим собой и

со своими братьями. Тогда, следуя его рассуждениям, нет никого без религиозной потребности, хотя средства, которыми она удовлетворяется, могут не иметь ни одного внешнего проявления в традиционных религиозных формах. Подобные традиционные формы могут также служить для маскировки и противоречить более примитивной и невротической религии, скрытой за ними. Поскольку в отличие от Фрейда, считающего религиозность формой универсального невроза, Фромм наоборот, приходит к мысли, что невроз есть форма личной религиозности. Тогда религия является широко воспринимаемой системой ориентации и привязанности, а религиозность становится личным паттерном, принимаемым самим индивидом, для того чтобы объяснить свое отношение к миру. Но «вопрос – не в том *религия это или нет, а какой это вид религии*» – религия, соответственно религиозность, которая вносит вклад в реализацию человеческих потенциальных возможностей или та, которая подавляет их [232]. Эти два типа религии, гуманистический и авторитарный, Фромм считает самым фундаментальным отличием в пределах разнообразных религиозных типов [233].

Существенный элемент в религии авторитарного типа, говорит Фромм, – самоуничижительное подчинение силе, которая выходит за пределы человечества. Где принципиальное достоинство – повиновение; кардинальный грех – неповиновение, но не из-за моральных качеств божества, а просто потому, что это обеспечивает управление этой силой. В авторитарной ситуации индивидуумы полностью подчиняются высшей силе, меняющей их ценности, независимость и целостность чувства принадлежности и защищенности. Богословие Кальвина, по мнению Фромма, является теистическим примером, а национал-социализм и другие авторитарные политические системы – светскими иллюстрациями, подтверждающие это. Идеалы управления авторитарной религии, безотносительно ее формы, являются часто настолько неопределенными и отдаленными, что они редко затрагивают обыденную жизнь реальных людей. Тем не менее они служат оправданием средств, необходимых для того, чтобы осуществлять контроль [234].

Наоборот, центром гуманистической религии является человечество и его потенциальные возможности. «Цель человека в гуманистической религии, – говорит Фромм, – состоит в том, чтобы достичь наивысшей силы, но не бессилия; достоинство – это самореализация, а не повиновение» [235]. Собственные возможности человека для того, чтобы думать и чувст-

воват, не согласовываясь с чьими-либо суждениями, служат основой для веры, и религиозный опыт «исключительности во Всем, основан на взаимосвязи с миром, поскольку это сопряжено с мыслью и с любовью». Вместо ощущений горя и вины, характерных для авторитарного типа, здесь преобладающее настроение – радость. В теистических формах гуманистической религии, Бог – символ возможностей, которые могут быть реализованы в процессе человеческой жизни, а не символ силы и доминирования над человечеством. Примеры гуманистического духа Фромм видит в раннем Буддизме и Даосизме, в учении еврейского пророка Исаии и Иисуса, Сократа и Спинозы, в некоторых мистических тенденциях в Еврейской и Христианской традициях, в религии Разума времен французской Революции [236].

Раскрывая динамику авторитарной религии, Фромм повторяет точку зрения Маркса, заимствованную у Фейербаха. Люди с авторитарной религиозной установкой, говорит Фромм, проецируют свои самые ценные человеческие качества на Бога, обедняя тем самым в результате непосредственно себя. Бог стал воплощением любви, мудрости и правосудия, а они стали ничем. Отчужденные таким образом от самих себя, они могут возвратиться к человеческой природе только через милосердие или любезность Бога. В процессе становления рабской зависимости от Бога было утрачено само ощущение возможности любить и рассуждать, а с этим вера в себя и друг в друга. Ощущая себя опустошенными и греховными, люди не руководствуются любовью в своих повседневных делах [237].

В гуманистической религии, Бог – символ высшего себя, того, чем человек может или должен стать. Цели гуманистической религиозности – «преодоление ограничений собственных эгоистических начал, достижение любви, объективности, гуманного и уважительного отношения к жизни так, чтобы целью жизни была непосредственно жизнь, и человек становился тем, чем он потенциально является» [238] являются очевидными. Например, в таких больших Западных и Восточных религиозных традициях, считает Фромм, как Даосизм и Буддизм, потому что они «не обременены концепцией превосходящего отца-спасителя» и обладают наивысшей рациональностью и реализмом [239].

Параллель контрастов между авторитарными и гуманистическими религиями приводит позже Фромма к разработке различий между верой, принявшей вид способа «обладания веры» – «having Faith» и верой как

способа «бытия в вере» – «being in Faith». Способ обладания, который происходит из побуждения выживания, сосредоточен на приобретении и наличии частной собственности, и такими нематериальными ценностями, как собственное эго, другие люди, репутация и знание. Поскольку способ обладания основывается на отношениях власти и агрессии, это способствует проявлению жадности, зависти и насилию. Это преобразовывает обладателя, поскольку, если возлагать свое ощущение идентичности на то, что имеешь, в свою очередь сам становишься вещью, одержимый ею. Кроме того, поскольку никакой объект непостоянен, обладание им является преходящим, и таким образом, в действительности индивид не имеет ничего.

Способ бытия в вере сосредоточен не на вещах, а на опыте. Это, соответственно, трудно описать. Чтобы принять способ бытия, человек должен стать свободным от иллюзий и слепоты, которые являются неотъемлемой частью «характерологического обладания», в отличие от «экзистенциального обладания», необходимого для выживания. Фундаментальной характеристикой бытия, согласно Фромму, является свободная и целеустремленная деятельность, которая использует человеческие возможности и оживляет то, что она затрагивает. Способ бытия черпает свою силу в потребности единения с другими, подразумевает самореализацию, рост, самоотверженность, заинтересованность и любовь. Поскольку обе тенденции развития веры, как обладание, так и бытие, присутствуют в каждом индивидууме, ценности и нормы общества определяют, которая из них станет доминирующей [240].

В способе обладания вера заключается в уверенном владении формулировками, принятыми от некоего авторитета как предельные и истинные. Уверенность, которая отличает способ обладания, происходит не из независимого использования собственного разума, который для этого был дан, но, по-видимому, из непоколебимой власти авторитета. Один из символов высшего в пределах человека, Бог в способе обладания становится идолом, собственным творением личности, которому он приписывает некоторые собственные качества, такие как разум, физическая сила, власть и репутация. Мало того, что человек зависим от идола, но и идентифицируя себя с этими пристрастными, ориентируемыми наличием веры аспектами, он утрачивает целостность и прекращает совершенствоваться [241]. Непогрешимость в способе обладания верой, таким образом, является тем, к чему стремится авторитарная религиозность.

В способе бытия вера – это, прежде всего, не набор убеждений, а внутренняя ориентация или отношение. Скорее, это не вера в то, что мы имеем, «we have», а вера, где мы «we are in» по отношению к самим себе, другим людям, к Богу. Эта вера, также, подразумевает уверенность, полученную из нашего собственного субъективного опыта, а не из подчинения догматическому авторитету. В способе бытия вера в Бога «ручается за внутренним опытом божественных качеств в нас самих; это – непрерывный, активный процесс самосотворения – или, как выразился [Мистер] Экхарт, непосредственно Христа, вечно рождаемого в пределах нас» [242]. В способе бытия в вере мы можем распознать характеристики гуманистической религиозности.

Господство способа обладания верой в Западной культуре и, таким образом, авторитарной религиозности делает понятным постоянное обнаружение корреляции между набожностью и предубеждением. Различия, выделенные Фроммом, могут также обеспечить основания для анализа качеств ранжированных как религиозные: зрелая любовь, свобода, чувство собственного достоинства, независимость и другие гуманистические ценности, но ориентированные скорее на набожность и благочестие.

Сама идея оценивать набожность, религиозность как качество, которым мы обладаем, *не зависит* от нашего способа бытия, это результат существующей установки. Таким образом, Фромм подвергает сомнению корректность поиска каких-либо коррелят религиозности. Эти «корреляты» сами по себе, убежден Фромм, самая истинная мера религиозной веры человека, а не только внешние проявления набожности. К задаче переосмысления религиозности, набожности человека Фромм добавляет свое понимание радикального гуманизма. *Гуманизм* или *глобальная философия*, подчеркивает Фромм, – исключительное преимущество человеческой расы, обеспечивающее способность человечества к развитию собственных возможностей, достижению независимости, внутренней гармонии и согласия в мире [243].

Гуманистические качества, присутствующие в большинстве религиозных традиций, считает Фромм, постоянно сталкиваются с авторитарной оппозиционной тенденцией. Судя по тексту учения Иисуса, раннее Христианство было более гуманистическое по духу и требовало полного отказа от способа обладания. Но в определенный момент традиция перешла под управление Римской империи, и сама сосредоточилась в мощную ор-

ганизацию. Авторитарный дух стал доминирующим, пережив даже эмансипацию от духовной власти, принесенной Протестантским Преобразованием. Гуманистический элемент, тем не менее, остался живой силой, особенно благодаря учениям мистиков, таких, например, как Майстер Экхарт [244].

