**Религиозный опыт и психологические предпосылки религии**

**Определения, типы, природа религиозного опыта**

Религиозный опыт является одним из объектов наиболее пристального внимания исследователей - и одновременно поводом к наиболее жарким дискуссиям. Различные — часто взаимоисключающие — точки зрения существуют также относительно определения понятия “религиозный опыт”-, понимания его сущности, природы, места, которое он занимает в религиозном сознании.

Наиболее распространенным является определение, базирующееся на философском (более широком) понимании: опыт естьопределенное переживание или совокупность переживаний, связанных с чувственным восприятием и обогащающих знания субъекта. Соответственно, религиозный опыт выступает как некоторая совокупность религиозных переживаний, воспринятых, оцененных, переработанных субъектом с религиозной точки зрения и значимых для формирования, укрепления, развития его религиоз-ного мировоззрения. При таком понимании данное понятие охватывает весьма широкий спектр явлений: религиозные экстазы, опыт спиритов и участников спиритических сеансов, вещие сны, сбывшиеся пророчества, внезапные и “чудесные” исцеления, медитация, опыт мистов в элевсинских мистериях, опыт людей, переживших клиническую смерть, опыт внутреннего просветления духовного возрождения, религиозного обращения и т. д. Нередко подобный опыт связан с так называемыми измененными состояниями сознания и психическими явлениями, которые в психиатрии квалифицируются как патологические — бредом, расщеплением личности и т. п.; особенно ярко это проявляется в ритуалах и переживаниях, связанных с использованием наркотических веществ (пейота, сомы, эфира, ЛСД), в практике шаманов и т. п. Как правило, в таком случае религиозный опыт является переживанием относительно кратковременным и самопроизвольным, т. е. не вызванным сознательным намерением и волевым усилием субъекта.

Существует и другое понимание религиозного опыта, дополняющее первое; оно связано с понятием опытности и раскрывается как искушенность в религиозной жизни, достигаемая продолжительным пребыванием в религиозной среде и упорством в стремлении к религиозно обусловленным целям. Опыт понимается здесь как преимущество, которое опытный человек получает перед неопытным, как новое, высшее качество навыков, способностей, суждений, переживаний, приобретаемое благодаря систематическому усердию в различных видах религиозной практики. Таковым является, в частности, опыт регулярной молитвы, медитации, поста, аскезы, умерщвления плоти; опыт выполнения определенных физических, дыхательных и мысленных упражнений (гимнастика йогов, боевые искусства, имеющие характер культовых действий); опыт подчинения дисциплине, предписываемой религиозной организацией (для мирян — опыт воцерковления, для монахов - монастырской жизни, для духовных лиц — церковного служения); опыт искушения и противостояния ему; опыт покаяния и исповеди (и связанный с этим опыт систематического внимания к собственной душевной и духовной жизни); опыт религиозной добродетели, любви к Богу и ближнему, благотворительности, прощения врагов и т. д.

Рассмотренные типы религиозного опыта условно можно обозначить по роли субъекта как “визионерский” — созерцательно-пассивная и “деятельный” — деятельно-активная. Типы не отделены друг от друга абсолютно, связь между ними выражается, в частности, в том, что второй при некоторых условиях становится предпосылкой первого (для неэкстатических форм, во всяком случае). Яркий пример этого можно найти в исихазме, выработавшем систему культовых действий (дыхательные упражнения, аскеза, молитва Христова), которая представляла собою технику достижения мистических озарений. Если о визионерском опыте можно сказать, что он мало зависит от намерений и усилий субъекта и в значительной степени обусловлен индивидуальными особенностями личности, то деятельный опыт является потенциально общедоступным, и многие виды культовой практики целенаправленно устремлены к достижению определенных духовных состояний, например душевного подъема, освобождения от негативных эмоций, чувства ограниченности собственного существования, твердости и ясности духа, смирения и т. д. Эти состояния, хотя и не носят экстатического характера, тем не менее отличаются эмоциональной насыщенностью и в переживании субъекта имеют значение и ценность соприкосновения с реальностью высшего порядка, нежели реальность эмпирического опыта, а потому воспринимаются как источник нового знания. Свойство выступать в роли источника нового знания (или подтверждения старого) присуще, таким образом, обоим типам опыта, в силу чего в системе оправдания веры они играют приблизительно сходную роль.

