

УДК 159.9.01

В статье проводится теоретический анализ религиозности как личностного качества. Опираясь на точки зрения различных авторов, как светских, так и религиозных, осуществляется попытка построения модели психологического содержания религии. Предлагаются к обсуждению такие компоненты, как когнитивный, трансцендентный и коммуникативный. В статье также представлены обоснования в пользу именно такого понимания модели психологического содержания религии.

Ключевые слова: психология религии; религиозность; психологическое содержание религии.

The article presents a theoretical analysis of the concept of religion and religiosity as a personal quality. Based on the perspective of different authors, both secular and religious, the author attempts to build a model of the psychological content of religion. Cognitive, transcendent and communicative components are also discussed. The article presents the rationale to prove this very model of the psychological content of religion.

Key words: psychology of religion; religiosity; psychological content of religion.

А. В. Донцов

Сибирский государственный университет путей сообщения

E-mail: a.v.dontsov@yandex.ru

Психологические исследования теорий религиозности как качества личности

Научная статья

A. V. Dontsov

Siberian Transport University

Psychological Researches of Theories of Religiosity as a Personal Quality

Scientific article

Для современных наук о человеке и обществе, таких как психология, социология, культурология и др., характерно повышение интереса к сфере религии. С одной стороны, это связано с нарастанием противоречий в общественной морали (а религия с давних пор воспринимается именно как источник моральных оснований и нравственности), с другой – этот интерес вызван пробуждением своеобразного духовного «голода» у людей как в России, так и за её пределами, что выражается в многочисленных обращениях и к традиционным религиям, и к вновь образованным культурам и сектам. В то же время в науке наблюдается смешение таких понятий, как вера, религиозность, духовность и т. п. Они могут трактоваться как синонимичные, независимые или в некоторой степени антагонистичные.

На наш взгляд, отсутствие ясности в понимании данных категорий обусловлено во многом тем, что по-разному определяются сами корневые понятия. В частности, в разных словарно-энциклопедических и методических источниках религия понимается и как «специфическая форма мировоззрения, образованная как результат насильственного вытеснения бессознательных влечений и действия комплекса Эдипа» [1], и как «одна из форм отражения действительности на основе веры в реальность сверхъестественного» [2], и как «институционализованная система поклонения человека» [3, с.17]. Существуют и другие определения данного феномена. Анализ различных подходов (психологических, культурологических, религиоведческих, словарных) позволил нам сформулировать определение, позволяющее

© Донцов А. В., 2017

объединить ключевые моменты ряда существующих дефиниций и указать наиболее важные черты феномена религии. Мы считаем, что религию можно определить как особую, институционализированную форму мировосприятия, общественного сознания, опирающуюся на веру в высшие, сверхъестественные, сверхчеловеческие силы.

Данное определение, в свою очередь, опирается на три основных компонента, составляющих, по нашему мнению, психологическое содержание религии, и раскрывается в них. Они не являются обособленными, а, сочетаясь и оказывая взаимное влияние, создают уникальный и сложный феномен, что обеспечивает его своеобразие.

Итак, о каких компонентах идёт речь? Во-первых, это когнитивный компонент. Он, по нашему мнению, включает в себя все особые представления, установки, символы, составляющие религиозное мировоззрение, картину мира. Многие исследователи указывают, что одна из важнейших функций, выполняемых религией, заключается в создании чёткого, согласованного образа окружающего мира, а также места человека в нём. Эта функция имела гораздо большее значение на начальных этапах развития человеческого общества, в условиях отсутствия объёмной системы эмпирических знаний. В настоящее же время при развитой системе научных знаний и методологии религиозное миропонимание являет собой вид альтернативного знания.

В то время как некоторые исследователи обращают внимание на сам факт создания такой картины мира, ряд авторов придают первоочередное значение особенностям содержания (Г. М. Андреева, Э. Фромм). Э. Фромм пишет: «...Релятивистская точка зрения, что само по себе ценно иметь какой-то идеал или какое-то религиозное чувство, – опасна и ошибочна [...], всякие идеалы [...] служат выражениями одной и той же человеческой потребности, и мы должны оценивать их по их отношению к истине, по степени их способствования раскрытию человеческих сил и по уровню реальности их ответов на потребность человека в равновесии и гармонии с миром» [4, с. 35]. Отвержение морального релятивизма в отношении к человеку – это один из главных моментов и в отечественной духовно ориентированной психологии. По мнению Т. А. Флоренской, именно в религии человек обретает, познаёт свой вектор духовного развития [5].

