

**РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ:
ВОЗМОЖНОСТИ СТРУКТУРНОГО АНАЛИЗА***

Л.М. БОТУХ, аспирантка Академии последипломного образования ©

В статье рассматривается структура понятия «религиозное сознание»: вера, религиозный опыт, религиозные представления. Дается характеристика каждого из перечисленных структурных элементов, анализируется роль и значение каждого из них. Особое внимание в статье уделяется феномену веры, на наш взгляд, слишком недостаточно исследованному в психологии. Делается вывод о невозможности изъятия этого элемента из сознания человека и замены веры знанием. Дается содержательный анализ религиозного опыта субъекта. Проводится различие между деструктивным, разрушающим личность иррациональным переживанием и истинно-религиозным опытом, несущим возможность огромного духовного роста. Рассматриваются два уровня осознания религиозных представлений: обыденный и концептуальный, что соответствует двум формам религиозности – чувственной и духовной. Предлагается итоговая формула, интерпретирующая поведение личности, являющейся носителем религиозного сознания.

Ключевые слова: вера, знание, чувство, суеверие, переживание, религиозный опыт, трансцендентный (нуминозный) объект, религиозность, духовность.

Под структурой объекта в науке принято понимать порядок устойчивых связей между элементами объекта исследования, обеспечивающих его целостность как явления при внешних и внутренних изменениях. Эти внутренние связи могут быть прояснены при конкретизации самого объекта исследования. Для чего необходимо поставить вопрос: чем же собственно отличается религиозное сознание от сознания вообще? Принято считать разницей между ними некое качественное отличие, называемое религиозностью. Поэтому в дальнейшем под термином «религиозное сознание» будем понимать его сложную, интегральную составляющую – религиозность. Под религиозностью, в свою очередь, понимается положительное отношение к так называемому трансцендентному (И. Кант) или нуминозному (Р. Отто) объекту.

Пытаясь про дифференцировать понятие «религиозность», сталкиваемся с понятием «вера». Действительно, «верующий человек» и «религиозный человек» давно стали синонимами. По поводу веры написаны многочисленные труды прежде всего по богословию (теологии) и философии. Что касается психологии, то исследователь сталкивается с поразительной бедностью материала по интерпретации и объяснению этого понятия (по крайней мере, в русскоязычном контексте).

Говоря об основных тенденциях в объяснении феномена веры, принято разделять две точки

зрения: теологическую и светскую. Анализ светских концепций начнем с работы известного российского психолога К.К. Платонова «Психология религии» (1967). Им предложено рассматривать структуру религиозного сознания в виде треугольника, сторонами которого являются религиозные представления и религиозные действия, а основанием – религиозные чувства. При этом основным религиозным чувством Платонов считал веру. Объясняя психологическую устойчивость «истин веры» перед «истинами разума», он ссылается на теорию доминанты А.А. Ухтомского, и пишет: «В борьбе разума и веры разум физиологически находится в худшем положении, поскольку эмоциональные доминанты чаще бывают сильнее, чем интеллектуальные. Уничтожается она тоже не доводами, а путем создания более сильной эмоциональной доминанты» [1, с. 100].

Интерпретация веры как чувства в какой-то мере разделяется многими исследователями. Например, С. Кьеркегором, который полагал: «Высшая страсть в человеке – это вера» [2, с. 111]. Однако, Кьеркегор считал веру не только чувством, но и побудителем к действию, неким волевым импульсом. «Вера не умозаклочение, а решение, исключающее всякие сомнения» [2, с. 104]. При этом вера по Кьеркегору – подвиг и задача жизни, а обретение веры – удел избранных, способных перейти за границы разума – «распять разум». В этом он чрезвычайно близок к образу мыслей

* Статья поступила в редакцию 21 марта 2006 года.

Ф.М. Достоевского, считавшего обретение веры задачей и целью человеческого существования.