Предполагаемое христианское преобразование Европы при Константине и в последующие столетия были, согласно Фромму, главным образом обманом, поскольку они не привели ни к каким соответствующим изменениям в социальном характере человека. Языческий герой-победитель, который завоевывает, уничтожает, эксплуатирует, а не самоотверженный христианский мученик, остается к этому моменту преобладающей моделью авторитета и в Европе, и в Северной Америке, что проявляется, например, в популярности Олимпийских Игр. Устранение Лютером материнского элемента церкви и, таким образом, безоговорочной любви и единения с природой, стало ещё одним фактором, который подготовил путь для нового язычества, что сегодня угрожает уничтожить человечество. Под христианским фасадом, но в диаметральной оппозиции к нему, возникают «индустриальные» и «кибернетические» религии. Индустриальные сосредоточены на оценке работы, прибыли и власти, кибернетические – на поклонении машинам. Индустриальная религия имела свое основание в авторитарном, одержимом, *накопительном* социальном характере современного человека, который появился в XIV и оставался доминирующим до конца XIX столетия. Постепенно происходит замена социального характера новым *рыночным характером*, который рассматривает индивида как предмет потребления, свободно обмениваемый на «рынке индивидуальностей». Люди подобного характерологического типа становятся глубоко отчужденными – от себя, своей деятельности, других людей и природы. К тому же они имеют небольшой личный интерес к философским или религиозным вопросам. Они настолько эмоционально невосприимчивы, что невозможно различить между искренне религиозными людьми и теми, кто из вежливости фальсифицирует религиозную эмоцию, но они религиозны по своему. Они поклоняются машине и, обслуживая её, воображают, что становятся подобны богу. В действительности они становятся безвольными рабами техники, и как сторонники кибернетической религии трансформируются в прихожан богини разрушения [245].

Фромм задается вопросом, есть ли надежда предотвратить катастрофу, создав наиболее соответствующую религиозную перспективу, новый

тип религиозности, который адекватен новому и мягкому, *продуктивному* социальному *характеру*? Он думает, что с объективной точки зрения есть возможность реализации такой перспективы. Попытки её были в каждом тысячелетии: Будда и Экхарт, Маркс, Швейцер. Согласно интерпретации Фромма, этих мыслителей объединяют некоторые существенные элементы: «их радикальное требование не оставлять ориентацию обладания; их настойчивость на полной независимости; их метафизический скептицизм; их безбожная религиозность и их требование социальной активности в духе заботы и человеческой солидарности» [246].

Реализация нового социального характера, основанного на способе бытия, будет зависеть, согласно Фромму, от преданности лучших умов развитию новой «гуманистической науки о Человеке» и эффективной правительственной системы, основанной на подлинной демократии, что будет содействовать воплощению идеи гуманного и здорового общества. Рыночный характер должен быть заменен продуктивным любящим характером, а кибернетическая религия новым радикальным гуманистическим духом — «религиозностью» без догм, учреждений, проникающих во все сферы социальной жизни. Такая религиозность, говорит Фромм, способствует обновленному, более зрелому чувству взаимосвязи с природой и другими людьми, оптимальному развитию человеческих возможностей мыслить, сострадать, любить, реализации присущих человеку потенциалов.

Идеи Фромма определили направление размышлений о религиозности А. Маслоу (1908 – 1970). Хотя у Маслоу отсутствует систематический анализ религиозности, его идеи, однако, созвучны *Религии* Фромма, *Многообразию* У. Джеймса и *Психоанализу* [247]. Маслоу предлагает новую модель анализа религиозности человека.

В идеале, считает он, гуманистическая наука должна охватить обе стороны действительности, с одной стороны, «основанное на опыте знание», и с другой, экономичные упрощения хорошей абстрактной теории — «знание наблюдателя». Ограниченная с самого начала своей терминологией, наука смотрит на вещи только с собственных позиций. Но на самом высоком уровне, наука — это «организация систематического поиска и удовольствие от удивления, страха, и тайны», поэтому наука, заканчивает он, может быть религией нерелигиозных индивидов, источником глубоко вознаграждаемого религиозного опыта [248].

По убеждению А. Маслоу, наука слишком долго базировала свои обобщения о человеческой природе на основе анализа незрелой, невротич-

ческой или обыденной человеческой сущности, либо на других сомнительных экстраполяциях. Убежденный в существовании «замечательных возможностей и непостижимых глубин», которые свидетельствуют «о величии человеческого вида», он приходит к выводу, что новый подход требует нового объекта. Вершина человеческого потенциала может быть понята только через изучение индивидуумов, в которых это недвусмысленно очевидно, через изучение самоактуализированных личностей. С этой целью он начинает поиск «Хороших Людей» ("GHBs") среди известных исторических фигур, и создает «образец» самоактуализированного человека, включающий такие персоналии, как, например, Т. Джефферсон, Э. Рузвельт, У. Джеймс, А. Швейтцер, М. Бубер, Б. Франклин, У. Витман, А. Эйнштейн. Хотя А. Маслоу отмечал, что его выбор основывался только на интуитивно глобальных впечатлениях [249].

Согласно «целостно-динамической теории» [250] Маслоу, люди универсально обладают фундаментальными потребностями. Он выделяет пять иерархических уровней человеческих потребностей. В основание иерархии, как наиболее *мощные*, А. Маслоу помещает *физиологические потребности*. Когда физиологические потребности более или менее удовлетворены, появляются и становятся доминирующими *потребности безопасности*, включающие потребности защиты, безопасности, предсказуемости, закона, порядка и так далее. Следовательно, религиозные, философские, научные убеждения дают человеку возможность чувствовать себя в безопасности, упорядочивая субъективный мир в единое, наполненное смыслом целое. На третьем уровне иерархии находятся *потребности принадлежности и любви*, включающие потребности в корнях, в доме и семье, принадлежности к группе для контакта и близости. Затем появляются *потребности уважения*, которые охватывают желание адекватности, компетентности, достижения, независимости, свободы и в то же время заслуженного признания, оценки и уважения со стороны других. Но, например, традиционное религиозное воспитание выступает против этого набора потребностей, подчеркивая их «греховность» и настаивая на смирении [251].

Вместе эти четыре уровня составляют «низшие» или потребности «дефицита». «Высшие» или потребности «роста» формируют пятый уровень иерархии, родовую потребность в *самоактуализации*. Она появляется только после удовлетворения четырех предшествующих потребностей. Человек стремится реализовать свои потенциальные возможности, достичь

полного знания о собственной природе, более высоких уровней интеграции. В отличие от потребностей дефицита, которые угасают, когда они удовлетворены, потребности роста усиливаются вознаграждением, рост сам по себе полезен и побуждает человека к более высоким уровням достижения [252].

Хотя индивидуальные различия наиболее очевидны на этом уровне, говорит Маслоу, самоактуализированные люди, движимые метапотребностями, все же похожи друг на друга. Их объединяет наличие таких важных характеристик, как: более точное восприятие и принятие действительности, включая человеческую природу; спонтанность, свежесть оценки, креативность; относительная отрешенность от непосредственной физической и социальной окружающей среды и культуры в целом; глубокие межличностные отношения; сильные чувства идентификации и симпатии к другим людям; демократический характер; философский юмор; сосредоточенность на проблемах, лежащих вовне и отражающих широкий спектр ценностей; моральные и этические стандарты, которые последовательно применяются; чувственное решение очевидных дихотомий [253].

Особо Маслоу выделяет еще одну характеристику, которую он называет мистическим опытом. Чтобы отделить такие экстатические переживания от всех традиционных религиозных интерпретаций и подчеркнуть их полностью естественное происхождение, Маслоу называет их *вершинными или мистическими переживаниями* «peak experiences». Ассоциируясь с разнообразным контекстом, вершинные переживания отмечены чувствами цельности, интеграции, гармонии с миром, спонтанности и легкости, когда теряется ощущение своего «Я», и происходит выход за его пределы. Индивидуумы не только сами ощущают себя более самоактуализированными, креативными, но и наблюдатели тоже объективно чувствуют это. Глубоко удовлетворяясь в себе, вершинные переживания могут реконструировать жизни, в которых они происходят. Они пробуждают чувство, что действительно жизнь стоит того чтобы жить²⁵⁴.

Ощущение полноты жизни, которое связано с этими недолгими, но повторяющимися мгновениями удивления и страха, отмечены, говорит Маслоу, особой формой познания, которую он называет *познанием бытия* – «cognition of being» или В-познанием. В отличие от обычного D-познания, называемого так, потому что оно организовано в соответствии с низшими потребностями индивидуума, В-познание является восприимчивым и не-

преднамеренным, целостно охватывает все сущее. Оно видит вещи такими, какие они есть, а не поскольку они обслуживают человеческие цели или соотносятся с другими объектами. В-познание, видимо, непосредственно соотносится с царством ценностей, которое резко контрастирует с такими D-ценностями, как, например, неполноценность. В-ценности воспринимаются как внешние и абсолютные и включают цельность, закон, истину, богатство, простоту, красоту, доброту, совершенство, игривость, самостоятельность [255]. Чтобы хотя бы на мгновение достичь высоты В-познания, говорит Маслоу, человек должен стать по сути своей богом [256].

Некоторым, считает Маслоу, не доступны вершинные переживания и В-познание, такие люди представляют собой политический или экономический тип, ориентируемый на то, что является эффективно практическим и для выживания, и для самоактуализации. Такие «просто здоровые» самоактуализаторы счастливо проживают свои жизни в D-мире. «Трансцендентальный» тип, с другой стороны, центрирован на В-мире и его ценностях, это делает его склонным к «своего рода космической печали или В-печали». Из двух типов, трансцендентальный тип является более глубоко религиозным и выходит даже за пределы самоактуализации [257].

То, что обычными людьми воспринимается как мимолетные изменения в характере, для самоактуализированного человека является продолжающейся предрасположенностью индивидуальности. Со временем вершинные переживания могут стать менее частыми и менее интенсивными, но их наличие в действительности является чем-то не менее ценным для своего рода ускорения проникновенного и глубокого опыта жизни. Маслоу называет это более длительное состояние высоко вершинным переживанием – «high-plateau experience». Более осознанное, включающее познавательный элемент, высоко вершинное переживание состоит из продолжающегося чувства озарения, восприятия удивительного в обычных вещах. Оно намного четче, чем вершинное переживание, и также содержит элемент печали, как говорит Маслоу, поскольку в «являющемся свидетельстве вечности» мы глубже осознаем собственную бренность и мимолетность многих вещей. Таким образом, именно в этом состоит пронизательность подобного драгоценного мгновения [258].

