**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ**

Религиозная вера представляет собой феномен субъективного мира человека, его пси­хики, его сознания. Но далее неизбежно встает вопрос: откуда берутся у людей религиозные верования и пред­ставления? Каковы причины, обуславливающие появле­ние этих верований?

На эти вопросы различные ответы давали как за­щитники религии, так и ее противники.

Так, русские православные богословы и близкие к православию философы отвечали на этот вопрос одно­значно: всякая душа — «христианка», ибо ей присуще изначальное тяготение к своему творцу, т. е. к богу, абсолюту. Православный философ В. Зеньковский пи­сал: «Знание бога» не есть вообще «творчество души», а есть первичное данное и неустранимое ее достояние,— оно-то и стоит позади феноменологии веры, оно, оче­видно, связано с самой природой души...» Зеньковскому вторит другой религиозный философ — С.Л. Франк: «Подлинную и первичную реальность мы видим не извне, мы ощущаем и переживаем ее внутри нас самих, в бытии нашего Я, а поскольку мы сознаем наше Я огра­ниченным, мы вместе с тем сознаем, что оно своими корнями укреплено в некой абсолютной непреходящей и всеобъемлющей реальности».

Несмотря на всю «ученую» терминологию, основной смысл этих рассуждений проступает достаточно ясно: идея бога изначально присуща человеческому сознанию, которое непосредственно «ощущает и переживает» при­сутствие божества.

Нет необходимости подробно доказывать, что по­добное объяснение феномена религиозной веры пол­ностью несостоятельно с научной точки зрения. Оно противоречит реальным фактам, ибо заранее предпола­гает всеобщий и обязательный для всех людей харак­тер религиозной веры. А как тогда быть с миллионами вольнодумцев и атеистов?

Образовывается «порочный круг»: вера в бога выводит­ся из существования бога, а само существование бога доказывается особым характером религиозной веры.

Как показывает история философии и общественной мысли, наиболее содержательные и плодотворные попытки объяснения религиозной веры исходили от мыслителей, которые критически относились к религии и стремились объяснить феномен веры естественными, земными причинами, не прибегая к «помощи» сверхъ­естественного.

Уже мыслители древности обратили внимание на связь между религиозной верой человека и его психи­ческими состояниями и переживаниями. Тезис «страх создал богов» был популярен в среде античных мате­риалистов, от Демокрита до Лукреция. Эта идея была углублена и развита многими мыслителями Нового вре­мени. Например, Б.Спиноза писал: «...так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большею частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большин­стве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно... Итак, страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается».

В этих суждениях Спинозы обращают на себя вни­мание два момента. Во-первых, он связывает опреде­ленные психологические состояния людей с их реаль­ными условиями жизни, подчеркивая, что люди «склон­ны верить чему угодно», когда они находятся в «затруд­нительном положении» и не могут принять какого-либо решения. Во-вторых, Спиноза не сводит эмоциональное состояние, рождающее «суеверия», к страху, а опреде­ляет его как «колебания между надеждой и страхом».

Говоря о мыслителях, которые исследовали реальные условия, предпосылки и причины религиозной веры, нельзя не упомянуть о Людвиге Фейербахе, который в своих «Лекциях о сущности религии» пытался углубить концепцию страха как источника религии. Он выдвинул тезис, согласно кото­рому основой религии является чувство зависимости.

Фейербах не абсолютизировал роль отрицательных переживаний в формировании религиозных верований. Боги, как он считал, представляют собой не только во­площение качеств, вызывающих страх, они олицетво­ряют и положительные свойства людей и поэтому вызы­вают в них чувства восхищения, радости, благодарно­сти. «Я существенно отличаюсь от прежних атеистов... именно тем,— писал Фейербах,— что я беру для объяс­нения религии не только отрицательные, но и положи­тельные мотивы, не только невежество и страх, но и чувства, противоположные страху, — положительные чув­ства радости, благодарности, любви и почитания, что я утверждаю, что обожествляют как страх, так и любовь, радость, почитание». Заметим, что у Фейербаха нет здесь четкого различения чувств, вызывающих религиоз­ную веру. Однако необходимо отдать должное стремлению немецкого философа выйти за узкие рамки страха при объяснении психологических истоков религии.

Философ подчеркивает роль чело­веческих желаний и стремлений в формировании рели­гиозных образов и мифов. По Фейербаху, «Желание есть потребность, чтобы что-нибудь было, чего нет; сила воображения, вера представляет это человеку как существующее».

Именно эти неудовлетворенные желания лежат, по мнению Фейербаха, в основе веры в чудеса, которая составляет важный элемент большин­ства религий.

Таким образом, можно с полным правом утверждать, что Л. Фей­ербах сделал значительный вклад в раскрытие гносеологиче­ских и психологических корней религии.

Приступая к изложению проблемы психологических кор­ней религии, необходимо, прежде всего, уточнить содер­жание анализируемого понятия. Речь идет о решении двух задач: выяс­нении, во-первых, соотношения психологических и гно­сеологических корней религии и, во-вторых, соотноше­ния психологических и социальных ее корней.

В содержание понятия «гносеологические корни ре­лигии», как правило, включают все аспекты функциони­рования человеческой психики, которые создают благо­приятные возможности для формирования религиозных верований. В такой трактовке гносеологические корни религии фактически включают в себя психологиче­ские. Возможен и иной подход, если исходить из точного значения термина «гносеологический». Гносеологический подход — это подход с точки зрения теории познания. Следовательно, гносеологические корни религии — это те условия, предпосылки и возможности формирования религиозных верований, которые связаны с функцио­нированием познавательных процессов: ощущений, вос­приятий, представлений, мышления. Реально в психике индивида эмоциональные процес­сы никогда не существуют в отрыве от познавательных (когнитивных) и волевых. Они в значительной мере соз­дают общий «тонус» психической жизни личности, общую окраску ее умственной и предметной деятель­ности. Этот общий эмоционально-психологический «фон» личности оказывает влияние и на ее мировоззренческие установки, именно он в определенных случаях создает благоприятные возможности для приобщения индивида к религиозным верованиям, бытующим в окружающей его социальной среде.

Также на формирование религиозности влияет понятие психического настроя личности, выдвинутое Б.Д. Парыгиным. Парыгин опре­деляет психический настрой личности как «интеграль­ное структурное образование, которое характеризует то­нальность и степень предметной направленности психи­ческого состояния человека в каждый данный конкрет­ный отрезок времени».

Для понимания «настроя», способствующего возник­новению религиозности, важно также различать ситуа­тивный настрой, который представляет собой весьма подвижное и текучее образование, и константный, ха­рактерной особенностью которого является его связь с общей жизненной позицией личности, с системой ее взглядов и убеждений. Константный настрой обычно связан с определенным социальным типом личности.

Б.Д. Парыгин выделяет основные социальные факторы, определяющие устойчивость или неустойчивость кон­стантных настроений личности. К числу факторов устойчивости настроений он причисляет сложившееся ми­ровоззрение, цельность убеждений, критичность, уравно­вешенность. Все эти факторы, несомненно, оказывают существенное влияние на личность в момент ее мировоззренческого и морального кризиса.

Таким образом, для характеристики психологических корней религии важно учитывать не просто отдельные эмоциональные процессы, свойственные данному инди­виду. Главное здесь состоит в выявлении общих психи­ческих состояний личности, которые накладывают отпе­чаток на протекание всех ее психических процессов, на ее поведение в обществе, на выбор ею той или иной системы ценностных ориентации. Устойчивые констант­ные психические состояния, если в них преобладают отрицательные настроения — пассивность, апатия, нере­шительность,— и составляют социально-психологический фон, благоприятствующий приобщению к религии, фор­мированию религиозной веры.

Вторая важнейшая методологическая проблема — это проблема соотношения психологических и социальных корней религии.

В решении этой проблемы можно выделить три основ­ных подхода:

1. Религиозная вера индивида якобы им­манентно присуща его сознанию («душе»), так как источ­ником сознания («души») является бог. Это религиозно-идеалистическое решение проблемы.

2. Индивидуальная религиозность определяется внутренней психологической (или биологической) потребностью отдельного индивида в вере. Такой подход характерен для многих кон­цепций в буржуазной психологии, в том числе и для психоанализа.

3. Научное, материалистическое решение проб­лемы: сама по себе психика индивида религиозную веру не рождает, но под воздействием условий жизни создаются определенные психические состояния, кото­рые благоприятствуют усвоению индивидом религиоз­ных верований из окружающей среды.

Остановимся кратко на характеристике первых двух концепций. Как уже говорилось, выведение религиоз­ной веры из божественного источника свойственно не только богословам и церковным проповедникам, но и представителям буржуазного религиоведения. Напри­мер, по мнению немецкого философа и религиоведа Рудольфа Отто (1869—1937), в основе индивидуальной религиозности лежит встреча человека со «святым», т. е. с богом, встреча, которая происходит в глубинах психики, носит иррациональный характер и вызывает соответствующие религиозные переживания.