Из таких особенностей религиозных представлений, как символизм, метафоричность, и их тесной связи с эмоциональной и волевой сферами вытекает и другая важная особенность когнитивной компоненты. Поскольку в религиозную картину мира включено описание не только окружающей действительности, но и места человека в ней, а также моральные и ценностные установки, то она может выступать основой смыслообразования. На эту роль религиозных символов указывали К. Г. Юнг, Г. М. Андреева, В. Франкл и пр. [6, 7]. Вполне естественно, что данная особенность может удовлетворять важнейшую потребность человека в осмысленности жизни.

Ещё одной важной особенностью образа мира, предлагаемого религией, является то, что он основан преимущественно не на результатах познания, а на вере. По выражению Г. М. Андреевой, это «особое состояние уверенности в достижении цели, в наступлении какого-либо события, в истинности некоторой идеи» [8, с. 253].

Второй компонент – коммуникативный – тесно связан с понятием религиозных институтов, посредством которых существуют основные объединения верующих [8]. Принадлежность человека к тому или иному религиозному культу, конфессии обозначается и закрепляется, как правило, исполнением соответствующих обрядов, что позволяет верующим устанавливать связи и взаимоотношения между собой и с представителями других исповеданий и мировоззрений.

Коммуникации прихожанина включают в себя взаимодействие с другими такими же прихожанами; со священнослужителями разных рангов и в разных ситуациях; наиболее уникальным является переживание общения с Высшей Силой – Богом либо духами, божествами. Именно описания этого рода переживаний наиболее противоречивы, поскольку зависят во многом от особенностей мировоззрения отдельных авторов, их отношения к религиозным феноменам.

По мнению некоторых богословов, такова изначальная природа отношения человека и Бога: «...[Бог] с неизреченною любовью предстоит нам, всегда желательно готовый с часу на час и с минуты на минуту подать всякую помощь, [...] как только притечем в объятия Его с твердым упованием» [9, с.130]. По их мне-

нию, именно Божественная благодать делает возможным спасение души, а вся христианская религия служит подтверждением этому, поскольку «[Бог] прежде разными образами почтил тебя и явил к тебе любовь Свою: создал тебя из ничего по образу и подобию Своему и все другие твари сотворил на служение тебе; избавил тебя от рабства диавола, послав не Ангела какого, но Сына Своего Единородного...» [9, с.132]. Как видим, святоотеческие писания предполагают внутренне вовлечённую позицию, содержат эмоциональные описания как самого общения с Богом, так и путей его интенсификации, причин и закономерностей.

Психологические исследования также указывают на данный аспект религиозных верований. У. Джеймс, один из пионеров в области психологии религии, фактически определяет его как основополагающий: «Каждое религиозное явление ... всегда и на всех своих ступенях состоит из сознания своей живой связи с высшими силами...» [10, с. 34]. Анализ его дальнейших рассуждений позволяет увидеть, что особенную значимость приобретает собственная уверенность человека в существовании некой связи его с Богом. Она выражается во многом благодаря молитве как возможности такого общения, придающего позиции человека большую степень активности, наделяющего субъекта более деятельной ролью.

Что касается коммуникаций в религии в области «человек-человек», то они неотъемлемы от неё, хотя и могут варьироваться в разных деноминациях. Например, некоторые религии представляют собой чётко структурированную иерархизированную общность, в то время как в других священство или духовенство как класс отсутствует, верующие же считаются равными друг другу. Могут варьироваться и функции и обязанности священнослужителей.

Эмпирические исследования показывают некоторую двойственность коммуникаций, связанных с религиозностью. В классической работе Г. У. Оллпорт, исследуя корреляции между особенностями религиозности и наличием предрассудков, пришёл к выводу, что люди с внешним типом религиозности более склонны к формированию негативного отношения по отношению к представителям других групп, а также к проявлениям нетерпимости. Это

подтверждается и в других исследованиях. В частности, в проведённом нами исследовании, охватившем 200 человек, было установлено что внутренняя религиозность отрицательно коррелирует с эгоистической мотивацией; в исследовании Д. М. Чумаковой была выявлена большая рефлексивность, общительность, отзывчивость религиозных испытуемых [11].

Сторонники религиозных взглядов, представители тех или иных религий также придают большое значение данному фактору. Например, с точки зрения христианских апологетов, «становление и развитие личности человека происходит ... в отказе обладать природой для себя: личность существует всегда в направлении к другому, к своему ближнему – к тому, кто в тебе нуждается» [12, с. 86]. Более того, Т. А. Флоренская отмечает, что «Церковь является школой духовного становления: таинства Церкви реально приобщают человека к Богу и выявляют в нем образ Божий» [5, с. 41]. Если люди приближаются к Богу, то и общение меж ними облегчается, исчезают препятствия.

Следующей особенностью, присущей религии, является трансцендентность как возможность и процесс получения опыта, выходящего за рамки непосредственного восприятия.