Вершинные и высоко вершинные переживания, и связанные с ними, ценности, и способность проникновения, долго были областью религиозных традиций. Все же, говорит Маслоу, традиции любого вида, религиоз-

ные и гуманистические, перестают действовать как эффективный источник ценностей. В особенности он сожалеет о тенденции формирования дихотомий, которые отделили религию от науки, секулярное от профанного. Дихотомия религии предопределенна, подчеркивает он, поскольку она требует вечного поиска обоснования своего основания, и в то же время, противопоставляет себя всем другим источникам истины. Дихотомия науки, с другой стороны, отказывается иметь дело с чем-либо, что не видимо и не конкретно немедленно; она становится явной технологией, опасно изолированной от человеческих идеалов и ценностей. Аналогичный раскол между священным и профанным удалил «священное» из области природы и связал вместо этого со специфическими церемониями, специфическим языком, временем и местом, музыкальными инструментами, пищей. Вместо того, чтобы придавать всей жизни ценность, такая перспектива разрывает динамическое взаимодействие между фактическим и идеалом и способствует развитию «маниловского типа религиозности», которая не только допускает, но и фактически поддерживает человеческую эксплуатацию и деградацию [259].

В новой гуманистической традиции Маслоу видит возможность устранения этого противоречия. Вырывая «внутреннее ядро» религии – озарения некоторых особо чувствительный пророков – из рук законников, которые, как говорит Маслоу, исказили его в своих усилиях постичь и передать, и, помещая это ядро в область гуманистической науки, Маслоу надеется способствовать более глубокому пониманию религиозности. Результатом отделения глубоко личностного религиозного опыта (вершинного переживания) от религиозных традиций и осознание его доступности, предполагает Маслоу, будет признанием, что атрибуты религии – здания, специализированный персонал, ритуалы, догмы, церемониалы и т.п. не только вторичны по своему существу, но фактически представляют опасность для внутреннего естественного опыта, и даже могут подавлять его.

Вершинные переживания являются «объединяющим основанием» для людей любого типа убеждений. То, что делит человечество на два лагеря, говорит Маслоу, является присутствием или отсутствием внутреннего основного переживания: «Человечество имеет две религиозные тенденции вершинных переживаний, то есть одни легко постоянно ощущают, принимают и используют индивидуально-личностные, трансцендентальные, естественно-религиозные переживания и, с другой стороны, те, кто

никогда не имел их, подавляют их и поэтому, не могут использовать их для личной терапии, личного роста, или личного совершенствования» [260].

В истории религии, соглашается Маслоу с Джеймсом, снова и снова наблюдаются неудачные попытки воспроизвести оригинал самостоятельно. Одиноким пророк переживает мистический опыт. Возникает организация, чтобы дать выражение, связать и применить этот опыт. Затем другие, не имеющие собственного опыта вершинного переживания, получают его в символическом выражении, принимая за непосредственное откровение, и таким образом, рассматривают устные формулы, ритуальные объекты и даже организацию как вещи, достойные уважения. Оригиналы теряются в идолопоклонстве, и возобновленное восприятие его рассматривается как ересь.

Спасение вершинного переживания и основных ценностей, связанных с ним, станет, заявляет Маслоу, в перспективе является целью всего образования и, возможно, каждого другого социального института. Ответы на древние вопросы будут базироваться все более и более на «естественном, эмпирическом факте» и меньше на религиозных обычаях и священном тексте. Поколению, которое испытало на себе крах традиционных ценностей, гуманистическая традиция предлагает возможности положительной, натуралистической веры, которая может, но не нуждается быть выраженной в традиционной форме. Каждый аспект и нюанс переживания святого, описанный Р. Отто, может быть принят как объективно существующий и теистом и атеистом, как эмпирический дух и признание того, что наше знание, хотя и обусловлено историческими и культурными факторами, и соотносимо с человеческими возможностями, «может приближаться все ближе и ближе к «Истине», которая не зависит от человека» [261].

Подобно Юнгу Маслоу приписывает религиозности и положительные, и отрицательные функции. Религиозность как интенсивный, личный опыт нужно лелеять и поощрять как аспект самоактуализации. Религию как ортодоксальное кредо и религиозную привычку, с другой стороны, называет обслуживающей защитной функцией и таким образом связывает с более низкими уровнями человеческого благополучия.

Важным компонентом гуманистической традиции является терапевтический подход В. Франкла, известный как *логотерапия*, который включает элементы динамических направлений в психологии: экзистенциализма и бихевиоризма, и также европейского феноменологического подхода к

религиозности. Роль феноменологии, утверждает Франкл, – четко сформулировать «предрефлексивное онтологическое самопонимание», которым обладают все люди. Это интуитивное понимание состоит из двух аспектов: непосредственно предлогического понимания человеческого существования и предморального понимания значения или совести. Как только феноменология выполняет эту работу, тогда уже задача логотерапии в том, чтобы перевести эту «мудрость сердца» на более простой язык, чтобы сделать это доступным обычным людям [262].

Нормальное человеческое существование, говорит Франкл, всегда направлено не на себя, а на окружающих людей и предметы. Выбирая намеренно позицию «самопревосходства», люди стремятся найти некие смысл и цель, которые являются значимыми для ощущения собственного совершенства и счастья. Ориентиром, который ведет человека в «поиске значения», является *совесть*, которую Франкл считает непреодолимым началом. Феноменологический и экзистенциальный анализ, убежден Франкл, направляет человека от просто психологического измерения к неосознаваемому *логосу*, «ноологическому измерению» [263]. Здесь мы находим «неосознаваемую религиозность», «скрытое отношение к трансцендентальному», свойственное всем людям. Таким образом, неосознаваемая религиозность является «неосознаваемой трансцендентальностью», чьим осознаваемым референтом можно назвать «Бога» [264].

У многих современных людей, говорит Франкл, эта «первичная» или «присущая» религиозность остается неосознаваемой, подавленной. В результате – чувства пустоты, бессмысленности, тщетности, становятся все более и более очевидными. Этот «экзистенциальный вакуум» проявляется во всем мире в виде депрессий, самоубийств, наркомании, алкоголизме, в разрушительной агрессии. Спасением для личности и общества станет только интеграция всех трех аспектов человека: телесного, духовного и религиозного. Опасаясь деградирующей религии, которая превращается в еще один инструмент для поддержания умственного здоровья или психотерапию религиозного типа, Франкл утверждает, что это задача логотерапевта напомнить пациенту о его или ее личном духовном ядре.

Определяя религию как «поиск *окончательного* смысла» [265], Франкл убежден, что религиозность, чтобы быть подлинной, должна быть непосредственной и личной. Принуждение или командование здесь невозможно. Франкл признает тщетность усилий религиозных объединений

продвинуть своего специфического бога, требуя веры для того, чтобы иметь веру, надежду или любовь. Кроме того, в своем желании превратить *их* в объекты, они рискуют потерять из виду цели, к которым они стремились. Если Вы желаете, чтобы другие имели веру в Бога, говорит он, Вы должны «изобразить вашего Бога заслуживающим доверия, Вы должны сами действовать убедительно» [266]. Вы не можете передать другим смысл, вы можете показать только пример вашего собственного экзистенциального поиска смысла.

В век уменьшения влияния традиций и ценностей, убежден Франкл, самым главным принципом, необходимым для выживания человеческой расы, становится нахождение общего смысла, «понимание общих задач». Веры в одного Бога недостаточно, требуется понимание единства человечества [267].

Гуманисты высоко оценивают человеческие возможности, они оценивают человека как существо положительное и созидательное, приписывают религиозности одну из главных ролей в динамике процесса самореализации. Только некоторые формы религиозности способствуют реализации человеческого потенциала, поэтому представители гуманистической традиции сосредотачиваются на задаче различения типов религиозности. Они обосновывают достаточно простые типологии: гуманистическая и авторитарная религиозность у Фромма, наличие и отсутствие вершинных переживаний у Маслоу. Франкл не выделяет типы, но дает свое видение подлинной религиозности. Общим является то, что, по их мнению, религиозность должна возникать изнутри, свободная от догм, чтобы быть источником целей и смыслов человеческой жизни. Современные исследователи указывают на то, что гуманисты минимизируют темную сторону человеческой природы, игнорируя «*mysterium tremendum*», включающий страх, муку и насилие. Ведь вершинный опыт имеет много общего с непосредственной жизнью, «он наполнен возможностями и для радости, и для трагедии, поэтому он может привести и к самосовершенствованию и, наоборот, к самоуничтожению» [268]. Но не смотря на это, гуманистическая позиция, широко распространяясь, все же постепенно превращается в универсальную тенденцию понимания религиозности человека, как опыта наивысшего стремления человечества «наверх» [269], роста, самоактуализации, стремления к здоровью, поиска идентичности.

Контрольные вопросы

1. Посредством какой системы по мнению Фромма, может быть удовлетворена вечная потребность человека, осознать глубинные причины и смыслы Вселенной?

2. Какие типы религии, соответственно веры выделяет Фромм, в чем их основные отличия?

3. Почему Франкл считал, что у многих современных людей «первичная» религиозность, свойственная всем людям, часто остается неосознаваемой, подавленной?

4. С какой целью Маслоу, рассуждая о религиозности человека, вводит термин «вершинные или мистические переживания»?

5. Почему Маслоу приходит к мысли, что многие атрибуты религии представляют опасность для внутреннего естественного религиозного опыта человека?