Существуют и другие подходы к типологизации религиозного опыта. Так, В. Пелль трактовал одно и то же событие в трех качествах: как опыт внутренний, внешний и духовный. Например, в случае автокатастрофы события внешнего ряда (объективное происшествие) составят внешний опыт; сопутствующие ему субъективные переживания (страх, боль, утрата) — рпыт внутренний; вызванные же всем этим размышления о бренности земного и хрупкости человеческой жизни образуют духовный опыт индивида. X. Зунден в рамках визионерского опыта различал экстатический и неэкстатический (пример последнего — созерцание природы как откровения). Имеются типологизации, в основе которых лежит различие социальных ролей (опыт мистика-созерцателя, пророка, священнослужителя, реформатора, монаха, монаха-отшельника, святого, теолога, основоположника традиции).

Радикальные теоретические расхождения обнаруживаются также в подходе исследователей к проблеме природы религиозного опыта, роли в развитии религии, функции в системе обоснования религиозной веры. Уже в первом десятилетии XX в. разгорелась дискуссия о возможности беспредпосылочного религиозного опыта, иначе говоря, о существовании религиозного опыта у человека, не имеющего религиозных представлений. С этим вопросом тесно связана проблема существования религиозных чувств, т. е. таких психологических явлений (прежде всего эмоций), которые изначально носили бы религиозный характер. У. Джемс высказывался против существования подобных, однако широко привлекал исследования своих американских коллег (Э. Старбэка, Дж. Леубы), в которых религиозные душевные процессы (особенно обращение) рассматривались вне их связи с имевшимися у субъекта понятиями о вероучении, традиционном для его среды. Противники этого взгляда (например, Делакруа) утверждали, что любому переживанию сопутствует его интерпретация, в которой субъект действует активно, и только при наличии религиозных представлений как интерпретирующей базы переживание может получить значение религиозного.

В подходе американской школы психологии религии тесно связывалось представление об опыте, являющемся первичным, наиболее существенным элементом и в индивидуальной религиозности, и в религии как общественном явления. В дальнейшем такое воззрение получило развитие в концепции нуминозного опыта Р. Отто, основывавшейся на ней теории К. Юнга, и других научных направлениях. Однако с углублением теории восприятия преобладающим стало представление о вторичности (произвдности) опыта по отношению к интерпретации. Так, X, Зунден считал, что применительно к религиозному опыту должна работать общая схема восприятия, включающая в себя: 1) возбуждение органов чувств, обусловленное, с одной стороны, внешним воздействием, а с другой — установкой, ожиданием; 2) передача возбуждения по нервным каналам в головной мозг; 3) поиск схемы или модели для воспринимаемого — интерпретирующей базы; 4) структурирование содержания восприятия на основе найденной модели, появление в сознании результата восприятия.

Следует упомянуть и другие спорные проблемы, например, разделение религиозного и нерелигиозного опыта, в особенности поиск границы между религиозными и этическими, религиозными и эстетическими компонентами опыта. Это, говоря словами У. Джемса, вопрос о “философском значении” религиозного опыта, т. е. о том, насколько и в каких случаях субъект вправе полагаться на религиозный опыт как на источник объективной информации. Нет ясности по поводу того, в какой мере возможна аналогия между некоторыми формами религиозного опыта или даже их отождествление в различных традициях (например, оправданна ли параллель между духовной практикой исихастов и медитацией в восточных религиях). Большой теоретический интерес представляет вопрос о роли и значении религиозного опыта в ситуациях ценностного выбора, о психологическом значении той или иной конкретной религиозной практики.

**Психологические предпосылки религии в различных концепциях**

Под психологическими предпосылками религии понимаются такие закономерности и особенности психики человека, существование которых становится условием возникновения, закрепления, сохранения и развития религиозных взглядов. Одним из наиболее дискутируемых в связи с этим был вопрос, наличествует ли в человеческой психике априори специфически религиозное, то, что при любых особенностях исторической ситуации и ндивидуального развития сохраняет свою религиозную природу, хотя и выступает в различных формах.