Данный компонент также тесно связан с уже рассмотренными двумя. Вера, являющаяся основанием для построения религиозной картины мира, представляет собой пример внерационального знания, несводимого к эмпирическому, сенсорному. А. ван Каам понимает веру как качество личности, способствующее интеграции профанного и сакрального миров человека [13]. Она сопутствует вхождению в мир смыслов, основанный на трансценденции, постижении тайны, выходящий за границы природы.

Относительно специфики когнитивных механизмов веры также существует несколько точек зрения. А. Двойнин, отграничивая её от знания, указывает, что «психологической продукцией веры выступает не представленность образа будущего в сознании, а переживание будущего в настоящем» [14, с. 101]. Другими словами, происходит некая интеграция человека в значимое для него грядущее, причём интеграция скорее на эмоциональном уровне, чем на интеллектуально-образном, – такая, словно это грядущее обрело реальность уже в данный момент.

К. Товбин описывает сходные аспекты переживания постигаемого явления: «... человек в вере прикасается и приплавляется к объекту веры, в то время как наука всегда за всем наблюдает со стороны» [15, с. 20].

В святоотеческих трудах вера упоминается как один из ключевых элементов Богопознания, то есть такого познания, которое осуществляется по совершенно иным принципам, нежели обыденное, чувственное, и направлено на качественно иную реальность. Так, преп. Исаак Сирийский считал, что «для духовных тайн, которые выше ведения и которых не ощущают ни телесные чувства, ни разум, Бог дал нам веру» [16]; о том же писал и св. Иоанн Златоуст: «Как глаза не видят ничего умственного, так очи веры не видят ничего чувственного...» [17, с. 221].

Как видим, разные авторы одной из неотъемлемых сторон веры называют связь с внечувственной реальностью, превосходящей обыденное человеческое существование и природное окружение.

К этому компоненту относится упомянутое выше переживание взаимосвязи с высшими, сверхчеловеческими силами (духами, богами и т. д.). В некоторых преимущественно ориенталистских верованиях (буддизм, джайнизм и др.) это состояние может заменяться ощущением просветления, трансценденции привычного образа мышления, постижения Истины. Переживание контакта с некой сущностью, обладающей знаниями и возможностями, значительно превосходящими человеческие, вызывает особые эмоциональные состояния. Они могут быть более или менее сильными, начиная от простого ощущения сопричастности к высшему замыслу и заканчивая божественными откровениями и чувством полного единения с Богом.

При изучении личности существует множество подходов к объяснению механизмов такого контакта, рассматривающих данный феномен как с негативным, так и с позитивным к нему отношением. К. Г. Юнг объясняет возможность существования такого рода опыта обращением к находящимся в области коллективного бессознательного архетипам – «наиболее древним и наиболее всеобщим представлениям человечества» [18, с. 12]. В. Франкл объясняет большую часть разговоров с Богом как обращение к собственной персонифицированной

совести, признавая, однако, возможность действительного существования сверхмира, высших сил, понять которые человек не в состоянии. Существует также психиатрический вариант трактовки божественных откровений как форм психических отклонений или заболеваний. Свою точку зрения по этому поводу имеют и те учёные, целью которых является синтез психологической науки с религией.

Например, М. Миронова утверждает, что вообще при самом построении периодизации развития, учитывающей христианские представления о человеке, «речь может идти о топологии жизненного пути человека, на котором постепенно восстанавливается утраченная событийная общность Личности и Бога» [19, с. 30]. В этом плане её точка зрения совпадает со святоотеческой позицией, согласно которой общение человека с Богом изначально возможно (но не гарантировано) благодаря особому свойству первого. Эту же позицию можно встретить и в постулатах нравственной психологии А. Гармаева: «...Человек предает себя по велению Совести в волю Бога, верою обращается к Нему, ищет Его содействия...» [20, с. 148].

Несмотря на то что в разных религиях практики приобщения человека к миру существенно отличаются, в каждой из них переживанию трансцендентного опыта уделяется большое значение. Так, для достижения этого чувства в разных традициях используются особые физические практики (йога, пост, аскеза), словесные (молитвы, песнопения, мантры) и созерцательные (янтры, созерцание природы) техники. Кроме того, используются различные способы изменения сознания.

В психологической науке существует множество исследований, посвящённых феномену самотрансценденции, описывающих его как уникальное явление, связанное со стремлением человека выйти за границы самого себя, стремлением к чему-то, лежащему вовне его и не принадлежащему ему. В то время как А. Маслоу полагал наивысшим человеческим мотивом самоактуализацию как наиболее полное раскрытие *собственных* качеств, *собственных* способностей, В. Франкл считал, что «в действительности человеком движет не наслаждение и счастье как таковые, а скорее то, что порождает их, будь то осуществление личного смысла или обще-

ние с другим человеком. Это относится также и к общению с богом» [7, с. 38–39]. И хотя А. Маслоу писал о пиковых переживаниях как тесно связанных с понятием самореализующейся личности, которые он сравнивал с посещением «личного Рая, из которого индивид потом возвращается на землю» [21, с.139], это по-прежнему *личный Рай*.