РАЗДЕЛ 2
**ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И НОВЫЕ
РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ XX СТОЛЕТИЯ**

*Глава 6. Психологические аспекты рассмотрения религиозности
человека в НРД*

Рассматривая проблему новых религиозных движений (НРД) и проявленность в них психологических аспектов религиозности, нельзя не подчеркнуть, что «волну новой» религиозности можно связать с политическими, социальными, психологическими и мировоззренческими процессами в обществе. Прежде всего, к ним можно отнести комплекс так называемых глобальных проблем человечества, поднявших вопрос о хрупкости окружающего мира. Далее комплекс социальных и психологических причин, породивший у многих людей ощущение бесперспективности жизни, пессимизма, невозможности установления гармоничных отношений в обществе, осуществления гуманных идеалов, что тоже создало благоприятные условия для распространения «новых» форм религиозности. Природа человека имеет очень сложный характер, включающий в себя космический, биологический, психический, культурный и социальный уровень в их переплетении и взаимосвязи. Человек всегда стремился и будет стремиться к самовыражению, самосовершенствованию, и вполне вероятно, что развитие в процессе эволюции такого качества как религиозность открывает ему один из возможных путей в этом направлении. Естественная активность человека, жажда познания, его изменяющиеся потребности, интересы, желания, воспроизводимые в процессе социализации, подталкивают индивида и целые группы к поиску все новых форм выражения своей сущности. И поскольку религиозность нацеливает на выход за рамки существующего мира, то, естественно, что человек, если не явно разрушает или отказывается от традиционных религиозных убеждений и организаций, то стремится создавать все новые и новые системы, которые удовлетворяли бы его

мировоззренческие искания. Это психологически содействует обретению новых прочных основ для собственного мировоззрения и социально-приемлемой, уверенно-легитимной убежденности, позволяющих человеку искренне и позитивно действовать во всех сферах общества.

Появление в поле современной культуры новых религиозных движений является ещё одним показателем и доказательством существования религиозности, как присущего каждому человеку способа соотнесения себя с высшим, Абсолютом.

Спорной является проблема отношения, «методология восприятия» [270] новых религиозных объединений, которая фактически разделила мнения ученых, теологов, всего общества на два направления и определила специфику подхода к новым религиям.

Одна позиция, озвученная А. Дворкиным, раскрывается уже на уровне терминологии и подчеркивает его отношение к НРД как яркого противника новых религий. Использование термина «тоталитарная секта», который можно считать отечественным «ноу-хау», по мнению И.Я. Кантерова, следует искать не в очевидности самого термина, а в его способности противодействовать распространению религиозных новообразований. Заимствованный из политологического и пропагандистского обихода этот термин вызывает ассоциации с несвободой, лагерями, охраной, колючей проволокой, принудительным трудом, скудной пищей и переносит зловещий, пугающий смысл термина «тоталитарный» на область религии, делая его более эффективным [271] в борьбе с инакомыслящими. И.Я. Кантеров, профессор МГУ, заместитель председателя Экспертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ подчеркивает, что нельзя говорить о признании буквально всеми подобной терминологии, наоборот, значительная часть представителей отечественного научного религиоведения не пользуется терминами «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» [272]. Мы присоединяемся к позиции Кантерова, что употребление этого «нехорошего термина» становится фактически социальным оружием в руках заинтересованных людей и формирует определенное отношение со стороны общества к НРД.

А.Л. Дворкин, руководимый подобными мотивами, подводит под понятие «тоталитарная секта» все без исключения новые религиозные образования и объединения и дает следующую характеристику их «новизне»: «невиданные ранее синкретизм и эклектизм их доктрин, вызванные глоба-

лизацией распространения религиозных идей и их опошлением и профанацией в современной высокотехнологичной постмодернистской цивилизации. Но приспособленность тоталитарных сект к массовой популярной культуре, агрессивное их распространение через профессионально отточенные методы маркетинга и рекламы, а также мастерское использование ими слабостей демократических систем современных государств. И, наконец, новым является тоталитаризм современных сект, их сращенность с международным бизнесом, СМИ, а зачастую с организованной преступностью, терроризмом и даже со спецслужбами» [273].

А.Л. Дворкин предлагает использовать термин «секта» для определения НРД, раскрывая его таким образом, что «секта – это закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культуuroобразующей религиозной общине (или основным общинам) страны или региона». За этим термином скрыто глубокое предубеждение автора, и мы считаем, что оно не может быть рассмотрено как научное и объективное, это очень важно подчеркнуть. Появление новых религиозных групп совпало с ростом значения и влияния православия в России, что исторически и культурно более чем естественно. Для многих православие становится не только личным путем спасения, но и единственным путем национального спасения. В последнем случае все иные религии, особенно новые, могут представляться чуждыми для страны, если не просто предательством. Таким образом, подобная позиция, является своего рода социальным оружием против тех, кто добровольно вступил в ту или нетрадиционную религиозную группу.

Возможно поэтому, для Дворкина, представителя православной церкви, является важным обоснование конфликтного, деструктивного характера новых религий. Он рисует картину превращения всех НРД в особые тоталитарные организации, лидеры которых, стремясь к полной власти над своими последователями, эксплуатируют их религиозность, скрывают свои истинные намерения и цели под религиозными, политикорелигиозными, культурологическими, оздоровительными, психотерапевтическими, образовательными, научно-познавательными и иными масками. Широко пользуются обманом и высокотехнологичной пропагандой для привлечения новых членов, различными способами контроля над личностью, психологическим давлением т.д. Таким образом, фактически нарушая права человека на свободный информированный выбор мировоззрения, форм поведения, отношений с окружающим социумом и образа жизни [274].

В статье «Ватикан опасается новых религиозных движений» профессор Кантеров отмечает, что католическая церковь тоже обеспокоена «религиями Новой Эры». С этой целью постоянно «усовершенствуются формы и способы противодействия католицизма новым религиозным движениям». Но из практики противодействия Римско-католической Церкви НРД, отмечает Кантеров, можно извлечь два поучительных урока. Во-первых, Римско-католическая Церковь рассчитывает главным образом на свои силы: ответственность и сознательность верующих, клира, теологов, светский апостолат. Она не прибегает к помощи светских властей, не призывает их ограничить или вовсе запретить неорелигиозные объединения. Во-вторых, при критической оценке природы своих оппонентов используются взгляды теологов, религиоведов, философов самых различных школ и направлений. И Ватикан не заносит в списки «сектозащитников» всех, кто не согласен с его мнением о новых религиозных движениях [275].

В оценке Дворкина, отмечает Кантеров, обращает на себя внимание абстрактность, размытость, неопределенность характерных признаков религиозных объединений тоталитарного типа. Во-первых, эти признаки не являются устойчивыми, присущими всем типам религиозных объединений, относимых к тоталитарным. В большинстве своем они носят оценочный характер и могут применяться избирательно. Так, чаще называются такие тоталитарные признаки, как жесткая авторитарная структура и обожествление лидера группы, но жесткие структуры и божественный статус имеются, например, в католицизме. Другими, пугающими признаками «тоталитарности», называются контролирование сознания и жесткая регламентация всех сторон жизни последователей НРД. Кантеров подчеркивает, что и эти признаки, в первую очередь имеют оценочный характер, являются «плавающими» и при желании ими можно «наградить» любое религиозное объединение [276]. Проводимые в последнее время масштабные научные исследования «промывки мозгов» и «программирования», вскрывают несостоятельность утверждений о нанесении вреда психическому здоровью последователей НРД религиозными техниками, доказывают отсутствие между ними причинно-следственной связи [277].

Не смотря на все негативные характеристики, которые приписываются НРД, их количество продолжает расти, особенно среди молодежи [278]. По статистике, опубликованной в книге «История религии в России» [279] на территории России на 1 января 2000 года официально зафиксировано

17427 религиозных организаций. Их востребованность, как и религии в целом, заставляет задуматься, почему это происходит и естественным образом выводит нас на диаметрально противоположную позицию. Это позиция объективного научного анализа, уважения права каждого гражданина на свободу совести, терпимости в отношении инакомыслящим и инаково-рующим.

По мнению А. Баркер, корректнее использовать термин «новые религиозные движения», потому что большинство из них проявилось в своей теперешней форме после Второй Мировой войны. Далее они предлагают религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например, трансцендентальное знание, духовное просветление, самореализация или «истинное» развитие. Термин НРД охватывает группы, которые обеспечивают своих членов четкими и однозначными ответами на основные вопросы бытия, например, на вопрос о смысле жизни или месте индивидуума в мироздании [280].

В современном отечественном религиоведении И.Я. Кантеров обосновывает преимущество использования термина «новые религиозные движения». Прежде всего потому, что оно точнее и полнее передает своеобразие типа религиозных образований. В нем учитывается то, что «последователи новых религиозных движений в большинстве своем – верующие первого поколения. В отличие от них, последователями традиционных (исторических) религий являются многие поколения населения данной страны, региона, нации, этноса. При этом приобщение к вере обычно происходит постепенно, через семейное воспитание, культурные и национальные традиции. В более широком плане приобщение к традиционным религиям зачастую выступает как составная часть процесса социализации, включения личности в многообразные жизненные связи и отношения» [281]. То обстоятельство, что приобщение к вере происходит не эволюционно, а скоротечно и сопровождается резкими изменениями прежних взглядов, образа жизни, отношений с близкими, побуждает некоторых исследователей усомниться в самостоятельности выбора такого рода верований и утверждать, что многие присоединяются к НРД в результате воздействия гипноза, психотропных средств и других изощренных методов вербовки. Другой момент, который позволяет учитывать термин «новые религиозные движения», то, что они отличаются нововведениями, существенно расходящими-

ся с вероучительными доктринами и обрядовой практикой исторических религий, и подобная «новизна» обуславливается обстоятельствами возникновения конкретного типа религиозного объединения, личностью его создателя, наличием квалифицированных теологов и т.п. [282].

