

ПРОБЛЕМА ВЫБОРА ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ РЕЛИГИОЗНОСТИ ЛИЧНОСТИ И ПСИХОЛОГИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Маркин Р.В.

соискатель, КГУ, г. Курск

E-mail: apri8ri@yandex.ru

Несмотря на довольно высокую степень секуляризации современного общества, нельзя не отметить всё более возрастающего интереса к религиозности личности, в том числе и интереса профессионального.

В психологии религии особым приоритетом традиционно пользуется исследовательский подход, ориентирующийся преимущественно на субъективную, внутреннюю сторону религиозного опыта. В рамках феноменологической концепции религиозность приближается к понятию религиозного переживания, порождаемого сакральной реальностью.

В психологии религии был выработан ряд методов исследования религиозности, таких как: интроспекция, наблюдение, изучение личных документов, интерпретация религиозных текстов, культового поведения, культовой символики и т.п., эксперимент, тестирование, социально-психологический анализ динамики религиозных сообществ и др. Необходимо отметить, что в силу известной специфики данной области человеческого бытия, применение вышеназванных методов достаточно затруднительно.

На наш взгляд, основные аспекты проблемы изучения религиозности человека заключаются в следующем:

1) Проблема выбора теории личности. Построению любой личностной теории неизбежно предшествует предпочтение, отдаваемое той или иной философской системе, сторонники которой обладают различным жизненным опытом и находятся под влиянием разных исторических традиций. Помимо научных фактов и доводов, теории личности неизбежно несут на себе отпечаток религиозно-философского и культурно-исторического облика эпохи. В свою очередь, «полноценная теория личности... должна предлагать способы психотерапии» [4, 46] и иметь представление о её перспективах.

2) Другим важным аспектом является понимание сущности религии и религиозного опыта, которого придерживается сам исследователь. В данном случае, всё сводится к вопросу о том, способен ли человек, не имеющий опыта соприкосновения с той реальностью, которая как сторонниками, так и противниками религии понимается в качестве религиозной, к её объективному исследованию и верной интерпретации религиозных феноменов.

3) Следующая проблема заключается в вопросе приложимости тех или иных методов объективного исследования к феноменам религиозного опыта. Поскольку, даже в сфере естественных человеческих проявлений «сущностные человеческие переживания... не могут быть измерены, да и экспериментировать с ними совершенно бессмысленно» [3, 27]. Эта проблема тесно соприкасается с предыдущей, так как очень многое зависит здесь от отношения к данным феноменам, как исследователя, так и тех лиц, которые готовы участвовать в исследовании.

4) Нельзя недооценивать и такого аспекта, как определение критериев религиозности, т.е. тех проявлений в личной и социальной жизни, которые позволяют судить о степени религиозности конкретного человека, группы людей. Существует множество ситуаций, в которых стереотипные, доступные наблюдению критерии оказываются не достаточными, либо вовсе не работают.

5) Последний (но не по важности) аспект касается, на наш взгляд, вопроса, по выражению Йеротича, о неминуемости «ограниченных возможностей в понимании одним человеком другого» [3, 48].

В психологии существует ряд направлений, традиционно уделявших большое внимание исследованию феномена религиозности личности. Среди таковых, мы отметим классический психоанализ З. Фрейда и аналитическую психологию К.Г. Юнга.

В книге «Тотем и табу» Фрейд описал следующие стадии развития мышления: анимистическое, более позднее - религиозное и высшее - научное. Каждый современный человек в своем развитии повторяет эти стадии. Для Фрейда, истина религии не метафизическая, а историческая, поскольку здесь, по его мнению, имеет место припоминание действительного исторического события (первобытного отцеубийства) и амбивалентного отношения к родителям. Такое же воспоминание «коллективного детства» человечества хранит традиция, чем и объясняется её привлекательность и сила, не уступающая архетипической силе юнговского «коллективного бессознательного». Усматривая аналогию между механизмами формирования, религиозными ритуалами и навязчивыми действиями невротиков, Фрейд приходит к пониманию религии, как общечеловеческого навязчивого невроза, коренящегося, в Эдиповом комплексе, и в амбивалентном отношении к отцу.

Наибольшее сходство ритуальные императивы обнаруживают с неврозом навязчивых состояний и с истерией. Так, например, «главным и основным запрещением, вызывающим невроз, является, как и при табу, прикосновение», распространяющееся не только на непосредственное прикосновение, но и прикосновение «в переносном смысле слова» [8, 342], имеющее сексуальную подоплёку, поскольку, прикосновение «обозначает начало всякого обладания» [8, 348]. Подобно опасению осквернения, «невозможные» люди и вещи» в восприятии больных наделены свойствами носителей «опасной заразы,

способной распространиться через контакты на все, находящееся по соседству» [8, 432].