Согласно взглядам немецкого философа Макса Шелера (1874—1928), психология религии должна по­стулировать реальность «религиозных объектов» (т. е. сверхъестественного, бога), прежде чем она предпри­мет попытки исследовать их воздействие на человече­скую психику. И отсюда Шелер делает вывод, вполне естественный, исходя из его посылок : все те, кто не верят в реальность сверхъестественного, не имеют права исследовать психологический феномен ре­лигиозной веры'(стр57), то есть психологией религии могут заниматься только верующие.

Что касается второй концепции, постулирующей субъективную биологическую либо психологическую по­требность индивида в религиозной вере, то ее вари­анты весьма многочисленны. Для представителей пси­хоанализа, например, характерны попытки рассматри­вать в качестве основного источника религиозной веры биологические инстинкты и побуждения человека, ко­торые приходят в конфликт с социальными нормами и, будучи подавлены, сублимируются в религиозных ил­люзиях. Главный корень религии, по Фрейду, за­ключается в бессознательных влечениях и желани­ях, которые присущи человеку от рождения и носят ин­стинктивный характер. Это дает основания считать его концепцию натуралистической, биологизаторской.

Элементы биологизаторства характерны и для Эри­ха Фромма (1900—1980), самого видного представите­ля так называемого социофрейдизма. С точки зрения Фромма, необходимость религии (которую он понима­ет как общую систему жизненной ори­ентации и почитания каких-либо объектов) коренится в «факте дихотомии человеческого существования»: с одной стороны, человек есть часть природы, а с дру­гой— разум возвышает его над природой и в то же время лишает естественной целостности и единства. Че­ловек вечно неудовлетворен собой и окружающим. Он стремится решить загадки своего существования, но экзистенциальные противоречия его бытия возобновля­ются вновь и вновь. Именно эти противоречия, прежде всего, противоречие между разумом человека и его те­лесным бытием как природного существа, и лежат в основе существования религии.

Последователь Фрейда Н. Браун, пытавшийся на основе психоаналитических идей о врожденных инстинк­тах объяснить ход человеческой истории, писал о бли­зости учения Фрейда о «неврозе человечества» и уче­ния христианства о первородном грехе. Он заявлял даже, что история неврозов человечества есть в значи­тельной мере история религии. Подобные и близкие к ним позиции типичны для многих теологов и религио­ведов, пытающихся использовать «реинтерпретированный» психоанализ как для обоснования необходимости религии, так и для практических целей религиозной психотерапии. Вольнодумец и рационалист Фрейд стал изображаться ими в качестве «апостола психоаналити­ческого евангелия».

Среди буржуазных психологов, исследующих рели­гию, широко распространены попытки интерпретиро­вать потребность индивида в религии как его внутрен­нюю психологическую потребность. Американский пси­холог У. Кларк, признавая многообразие психологиче­ских истоков религии, склоняется к мнению, что глав­ным ее источником являются поиски смысла жизни. Конечно, вопрос о смысле жизни может решаться ин­дивидом с религиозных позиций, но значит ли это, что поиски смысла жизни всегда ведут к религии?

Американский психолог П. Джонсон связывает су­ществование религии с потребностью человека в «со­хранении ценностей». Религия, полагает Джонсон, вы­растает из желания человека сохранить в мире то, что наполнено для него ценностным содержанием, что удов­летворяет его основные потребности. Бог становится для человека гарантом его личных и общественных цен­ностей1.(стр60) Нет сомнения, что образ или идея бога в со­знании верующего действительно выполняют роль основного творца и «хранителя» ценностей. Однако ос­тается недоказанным тезис, согласно которому рели­гию рождает всеобщая потребность людей в сохране­нии ценностей. Ведь система ценностей и ценностных ориентации людей исторически меняется. И далеко не всегда она связана с религией, с идеей бога.

Американский социальный психолог Г. Оллпорт по­пытался создать «многофакторную» теорию психологи­ческих корней религии. Он заявляет, что «в процессе развития религия индивида преломлялась через:

- его физиологические потребности,

- его темперамент и умственные способности,

- его психогенные инте­ресы и ценности,

- его поиски рационального объяс­нения мира,

- его реакцию на окружающую куль­туру» 2. (стр60)

Нельзя отрицать, что многие перечисленные Оллпортом факторы действительно играют определенную роль в процессе формирования религиозности индивида. Однако, во-первых, у Оллпорта физиологические и био­генные факторы (темперамент) ставятся в один ряд с социальными. А во-вто­рых, Оллпорт в данной схеме не выходит за рамки абстрактного антропологизма, поскольку основой формирования религиозности у него выступает индивид, а социальные воздействия лишь придают индивидуальной религиозности общепринятые в данном обществе формы.

Потребность в религии, как и многие иные духов­ные («высшие») потребности человека, не является ни потребностью его организма, ни всеобщей характери­стикой его абстрактно понимаемой человеческой природы или психики. Она социальна по своему проис­хождению и сущности. Говоря более конкретно, потреб­ность в религии есть потребность определенных соци­альных систем в иллюзорном восполнении действитель­ности, в основе которой — практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объек­тивные условия своей жизни.

Это не значит, что данная потребность может реа­лизоваться вне отдельных индивидов. Ведь общество не есть некая целостность, существующая независимо от отдельных личностей. Общество образуют люди в их ре­альных отношениях и связях. Поэтому потребность в религии находит свое конкретно-историческое воплощение и на индивидуально-психологическом уровне. Для того или иного человека, живущего в условиях, когда религия есть необходимый элемент социальной жизни, потребность в религиоз­ных иллюзиях представляется его внутренней психоло­гической потребностью. В действительности же она за­дана ему обществом, социальной средой, в которой он формируется и воспитывается.

Эти отправные суждения помогут правильно решить вопрос о соотношении психологических и социальных корней религии. Религиозная вера непосредственно есть психологический феномен, достояние субъективного мира личности. Поэтому, исследуя формирование веры, нельзя игнорировать те психические состояния, кото­рые благоприятствуют ее возникновению, создают оп­ределенные субъективные предпосылки для этого. Од­нако, анализируя подобные психические состояния, сле­дует иметь в виду, что они сами по себе не предопре­деляют формирования религиозности у индивида. Иначе говоря, само наличие психических состояний и настроений, благоприятствующих возникновению религиоз­ной веры (например, состояний психической подавлен­ности, горя, переживаний одиночества, неудовлетворен­ности собой и т. п.), не влечет с необходимостью обра­щения человека к религии. В реализации этих предпо­сылок решающую роль играют социальные факторы: наличие или отсутствие определенных мировоззренче­ских позиций, непосредственное социальное окружение человека, условия его семейного воспитания и т. п.

Следовательно, психические состояния и настроения, способствующие формированию религиозности, т. е. психологические корни религии, следует рассматривать лишь как условия, предпосылки, которые реализуются только благодаря воздействию определенных социаль­ных факторов.

Воздействие социаль­ных факторов в процессе формирования религиозной веры индивида проявляется на двух уровнях. Прежде всего, социально детерминированы сами психические состояния индивида, благоприятствующие его обраще­нию к религии. Любой устойчивый отрицательный пси­хический настрой (страх, подавленность, апатия и т.п.) есть результат определенных условий жизни данной личности, он не случаен и не выводим из общих, ант­ропологических характеристик человека. Но, как уже говорилось, социальные факторы играют и здесь ре­шающую роль, определяя направление, в котором реа­лизуются уже сформировавшиеся психические состоя­ния личности. Следовательно, само формирование ре­лигиозной веры представляет собой сложный процесс диалектического взаимодействия психического и со­циального.

Анализ сложной диалектики психического и соци­ального в процессе формирования религиозной веры позволяет наметить два аспекта, два направления ис­следования психологических корней религии. Одно на­правление может быть названо историческим, или филогенетическим. Его задачей является изучение эво­люции психологических корней религии в ходе истори­ческого развития человечества. Неверно было бы счи­тать, что психологические корни религии не претерпе­вали исторических изменений. Напротив, можно с уве­ренностью предположить, что исторически менялись и содержание психологических корней религии, и место определенных психических состояний в индивидуальном сознании, и широта их распространения в обществе, и их устойчивость. Все эти проблемы требуют своего ис­следования с материалистических позиций. Второе направление исследования может быть назва­но индивидуально-психологическим, или онтогенетиче­ским. Речь идет о психологических особенностях раз­вития ребенка, а затем и взрослого человека, которые имеют важное значение для объяснения процесса фор­мирования религиозной веры.