Тенденция описывать НРД, как мы уже отметили, только в терминах их противников не только бесполезна, но и, считает Кантеров, является существенной помехой на пути объективного научного исследования природы, столь сложного и противоречивого феномена, как религиозные новообразования. И главное, термин «новые религиозные движения» не оскорбляет последователей таких движений, не затрагивает их права на свободный выбор религиозных взглядов и убеждений [283].

Мы считаем, что для адекватного научного исследования НРД необходимо учитывать следующие моменты.

1. Нельзя смешивать все новые религии, приписывая грехи одних всем остальным. Конечно, «неопровержимым» свидетельством опасности некоторых новых религий могут служить трагедии Джонстауна, Вако или Аум Синрике. Однако следует подчеркнуть, что подобные правонарушения совершаются не только представителями новых религиозных движений.

2. Надо отдавать себе отчет в том, что это действительно новые религии, т.е. восходящие к таким традициям, которые остаются чуждыми сознанию современного человека и, в широком смысле этого слова, религиозные, т.е. обладающие для их последователей качеством высшего смысла и высшей реальности.

3. Надо понимать, что между движениями имеются огромные различия как в отношении вероучительных вопросов, так и в отношении практики. Никогда не следует характеристики одного НРД переносить на другие движения.

4. Большинству людей их пребывание в движении не принесло вреда, наоборот, многие свидетельствовали, что оно оказалось для них весьма полезным.

5. Необходимо получить более объективное представление о том, что именно эти движения предлагают человеку, и как привести людей к осознанию возможных последствий пребывания в них.

6. Справедливо дать представление о тех особенностях НРД, которые могут создать серьезные проблемы для его последователя в будущем:

- движение отрезает себя (географически или социально) от общества;

– обращенный становится все более зависимым от движения в определениях и оценке действительности;

– движение устанавливает жесткие, непреодолимые границы между «мы» и «они», «божественное» и «дьявольское», «добро» и «зло» и т.д.;

– важные решения, касающиеся жизни и судьбы обращенных, принимают за них другие;

– лидеры движения придают своим действиям и требованиям силу божественного авторитета;

– лидеры или движения в целом преследуют одну узкую цель и настойчиво продвигаются к ней [284].

Опасность превращения НРД в тоталитарное, деструктивное религиозное объединение существует. Поэтому общество должно быть широко осведомлено о новых религиозных движениях, но эта информация должна быть объективной, научно обоснованной, без каких-либо оценочных характеристик. Государство в свою очередь должно гарантировать своим гражданам, что любые ограничения права на свободу совести, установленные международно-правовыми стандартами, будь то случаи угрозы государственной или общественной безопасности, ущерб здоровью, нарушение морали и нравственности, нарушение прав и свобод других граждан распространяются на все религиозные объединения в равной степени, независимо от происхождения, количественного и возрастного состава, особенностей вероучения и культовой практики. Мы считаем, что о «тоталитарности» НРД можно говорить лишь в том случае, если их деятельность связана с преступной деятельностью, физическим и психологическим насилием, обманом, то есть такими действиями, которые подпадают под правовую оценку законодательства того или иного государства, мирового сообщества в целом.

Баркер неустанно подчеркивает, что практически любое обобщение по поводу НРД оказывается ложным, если его применять ко всем движениям. Тем не менее, несмотря на опасность широких обобщений, можно выделить некоторые особенности, достаточно характерные для НРД в целом. Западные исследователи обобщают самые важные из них: экзотическое происхождение; новый культурный стиль жизни; степень вовлеченности в движение, значительно отличающаяся от степени вовлеченности в жизнь традиционной христианской Церкви; харизматический лидер; последователи, преимущественно молодые люди; необычность, привлекаю-

щая общественное внимание; деятельность на международном уровне; время возникновения – последние десятилетия [285].

Отечественные исследователи выделяют ряд общих характеристик «новых религий» [286], которые мы попробовали свести в единую систему:

1. *Наличие лидера, гуру, «гуруизм».* Все мировые религии существуют для того, чтобы помочь человеку установить связь с Богом. «Представления о боге варьируются в зависимости от типов религий и культур, от стадий развития сознания, хотя во всех религиях Бог наделяется «необыкновенной силой», «могуществом», «чем-то высшим», считается «управителем», от которого зависит ход событий, «жертвователем блага», «праотцом» и т.д.» [287]. В НРД «институт *священства* отсутствует, лидерство считается харизматическим, право на него признается за лицом, которое получило особую способность руководства, воспринимаемую как «милость Божию» [288]. То есть во главе НРД стоит харизматический лидер, который или сам объявляет себя богом или утверждает, что он получил божественное «откровение» относительно Бога и реальности. Связь с Богом, таким образом, может быть достигнута только через лидера, а это требует беспрекословного послушания и принятия проповедуемой им системы ценностей, идей и взглядов. В харизматическом лидере проявляется главная особенность феномена новой религиозности – стремление обрести Бога видимого и осязаемого, близкого и понятного, который бы взял на себя непосильное бремя и роль «учителя», «наставника», «проводника» к «свободе», «счастью», «гармонии», «спасению».

2. *Наличие организации.* Лидер создает особую организацию, которая может называться: «семья», «коммуна», «община», «братство», «храм», «церковь», «отряд», «центр», «академия», «школа», «фонд», «команда», «общество», «союз», «ассоциация». С научной точки зрения организацию НРД нельзя считать религиозной организацией как таковой, поскольку, отмечает И.Н. Яблоков: «Строение религиозной организации предписывается традицией и обычаем, церковным правом или уставом, апостольскими правилами, конституциями и т.д. Организационные принципы определяют её составные части, совокупность позиций и ролей, правила субординации и координации деятельности индивидов и отдельных звеньев, узлы деятельности и, соответственно, группы деятелей, призванные обеспечить единство объединения... Общность со всеми своими организационными элементами представляет собой религиозное объединение» [289]. Таким

образом, исходя из анализа организационных элементов, их взаимосвязи, распределения позиций и ролей, управленческих и исполнительных органов, механизмов контроля, новая религия определяется как тип религиозного объединения. «Первичной ячейкой объединения является религиозная община, над общинами надстраивается комплекс звеньев вплоть до высшего звена – центра объединения. В объединении существует и ряд других составных элементов, имеющих специфические организационные связи, но в то же время включенных в общую структуру. Отдельные составные части имеют собственную инфраструктуру. Все звенья взаимосвязаны орудиями, органами целого. Механизмами контроля над деятельностью индивидов и различных элементов организации являются нормы религиозного права и морали, санкции и образцы, авторитеты» [290].

3. *Наличие техник поиска и контроля последователей.* Именно они становятся дополнительной харизматической основой лидера, его особым даром управлять, очаровывать других людей. Поэтому методы работы с потенциальными верующими очень просты, доходчивы и одновременно всеобъемлющи с научной точки зрения. Используют такие методы социального влияния, которые позволяют контролировать поведение и всю систему отношений внутри и вне объединения, формируют абсолютную привязанность и личное доверие к лидеру, наделяют его сверхъестественными чертами: высочайшим авторитетом, святостью, мудростью, непогречностью и т.п. Члены НРД рассматривают такие техники, как религиозные дисциплины, люди, к ним не принадлежащие, как «промывание мозгов».

4. *Внутригрупповая культура.* Лидером устанавливаются обязательные для всех членов группы абсолютные, непреложные нормы, правила, стандарты жизни, «внедряются альтернативные системы коренного изменения ценностных ориентаций, поведения, отношения к обществу» [291], при этом сам лидер не обязательно следует им. Лидер имеет возможность жить в несравненно лучших условиях, чем его последователи.

5. *Апокалиптический взгляд на мир.* Члены НРД часто отказываются от собственного имущества и меняют место жительства [292].

Распространенность и влияние НРД объясняются рядом функций, которые они выполняют. К ним, по мнению некоторых исследователей [293], относятся:

1. *Компенсаторная функция,* изолируя человека от мира, НРД берут на себя роль заместителя всех духовных потребностей. «Они в крайней

форме стремятся иллюзорно компенсировать потребность в контактах, общении, духовной близости через специфический образ жизни в религиозной коммуне» [294]. Создание культа харизматического лидера, который предполагает безграничное почитание и признание его беспрекословного авторитета, становится специфической формой социальной и духовной компенсации, альтернативой дефициту любви, потере ценностей, семьи, привычных социальных связей. Таким образом, средством и целью НРД является возведение в высший ранг техники психотерапевтического отключения от окружающей действительности. На начальном этапе новые члены и сторонники НРД испытывают ощущения эйфории, эмоционального и творческого подъема, своей избранности, исключительности, переживают состояния «расширения сознания», «просветления». Именно в психотерапевтическом аспекте наиболее полно проявляется компенсаторная функция НРД.

2. *Мировоззренческая функция* НРД. В условиях изоляции от других микросистем идет формирование нового мировоззрения – социального, нравственного, гносеологического идеала, который определяет мысли, поведение и чувства новобранца, часто лишает способности индивидуально осмысленно воспринимать окружающую действительность. Мышление приобретает специфическую особенность – биполярное видение мира: черное и белое, добро и зло.

3. *Регулирующая функция* НРД проявляется в постоянном контроле над всеми сторонами жизни её последователей, активность которых возможна только в рамках определенной религиозной общины.

4. *Интегрирующая функция* НРД способствует сохранению системы общественных отношений внутри самой общины.

5. *Коммуникативная функция* НРД. С одной стороны способствует сплочению самой религиозной группы, но с другой стороны, вынужденная изоляция, исключение возможности привычных социальных связей с обществом, формируют неспособность адекватно и эффективно выстраивать коммуникативные связи вне общины.