Замена «внутренних ассоциаций (сходство, причинная связь) ... внешними (одновременность, смежность в пространстве, созвучность)» [7, 166], роднит мифологическое и суеверное мышление, к примеру, с работой сновидений - сходство, которое нередко отмечали К.Г. Юнг, З. Фрейд и его ученик О. Ранк, рассматривавший мифологию как массовый сон народа.

Можно скрыть от ребенка содержание прежних мифов, но нельзя отнять у него саму потребность в мифологии. Прекрасным тому свидетельством может послужить случай куриного извращения «маленького Арпада», описанный Ш. Ференци, охарактеризованный Фрейдом в качестве примера «положительного тотемизма у ребенка» [8, С. 444] и история «маленького Ганса» из его собственной практики [5]. В обоих случаях, отношение «к тотему-животному было исключительно амбивалентное» [8, 445], а подражание и отождествление с ним, временами более или менее полным.

Проекция, как процесс перенесения субъективного содержания и воплощения его в объекте, оказывает существенное воздействие на формирование естественно-религиозного мировосприятия, где «Всемогущий справедливый Бог и добрая природа являются как бы грандиозными сублимациями отца и матери ... обновленными и восстановленными ранними детскими представлениями о них» [6, 57].

Как показывает опыт, в поведении людей, считающих себя религиозными, можно обнаружить массу поступков, в которых не трудно распознать сходство с симптоматическими действиями. Архаические верования составляют ядро той обширной области явлений, которую принято относить к суевериям. Озабоченность «приличностью» семьи, чистотой крови – прямой отголосок веры в мистическую скверну. В таких псевдорелигиозных явлениях, как оккультизм, магия, колдовство определяющее значение придаётся ритуалу, когда точностью исполнения надлежащих действий определяется успех мероприятия. Верой в самодовлеющую силу ритуала обусловлена крайняя озабоченность вопросами обрядности, календаря и т.д.

Доводы разума бессильны против страха и навязчивостей, поскольку направлены они против отражения, а не против причины появления симптомов. При анализе раскрывается закономерность развития у данного лица именно этих идей, а не каких-то других. Бредовая идея вполне независима от реальных событий, якобы послуживших причиной для её возникновения, она давно уже имела у своего носителя в форме опасения или желания. Таким образом, навязчивая идея не является более чем-то бессмысленным и непонятным, она осмысленна, хорошо мотивирована, представляет собой необходимую реакцию на бессознательный душевный процесс.

Как и для Фрейда, для Юнга религиозные образы и идеи поднимаются из недр бессознательного, «символически выраженные понятия всех религий суть образования бессознательных процессов в типической общеобязательной форме... образы религиозного учения притекают к его основателю в виде откровений... как конкретизированное выражение его бессознательной фантазии» [12, 86].

В этой связи, интересны наблюдения за индивидуальным мифотворчеством душевнобольных таких учёных, как С. Шпильрейн и М. Риклин, приводимые Юнгом. Без всякой возможности наличия осведомлённости в области мифологии и истории религии, пациенты Юнга, Шпильрейн, Риклина самостоятельно доходят, к примеру, до восприятия мифологических значений алкоголя, как «истекающего семени», раздробления или изрезания на куски, [11, 271-284.] оплодотворения земли солнечным лучом, оплодотворения ветром-пневмой, рождения огня и т.д.

Все эти «совпадения» мифологических и патологических образований позволяют заключить об аналогичности процессов, протекающих в сознании этих людей с мироощущением коллективного детства человечества, которому оно обязано происхождением мифологических систем.

Следует отметить, что «естественная религиозность» сочетает в себе несовместимые на первый взгляд черты, ориентации на предельную индивидуалистичность и, в то же время, присущую ему несомненную коллективность, всеобщность. И в этом нет ничего сверхъестественного. Здесь и «инфантильный перенос» (пассивность), благодаря которому на объект проецируются субъективные плоды фантазии, и «маскулинный протест» (индивидуалистичность, противление выражению и осмыслению) - защита, с помощью которой индивид ограждает себя, укрепляясь в своей «руководящей фикции» [1, 30, 33], когда религиозное чувство, по замечанию прот. А. Шмемана «ёжится от всякой попытки выражения и осмысления, как от ненужного и вредного «умствования», рискующего разрушить «простую веру» [10, 173]. Бессознательные функции находятся в архаически животном состоянии – отсюда счастливое погружение в абсурдность, а архетип, с точки зрения аналитической психологии, есть символическая формула, функционирующая там, где не существует сознательных понятий (принципиальная невыразимость).