Экзистенциальное направление, к которому принадлежат и Кьеркегор, и Достоевский, считая, что феномен веры опирается на эмоциональную сферу психического, тем не менее, не сводит к чистым эмоциям или чувствам, выводя на уровень фундаментального принципа человеческого существования – экзистенциала. Так, Л.Г. Щитова и П.Я. Макутон подразделяют веру на познавательную (верить кому-то) и эмоциональную (верить во что-то). Первую, познавательную веру часто противопоставляют знанию. Авторы же считают, что вера противостоит не знанию, а лишь рациональному способу его получения. В отличие от дискурсивных истин, истина веры не нуждается в проверке своих результатов. Что же касается эмоциональной веры, то объект ее наделяется идеальными свойствами, и отношение к нему становится особым духовным чувством, включающим в себя, как эмоциональное переживание, так и волевое состояние, побуждающее к особого рода поступкам. Авторы считают, что именно подобного рода побуждениями и создается культура и цивилизация, в том числе и личность. Ссылаясь на известное выражение М. Шелера, что «существо, которое только разумно, еще не является личностью», авторы делают вывод, что личность – это проект, который реализуется с помощью экзистенциалов (атрибутов личного бытия): свободы, любви, ответственности, веры. Причем, вера является основным, осуществляющим онтологический контакт с миром и порождающим интенции, сознанием. Таким образом, авторы указывают, что «вера как духовное чувство свойственно человечеству в целом, а как экзистенциал она выявляет специфику постижения трансцендентного разными людьми» [3, с. 41].

Наиболее же авторитетной для Нового времени была концепция веры, предложенная И. Кантом. В своем основном труде «Критика чистого разума» Кант рассматривает веру как особый критерий истинности суждения. Им предложены три ступени признания истинности суждения: 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» [4, с. 100]. Тем не менее, далее Кант делает, казалось бы, совершенно нелогичный вывод (еретический с точки зрения рационализма): «Я ограничил разум, чтобы оставить место вере» [3, с. 40]. В этом выводе Кант неожиданно соотносится с Кьеркегором, который, критикуя рационализм, утверждал: «Именно здесь заложена и тайна всей современной философии, целиком содержащейся в выражении – *cogito ergo sum* – то есть в тождестве бытия и мышления, тогда как христианин думает – по вере вашей да будет вам (Мф. 9.29)» [2, с. 318].

Для нас представляет интерес и позиция такого авторитетнейшего исследователя религии, как Г. Оллпорт. По его мнению, в основании веры также лежит чувство, а именно *уверенность*, которую человек испытывает в отношении реальности объекта чувств. Но он усложняет предмет исследования, вводя два термина для обозначения веры: *belief* и *faith*. Осознанная вера в религиозный объект обозначается им как *faith*, а *belief* – это все мало осознаваемые, частные веры: вера в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных наций и так далее. Поэтому к сфере чувств Г. Оллпорт однозначно относил лишь *belief* (уверенность), а *faith* рассматривал как более сложное образование, включающее и когнитивный элемент.

Особое внимание уделил понятию веры и основатель глубинной психологии К.Г. Юнг. Он разделяет понятия «вера» и «вероисповедание». Понятие «вероисповедание» относится им к понятиям социальным, всеми своими характеристиками лежащим в плоскости чисто человеческих отношений, более того, в плоскости политики. Что же касается понятия веры, то Юнг определяет ее как фундамент религиозности, предотвращающей превращение индивидуальной личности в массу. Вера для него – механизм, способный противостоять идеологической обработке массового сознания.

Рассуждения о вере третьего корифея Венской психоаналитической школы В. Франкла в целом соотносятся с мнением Юнга. Как известно, основным предметом исследований этого ученого был смысл как понятийная категория. Основываясь на положении Канта о том, что смысл является категорией трансцендентной, Франкл делает вывод, что процессы поиска смысла являются по своей сути процессами трансценденции мышления, а значит, религиозными процессами. Франкл указывает и на то, что вера никогда не может исчезнуть, она может лишь

переродиться или вытесниться. Вытесненная же в бессознательное вера возвращается как суеверие. «И это происходит именно там, где религиозное чувство приносится в жертву самовластному разуму» [5, с. 264].

Исключительную важность понятию веры придавали во все времена и представители теологии. Знаменитое определение Тертуллиана, римского раннехристианского богослова, «*credo quia absurdum* – верую, потому что абсурдно» является, пожалуй, наиболее ярким высказыванием, определяющим отношение церкви к проблеме веры. При этом парадоксы веры можно понять таким образом, что разум и добытое с его помощью знание не являются единственными ценностями бытия. Существует и равноположенная знанию вера, открывающая иные возможности. Однако, сформулировать немислимое в терминах мышления оказывается возможным только в виде парадокса или в виде притчи, которые являются примерами так называемой «непрямой коммуникации».