Таким образом, касаясь проблемы НРД, очень опасно выступать с заявлениями относительно истинности или ложности данного социально-философского явления. Сказанное вовсе не означает, что не надо различать добро и зло, скорее НРД надо оценивать с позиции релятивизма. Впадая в крайности, очень трудно реализовать такие ценности, как личная свобода и

общественный порядок, справедливость и равенство, индивидуализм и общность, особенно если делать это за счет других ценностей. История уже демонстрировала примеры трагедий, явившиеся результатом того, что лидеры, их сторонники и их столь же абсолютистски настроенные противники избирали себе некую истину и ценности, один путь их достижения. Объявляли все это Истиной с заглавной буквы, пренебрегая другими истинами, другими ценностями и другими путями, которые, возможно, необходимы для поддержания равновесия [295].

Крайне важно понимать, как понятия могут быть использованы в политическом, культурном дискурсах и работать с ними только во благо общества. Роль социальной философии как раз и видится в этой аналитической и методологической функциях глубоких исследований НРД как одной из форм проявления религиозности современного человека. Это будет способствовать объективному пониманию того, что на современном этапе развития общество, как целостный мир, претерпевает существенные изменения, которые затрагивают все стороны его сущности, высвечивают глобальные проблемы. Таким образом, мы приходим к осознанию фундаментального факта глубокой взаимосвязи феномена религиозности человека, общества, природы и культуры, смены самого стиля мышления современного человека в естественнонаучном мировоззрении конца XX – начала XXI столетия, который проявляется в переходе от субстратных, физико-химических исследований к функциональным, структурно-системным, целостно-поведенческим [296].

Контрольные вопросы

1. Проанализируйте существующие в современном российском обществе подходы анализа и отношения к НРД. Какой из подходов с вашей точки зрения наиболее корректно раскрывает их сущность?
2. Какие моменты необходимо учитывать для адекватного научного исследования НРД?
3. Перечислите общие характеристики НРД.
4. Какими функциями НРД объясняется их распространенность и влияние в современном мире?

ПРИЛОЖЕНИЕ

Психология религии в видео-образах Методические материалы к видео-семинарам

Предлагаемый курс включает в себя 3 основных видеофильма из числа широко известных и дискуссионных экранизаций истории духовного становления человечества. Эти фильмы обсуждались в студенческой аудитории на протяжении последних 7 – 14 лет, способствующие более глубокому пониманию и принятию сложных реалий становления человеческого самопонимания в психологических и философско-религиозных интерпретациях. Данные вопросы предлагаются студентам для письменных домашних отчетов и размышлений (5 – 10 страниц) над увиденным после семинара-дискуссии по тем же вопросам.

Сила веры \ Leap of Faith (Р. Пирс \ Richard Piarce, 1992), 108 мин

1. Вера и доверчивость.
2. Почему выбран данный городок?
3. Вера и знание. Сила и слабость.
4. Где Церковь Джонаса?
5. Видимое и подлинное.
6. Легко ли «торговать чудесным»?
7. Техника. Чудо. Необычное.
8. Природа исцелений на «представлении».
9. Естественность и искусственность.
10. Богослужение и «Шоу».
11. Совесть и жизнь. Сотрудники.
12. Чего боится Джонас?
13. Почему Джонас покидает «команду»?
14. Почему пошел дождь?
15. Сила веры и сила знания.

Стена \ The Wall (А. Паркер \ Alan Parker, 1982), 95 мин

1. Биография героя.
2. Мужественность. Отец.
3. Женственность. Мать. Жена.
4. Секс и любовь. Свобода и семья. Мир. Дом и бездомность.

5. Человечность. Церковь. Храм. Светскость. Сакральное и мирское.
6. Смысл «формы» (армия, полиция, наци) и «обнаженность».
7. «Соборность» (митинг и вокзал) и одиночество.
8. Бунт и стены. Насилие и свобода. Единение
9. Хаос и космос, жажда и риск «порядка».
10. Почему «поэт» превращается в «наци». Новый порядок.
11. Музыка и организация. Гармония. Действительность и Реальность. Долженствование и Откровение.
12. Шоу и реальность. Призвание и признание. Личина. Лицо. Лик. Сокровенное. Искусность и искусственность.
13. Терпимость к «наци». Смысл и границы терпимость. Война и мир. Добро и Зло. Интерес, бескорыстие и безразличие.
14. Что такое «стена». Смысл «границ». Телефон. Телевизор.
15. Кто взрывает стену. Крик. Дети. Надежда. Жизнь.

День Сурка \ Groundhog Day (Х. Рэмис \ Harold Ramis, 1993),

101 мин

1. Фил Коллинз и его отношения с «командой» в «первый» День Сурка.
2. Какова шкала жизненных ценностей Фила в начале фильма?
3. Что хочется сделать прежде всего, если утро повторяется?
4. Зачем нам правила?
5. Удовольствие от запретного. Какова жизнь «без светофора»?
6. Рутинность и банальность «запретного».
7. Запретное и настоящее.
8. Настоящее и сегодняшнее.
9. Насколько мы зависим от завтрашнего дня?
10. Человек без завтра – человек свободный?
11. Отношение человека науки (в данном случае синоптика) к ситуации, показанной в фильме.
12. Какова шкала жизненных ценностей Фила в конце?
13. 7 дней Коллинза – 7 дней Творения: преобразование человека.
14. История мира в истории главного героя.
15. Вера и разум.

Интересны для обсуждения и многие другие фильмы и видеопрограммы телеканалов, которые есть в видеотеке кафедры:

Discovery, Viasat Explorer, Viasat History, National Geographic, Animal Planet.

Список используемых источников

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М., 1993. – С. 31.
2. Там же. – С. 33.
3. Там же. – С. 34.
4. Аринин, Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственн. университета им. М.В.Ломоносова, 1998. – С. 33.
5. Радугин, А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии / А. А. Радугин. – М.: Центр, 1999. – С. 177.
6. Шлейермахер, Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирующим. Монологи / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб., 1994. – С. 101, 125 – 127, 131.
7. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М., 1993. – С. 46.
8. Там же. – С. 91.
9. Там же. – С. 263.
10. Там же. – С. 58.
11. Там же. – С. 44.
12. Там же. – С. 92.
13. Там же. – С. 357.
14. Там же. – С. 363.
15. Там же. – С. 363.
16. Там же. – С. 98.
17. Там же. – С. 156.
18. Там же. – С. 151.
19. Там же. – С. 195.
20. Там же. – С. 64.
21. Там же. – С. 50.
22. Там же. – С. 400.
23. Там же. – С. 398.
24. Там же. – С. 191.
25. Там же. – С. 50.
26. Там же. – С. 409.
27. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 482.

28. James, W. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Harvard University Press, 1979. – P. 7.
29. Там же. – С. 7.
30. Perry, R.B. The Thought and Character of William James . Boston: Atlantic-Little, Brown, 1935. – P. 211.
31. Джеймс, У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии / У. Джеймс. – СПб, 1904. – С. 50.
32. Там же. – С. 35.
33. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 482.
34. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М., 1993. – С. 98.
35. Там же. – С. 101.
36. Там же. – С. 334.
37. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 30 – 31.
38. Ребер, А. Большой толковый психологический словарь: в 2 т. / А. Ребер. – М.: Изд-во «АСТ», «Вече», 2001. – С. 480.
39. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: Изд-во «Релф-бук», 1998. – С. 89.
40. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 31.
41. Wundt, W. Mythus and Religion, 3 vols., 2nd ed., 1905 – 1909.
42. Вундт, В. Проблемы психологии народов / В. Вундт. – СПб: Питер, 2001. – С. 152.
43. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 31.
44. Pratt, J.B. The Psychology of Religion, Harvard Theological Review, 1908, 1, pp. 435 – 454.
45. Давыдов, В. В. Принцип развития в психологии // Вопросы философии. – 1979. – № 12. – 7 – 23.
46. Badcock, C.R. The Psychoanalysis of Culture. Oxford: Basil Blackwell, 1980. – P. 156.
47. Hall, G.S. The Moral and Religious Training of Children. Princeton Review, 1882, 9, pp. 26 – 48.
48. Hall, G.S. The Religious Content Child-Mind. In N.M. Butler, Principles of Religious Education. New York: Longmans, Green, 1900, pp. 161 – 189.

49. Hall, G.S. Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, and Education, 2 vols., New York: D. Appleton, 1904, 2 v., pp. 361 – 362.
50. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 59.
51. Hall, G.S. The Religious Content Child-Mind. In N.M. Butler, Principles of Religious Education. New York: Longmans, Green, 1900, pp. 161 – 189.
52. Hall, G.S. Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, and Education, 2 vols., New York: D. Appleton, 1904, 2 v., pp. 295 – 301.
53. Hall, G.S. The Religious Content Child-Mind. In N.M. Butler, Principles of Religious Education. New York: Longmans, Green, 1900. – P. 179.
54. Hall, G.S. Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, and Education, 2 vols., New York: D. Appleton, 1904, 2 v. – P. 320.
55. Hall, G.S. Some Fundamental Principles of Sunday School and Bible Teaching. Pedagogical Seminary, 1901, 8, pp. 439 – 468.
56. Hall, G.S. Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, and Education, 2 vols., New York: D. Appleton, 1904, 2 v. – P. 320.
57. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 59.
58. Goldman, R. Religious Thinking from Childhood to Adolescence. London: Routledge & Kegan Paul, 1964. – P. 228.
59. Meyer, D.H. The Scientific Humanism of G. Stanley Hall. Journal of Humanistic Psychology, 1971, 11, pp. 201 – 213.
60. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 62.
61. Jones E.: The Life and Work of Sigmund Freud. Vol.1.-3. London 1953-1957. V.3. – P. 151.
62. Freud, S. An Autobiographical Study. In Standard Edition, vol. 20, 1959. – P. 40.
63. Аринин, Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во ПГУ, 1998. – С. 54.
64. Freud, S. New Introductory Lectures on Psycho-Analysis. In Standard edition, vol. 22, 1964. – P. 86.