Имеется целый ряд концепций, дающих утвердительный ответ. Так, для многих теологических доктрин была характерна идея о том, что человек наделен некоторым религиозным чувством, изначальной идеей божества. Версией положительного решения являлось понятие нуминозного опыта, как оно представлено у Р. Отто и К. Юнга, — нуминозный опыт есть первоначальный и единственно значимый источник истинной религиозности; религиозность, в основе которой не лежит подобный опыт, — мертвая и ложная; религия во всей полноте своих проявлений (развитая система вероучения, культ, организация) есть производное от опыта. Однако эту предпосылку нельзя считать всеобщей (нуминозный опыт бывает не у каждого), и абсолютно необходимой для любых случаев личной религиозности (которая может основываться на приверженности традиции, власти авторитета, социальной лояльности и т. п.). У. Джемс называл сферу бессознательного источником религиозного опыта, хотя и подчеркивал, что не существует специфически религиозных чувств; бессознательное в этом случае выступает как всеобщая предпосылка, но при отсутствии религиозности она оказывается скрытой, дремлющей, не реализованной. Следует назвать в этом ряду и концепцию С. Грофа, постулировавшего существование “параллельных миров” и заложенную в природе психики способность “трансцендировать” в такие миры (при определенных условиях присущую любому человеку); а также существование в бессознательном более или менее универсальных перинатальных воспоминаний.

Исследователи, отвечавшие категорически отрицательно на поставленный вопрос, считали, что некоторые особенности психики (страх, подавленность, потребность в психологической компенсации, понимании того, для чего пока нет научного объяснения) способствуют возникновению, закреплению и развитию религиозных взглядов. Однако подобные состояния не являются основными детерминантами религии (ими можно считать, например, социальные обстоятельства, классовые интересы, групповую принадлежность), они лишь создают и увеличивает возможность для действия главных причин. По своей сущности они ни в коем случае не являются специфически религиозными, могут обнаруживаться и действовать без всякой связи с религиозными представлениями и обстоятельствами религиозной жизни и проявление их как религиозных является скорее “превращенной формой”, искажением присущей им изначальной природы. Эту точку зрения разделяло большинство отечественных исследователей в последние десятилетия.

Следует вспомнить также взгляд на религию как на дитя невежества, его придерживался, в частности, Д. Юм и многие французские материалисты. Здесь психологические предпосылки религии — стихия душевной жизни, неподконтрольная разуму психология примитивных масс; просвещенный же ум — мыслителя, философа, просто образованного человека — почти автоматически берет подобные проявления под контроль и потому свободен от этого “плена невежества”.

Отрицает специфически религиозные психические явления и 3. Фрейд, рассматривая религию как разновидность невроза. Он также не считал необходимым допускать какие-то специфически религиозные явления в природе психики, поскольку любой обычный, “нерелигиозный” невроз обнаруживает действие тех же причин, те же психические механизмы и формы проявления, что и “религиозный”.

Для понимания психологических предпосылок религии необходимо учитывать, что реальность человека, условия его существования, складываются из реальности двух миров — внешнего и внутреннего. Первый — мир физической, биологической, природной, социальной данности, второй — психический мир в своих сознательных и подсознательных аспектах, стихия духа и дисциплина разума, “глубины темные” и “глубины прозрачные”. Оба мира трудны и опасны, в каждом из них — и вызов, и прибежище, каждый имеет свою специфику, и человеку приходится вырабатывать специальный инструментарий (способности, навыки, формы освоения и реагирования), чтобы приноравливаться и к тому и к другому. Большинство теоретических моделей религии принимает во внимание противостояние только одному из этих миров. Когда древние провозгласили, что богов создал страх, они имели в виду, что беззащитность перед угрозами внешнего мира заставила человека искать спасения в религиозных фантастических образах. Безусловно, это психологический факт, подтверждение которому можно найти почти во всех религиях. Когда антропологи заметили у первобытных народов связь магических ритуалов с такими действиями, где нет уверенности в успешном исходе, они сделали вывод, что зависимость от случайности, от неподконтрольных неблагоприятных обстоятельств заставили человека искать защиты у сил, которые, как и случайность, были могущественнее, чем онсам. Действительно, по мере расширения сферы деятельности, управляемой лишь самим человеком, религиозная область сужалась. Однако это понимание психологических предпосылок религии тоже нельзя назвать исчерпывающим.