Первая проблема, которая встает перед исследователем исторической эволюции психологических корней рели­гии, — это проблема психологических предпосылок и кор­ней религии в первобытном обществе. Специфические условия жизни первобытного человека сформировали некоторые особенности его психики, которые непосред­ственно связаны с возникновением и воспроизводством так называемых ранних форм религии — магии, фети­шизма, тотемизма. К настоящему времени этнографы накопили значительный материал, проливающий свет на вопрос о социально-психологических предпосылках формирования магических верований и магической прак­тики.

Известный английский этнограф Б. Малиновский (1884—1942) близко подошел к правильному понима­нию социально-психологических корней магии. Он пи­сал: «...магия снабжает первобытного человека рядом готовых ритуальных действий и верований, содержа­щих в себе определенные умственные и практические приемы, которые призваны преодолеть опасные пробе­лы, возникающие в ходе достижения важных целей, либо критические ситуации. Она позволяет человеку с уверенностью добиваться важных целей, сохранять его равновесие и его психическую целостность в приступах гнева, в муках ненависти, неразделенной любви, отчая­ния или страха. Функция магии состоит в том, чтобы ритуализировать оптимизм человека, утвердить его веру в победу надежды над страхом». Малиновский связывает магию с особыми ситуациями в жизни первобытных людей, когда те не были уверены в достижении постав­ленных целей, ибо в их жизнь вмешивались силы, лю­дям неподвластные. Он характеризует психологические корни первобытной магии, связывая ее с господством чего-то непредвиденного, с эмоциональ­ными колебаниями между надеждой и страхом.

Аналогичный материал находим в работах русского этнографа Л.Я. Штернберга (1861 —1927). Перед пер­вобытным человеком, писал он, «в борьбе за существо­вание встает «его величество случай», то, что мы назы­ваем удачей, счастьем и т. д., явление для него совер­шенно непонятное, таинственное... Вот тут-то и начи­нается область религии».

Малиновский и Штернберг не останавливаются на констатации связи между определен­ными психическими состояниями первобытного челове­ка (страх, колебания между надеждой и страхом) и первобытной религией, в частности магией, а пытают­ся выявить реальные социальные источники указанных психических состояний, усматривая их в практической слабости первобытного человека, его неуверенности в результатах своих действий.

Эта неуверенность порождает и такую форму маги­ческих верований, как гадание, бросание жребия, пред­сказание судьбы. Перед лицом ог­ромного числа внешних объективных и непредвиден­ных факторов первобытный человек как бы снимает с себя ответственность за принимаемое решение, пере­кладывая ее на магические силы предсказателя или случайно выпавшего жребия. С помощью него, по Л.С. Выготскому, человек пы­тается практически овладеть своим поведением, искус­ственно вводя в ситуацию особый созданный им стимул (жребий). С точки зрения нашей темы особый интерес пред­ставляет характеристика С.А. Токаревым социально-психологических корней вредоносной магии. Он убеди­тельно доказал, что социальной основой вредоносной магии в первобытном обществе является межплемен­ная вражда. Первобытный коллективизм ограничива­ется рамками данного племени. Иноплеменники рас­сматриваются как потенциальные враги, которые могут убить, причинить вред, «околдовать».

Итак, с одной стороны, несомненно, что психологи­ческим корнем религии является страх перед действием непонятных для человека и непредсказуемых им фак­торов, включая силы природы и потенциально враждеб­ные действия иноплеменников, с другой стороны, психо­логические корни первобытной религии были бы не рас­крыты полностью, если бы мы игнорировали такие пси­хические состояния людей той эпохи, как страстная надежда на удачу (в охоте, в стычке с врагами и т. п.) и связанное с ней стремление выдать желаемое за дейст­вительность.

Исторический анализ психологических корней рели­гии предполагает выяснение вопроса о том, насколько указанные психические состояния (страх, колебания между страхом и надеждой, стремление выдать же­лаемое, за действительность) сохранялись и воспроиз­водились в различных системах общественных отноше­ний, сменявших друг друга в процессе исторического развития. По-видимому, в сфере отношений людей к природе развитие производства и науки понемногу ос­лабляло и сужало социальные источники данных пси­хических состояний. Отсюда и постепенное падение вли­яния магии на сознание и поведение людей, процесс, ко­торый Макс Вебер назвал «расколдованием мира» .

Одной из психологических предпосылок религии в первобытном обществе было стремление к оживотворению, одухотворению, олицетворению мира.

И.А. Крывелев полагает, что «стремление к олицетворению присуще человеческому сознанию в той или иной мере на всех ступенях развития»2. Конечно, какие-то элементы олицетворения мы находим в психике современного ребен­ка. Однако в отношении взрослых вряд ли можно сей­час говорить о тенденции к олицетворению действитель­ности. Думается, что данная тенденция специфична в основном для первобытного человека и объясняется, прежде всего, тем, что он в силу ограниченности своей практики был не способен выделить себя из мира при­роды, сознательно противопоставить себя как субъекта познания и действия окружающим его предметам и яв­лениям. Не будучи в состоянии провести четкой разгра­ничительной линии между собой и природой, человек той эпохи пытался осмыслить явления природы по ана­логии с собой как живые, сознательные существа, а их изменения и взаимодействия объяснял сознательными актами поведения.

Психологи на эмпирическом уровне подтвержда­ют вывод об историческом изменении психики людей в зависимости от условий их жизни.

Как отмечает А.Р. Лурия, «в конкретных психологических исследованиях накаплива­лось все больше фактов, показывающих, что строение сознания изменяется с историей и что... по мере пере­хода от одной общественно-исторической формации (или уклада) к другой меняется не только содержание сознания, но и его строение. Иначе говоря, факты все более отчетливо начинали указывать на историческую природу психических процессов человека».

Общий вывод об историческом харак­тере содержания и строения человеческой психики, об определяющей роли объективных условий жизни и де­ятельности людей в процессе изменения их психических функций является той методологической основой, ко­торая должна быть путеводной нитью для будущих ис­следователей исторической эволюции психологических корней религии.

Несмотря на гигантское развитие науки и техники в современных странах наблюдается «всплеск» так называемой нетрадиционной религиозности, что определяется условиями жизни.

Интенсификация трудовой деятельности, нервные перегрузки, связанные с урбанизацией, резкое обостре­ние экологической ситуации, постоянная неуверенность в завтрашнем дне, как следствие безработицы и разо­рения мелких собственников, наконец, возрастающая угроза термоядерной катастрофы — вот те главные со­циальные факторы, которые вызывают настроения безысходности, отчаяния и страха. Эти настроения и психические состояния тол­кают многих из них в различного рода секты, к «про­рокам», «гуру», которые обещают духовное исцеление, заявляют, что путь к спасению — не в изменении обще­ства, а в изменении сознания человека.

Представители так называемого реформированного психоанализа с помощью специфических категорий пы­таются доказать, что состояния внутреннего конфлик­та и неудовлетворенности — извечные состояния любого человека. Так, например, А. Адлер пишет о «чувстве неполноценности», якобы присущем каждому человеку. К. Хорни определяет основное состояние человека как «беспокойство». Г. Салливен также считает «беспокой­ство» исходным состоянием любого индивида. Подоб­ные же идеи, но в ином теоретическом обрамлении на­ходим и у представителей экзистенциализма. У них та­кие характеристики человеческой психики, как «страх», «отчаяние», «чувство вины», становятся основными, оп­ределяющими человеческое существование антрополо­гическими категориями. Не случайно некоторые протес­тантские теологи с готовностью использовали фило­софские построения экзистенциализма для обоснования необходимости религиозной веры. Так, П. Тиллих (1886-1965) считал, что «страх» - коренное «экзистенциальное» (т. е. антропологическое, всеобщее) состояние человека. Преодолеть этот экзи­стенциальный страх человек, по Тиллиху, может лишь с помощью религиозной веры. Только она способна, вопреки экзистенциальным конфликтам, сформировать «мужество быть». Философия экзистенциализма является, с точки зрения Тиллиха, неизбежной предпосыл­кой и указанием пути к христианской вере. Не случай­но его взгляды характеризуют обычно как «экзистен­циальную теологию».

На этом примере видно, как буржуазные идеологи, абсолютизируя некоторые психические состояния, при­сущие людям, превращая эти состояния во всеобщие (антропологические) характеристики человека, утверж­дают в массовом сознании мысль о религиозной вере как необходимом и единственном пути спасения.

Индивидуально-психологический анализ психологиче­ских корней религии предполагает, прежде всего, изу­чение ряда психических особенностей человека, которые оказывают влияние на формирование религиозной веры.

Психолог К.К. Платонов относит к пси­хологическим корням религии противоречие в психике человека между осознанным и неосознанным, созна­нием и бессознательным. Исходя из известного высказы­вания Л. Фейербаха, согласно которому «тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна сочетания сознания с бессознательным, воли с непроизвольным в одном и том же существе», К.К. Платонов полагает, что неспо­собность понять и объяснить неосознанные и непро­извольные проявления человеческой психики толкает людей в сторону религиозной мистификации этих явле­ний.