65. Freud, S. Obsessive Actions and Religious Practices. In Standard edition, vol. 9, 1956. – P. 129.
66. Freud, S. An Outline of Psycho-Analysis. In Standard Edition, vol.23, 1964. – P. 192.
67. Freud, S. New Introductory Lectures on Psycho-Analysis. In Standard edition, vol. 22, 1964. – P. 181.
68. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 316.
69. Freud, S. Obsessive Actions and Religious Practices. In Standard edition, vol. 9, 1956. – P. 131.
70. Там же. – С. 135.
71. Там же. – С. 137.
72. Там же. – С. 139.
73. Там же. – С. 139.
74. Freud, S. Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood. In Standard Edition, vol. 11, 1957. – P. 195.
75. Jones E.: The Life and Work of Sigmund Freud. Vol.1.- 3. London 1953 – 1957. – V.1. – P. 411.
76. Freud, S. Moses and Monotheism: Three Essays. In Standard Edition, vol. 23, 1964. – P. 56.
77. Фрейд, З. Недовольство культурой. Психоанализ, религия, культура / З. Фрейд. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 225.
78. Freud, S. Letters of Sigmund Freud. Edited by E.L.Freud; translated by T. and J. Stern. New York: Basic Books, 1960. – P. 500.
79. Freud, S. Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics. In Standard Edition, vol.13, 1953. – P. 122.
80. Там же. – С. 162 – 163.
81. Там же. – С. 169 – 170.
82. Там же. – С. 171 – 172.
83. Аринин, Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во ПГУ, 1998. – С. 39.
84. Freud, S. Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics. In Standard Edition, vol.13, 1953. – P. 173.
85. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 314.
86. Freud, S. Totem and Taboo: Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics. In Standard Edition, vol.13, 1953. – P. 177.

87. Там же. – С. 186.
88. Там же. – С. 190.
89. Там же. – С. 191.
90. Freud S., Phister O.: Briefe 1909-1939. Hg.v. E.L. Freud u. H. Meng. Frankfurt/M.: Fischer 1963. – P. 124.
91. Freud, S. The Future of an Illusion. In Standard Edition, vol. 21, 1961. – P. 285.
92. Там же. – С. 338.
93. Там же. – С. 338 – 339.
94. Забияко, А. Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда // Вестник МГУ, сер. 7. Философия, 1995. – № 2. – С. 60 – 66.
95. Freud, S. The Future of an Illusion. In Standard Edition, vol. 21, 1961. – P. 339.
96. Там же. – С. 352.
97. Там же. – С. 353.
98. Там же. – С. 355.
99. Там же. – С. 355.
100. Pfister, O. The Illusion of a Future: A Friendly Disagreement with Prof. Sigmund Freud. Translated by S. Abrams. International Journal of Psycho-Analysis, 1993, 74, pp.557-579.
101. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 315.
102. Freud, S. Civilization and Its Discontents. In Standard Edition, vol. 21, 1961. – P. 422 – 423.
103. Там же. – С. 425.
104. Там же. – С. 430.
105. Там же. – С. 430.
106. Там же. – С. 432.
107. Freud, S. Moses and Monotheism: Three Essays. In Standard Edition, vol. 23, 1964. – P. 204.
108. Там же. – С. 177.
109. Там же. – С. 208 – 209.
110. Albert H. Pladoyer fur kritischen Rationalismus. Munchen: Piper 1971. P. 86; Popper K.R.: Objective Knowledge. An evolutionary approach. Oxford 1973. – P. 61.
111. Habermas J.: Erkenntnis und Interess. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968. – P. 123

112. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии. Психоанализ, религия, культура / З. Фрейд. – М., 1992. – С. 33.
113. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум», 1994. – С. 93 – 94.
114. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996. – С. 24.
115. Там же. – С. 68.
116. Otto, R. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational. Translated by J.W. Harvey. London: Oxford University Press, 1950.
117. Там же. – С. 65.
118. Там же. – С. 125.
119. Там же. – С. 112.
120. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996 – С. 232.
121. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М., 1991. – С. 240.
122. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996. – С. 133.
123. Юнг, К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – С. 64.
124. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. – М.: Атеист, 1930. – С. 32.
125. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996. – С. 57.
126. Юнг, К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1995. – С. 101.
127. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум», 1994. – С. 77 – 78.
128. Там же. – С. 78.
129. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М.: «Университетская книга», 1998. – С. 541 – 542.
130. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум», 1994. – С. 30.
131. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996. – С. 57
132. Там же. – С. 59.
133. Там же. – С. 244.

134. Юнг, К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг. – М., 1997. – С. 91.
135. Юнг, К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Киев, 1996. – С. 216.
136. Там же. – С. 524.
137. Там же. – С. 566.
138. Там же. – С. 554.
139. Там же. – С. 553.
140. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум», 1994. – С. 57 – 59.
141. Там же. – С. 216.
142. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М.: «Университетская книга», 1998. – С. 271.
143. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум», 1994. – С. 217.
144. Там же. – С. 58.
145. Там же. – С. 37.
146. Там же. – С. 54.
147. Там же. – С. 54.
148. Юнг, К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – С. 273.
149. Юнг, К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1995. – С. 106.
150. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М., 1991. – С. 243.
151. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 472.
152. Bower, G.H., and Hilgard, E.R. Theories of Learning (5th ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981. – P. 24.
153. Wells, W.R. A Behavioristic Study of Religious Values. Unpublished doctoral dissertation, Harvard University, 1917.
154. Wells, W.R. The Biological Foundations of Belief. Boston: R.G.Badger, 1921
155. Там же. – P. 71 – 72.
156. Goldman, R. Religious Thinking from Childhood to Adolescence. London: Routledge & Kegan Paul, 1964. – P. 120.
157. Wells, W.R. The Biological Foundations of Belief. Boston: R.G. Badger, 1921. – P. 6.
158. Там же. – С. 119.

159. Trout, D.M. Religious Behavior: An Introduction to the Psychological Study of Religion. New-York: Macmillan, 1931.
160. Там же. – С. 27.
161. Там же. – С. 6.
162. Там же. – С. 338.
163. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 120.
164. Hollingworth, H.L. The Psychology of Thought, Approached Through Studies of Sleeping and Dreaming. New-York: D.Appleton, 1926.
165. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 121.
166. Hollingworth, H.L. The Psychology of Thought, Approached Through Studies of Sleeping and Dreaming. New-York: D.Appleton, 1926. – P. 93.
167. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 121.
168. Там же. – С. 121.
169. Trout, D.M. Religious Behavior: An Introduction to the Psychological Study of Religion. New-York: Macmillan, 1931. – P. 388.
170. Там же. – С. 28.
171. Там же. – С. 392.
172. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 122.
173. Zuriff, G.E. Behaviorism: A Conceptual Reconstruction. New York: Columbia University Press, 1985. – P. 46.
174. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 122.
175. Guthrie, E.R. The Psychology of Learning (rev. ed.). New York: Harper & Row, 1952; Guthrie, E.R. Association by Contiguity. In S. Koch (Ed.), Psychology: A Study of a Science (Vol.2). New York: McGraw-Hill, 1959, pp. 158 – 195.
176. Vetter, G.B. Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function. New York: Philosophical Library, 1958.
177. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997, pp. 123 – 124.
178. Vetter, G.B. Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function. New York: Philosophical Library, 1958. – P. 27.

179. Там же. – С. 125.
180. Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 124.
181. Vetter, G.B. *Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function*. New York: Philosophical Library, 1958. – P. 11.
182. Там же. – С. 509.
183. Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997, pp. 124 – 125.
184. Там же. – С. 125.
185. Vetter, G.B. *Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function*. New York: Philosophical Library, 1958, pp. 209 – 210.
186. Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 126.
187. Vetter, G.B. *Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function*. New York: Philosophical Library, 1958. – P. 213.
188. Skinner, B.F. «Superstition» in the Pigeon. *Journal of Experimental Psychology*, 1948, 38, pp. 168 – 172.
189. Maier, N.R.F. *Frustration: A Study of Behavior Without Goal*. New York: McGraw-Hill, 1949.
190. Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 126.
191. Vetter, G.B. *Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function*. New York: Philosophical Library, 1958. – P. 245.
192. Там же. – С. 218.
193. Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 127.
194. Vetter, G.B. *Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function*. New York: Philosophical Library, 1958. – P. 226.
195. Там же. – С. 200.
196. Там же. – С. 329.
197. Там же. – С. 141.
198. Там же. – С. 522.
199. Seberhagen, L.W., and Moore, M.H. A Note on Ranking the Important Psychologists. *Proceedings of the 77th Annual Convention of the American Psychologists Association*, 1969, pp. 849-850.
200. Skinner, B.F. *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 165.

201. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997, pp. 129 – 130.
202. Skinner, B.F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971. – P. 168.
203. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974, pp. 167 – 168.
204. Хьелл, Л. Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб: Питер Пресс, 1997. – С. 339 – 343.
205. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 239.
206. Skinner, B.F. Science and Human Behavior. New York: Macmillan, 1953.
207. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974, pp. 168 – 172.
208. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 131.
209. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 227.
210. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997.
211. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 134.
212. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 131.
213. Skinner, B.F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971. – P. 93.
214. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 133.
215. Skinner, B.F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971. – P. 201.
216. Там же. – С. 198.
217. Там же. – С. 116 – 117.
218. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974. – P. 192.
219. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 132.