Точка зрения В. Франкла созвучна религиозной позиции касательно цели личностного развития. Практически в любой религиозной традиции эта цель становится чем-то большим, чем человек является изначально, облекаясь в идею духовного совершенствования. В буддизме, например, это достижение состояния Будды – особого состояния ума, освобождение от отрицательных эмоций и страданий и достижение нирваны («Пусть я постигну всю вселенную и существ... и пусть я обрету Опыт переживания чистой земли Акаништхи... И пусть я буду освобожден в Теле Юного Сосуда» [22]); в христианстве – постижение Христа и уподобление своей жизни Его, предание своей жизни Божьей воле («...цель христианства – достичь блаженного состояния обожения. Обожение и подобие Божие отождествляются между собою» [23, с. 25]); в исламе большое значение придаётся растворению личности, личной воли в воле Аллаха («Полное подчинение человека Одному лишь Создателю ... [которое] возвышает его, поскольку благодаря Ему он освобождается от подчинения и служения всему, что менее значимо, чем Бог» [24]).

Итак, в психологическом содержании религии наиболее важными нам представляются три компонента: когнитивный, коммуникативный и трансцендентный. Именно их сочетание позволяет в первую очередь отличить религию от рядоположенных явлений, формируя её своеобразие и придавая уникальные особенности. Также эти компоненты соответствуют тому факту, что обращение к религии позволяет удовлетворить не только непосредственно религиозные потребности, но и ряд других – потребность в общении, принадлежности, упорядочивании представлений о действительности, в смыслообразовании и осмыслении собственной жизни. Эти мотивы также могут со временем ослабевать или усиливаться, дополнять или заменять друг друга.

Стоит отметить также, что приведённая выше схема, как и любая другая, условна. Она служит для упрощения организации представлений об особенностях существующих религий и религиозного опыта. Таким образом, допускается возможность выделения и других компонентов, равно как и составление качественно иной схемы в случае расхождения парадигмальных установок, методологических предпочтений.

Ссылки

1. Словарь психолога-практика / сост. С. Ю. Головин. Изд. 2-е, перераб., доп. М: АСТ ; Мн: Харвест, 1998. 976 с.
2. Новейший психологический словарь / под ред. В. Б. Шапаря. Ростов н/Д: Феникс, 2005. 808 с.
3. Miesse C. A. Religiosity and spirituality in African American children. Denton.: University of North Texas, 2005. 77 p.
4. Фромм Э. Человек для себя / пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышевой. Мн.: Коллегиум, 1992. 253 с.
5. Флоренская Т. А. Диалоги о воспитании и здоровье: Духовно ориентированная психотерапия // Духовно-нравственное воспитание. Школьная пресса. 2001. № 3. 96 стр.
6. Юнг К. Г. Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 2002. 296с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
8. Андреева Г. М. Психология социального познания. Изд. второе, перераб. и доп. М.: Аспект Пресс, 2000. 288 с.
9. Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. 236 с.
10. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта: пер. с англ. М.: Наука, 1993. 432 с.
11. Чумакова Д. М. Эмпирическое исследование религиозности в структуре личностных качеств // Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2015. № 4. С. 132–135.
12. Буфеев С. О православном понимании личности (продолжение) // Развитие личности. 2004. № 3. С. 83–97.
13. Психология потери веры: URL: <http://superidea.ru/intel/psy/vera.htm>

14. Двойнин А. Психологическое исследование феномена веры // Развитие личности. 2005. № 2. С. 96–111.
15. Товбин К. М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2006. 26 с.
16. Сиринов И. Слова подвижнические. М.: Православное Верие, 2009. 708 с.
17. Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2005. Т. 4, кн. 1: Творения. 544 с.
18. Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
19. Миронова М., Мелехова М. Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной терапии // Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 3. С. 26–73.
20. Гармаев А. Обрести себя. 2-е изд., доп. Волгоград: Изд-во Макариев-Решемской обители, 1995. 300 с.
21. Маслоу А. Психология бытия: пер. с англ. М.: Рефлбук; К.: Ваклер 1997. 304 с.
22. Вхождение в город всеведения / сост. Ригдзин Джигме Лингпа. URL : <http://www.dharmawiki.ru/index.php>
23. Влахов И. Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. 368 с.
24. Ханиф С. Что должен знать каждый об Исламе и мусульманах / пер. с англ. Д. Б. Пальца. Киев: Ансар Фаундейшн, 2003. 208 с.