Проблема психологических корней религии не может быть решена и без учета тех кризисных и критических состояний, которые испытывает человек под воздействием социальной среды и которые в психологической литера­туре обозначаются различными терминами (стресс, фру­страция, конфликт, кризис). Ф.Е. Василюк в книге «Психология переживаний» указывает на один из возможных вариантов «защи­ты» от критических ситуаций: «Отрицание, искажение, сокрытие от себя реальности, бегство от нее, само­обман» '. Это один из путей иллюзорного выхода из критических ситуаций, выхода, при котором достигается лишь психологическое уравновешивание личности, субъ­ективное успокоение или утешение. Именно такой вы­ход предлагает религия.

Выбор личностью того или иного вы­хода из критических ситуаций, как уже говорилось, детерминируется социальными факторами, в число которых входят мировоззренческие, идейные позиции самой личности и система ее взаимоотношений в коллективе, в социальной группе. Иллюзорный, рели­гиозный выход из критической ситуации может быть избран индивидом и под влиянием воспитания, и в силу слабых связей его с окружающими людьми, когда пси­хологические потребности в сочувствии и сопереживании не удовлетворяются или удовлетворяются носителями религиозной идеологии, использующими это в своих целях.

В богословской и философско-идеалистической лите­ратуре значительное внимание уделяется страху смерти, который рассматривается как один из важнейших источ­ников религиозной веры.

Католический психолог-религиовед В. Херр подчер­кивает, что «основной онтологический факт, который логически ведет к изучению психологии отношения че­ловека к богу, есть реальность смерти». По его мне­нию, проблема жизни и смерти может рассматриваться как указание на непрочность человеческого существо­вания и на последовательную и полную зависимость от силы, которая может обеспечить человеку жизнь после смерти.

Искусственно возбуждая и стимулируя страх смерти, защитники религии пытаются принизить роль разума, утвердить в сознании людей веру в бога и в бес­смертие души как якобы единственный выход из «тра­гизма существования» человека.

**Религиозная вера**

В системе любой религии вера занимает центральное место. Вне веры в сверхъестествен­ное невозможна сама рели­гия, ее культовые и институциональные формы. Не слу­чайно слово «верующий» отождествляется в нашем сознании с понятием «религиозный человек».

Анализ феномена веры может про­водиться с различных теоретических позиций и вычле­нять разные стороны этого сложного явления. Выделяют три аспекта изучения веры:

1.Гносеологический аспект - исследует предмет веры, выясняя при этом, является ли он чем-то реальным, объективно существующим, либо иллюзорным, фантасти­ческим ;

2.Социологический аспект главное внимание уделяет проблеме социальной детерминации веры, выявляя те общественные условия и обстоятельства, ко­торые ее породили ;

3.Психологический аспект изучает специфику и сущность тех психологических процессов, которые участвуют в вере, рассматривая последнюю как специфическое психическое состояние личности.

С материалистической точки зрения все назван­ные выше аспекты изучения веры находятся в тесном единстве, понять особенности различных типов веры можно лишь при учете всех трех аспектов. Однако эта многоаспектность фено­мена веры является одним из факторов, обусловивших много­образие подходов к ее объяснению и оценке.

В рамках психологии религии речь, естественно, пойдет прежде всего о социально-психологическом ана­лизе веры, и при этом главное внимание будет уделено особенностям религиозной веры. Религиозная вера с точки зрения психологических ее особенностей есть лишь ча­стный случай веры вообще, необходимо выяснить, ка­кова социально-психологическая природа феномена ве­ры вообще и чем нерелигиозная вера отличается от веры религиозной. Наконец, представляется уместным и полезным показать многообразие различных точек зре­ния на веру, обратившись к истории теологии, философии и психологии и выделив лишь некоторые, наиболее су­щественные тенденции, которые типичны не только для прошлого, но и в той или иной форме существуют и в настоящее время.

Говоря об основных тенденциях в объяснении веры, необходимо выделить, с одной стороны, теологическую традицию (речь пойдет только о христианской теоло­гии), а с другой — взгляды различных философов и пси­хологов. В первую очередь обратим внимание лишь на те моменты, ко­торые характерны для ортодоксальной теологической традиции. Прежде всего, следует отметить, что хри­стианские богословы рассматривают веру как «дар бо­жий», как нечто, в конечном счете, исходящее от бога, а не от человека. Протестантский теолог Карл Барт (1886—1968) писал, что вера «представляет собой... милостивое обращение бога к человеку, свободное личное присутствие Иисуса Христа в действиях человека». И далее: «Человек — субъект веры. Не бог, но человек верит. Однако именно это бытие человека как субъекта в акте веры выступает как предикат субъекта бога...»

Основа веры, с точки зрения теологов,— это боже­ственное откровение, данное, прежде всего, в «богодухновенной» книге — Библии. Так христианская церковь отмежевывается от субъективистских трактовок рели­гиозной веры, сводящих ее к тем или иным состояниям человеческого сознания. Если основа религиозной ве­ры— божественное откровение, переданное людям че­рез Библию (а единственной хранительницей этого откровения объявляется церковь), то тем самым «орто­доксальная вера» отделяется от всякого рода «ересей».

Поскольку христианская вера якобы исходит, в ко­нечном счете, от бога, то, с точки зрения богословов, она предполагает уверенность в могуществе и силе бога и одновременно сознание ничтожности и слабости че­ловека.

Мартин Лютер утверждал, что христианская вера представляет собой непременное условие справедливости, благочестия и спасения человека, а отсутствие веры означает грех. Ссылаясь на евангельский текст, он объявлял всех не­верующих «осужденными к погибели».

Таковы наиболее существенные особенности трактов­ки веры официальной христианской теологией. Следует учитывать, что характеристика веры христианскими тео­логами отнюдь не исчерпывается выделенными выше суждениями и оценками. В качестве примера приведем взгляды протестантского теоло­га Пауля Тиллиха, высказанные им в работе «Что такое вера». Тиллих определяет религиозную веру как «выс­ший интерес» личности, который находится в центре ее духовной жизни и обнимает все структуры, включая как бессознательные элементы, так и сознание. В акте веры, уверяет Тиллих, преодолевается противоположность между субъектом и объектом, между имманентным и трансцендентным. Вера, по его мнению, реализует не­посредственную связь между человеком и богом. При этом сам бог, в отличие от ортодоксальной традиции, рассматривается им не как трансцендентная сущность, а как «основа и источник» человеческого бытия.

Усилия многих теологов направлены также на то, чтобы избежать противопоставления религиозной веры знанию и разуму. Разными способами и путями доказы­вается, что религиозная вера якобы ничуть не противо­речит современному знанию, науке, человеческому мыш­лению. Подобные идеи теологов принципиально несостоятельны, поскольку совместить веру в сверхъестественное с наукой и челове­ческим разумом невозможно. Такие попытки говорят лишь о том, что устои религиозной веры, в свое время казавшиеся незыблемыми, в современную эпоху ока­зываются не столь уж прочными.

В философии прошлых веков предпринимались мно­гочисленные попытки раскрыть содержание понятия «вера», рассматривая его в широком, нерелигиозном кон­тексте.

Английский философ Давид Юм (1711 — 1776) считал, что вера, с одной стороны ,необходима для того, чтобы отличить продукты воображения от реальных фактов, а с другой — она лежит в основе тех связей в нашем сознании, которые рассматриваются как каузальные (причинные), а в действительности форми­руются на базе привычной последовательности впечат­лений.

С такой трактовкой веры, предложенной английским философом, нельзя согласиться. Основой причинных связей с точки зрения диалектического материализма является не вера в привычную последовательность впе­чатлений, а объективные связи между материальными явлениями, доказываемые человеческой практикой. Юм сделал веру необходимым компонентом всякого чувственного и рационального познания и тем самым растворил ее в познании, лишил ее социально-психоло­гической специфики.

Вера, по Бертрану Расселу, высту­пает как субъективно-психологическая основа челове­ческих действий (и даже поведения животных). Такое понимание веры, как и концепция веры у Юма, лишает ее всякой определенности с точки зрения психологиче­ской и с точки зрения ее предмета, т. е. гносеологиче­ской.

В отличие от Юма, Иммануил Кант дает довольно четкую гносеологическую и психологическую характеристику веры. В своем основном труде — «Критика чистого разума» он рассматрива­ет веру как особый способ признания истинности суж­дений. Согласно его взглядам, признание истинности суждения имеет три ступени: мнение, вера и знание. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с. объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно и объектив­но достаточное признание истинности суждения есть знание». В этих рассуждениях Канта ценными являются попытки отделить веру от знания, под­черкнув при этом, что вера не имеет достаточного объ­ективного основания. Интерес представляет и стремле­ние Канта связать веру с «практическим разумом», с поведением человека, прежде всего с его моральным поведением. Кант отделял «моральную веру» от «церковной». «Основывающийся на Библии бого­слов,— писал Кант,— есть, собственно, знаток Священ­ного писания для церковной веры, покоящейся на уста­вах, т. е. на законах, исходящих от воли другого. Раци­ональный же богослов есть знаток разума для религиоз­ной веры, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека». Именно ре­лигиозную, а не церковную веру считал Кант необхо­димой из моральных соображений, поскольку она, по его мнению, обеспечивает соблюдение нравственного им­ператива.