Взяв за основу теоретические рассуждения И. Канта, К. Юнга, В. Франкла и экзистенциальных мыслителей (Кьеркегор, Достоевский), осмелимся предположить, что вера есть основополагающий, фундаментальный, укорененный в эмоциональной сфере личности, но не редуцируемый к ней, принцип (экзистенциал) взаимодействия индивидуального сознания с трансцендентным (священным) объектом. В случае обесценивания объекта (позитивизм, материализм) происходит инфляция веры, ведущая к неврозу и возникновению на его почве квазиверы (суеверия), устанавливающее связь уже не со священным, а с профанным объектом, бессознательно наделяемым нуминозными свойствами («можно верить и в отсутствие веры»). Таким объектом может быть «светлое будущее», «собрание сочинений Маркса и Энгельса», наука или харизматический вождь. В теологической литературе все подобные объекты однозначно названы идолами.

Вторым важнейшим компонентом, порождающим религиозность субъекта, является представленность в его сознании некоего элемента, который принято называть «религиозный опыт», введенный в психологию религии еще У. Джемсом в связи с выходом его не утратившей значение до сих пор книги «Многообразие религиозного опыта».

Кроме укорененности в эмоциональной сфере личности, религиозный опыт, по мнению Джемса и его последователей, носит уникальный, специфически личностный характер. Так,

Г. Оллпорт полагает, что религиозная жизнь является одной из самых субъективных сфер личностного самопроявления: «с самого начала и до конца путь религиозных поисков индивида является единственным в своем роде» [6, с. 143]. Таким образом, американскими исследователями делается вывод о том, что единственным авторитетом в области религиозного опыта следует считать индивида, его испытавшего. Несомненно, что этот факт порождает определенные методологические трудности. Вторым серьезным препятствием в изучении подобного рода опыта является его крайне иррациональный характер. По этому поводу У. Джемс писал: «Наиболее широким полем для новых открытий всегда являлся неклассифицированный остаток... Из всех отделов неклассифицированного остатка наибольшим презрением со стороны науки всегда пользовалась совокупность явлений, обыкновенно называемых мистическими ... тем не менее эти феномены все время налицо» [7, с. 190].

Решительный отказ от признания религиозного опыта как самоценного и положительного прозвучал в работах З. Фрейда, который полагал, что тяга к сверхъестественному может быть понята как стремление возместить утраченные иллюзии раннего детства. Отношения человека и Бога, открывающиеся в этом виде опыта, представляют собой некий слепок с отношений отца и сына. Вся психология религии выводится, таким образом, основателем психоанализа из эдипова комплекса с его наследственными конфликтами. «Религию можно было бы считать общечеловеческим неврозом навязчивости: как и у ребенка, она произошла из эдипова комплекса, из отношений к отцу... С этим хорошо согласуется и то, что набожный человек в высокой степени защищен от известных невротических заболеваний: восприятие общего невроза избавляет его от вырабатывания личного невроза» [8, с. 902–903].

Подобная точка зрения, хотя и вызвала отрицательный резонанс в современном Фрейду обществе, тем не менее, официальной психиатрией была принята скорее положительно. Следует особо подчеркнуть, что подобное отношение к яркому индивидуальному религиозному опыту не изжито и по сей день. Психиатрия не располагает на сегодняшний день ясными критериями для различения мистических и маниакальных переживаний. Однако все же находится некоторый косвенный критерий, а именно анализ происходящих из этого опыта последствий, оказывающихся исключительно