Возможно, именно это единообразие психологических составляющих позволяло У. Джемсу, как и другим учёным, при всём многообразии материала, относимого к религиозному опыту, опыту «нуминозного», делать заключения о несуществовании «ни одной элементарной религиозной эмоции», но лишь о совокупности «общих эмоций, которые могут быть направлены на религиозные объекты», об отсутствии какого-либо «специфического и существенного вида религиозного действия» [2, 27] и т.д., а ценность религии определять её

психологической функцией перехода от душевного страдания к постепенному освобождению от него. Поскольку, сама религия, как состояние, «естественна для человека», - как считал Э. Фромм, - добродетельность оказывается средством профилактики и терапии душевных расстройств, представляющих собой «результат морального поражения» [9, 5].

Итак, выделив основные аспекты проблемы изучения религиозности человека, можно говорить о том, что благодаря исследованиям и открытиям, сделанным в сфере психологии бессознательного, связанным, прежде всего, с изучением содержаний бессознательного психического, в психологии религии стало допустимо говорить о возможности доступа к самым глубинным слоям психики человека. Психоанализ и глубинная психология представили разработанную личностную теорию, осветив динамику психических процессов, в том числе, и на уровне индивидуального и коллективного бессознательного. В этой связи, можно согласиться с утверждением Фромма о невозможности «понять человека в его эмоциональных и ментальных нарушениях без понимания природы ценностных и моральных конфликтов» [9, 19].

Открытия в сфере бессознательного психического З. Фрейда, К.Г. Юнга, А. Адлера, Ш. Ференци, О. Ранка, Э. Фромма и др. учёных показали, насколько психология и психотерапия тесно связаны с философскими и моральными проблемами личности. Для психологии религии, это дало возможность вывода исследований в области психологических аспектов религии на новый, качественно иной уровень. Эмоциональную насыщенность, сверхзначимость, несравнимость с реалиями обыденного опыта и т.п., относимые к опыту «сакрального», «нуминозного», стало возможным рассматривать через привлечение родовых, универсальных, общезначимых содержаний.

Список литературы:

1. Адлер, А. Наука жить [Текст] / А. Адлер. – Киев: Модус, 1997. – 58 с.
2. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта [Текст] / У. Джемс. – СПб.: Алетейя, 1992. – 204 с.
3. Йеротич, Вл. Психологическое и религиозное бытие человека [Текст] / Вл. Йеротич. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 210 с. (Серия «Богословие и наука»).
4. Первин, Л. Психология личности: [Текст] Теории исследования: [пер. с англ.] / Л. Первин, О. Джон О.; под ред. В.С. Магуна – М.: Аспект Пресс, 2001. – 607 с.
5. Фрейд, З. Анализ фобии пятилетнего мальчика [Текст] / З. Фрейд // Психология бессознательного: Сб. произведений // Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М.Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ПСИХОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ И СПЕЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ
НП «СИБИРСКАЯ АССОЦИАЦИЯ КОНСУЛЬТАНТОВ»

6. Фрейд, З. Леонардо да Винчи [Текст] / З. Фрейд. – Л.: Аврора, 1991. – 119 с.
7. Фрейд, З. Остроумие и его отношение к бессознательному [Текст] / З. Фрейд; [пер. Я.М. Коган, М.В. Вульф] // Остроумие и его отношение к бессознательному. – Мн.: Харвест, 2003. – 480 с.
8. Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд; [пер. Я.М. Коган, М.В. Вульф] // Остроумие и его отношение к бессознательному. – Мн.: Харвест, 2003. – 480 с.
9. Фромм, Э. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм. – Мн.: Харвест. 1992. – 352 с.
10. Шмеман, А. Евхаристия. Таинство Царства [Текст] / протопресвитер Александр Шмеман. – М.: Паломник, 1992. – 304 с.
11. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде. – М.: Просвещение, 1994. – 479 с.
12. Юнг, К.Г. Психологические типы: [Текст] / Карл Густав Юнг; [пер. с нем.] // Психологические типы // Под ред. В. Зеленского. – М.: Университетская книга; АСТ, 1998. – 720 с.