Но и концепции К. Юнга или С. Грофа, абсолютизирующие в качестве психологического истока религии процессы адаптации к миру психического, упускают из виду роль механизмов, предназначенных для взаимодействия с внешним миром.

Источником целого ряда психологических предпосылок религии является принципиальная несамодостаточность человека перед лицом обеих реальностей: он предстает как нуждающийся, а значит, как уязвимый и страдающий. Ему приходится бороться за удовлетворение потребностей, преодолевать опасности, следовательно, индивид вынужден изменять, совершенствовать себя в соответствии с требованиями, предъявляемыми жизнью. Сопротивление волевому контролю оказывает не только внешняя, но и внутренняя его природа. В качестве одной из психологических предпосылок религии часто называют страх смерти; однако объективный факт смертности не имел бы для Человека такого значения, не будь в человеческой психике заложен сильнейший и почти неподдающийся контролю импульс к самосохранению. Человек испытывает страх перед внешним миром, благоговение перед величественными явлениями природы и горечь от зримых утрат, и все это находит в религии свое отражение; но и явления внутреннего мира (фантазии, сны, видения, трансы) способны внушать ему не меньший страх, благоговение или горечь, и они имеют для религии не меньшее значение.

Во многих психологических концепциях обращается внимание на религиозное значение выхода человека из “эмбрионального рая” и прохождения пути взросления, пути зрелости. С одной стороны, это неизбежно, с другой — нет гарантии, что направление будет правильным. Так, по Э. Фромму, взрослый человек может остаться в плену инфантилизма, выражающемся в инцестуозных фиксациях, и, как следствие, потерять способность самостоятельно ставить и решать жизненно важные задачи. Существует предзаданность бытия человека, его устремленность к некоторой цели и возможность отклониться от верного маршрута. И состоявшаяся зрелость личности, и возможные отклонения интерпретируются в разных концепциях по-разному; цель личностного развития может пониматься как индивидуация (К. Юнг), синдром роста (Э. Фромм), самоидентичность (Э. Эриксон), преодоление эдипова комплекса (3. Фрейд). Понятие должного различно, но все теории содержат представление о том, что некоторое должное состояние существует, и человек, уклонившийся от него, в той или иной степени ответствен за это. По-разному будут пониматься и сами уклонения — некрофилия, отказ от инди-видуации, кризис самооценки, неправильная система подкреплений, излишние свобода или подавление влечений и т. п. В то же время названные психологи обращали внимание нa присутствие во многих религиях схожего представления о некотором духовном пути, который человеку необходимо пройти во имя достижения цели, предзаданной самим фактом его бытия (спасения души, райского блаженства, нирваны), а грех, как правило, имеет смысл уклонения от этой цели. Более того, психологи видели в религии свою союзницу в решении психотерапевтических задач, поскольку нормативные составляющие вероучений интерпретировались ими как своего рода алгоритмы душевного здоровья.

В качестве психологических предпосылок могут рассматриваться другие особенности душевной жизни. Так, поскольку человеку присуща смыслообразующая деятельность и он живет в мире смыслов, немалое значение имеет тот факт, что нарушение когерентности этой системы (так называемый когнитивный диссонанс, по терминологии Л. Фестингера) является Источником серьезного психического дискомфорта, многочисленные способы преодоления которого дает религия. Индивид постоянно Стоит перед задачей ценностного выбора; в целом ряде ситуаций рациональные методы осуществления и оправдания этого выбора отсутствуют, и религия предлагает “превращенные формы” его осмысления тогда, когда, в действительности он осуществляется на бессознательных основах.