В идеалистической системе Г.В.Ф. Ге­геля (1770—1831) вера рассматривается как одна из форм постижения «мирового духа».Он критикует точку зрения Ф.Г. Якоби (1743— 1819), который рассматривал веру как непосредствен­ное знание, в том числе и как чувственное познание ок­ружающего мира. «Из того, что критерием истины долж­но быть непосредственное знание,— писал Гегель,— сле­дует... что всякое суеверие и идолопоклонство объяв­ляется истиной...». Вере, понимаемой лишь как сфера чувства и непосредственного знания, Гегель противо­поставляет веру, оплодотворенную диалектическим мыш­лением и ведущую, по его мнению, к познанию «миро­вого духа». Гегель определяет веру «как свидетельство духа об абсолютном духе, или уверенность в истине». Будучи последовательным рационалистом, Гегель и ве­ру пытается рассматривать в контексте рационального познания. Признавая, что вера не может существовать без чувства, он в то же время отнюдь не сводил веру только к эмоциональному отношению, ибо «вера — это тоже знание, только в своеобразной форме».

В идеалистической философии XIX—XX вв. сущест­вовало влиятельное течение, в рамках которого веру трактовали с противоположных Гегелю позиций крайнего иррационализма. Так, например, обще­признанный предтеча современного экзистенциализма Серен Кьеркегор (1813—1855) резко выступает против рационализма Гегеля, против понимания истины как объективного содержания мышления. Для него «исти­на» лежит в сфере субъективной. «Это — истина для меня, идея, за которую я могу жить и умереть». Со­ответственно религиозная вера резко противопоставля­ется мышлению и познанию вообще.

В зарубежной психо­логии религии наблюдаются две противоположные тен­денции. Теологически ориентированные психологи стре­мятся всячески отделить религиозную веру от нерели­гиозной, подчеркнуть принципиальное различие между ними. Ирландский психолог Е. О'Догерти подробно обосновывает специфику религиозной ве­ры, которая направлена на объекты сверхъестественные, находящиеся вне прост­ранства и времени и недоступные для человеческого опыта. Религиозная вера есть свободный выбор лич­ностью определенного взгляда на мир, определенного мировоззрения. Она представляет собой не результат познавательной деятельности человека, а ее предпосыл­ку, ее исходный пункт, источником которого является «божественная благодать».

Представители противоположной тенденции пытаются вообще снять либо игнорировать отличие религиозной веры от нерелигиозной. Американ­ский психолог Дж. Пратт писал, что «веру можно кратко определить как ментальную (умственную) установку, утверж­дающую реальность данного объекта»2.(с 106) Его коллега П. Джонсон рассматривает веру как всеобщее достояние всех людей, включая и атеистов. «Сущест­вует естественная тенденция верить,— пишет он.— Каж­дый человек — верующий. Не все верят в одно и то же, но каждый верит во что-нибудь».

Растворяя религиозную веру в «вере вообще», игнори­руя принципиальные различия между религиозной и нерелигиозной верой, западные психологи тем самым объективно (независимо от их субъективных побужде­ний) стирают грань между научным и религиозным ми­ровоззрением.

В «Философском энциклопедическом слова­ре» (М., 1983) термин «вера» трактуется только в кон­тексте его религиозного содержания. Большинство философов считают, что вера присутствует не только в религии. Наряду с религиозной верой они исследуют и веру нерелигиозную.

Предмет веры обладает своей спецификой. Когда речь идет о нерелигиозной вере, то ее предметом будет либо утверждение (гипотеза, концепция и т. п.) не впол­не доказанное, гипотетическое, либо явление или про­цесс, который относятся к будущему. Однако эта субъективная вера нуждается в дальнейшем в объективном подтверж­дении: человек должен своим поведением доказать справедливость этой веры. Ученый может сказать: «Я верю в истинность данной гипотезы», однако для того, чтобы истинность его гипотезы стала общеприз­нанной, необходимы научные, теоретические доказатель­ства и факты, ее подтверждающие.

Гносеологические особенности нерелигиозной веры тесно связаны с ее психологической спецификой. Вся­кая вера представляет собой социально-психологиче­ское явление, ибо она характеризуется как участвующи­ми в ней психологическими процессами, так и особым. отношением субъекта веры к ее предмету, отношением, реализующимся не только в сознании, но и в поведении.

Важную роль в том личност­ном отношении, которое мы именуем верой, играют чувства человека. Поскольку предмет веры вызывает заинтересованное отношение человека, оно реализуется, прежде всего, в эмоциональной сфере, вызывая те или иные чувства и переживания. Диапазон этих пережи­ваний может быть весьма различным как по содержа­нию, так и по интенсивности, однако вне эмоционального отношения вера невозможна. вера невозможна вне личностной оценки предмета веры. В этой связи некоторые авторы выде­ляют «аксиологический» аспект веры'.(с.115) Эта оценка чаще всего бывает позитивной. Человек верит в то, что соот­ветствует его идеалам, принимаемой им системе цен­ностей, что приносит ему субъективное моральное удов­летворение. Вера предполагает активное личностное отношение к своему предмету, которое захватывает во­левые процессы и проявляется в той или иной степени в поведении человека.

Все перечисленные особенности характерны для любой веры, как религиозной, так и нерелигиозной. Однако исследование психологического аспекта нерелигиозной веры обнаруживает черты и осо­бенности, отделяющие ее от веры религиозной. Речь, прежде всего, идет о соотношении нерелигиозной веры с мышлением, знанием и наукой. Нерелигиозная вера, включенная в общий процесс человеческого познания и практики, опирается либо на эмпирические знания человека, когда речь идет о вере в обыденном, житей­ском смысле слова, либо на научные знания, научные гипотезы и т. п., либо на обобщенный опыт социаль­ного развития, когда речь идет о решении социальных проблем, затрагивающих будущее.

Вопрос о практической реализации веры представ­ляет для социального психолога и социолога первосте­пенный интерес, поскольку он тесно связан с местом веры в общественном сознании и ее социальной ролью. Во многих общественных движениях прошлого вера, как религиозная, так и нерелигиозная, играла главную мотивирующую роль. Причем ее воздействие на разви­тие общества могло быть самым различным, как про­грессивным, так и реакционным.

Выявление особенностей религиозной веры следует на­чать с ее гносеологической характеристики. Как извест­но, главным признаком религиозного сознания являет­ся вера в сверхъестественное. Религиозный человек верит в ис­ключительный, непохожий на все существующее облик сверхъестественных сил или существ. Эта его вера пи­тается официальными догматами церкви. Так, с точки зрения православной церкви, «бог есть неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная тайна... Всякая попытка изложить эту тайну в обычных человеческих понятиях, измерить неизмеримую пучину божества без­надежна». Религиозный человек не применяет к сверхъестест­венному обычные критерии эмпирической достоверно­сти. Если нерелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто принципиально несов­местимое, то религиозная вера по своей природе всегда несовместима со знанием. Фактически это призна­ют и богословы, заявляя, что постичь божественную сущность можно лишь с помощью веры, а не знания. В христианском богословии, как православном, так и католическом, рациональные аргументы, доказываю­щие бытие бога, никогда не считались главным путем приближения к нему. «Никакое, даже самое безошибоч­ное, доказательство истины не может заменить живого переживания, интуиции веры,— пишут православные бо­гословы.— Вера не доказывает себя, а показывает»'.(с.123) «Вера сама по себе есть психологический акт, а не формула... Вера христианская, прежде всего, есть переживание. Аргументация веры есть нечто внешнее, от чего сама вера не зависит».

Из всего этого можно сделать вывод, что в религиоз­ной вере разум человека играет третьестепенную, под­чиненную роль. Церковь принимает его лишь как сред­ство сформулировать догмат. Тезис: «Верю, потому что абсурдно» — не является для религиозного сознания случайным, а выражает некоторые его общие и характерные особенности.

Какие психические процессы играют доминирующую роль в религиозной вере? Прежде всего, воображение. Глубокая религиозная вера предполагает существова­ние в сознании человека представлений о сверхъесте­ственных существах (в христианстве, например, Иисуса Христа, богоматери, святых, ангелов и т. п.) и их яр­ких образов, способных вызвать к себе эмоциональное и заинтересованное отношение. Эти образы и представ­ления носят иллюзорный характер, им не соответству­ют реальные объекты. Но они возникают не на пустом месте. Почвой для их формирования в индивидуаль­ном сознании являются, во-первых, религиозные мифы, где повествуется о «действиях» богов или иных сверхъ­естественных существ, и, во-вторых, культовые художе­ственные изображения (например, иконы и фрески), в которых сверхъестественные образы воплощены в чув­ственно-наглядной форме.