220. Skinner, B.F. Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis. New York: Appleton-Centery-Crofts, 1969. – P. 140.
221. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 132.
222. Skinner, B.F. Science and Human Behavior. New York: Macmillan, 1953.
223. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 133.
224. Bower, G.H., and Hilgard, E.R. Theories of Learning (5th ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981. – P. 472.
225. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 139.
226. Bandura A. Social cognitive theory. In R. Vasta (Ed.). Annals of Child development (Vol. 6, pp.1-60). Greenwich, CT: JAI Press, 1989, pp. 14 – 15.
227. Bandura A. Social Learning Theory. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977.
228. Fromm, E. Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York: Rinehart, 1947; Фромм Э. Человек для самого себя // Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С.17-190; Fromm, E. The Art of Loving. New York: Harper & Brothers, 1956.
229. Фромм Э. Человек для самого себя. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М.: Республика, 1993. – С. 17 – 190.
230. Fromm, E. The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology. New York: Harper & Row, 1968; Фромм Э. Революция надежды // Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 217 – 356.
231. Fromm, E. Psychoanalysis and Religion. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950. – P. 21.
232. Там же. – С. 26.
233. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 597.
234. Fromm, E. Psychoanalysis and Religion. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.
235. Там же. – С. 37.
236. Там же. – С. 37.
237. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 597.

238. Fromm, E. Psychoanalysis and Zen Buddhism. In D.T.Suzuki, E.Fromm, and R.De Martino, Zen Buddhism and Psychoanalysis. London: George Allen & Unwin, 1960, pp. 77 – 141.
239. Там же. – С. 80.
240. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 598.
241. Fromm, E. You Shall Be As God: A Radical Reinterpretation of the Old Testament and Its Tradition. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966. – P. 44.
242. Fromm, E. To Have or To Be? New York: Harper & Row, 1976. – P. 43.
243. Fromm, E. You Shall Be As God: A Radical Reinterpretation of he Old Testament and Its Tradition. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966. – P. 13.
244. Fromm, E. Escape from Freedom. New York: Rinehart, 1941; Fromm, E. On Being Human. New York: Continuum, 1994.
245. Fromm, E. To Have or To Be? New York: Harper & Row, 1976.
246. Там же. – С. 63.
247. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 604.
248. Там же. – С. 151.
249. Lowry, R..J. A.H.Maslow: AN Intellectual Portrait. Monterey, Calif.: Brooks / Cole, 1973. – P. 15.
250. Maslow, A.H. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, 1970.
251. Hetherington, R. The Sense of Glory: A Psychological Study of Peak-Experiences. London, Friends Home Service Committee, 1975. – P. 23.
252. Maslow, A.H. Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968; Maslow, A.H. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, 1970.
253. Maslow, A.H. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, 1970.
254. Maslow, A.H. Religion, Values, and Peak-Experiences. Columbus: Ohio State University Press, 1964; Maslow, A.H. Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968.
255. Maslow, A.H. Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968. – P. 83.

256. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 608.
257. Там же. – С. 608.
258. Krippner, S. The Plateau Experience: A.H. Maslow and Others. Journal of Transpersonal Psychology, 4, 1972. – P.107-120; Maslow, A.H. Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968; Maslow, A.H. The Farther Reaches of Human Nature. New York: Viking, 1971.
259. Maslow, A.H. Religion, Values, and Peak-Experiences. Columbus: Ohio State University Press, 1964. – P. 15.
260. Там же. – С. 29.
261. Там же. – С. 55.
262. Frankl, V. The Unconscious God: Psychotherapy and Theology. New York: Simon and Schuster, 1975. – P. 130 – 131.
263. «Noological» происходит от «noetic», т.е. относящийся к интеллекту. В данном случае понимается как «смысл» или «дух» духовной глубины.
264. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997. – P. 626.
265. Frankl, V. The Unconscious God: Psychotherapy and Theology. New York: Simon and Schuster, 1975. – P. 13.
266. Там же. – С. 14 – 15.
267. Там же. – С. 140.
268. Blanchard, W.H. Psychodynamic Aspects of the Peak Experiences. Psychoanalytic Review, 56, 1969. – P. 111.
269. Maslow, A.H. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, 1970. – С. 20.
270. Кантеров, И. Я. «Деструктивные», «тоталитарные»... и далее везде // Религия и право. – 2002. – № 1. – С. 27.
271. Там же. – С. 27.
272. Там же. – С. 27 – 28.
273. Дворкин, А. Л. Сектоведение: тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Изд-во Братства св. А. Невского, 2002. – С. 40 – 41.
274. Там же. – С. 44.
275. Кантеров, И. Я. Ватикан против новых религиозных движений // Независимая газета. – 2003. – № 11 (119).

276. Кантеров, И. Я. «Деструктивные», «тоталитарные»...и далее везде // Религия и право. – 2002. – №1. – С. 28.

277. Экспертные материалы по АУМ // Независимый психиатрический журнал. – 1995. – II. – С. 40 – 60.

278. Кантеров, И. Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча-97: Сборник методологических материалов по религиоведению и культурологии / Ред.- сост. Е.И. Аринин. – Архангельск, 1995. – С. 51.

279. История религии в России. Учебник / под ред. Н. А. Трофимчука. – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С. 586 – 588.

280. Баркер, А. Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Русского Христианского Гуманитарного института, 1997. – С. 166.

281. Кантеров, И. Я. «Деструктивные», «тоталитарные»...и далее везде // Религия и право. – 2002. – №1. – С. 29.

282. Там же. – С. 29.

283. Там же. – С. 29.

284. Баркер, А. Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Русского Христианского Гуманитарного института, 1997. – С. 156 – 157.

285. Там же. – С. 5.

286. Митрохин, Л. Н. Религии «нового века». – М.: 1985. – С. 14; История религии в России. Учебник / Под ред. проф. Н.А. Трофимчука. – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С. 485; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча-97: Сборник методологических материалов по религиоведению и культурологии. / Ред.- сост. Е.И. Аринин. – Архангельск, 1995. – С. 53.

287. Яблоков, И. Н. Религиоведение: Учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: «Гардарика», 1998. – С. 337.

288. Там же. – С. 283 – 284.

289. Там же. – С. 282.

290. Там же. – С. 282 – 283.

291. Кантеров, И. Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча-97: Сборник методологических материалов по религиоведению и культурологии / Ред.- сост. Е.И.Аринин. – Архангельск, 1995. – С. 53.

292. Митрохин, Л. Н. Религии «нового века» / Л. Н. Митрохин. – М., 1985. – С. 14.

293. История религии в России. Учебник / под ред. Н. А. Трофимчука. – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С. 482 – 484.

294. Там же. – С. 482.

295. Баркер, А. Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Русского Христианского Гуманитарного института, 1997. – С. 159 – 160.

296. Аринин, Е. И. Молодежь и религия в региональном образовательном пространстве: в каких терминах сегодня говорят о религиозности // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Сборник статей под общ. ред. проф. В.Н. Константинова. – Владимир: «Маркарт», 2003. – С. 69.

Рекомендательный библиографический список

1. *Джеймс, У.* Воля к вере / У. Джеймс. – М.: Республика, 1997. – 431 с. – ISBN 5-25002-658-3.

2. *Джеймс, В.* Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. – СПб.: Изд-во «АНРДеев и сыновья», 1992. – 418 с. – ISBN 5-01004-523-2.

3. *Вунд, В.* Проблемы психологии народов / В. Вунд. – СПб.: Питер, 2001. – 152 с. – ISBN 5-01001-606-0.

4. *Войно-Яснецкий, В. Ф.* О духе, душе и теле. Распространение медицинских знаний / В. Ф. Войно-Яснецкий, архиепископ Лука Семферопольский и Крымский. – Ростов н/Д: Товарищество, 1991. – 116 с. – ISBN 5-01007-809-0.

5. *Малиновский, Б.* Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с. – ISBN 5-87983-065-9.

6. *Ничипоров, Б. В.* Введение в христианскую психологию / Б. В. Ничипоров. – М.: Христианин, 1994. – 169 с. – ISBN 5-023-090-1.

7. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с. – ISBN 5-001-606-0.

8. *Фрейд, З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 94 – 142.

9. *Фрейд, З.* Введение в психоанализ. Лекции / З. Фрейд. – М.: Промсвещение, 1989. – 363 с.

10. *Фромм, Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 272 с. – ISBN 5-0001-914-0.

11. *Фромм, Э.* Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с. – ISBN 5-25001-511-5.

12. Шлейермахер, Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. Монолог. / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб.: Альт, 1994. – 244 с. – ISBN 5-00700-606-3.
13. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Киев: Тайна, 1996. – 168 с. – ISBN 5-09981-1606-0.
14. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философии / К. Г. Юнг. – М.: Медиум, 252 с. – ISBN 5-0324-07-5.
15. Хьелл, Л. Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб.: Питер Пресс, 1997. – 324 с. – ISBN 5-01001-606-9.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
 РАЗДЕЛ 1. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ	
Глава 1. Феномен религиозности в эмпирической традиции В. Джеймса	5
Глава 2. Народная психология В. Вундта и биогенетическая теория С. Холла о религиозности человека	13
Глава 3. Глубинная психология о религиозности человека	19
Глава 4. Исследование религиозности в теории социального научения Б.Ф. Скиннера, А. Бандуры и бихевиоризме	42
Глава 5. Взгляды на религиозность человека в гуманистической традиции Э. Фромма, А. Маслоу, В. Франкла	64
 РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ XX СТОЛЕТИЯ	
Глава 6. Психологические аспекты рассмотрения религиозности человека в НРД	80
ПРИЛОЖЕНИЕ	91
Список используемых источников	93
Рекомендательный библиографический список	107
108	

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич
НЕФЕДОВА Ирина Дмитриевна

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение»

Редактор Л.В. Пукова
Корректор ??????????????
Компьютерная верстка Е.Г. Радченко

ЛР № 020275. Подписано в печать 08.04.05.

Формат 60×84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.
Печать на ризографе. Усл. печ. л. ?,??. Уч.-изд. л. ?,??. Тираж 200 экз.

Заказ

Редакционно-издательский комплекс
Владимирского государственного университета.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.