различными. Медитация под деревом бодхи Гаутамы Будды, «чудесное путешествие» Мухамеда, открытие в пылающем терновом кусте Моисею бога Яхве, опыт искушения Иисуса дьяволом в пустыне – все эти феноменальные, выходящие за пределы человеческого понимания, факты личного опыта сделали их носителей величайшими учителями человечества, влияние которых исчисляется тысячами лет. Подобный подход к различению этих двух видов опыта отстаивал и У. Джемс: «Решительным критерием ценности верования является не его происхождение, а вся сумма его результатов ... узнавать дерево по его плодам, а не по корням» [9, с. 32]. Несколько иной подход к оценке религиозного опыта предложил К.Г. Юнг. Перефразировав У. Джемса, можно сказать, что Юнг обратил особое внимание как раз на корни данного опыта. При этом корни религиозного опыта Юнг видел в введенном им понятии «коллективное бессознательное». Полемизируя при этом с Фрейдом, он считал, что не религия есть массовый невроз, а массовый отход от религии невротизирует современного человека. «Нет ничего естественнее, как то, что с победой богини разума (*Diesse Raison*), начинается всеобщая невротизация современного человека, то есть диссоциация личности, аналогичная расколотости современного мира» [10, с. 36]. Юнг указывает и на то, что вопрос о религиозности есть, в конечном счете, вопрос о ценностях, о сверхзадаче, стоящей перед человеком: «Если какая-нибудь проблема понимается религиозно, то, психологически говоря, это означает: «очень значительно», «особенно ценно», применительно к человеку в его целом» [11, с. 222].

Тем не менее, исследователи религии указывают на неоднозначную оценку наличия личного религиозного опыта у индивида не только со стороны науки, но и со стороны официальной церкви. Например, Н.А. Бердяев писал: «Религия и наука столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать... Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены» [12, с. 208]. Индивидуальный, глубокий опыт встречи с нуминозным может далеко выйти за рамки твердо установленных догм и освященных церковью традиций. Поэтому, учитывая неконтролируемость подобного рода опыта, его возможную антагонистичность широко принятым представлениям и догматам,

официальная церковь предпочитает дистанцироваться от слишком уж ярких его носителей. Таковы судьбы и Я. Бёме, и Э. Сведенборга, и русского духовидца Д. Андреева. По этому поводу С. Самыгин и соавторы отмечает, что «хотя мистицизм является ядром индуизма и буддизма, в иудаизме, христианстве и исламе он остается периферийным течением» [12, с. 147].

Тем не менее, даже в условиях атеистического мировоззрения интерес науки к измененным, необычным состояниям сознания не угас. В.А. Янчук отмечает: «Проблема изучения трансцендентных состояний получила достаточно широкое развитие... Наибольшее распространение подобного рода исследования получили в рамках психодинамической эго-психологии, пытавшейся добраться до свободных от импульсов или конфликтов сфер эго, а также освободиться от влияния рационального мышления. Последователи классического психоанализа, наоборот, пытались таким образом дойти до первичного *Id*, не обремененного цензурой... В то же время они приводили к серьезным психическим нарушениям, что и привело к отказу от практики их использования» [13, с. 188]. Конечно, использование специальных средств растительного происхождения для целей изменения сознания не является приоритетом XX века. Для подобных целей используются не только психоделические средства, но и множество других техник: йогические медитации, техники интенсивного дыхания и молитвенного песнопения, разработанные в суфизме, техника крещения у ессеев и другие. Все они предназначены вызывать или облегчать достижение непосредственных духовных переживаний.

Другим и, считаем, менее опасным путем постижения трансцендентных объектов и состояний, недоступных чувственному опыту, является путь созерцания. В какой-то мере его обосновывает концепция интуитивизма. Интуитивизм имеет как европейские (А. Бергсон), так и российские (Н.О. Лосский, С. Франк) традиции. На наш взгляд, особый интерес представляют работы Н.О. Лосского, который через объяснение единого механизма чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции сделал важный шаг в поставленной еще В. Соловьевым задаче – дать теоретические основы цельного знания [14].

Производя дальнейший анализ структуры религиозного сознания, нам представляется целесообразным выделить третьего элемента – представления. Действительно, понятие о