На базе этого религиозно-художественного матери­ала и формируются религиозные представления верую­щих. Таким образом, индивидуальное воображение отдельного верующего опирается на те образы и пред­ставления, которые пропагандируются той или иной ре­лигиозной организацией. Именно поэтому религиозные представления христианина будут отличаться от соот­ветствующих представлений мусульманина или буд­диста. Для церкви бесконтрольная деятельность вооб­ражения опасна, ибо может увести верующего в сторо­ну от ортодоксального вероучения.

Для глубоко религиозного человека бог или иные сверхъестественные сущности нередко выступают как более важная реальность, чем окружающий мир. Бог для верующего — собеседник, утешитель, к которому можно обратиться в любую минуту жизни, он всегда доступен, всегда выслушает и утешит. К иллюзорному об­щению с богом человека нередко толкает дефицит об­щения с людьми, дефицит внимания и сочувствия к его нуждам и потребностям.

В заключение несколько слов о роли религиозной веры в жизни личности и общества. Основным мето­дологическим ориентиром здесь служит известная фор­мула К. Маркса о религии как «опиуме народа» (с.132) Под­черкивая иллюзорный характер предмета религиозной веры, указанное положение Маркса о религии выявляет важнейшую социальную функцию религиозной веры и религии в целом — функцию иллюзорного восполнения практического бессилия людей. На психологическом уровне эта функция реализуется через религиозное уте­шение, о котором речь пойдет дальше.

**Социально – психологическая сущность религиозного утешения**

Религиозное утешение может быть исследовано с разных позиций. Материалистический его анализ предполагает, в ча­стности, выяснение тех социальных причин и условий, которые рождают потребность в нем. Для социологии религии важно изучение социальной роли религиозного утешения, тех функций, которые оно объективно выпол­няет в различных общественных системах.

Для вы­яснения проблемы реализации религиозного утешения в психике верую­щего следует оп­ределить специфику религиозных чувств, ис­следовать особенности их динамики в процессе бого­служения и индивидуальной молитвы, вы­явить особенности религиозного катарсиса, которые оп­ределяют его специфическое воздействие на личность и на общество, а также выя­вить специфику религиозных чувств, их отличительные особенности.

Чувства в сфере религии играют важнейшую, первостепенную роль. С точки зрения психологического содержания чувства делятся на положительные (радость, любовь и т. п.) и отрицательные (гнев, страх и т. п.). Чувства относятся к сфере психики человека, но интенсивные чувства могут вызвать существенные изменения целого ряда жизненных, в том числе и физиологических, функ­ций организма.

В религиоведческих работах, в том числе и в книгах ряда психологов, отчетливо про­явилась тенденция к подчеркиванию роли религиозных чувств как основного источника религии. Так, датский философ и психолог Г. Геффдинг писал: «Чувство... сос­тавляет самую существенную особенность всех религий и всех религиозных точек зрения. По сравнению с ним все представления являются подчиненными и обуслов­ленными».

Как уже отмечалось, религиозная вера включает не только эмо­ции людей, но и их представления, мифы, выступающие в качестве предмета веры. Именно эти представления, образы формируют специфическое ядро религиозной ве­ры, определяющее направленность эмоциональных и во­левых процессов. У. Джемс по этому поводу писал: «...если мы согласимся понимать термин «религиозное чувство» как собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются ре­лигиозными объектами, то мы признаем вероятность того, что этот термин не заключает в себе такого эле­мента, который имел бы с психологической точки зре­ния специфическую природу. Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д. Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращен­ное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвы­шенного— это то особое содрогание, какое мы испыты­ваем в ночную пору в лесу или горном ущелье, только в данном случае оно порождается мыслью о присутст­вии сверхъестественного. Таким же образом можно рас­смотреть все разнообразные чувствования, какие пере­живаются религиозными людьми». Характеризуя чувства своих прихожан, священ­ник К. (Ровенская область) сказал: «Страха перед бо­гом больше, чем любви... Верующий все время помнит, что если он не выполнит заповеди, то бог накажет его». О роли страха в системе религиозных чувств пишет православный богослов П. Флоренский : «Религия есть, прежде всего, страх божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться».

Сказанное не означает, что религиозные чувства мож­но свести только к отрицательным переживаниям. На­против, надо определенно заявить, что в системе рели­гиозных эмоций важную роль играют и положительные чувства: любовь, восхищение, благоговение и т. п. Од­нако положительные чувства, будучи компонентом ре­лигиозной веры, приобретают специфическую направ­ленность. Их предметом являются сверхъестественные, т.е. иллюзорные, нереальные, существа или явления (бог, дух, ангел и т. п.). Направленность религиозных чувств, как отрицатель­ных, так и положительных, на иллюзорные, сверхъесте­ственные предметы веры предопределяет их специфику в социально-психологическом плане, т. е. в плане их места в психике верующих, воздействуя на их сознание и поведение. Постараемся показать социально-психологическую специфику религиозных чувств, обратившись к чувству любви в системе переживаний верующего христианина. О любви твердят все христианские молитвы и богослу­жебные тексты, о любви как основном качестве христиа­нина вещают в церквах и баптистских молитвенных до­мах, слово «любовь» склоняют во всех падежах христи­анские богословы, уверяющие, что христианство явля­ется самым гуманистическим в мире учением, так как в основе его — любовь. Христианская религия требует, прежде всего, любви к богу. «...Возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь»,— сказано в Евангелии от Матфея (22: 37—38). Что же касается люб­ви к людям, то эта любовь, согласно канонам христиан­ского вероучения, всегда должна быть подчинена люб­ви к богу.

В этой связи становится понятно, что жестокость, свойственная христианским фанатикам в прошлом, а иногда и в настоящем, не является случайным отклоне­нием от духа христианского вероучения. В нем всегда было заложено нечто, что позволяло, к примеру, инкви­зиции истреблять и преследовать «еретиков» во имя «спасения их душ», во имя любви к богу. Еще Л. Фейербах вскрыл псевдогуманистический характер христианской любви. «...Ведь даже любовь, как самое искреннее, внутреннее настроение,— писал он,— становится благодаря религиозности лишь мнимой, ил­люзорной любовью, ибо религиозная любовь любит че­ловека только ради бога, т. е. она лишь призрачно любит человека, а на самом деле любит только бога» .

Направленность религиозных чувств на сверхъестественные, иллюзорные, объекты, означает не только бессмысленную растрату человече­ской энергии, физической и духовной, она лежит в основе психологического механизма религиозного утешения, который, в свою очередь, отв­лекает религиозных людей от практического решения их жизненных проблем.

Проблема религиозного утешения имеет много граней и аспектов. Концентрируя в дальнейшем внимание на социально-психологических проблемах, необходимо упомянуть о важнейшей социальной функции религии, которая, в частности, реализуется через религиозное утешение. Речь идет об иллюзорно-компенсаторной функции, т. е. функции иллюзорного восполнения практического бес­силия людей. Эта функция, которую К. Маркс метафо­рически обозначил как функцию «опиума», является специфической и всеобщей функцией религии.

В широком смысле утешением можно назвать вся­кое воздействие на человека, способствующее снятию отрицательных переживаний и преодолению душевных конфликтов. В основу утешения могут быть положены различные идеи и представления. Так, утешение может опираться на трезвый, объективный подход к тем или иным проблемам и противоречиям, что помогает найти реальные пути решения жизненных проблем, активизи­рует человека, внушает ему уверенность в своих силах. Но существует и утешение иного рода, идейной основой которого являются иллюзии, ложные представления о мире и человеке. Такое утешение переносит решение проблем в сферу фантастических представлений, обре­кает человека на пассивное ожидание «милости бо­жьей». Именно таковым и является религиозное уте­шение.

В чем основные особенности религиозного утешения? Во-первых, религия утешает, поскольку формирует ве­рования, в которых содержатся идеи и представления, дающие ложное, иллюзорное решение реальных проб­лем и противоречий человеческой жизни. В монотеисти­ческих религиях, к примеру, подобную роль играет идея загробного воздаяния. И христианство, и ислам учат, что праведник, выполняющий все нормы и предписания ре­лигии в течение всей своей жизни, получит воздаяние после смерти: его ожидает райское блаженство. В христианском вероучении особенно ясно проявляется социально-классовая подоплека этой идеи: оно учит, что страдания в земной жизни необходимы и даже благотворны, поскольку они являются гарантией потустороннего спасения. В буддизме компенсирующую роль играет учение о карме — сверхъестественном зако­не, согласно которому перерождения живых существ зависят от их поведения в земной жизни, и учение о нирване как о некоем высшем состоянии, освобождаю­щем человека от дальнейших перерождений, сопряжен­ных со страданиями.