представлении (*idea*) как единице сознания является уже традиционным. Даже не склонные к абстрактному мышлению люди, все же формируют в своем сознании некоторые первоначальные представления – о Боге, о грехе, о спасении. Однако, эти представления разительно отличаются от детализированной, интеллектуальной их проработки, представленной в догматах и схоластических трудах. Поэтому представления принято рассматривать в их двух-уровневой представленности: обыденном и концептуальном. Современное богословие также признает существование двух уровней осознания, подчеркивая при этом и наличие двух форм религиозности: чувственной и духовной. Так, игумен Вениамин (Новик) анализирует два типа религиозности: религиозность, соответствующая подсознанию и низшим формам сознания (1-й тип), и религиозность, соответствующая более высоким уровням сознания (2-й тип). Он пишет: «Первый тип религиозности носит редуционистско-природный, магический характер. Мир здесь воспринимается как взаимосвязанное, таинственное целое... В социальной плоскости важны чувства своего родного дома (национальности), своей территории (родины), нелюбовь к чужакам (ксенофобия), что очень развито и у многих видов животных» [15, с. 131]. Особо игумен Вениамин (Новик) указывает на тот факт, что при этом типе религиозности огромное значение приобретает эстетическая сторона, то есть красота и великолепие обряда. Автор обращает внимание и на то, что данному типу религиозности мало свойственна «душевность», а именно: «забота о ближнем имеет здесь своим источником скорее родовой инстинкт, чем этические нормы, вытекающие собственно из религии... О дальних, не говоря уже о врагах, вопроса и не возникает». Высшим достижением здесь является формирование эстетических представлений. Чувство красоты, понимаемое как отображение красоты небесной, по-видимому, является предельным для этого уровня религиозности. (Может быть, знаменитое высказывание Достоевского «красота спасет мир» и есть осмысление верхних, высших пределов чувственных возможностей религиозного пути?). Второй тип религиозности предполагает включение в сознание рационального начала. «Именно рациональное начало позволяет распространить личную этику на общественную сферу, то есть создать социальную этику», – пишет игумен Вениамин [15, с. 133].

В заключение осмелимся предложить для характеристики личностного поведения носителей религиозного сознания модификацию широко известной формулы К. Левина, интерпретирующей поведение личности как функцию от особенностей самого индивида и его окружения, и имеющую вид:

$$B=f(P,E)$$

Наша версия:

$$B=f(P,E) + \text{Const.}$$

Поведение, являющееся проявлением во внешний мир свойств ее (личности) сознания, определяется не только особенностями самой личности (P) или ее окружения (E), но и присутствием некой постоянно действующей третьей составляющей, а именно наличием влияния трансцендентного объекта. Причем, если этот объект не рефлексирован, то есть $\text{Const.} \rightarrow 0$, то поведение личности интерпретируется традиционной формулой. Если же влияние этого объекта осознается, то поведение ставится в прямую зависимость от силы этого влияния. В предельном, идеальном для христианина случае, вербально выражаемом как «не моя, Господи, воля, но Твоя» (при $f(P,E) \rightarrow 0$, получаем $B=\text{Const}$). Индивид в этом случае становится воплощением высшей воли, ее проводником (пророк, святой). Именно в этом смысле – в передаче своей судьбы и личности в руки божьи можно понять слова знаменитого подвижника Серафима Саровского: «Первое помышление, являющееся в душе моей, я считаю указанием Божиим и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верую, что так мне указывает воля Божья, для его пользы. Бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство и я, не поверив его воле Божьей, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая к Богу, решить своим умом – в тех случаях всегда делаются ошибки. Своей воли не имею, что Богу угодно, то и передаю» [14, с. 287].

ЛИТЕРАТУРА

1. Платонов К.К. Психология религии (факты и мысли). М.: Политиздат, 1967.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
3. Щитова Л.Г., Макутон П.Я. Экзистенциальный смысл веры // Чалавек. Грамадства. Свет, 1999. № 4. С. 31–42.
4. Типсина А.Н. Философия религии К. Ясперса. Л.: Издательство ЛГУ им. А.А. Жданова, 1982.
5. Франкл В.Э. Психотерапия и религия. СПб.: Речь, 2000.
6. Попова М. А. Критика психологической аполгии религии (современная американская психология религии). М.: Мысль, 1972.

7. Джемс У. Введение в философию / Пер. с англ. М.: Республика, 2000.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М.: ЗАО Издательство «ЭКСМО-ПРЕСС»; Харьков: Издательство «Фолио», 2000.
9. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: «Андреев и Сыновья»; 1993.
10. Юнг К.Г. Современность и будущее / Пер. с нем. Мн.: Университетское, 1992.
11. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. Мн.: ООО «Попурри», 1998.
12. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов/нД.: Феникс, 1996.
13. Янчук В.А. Методология, теория и метод в современной социальной психологии: интегративно-эклетический подход. Монография. Мн.: Бестпринт, 2000.
14. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.
15. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы Российского Православного Церковного сознания // Вопросы философии, 1999. № 2. С. 128–141.