Во-вторых, религиозное утешение реализуется и на уровне функционально-психологическом. Религия уте­шает не только благодаря тому, что внедряет в созна­ние людей определенные идеи и представления, но и по­тому, что в своеобразной форме удовлетворяет некото­рые объективные психологические потребности людей, формирует определенные психологические состояния или своеобразные «динамические стереотипы» психиче­ской жизни, которые в системе религиозного сознания приобретают специфическую направленность, отвлекая людей от окружающего их реального мира. К числу «динамических стереотипов», свойственных психике ве­рующих, можно отнести так называемый религиозный катарсис, психологические процессы, лежащие в основе религиозной исповеди, а также религиозную медитацию.

Наша главная задача состоит в анализе тех функ­циональных психических систем, которые активно исполь­зуются в сфере религиозного сознания и являются одним из важных средств религиозного утешения. Начнем с характеристики религиозного катарсиса.

В основе явления, именуемого катарсисом, лежит оп­ределенная закономерность смены эмоциональных со­стояний, определенная динамика чувств и переживаний. Понятие «катарсис» употреблял Аристотель, причем оно призвано было характеризовать динамику эстетических переживаний при восприятии греческой трагедии. Эсте­тический катарсис в широком смысле этого слова состоит в том, что в процессе художественного творчества или восприятия произведений искусства отрицательные пере­живания преодолеваются и вытесняются положитель­ными. В ходе катарсиса противоречивые, порой тяжелые и мучительные переживания, по выражению Л.С. Вы­готского, как бы находят свой разряд, что «приводит к их короткому замыканию и уничтожению». В результате возникает эмоциональная разрядка, чувство освобожде­ния, «очищения».

Динамический стереотип протекания эмоциональных процессов, отмеченный выше, свойствен любому катар­сису. Если эстетический катарсис имеет своим содер­жанием эстетические переживания, то религиозный ка­тарсис неразрывно связан с религиозными представле­ниями и верованиями.

Некоторые особенности динамики религиозных чувств в ходе богослужения и молитвы отмечались зарубежны­ми психологами. Так, У. Джемс писал, что общей психологической особенностью всех религий является переход от «душевного страдания» к постепенному ос­вобождению от него.

Закономерность развития религиозных чувств в про­цессе богослужения и молитвы обнаруживается наибо­лее четко, если попытаться вычленить их основные этапы, или фазы.

Первая фаза с точки зрения интенсивности эмоцио­нальных процессов характеризуется постепенным нара­станием эмоционального напряжения. Этот факт может быть зафиксирован с помощью наблюдения за молящи­мися в культовом помещении. С точки зрения психологического содержания чувств данную фазу отличает преобладание в сознании моля­щихся отрицательных переживаний. Священник или про­поведник призывает покаяться, осознать свои «грехи», и это внушение, подкрепляемое целой системой средств физического и психологического воздействия, нередко вызывает у молящихся приступы религиозного раская­ния, слезы, просьбы о взаимном прощении грехов и т. п.

Вторая фаза — момент кульминации и одновременно разрядки эмоционального возбуждения. У многих пра­вославных и католиков этот кульминационный момент внешне проявляется в слезах, а внутренне — в переходе от отрицательных переживаний к положительным, от страха и чувства греховности — к радости, «просветле­нию». В экстатических же сектах и культах кульмина­ция принимает крайние, граничащие с патологией формы экстаза, полного отключения от окружающего, возник­новения мистических видений, явлений непроизвольной речи («глоссолалия»).

Третья фаза — заключительная. Ее особенность со­стоит в том, что здесь преобладают спокойные положи­тельные религиозные чувства. По словам многих верую­щих, в результате богослужения или молитвы насту­пает душевное просветление, духовное освобождение, делается «легко, радостно, светло».

Таким образом, динамика религиозных чувств состоит в том, что в процессе коллективного богослужения и ин­дивидуальной молитвы происходит трансформация от­рицательных переживаний в положительные, сопровож­дающаяся эмоциональной разрядкой, успокоением. Бо­гослужение или молитва, рассматриваемые с точки зре­ния их психологических функций, представляют собой своеобразные способы и средства снятия отрицательных переживаний, накопившихся у людей. Верующие обра­щаются к богу в надежде, что он избавит от страданий, неприятностей, болезней, удовлетворит их мольбы и же­лания. И так как они верят в реальность бога и его всемогущество, то молитва приносит им психологическое облегчение и утешение. Таков социально-психологиче­ский механизм религиозного катарсиса.

Существенным для социально-психологического ана­лиза религиозного катарсиса является вопрос о факто­рах, которые формируют и стимулируют его. К их числу относятся как физические факторы, непосредст­венно воздействующие на психику личности, так и мно­гие искусственные «психотехнические» приемы, способствующие повышению внушаемости личности, ее эмо­циональному заражению. Не менее важное значение для формирования интен­сивных и глубоких религиозных верований имеет и та­кой фактор непосредственного воздействия на личность, как пост. Ослабляя человеческий организм, пост создает благоприятные условия для усвоения верующим религиозных идей, об­разов и представлений, для воздействия на него пропо­ведника. Недоедание, недосыпание, искусственная изоляция от окружающего мира, своеоб­разный сенсорный голод (человек заключен в течение длительного времени в стенах своей кельи и имеет очень мало внешних впечатлений) — все это направлено к од­ной цели: сделать психику человека наиболее восприимчивой к воздействию церкви, проповедника или религи­озной общины.

Большую роль в интенсификации религиозных чувств молящихся в ходе богослужения играют такие социально-психологические функциональные системы, как внуше­ние, подражание, эмоциональное заражение. Внушение есть способ непосредственного психического воздействия на лич­ность, при котором решающее значение имеет доверие к внушающему, его авторитет. В отличие от убеждения, где главное воздействие оказывают рациональные ар­гументы, внушение апеллирует прежде всего к эмоцио­нальной стороне человеческой психики. Сочетаясь с убеждением, оно способствует формированию определенного миропо­нимания.

Для обеспечения максимального внушающего воздействия служители культа используют все выразительные средст­ва речи — ритмику, интонацию, ударения, паузы.

Аналогичные функции выполняют в религиозной об­щине подражание и эмоциональное заражение. Все пе­речисленные приемы воздействия в условиях коллектив­ного богослужения интенсифицируют религиозные пере­живания верующих, способствуют возникновению у них экстатических и мистических состояний.

Анализ религиозного катарсиса убеждает, что опреде­ленные психологические функциональные системы (ди­намические стереотипы) приобретают конкретную со­циальную направленность, соединяясь с теми или иными идеями и представлениями. Религиозное «наполнение» этих систем меняет принципиально их роль в жизни лич­ности, группы и общества.

Этот вывод можно подкрепить и на основе анализа психологических состояний и процессов, возникающих у индивида в ходе религиозной исповеди.

Следует, прежде всего, отметить, что у людей, неза­висимо от их отношения к религии, существует объек­тивная психологическая потребность в исповеди, т. е. в откровенном рассказе о тяжелых и противоречивых пе­реживаниях, зачастую интимных, о сложностях и прев­ратностях индивидуальной судьбы, об ошибках и лож­ных шагах, которые они сделали в прошлом. Эта пот­ребность неразрывно связана с потребностью в сочув­ствии, сопереживании, в утешении со стороны окружаю­щих людей.

Следует заметить, что само высказывание «наболев­шего» помогает человеку разобраться в проблемах, ко­торые его мучают. Это объясняется механизмом верба­лизации мыслей и чувств: то, что первоначально было не вполне осознано или осознавалось смутно и неотчет­ливо, в ходе исповеди приобретает более ясные очерта­ния, становится более осознанным. И уже это, как до­казано многочисленными фактами, приносит человеку известное облегчение, утешение, помогает ему в даль­нейшем принять верные решения.

У разных людей потребность в исповеди может мо­тивироваться по-разному, приобретать различное со­держание. Для некоторых — это один из способов под­вергнуть свою жизнь, свое прошлое суду совести, т. е. суду с нравственных позиций. У других на первый план выступают мировоззренческие поиски, стремление об­рести смысл жизни. Есть и такие, у кого стремление к нравственному самоусовершенствованию органически сочетается с поисками твердых мировоззренческих ори­ентиров. Не менее разнообразны и формы, в которых реали­зуется психологическая потребность в исповеди. В ху­дожественной литературе давно подмечено, что часто у людей возникает на первый взгляд необъяснимое же­лание поделиться с незнакомыми, случайными попут­чиками и т. п. Почему незнакомым или малоизвестным людям подчас доверяется больше, чем своим близким? Здесь действует несколько факторов. Немаловажно, что в этом случае анонимный слушатель не сможет в дальнейшем злоупотребить доверенными ему и не пред­назначенными для широкого обсуждения переживания­ми. Следовательно, необходима «тайна исповеди», ко­торая в данном случае обеспечивается анонимностью слушателя.

Бывший католический священник И. Рагаускас, порвавший с религией, пишет: «Надо признать, что исповедь — могучее средство воздействия и конт­роля в руках церкви. Индивидуальное, основанное на обоюдном доверии общение священника с прихожани­ном —- великое изобретение духовенства»2.(стр170) Включение тех или иных психологических стереотипов в систему религиозного вероучения и культа меняет их социаль­ную направленность.

Так, включение исповеди в систему христианского ве­роучения и культа меняет, прежде всего, ее адресат. Хотя непосредственно исповедь принимает священник, однако он рассматривается лишь как посредник между богом и верующими. Исповедь требует, чтобы каждый христианин покаялся в своих грехах перед богом. Нрав­ственные оценки поведения человека здесь подчиняют­ся иерархии ценностей, сформулированных христианст­вом. Согласно этой иерархии, высшей и абсолютной цен­ностью является бог, все остальные ценности рассматри­ваются как находящиеся на более низкой ступени. Соот­ветственно самый тяжкий грех, который может совер­шить человек, согласно христианскому вероучению,— это грех богохульства, отрицания или забвения бога. Нравственные пороки личности объясняются не ее социальными качествами, а ее гре­ховностью, т. е. забвением норм и предписаний бога, содержащихся в церковном вероучении.

В процессе религиозной исповеди происходит «сня­тие» отрицательных переживаний, накопившихся у ис­поведующегося. Этот психологический процесс окрашен целиком в религиозные тона: верующий убежден, что его исповедь и раскаяние через посредство церкви дой­дут до бога, что прощение грехов также в конечном счете будет даровано богом. Церковь учла потребность людей в нравственном исправлении и совершенствовании, придав ей религиозное содержа­ние: священник как представитель бога отпускает любые грехи, даже самые тяжкие, подчеркивая тем самым без­граничное милосердие бога. Религиозная исповедь заняла важное место в системе средств и приемов, обес­печивающих религиозное утешение.

Остановимся еще на одной функциональной психоло­гической системе, которая играет важную роль во мно­гих религиях и культах как эффективное средство пси­хологического утешения и преодоления отрицательных переживаний. Речь идет о медитации.

«Философский энциклопедический словарь» опреде­ляет медитацию (от лат. meditation — размышление) как психическую активность личности, целью которой яв­ляется достижение состояния «углубленной сосредото­ченности. В психологическом аспекте медитация пред­полагает устранение крайних эмоциональных проявле­ний и значительное понижение реактивности. Сомати­ческое состояние медитирующего характеризуется при этом расслабленностью, а его умонастроение — припод­нятостью и некоторой отрешенностью (от внешних объ­ектов и отдельных внутренних переживаний)».

Как следует из этой характеристики, медитация сама по себе не обязательно связана с религией. Мож­но себе, например, представить ученого, который ис­пользует медитацию для полного сосредоточения на ка­кой-либо научной проблеме. Медитация может быть включена и в систему психотерапевтической и даже пе­дагогической деятельности.

Однако исторически сложилось так, что приемы и способы медитации были подробно разработаны в ряде религий, прежде всего восточных (в индуизме, буддиз­ме и др.). Медитация, становясь важной формой куль­товых действий, и, будучи включена в систему религиоз­ных верований, приобретает важные социально-психо­логические особенности. Если медитация представляет собой особое психическое состояние личности, которое способствует формированию углубленной сосредоточенности, то немаловажным является вопрос о том, на чем сосредоточен человек, какие идеи и образы находятся в центре его внимания, осознаются и переживаются им.

Цель медитации, если она включена в систе­му религиозных ритуалов, не сводится только к измене­нию психики субъекта, но предполагает и достижение мистического «слияния с богом» (в теистических рели­гиях) или «просветления» (в восточных религиях).

В зарубежной литературе преобладает тенденция жестко связывать медитацию с религией, давать ей религиозное или даже мистическое объяснение. Напри­мер, известный популяризатор дзэн-буддизма в США Д. Т. Судзуки трактует медитацию как необходимый этап формирования у последователей дзэн-буддизма так называемого «просветления» («сатори» по-японски), которое означает, по его мнению, сверхрациональное, интуитивное постижение сущности мира и человека. Характеризуя «просветление», Судзуки выделяет сле­дующие его особенности: оно иррационально, недоступ­но интеллектуальному анализу и даже невыразимо в словах; оно интуитивно, т. е. достигается путем внезап­ного «озарения», «просветляющего» сущность явлений; оно содержит в себе момент «утверждения», принятия существующего, момент, связанный с преодолением «дуализма» субъекта и объекта; знания на основе «сатори» являются абсолютными, никакие аргументы их поколебать не могут, через «сатори» человек проникает в тайну трансцендентного (Beyond); сознание дзэн-буд­диста в результате «сатори» не имеет персональной, личной окраски, чем отличается от сознания христиан­ского мистика; «просветление» включает «чувство эк­зальтации», связанное, по мнению Судзуки, с преодо­лением зависимости человека от окружающего мира, его ограниченности; наконец, «сатори» приходит вне­запно, неожиданно для верующего '.(с.174) В этой характери­стике слиты чисто религиозные и собственно психоло­гические моменты.

Активно действующий в США пропагандист «тибет­ского буддизма» (т. е. ламаизма) Ч. Трунгпа различа­ет две формы медитации в зависимости от религиозной традиции: первая форма, по его мнению, связана с уче­ниями, которые призваны открыть природу всего суще­ствующего, вторая — направлена на поиски связи с су­ществующим вне человека личным богом. Первая фор­ма медитации характерна для индуизма и буддизма, вторая — для иудаизма, христианства и ислама. Уделяя основное внимание анализу первой формы медитации, Ч. Трунгпа пытается охарактеризовать и некоторые «психотехнические приемы», которые необходимы для погружения человека в состояние медитации. К их чи­слу он относит, в частности, особую организацию дыха­ния, включающую концентрацию внимания на этом процессе, особую позу (сидение со скрещенными ног ми на полу или на ковре), свободное созерцание «пото­ка сознания», т. е. мыслей и образов. Однако он не от­деляет все эти приемы от главной цели медитации, ко­торая, по его мнению, заключается в достижении такого состояния личности, при котором она осознает необхо­димость отказаться от каких-либо целей, желаний и стремлений.

Медитация, как и катарсис, представляет собой сложную функциональную психологическую систему, которая мо­жет возникать, формироваться и «работать» в различ­ных сферах социальной деятельности. Этот вывод, в частности, доказывается тем, что в разных религиях медитация приобретает разную направленность и разное содержание.

Все это еще раз подтверждает правильность того вывода, который был сделан выше: психологические функциональные системы (катарсис, исповедь, медита­ция), обеспечивающие религиозное утешение, могут функционировать вне религиозного идейного содержа­ния, их не следует отождествлять с религиозными ве­рованиями и представлениями.

В западной психологии религии активно обсуждается проблема использования религии в психотерапевтиче­ских целях. Одним из активных пропагандистов этой идеи был американский протестантский священник и психолог А. Бойзен. С его точки зрения, психические расстройства и религия имеют один общий источник — кризисную ситуацию в жизни личности. Но религия представляет собой, по мнению Бойзена, «конструктив­ный», благотворный для личности выход из этой ситуа­ции, а психоз — разрушительный, негативный. Отсюда его вывод о значении религии как важнейшего средства лечения психических больных. Другой американский психолог, В. Оутс, заявляет, что «тщательное исследо­вание роли религии в предотвращении и лечении ду­шевных заболеваний показывает важность профилакти­ческой и терапевтической роли священника в жизни его прихожан». Ему вторит С. Хилтнер, который считает, что достижения психологии религии должны быть по­ставлены на службу религиозному обучению и воспи­танию и широко использоваться священниками в их практической деятельности.

В ряде стран уже давно офор­милась особая ветвь психологии религии — так называе­мая «пастырская психология» (pastoral рsychologу). Пастырская психология занимается изучением путей и способов наиболее эффективного воздействия священни­ков на сознание верующих.

Весьма модными являются также «клинические исследования» психотерапевтического эффекта воздейст­вия религии на больных неврозами. В журналах и по телевидению рекламируется целебное воздействие, ко­торое якобы оказывает религия на подобных больных. Журнал «Пастырская психология» публикует многочис­ленные статьи, где отмечается благотворная роль рели­гии в предупреждении и лечении неврозов и психиче­ских заболеваний.

Утешение, которое дает религия,— иллюзорное уте­шение, достигаемое путем временного отклонения от реальности. Религия утешает, но не облегчает условий жизни людей. «Уп­разднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья»,— писал К. Маркс. Проблемы человека имеют психологические корни, которые невозможно устранить посредством религиозного утешения.