

Б. С. Братусь, Н. В. Инина

ВЕРА КАК ОБЩЕПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье дается теоретическое обоснование рассмотрения веры как общепсихологического явления, необходимого компонента любой сложно организованной человеческой деятельности. Показаны различия и связь религиозной и нерелигиозной форм веры, их специфика при невротических отклонениях личности, суевериях, предрассудках, фанатизме. Предлагается психологическая классификация форм веры на основе степени их осознанности и активности субъекта веры.

Ключевые слова: психология веры, сознание личности, ценностно-смысловая сфера, суеверие, предрассудки, фанатизм, классификация форм веры.

The theoretical substantiation of general psychological phenomenon of faith is presented in the article. The faith is considered as a necessary component of any complexly organized human activity. The differences and commonalities between religious and non-religious forms of faith are shown, together with their specifics in neurotic personality disorders, superstitions, and fanaticism. A psychological classification of forms of faith on the basis of consciousness and activity of the believing agent is proposed.

Key words: psychology of faith, personal consciousness, the realm of meanings and values, superstitions, prejudices, fanaticism, classification of forms of faith.

Предположим, некто задумал построить новый дом и жить в нем долгие годы, или окончить вуз и стать врачом, или вырастить всех своих детей и обеспечить им счастливое будущее. Любое из задуманного способно осуществиться, но не автоматически и обязательно, а более или менее возможно, *вероятно* (однокоренное слово с верой). И для этого недостаточно самого принятия решения, осознания мотива, доводов разума, усилий воли и т.п. Человек не машина, выполняющая принятую или заданную программу по достижению результата. Ему необходим целостный образ будущего, который поддерживается и живет в нем, с которым у него имеется эмоциональная, теплая связь, в который он *верит*, несмотря на колебания, ослабление воли, разумные призывы

Братусь Борис Сергеевич — докт. психол. наук, профессор, зав. кафедрой общей психологии ф-та психологии МГУ. *E-mail:* kor-msu@mail.ru

Инина Наталия Владимировна — инженер кафедры общей психологии ф-та психологии МГУ. *E-mail:* inina-n@mail.ru

Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 10-06-00294).

приостановить или вовсе прекратить деятельность. Если воспринять мир совсем точно, со всеми его опасностями, подвохами, поворотами судьбы, то можно замереть и вслед за поэтом воскликнуть: «Кто смеет молвить “до свиданья” чрез бездну двух или трех дней».

Образно выражаясь, наша жизнь — мост в будущее, который мы перебрасываем через «бездну двух или трех дней», не говоря уже о безднах более длительных отрезков времени. Одна опора этого моста реальна, очевидна, она стоит здесь, где мы сейчас пребываем в относительном здравии и благополучии, а вот другая — та, что призвана удерживать пролет моста, отстоящий на три дня, или три года, или тридцать лет, не видна, а лишь зыбко предполагается. Чтобы двинуться вперед, нужно верить в то, что другая опора есть.

Таким образом, вера — это отнюдь не только религиозный (как продолжают думать воспитанные атеизмом ученые), но и *общепсихологический* феномен. «В представлении многих людей, — констатировал С.Л. Соловейчик, — слово “вера” связывается с понятием “вера в Бога”, и это неудивительно; до недавнего времени вся сфера нравственности находилась в ведении религии, и почти все понятия, с помощью которых только и можно выразить духовно-нравственные идеи, носят религиозную окраску: дух, душа, вера, надежда, милосердие, грех, совесть. Но что же делать? Мы по десять раз на дню произносим “спасибо” — “спаси Бог”, вовсе о Боге не думая». Более того, «...в реальной жизни, в реальной речи и, значит, в практическом нашем сознании слово “вера” на каждом шагу используется в нерелигиозном значении. Мы говорим: вера в победу, вера в людей, вера в правду, с верой в будущее; люди верят в себя, в удачу, в судьбу; мы говорим о доверии к человеку и уверенности в себе. Наконец, мы говорим: верность Родине, верность долгу, верность любви, верность своему призванию, беспредельная верность своему народу. Все высшие качества человека и лучшие его поступки связаны с верой и верностью!» (Соловейчик, 1985, с. 189).

Актом, усилием веры поддерживается и эмоционально притягивается, прикрепляется к сердцу, запечатлевается образ, существование и осуществление которого лишь возможно, вероятно, но который через свою наглядно-чувственную представленность сознанию делает нереализованное в действительности субъективно реальным, осязаемым, недостижимое — достижимым, сопутствующим, греющим и ведущим по жизни.

Эта внутренняя достоверность не дается просто, задаром и одномоментно, но требует специальной работы, усилий по строительству, восстановлению в себе живого образа веры. Этот процесс обычно начинается при равной мере веры и неверия — пятьдесят на пятьдесят. В этих условиях вера должна преодолеть неверие, оформить и сохранить образ вопреки неизбежным сомнениям. Именно здесь лежит область возникновения, испытания и искушения веры. Важно заметить, что

примерно та же вероятность успеха характерна для начала (а нередко и сопровождения) сложной жизненной деятельности. И вера, побеждающая преодолевающая сомнения, неверие, становится в этих условиях наиболее адекватной основой и подспорьем, тогда как *надежда*, готовая возникнуть при самой малой вероятности успеха, — это слабая, быстро иссякающая (но зато, правда, умирающая последней) поддержка, а *уверенность* (высокая вероятность успеха) требует выполнения слишком многих условий, которые далеко не всегда могут быть предоставлены в реальной жизни.

Вера тесно связана со *смыслообразованием*. Известна формула А.Н. Леонтьева (1965), согласно которой личностный смысл порождается отношением мотива (деятельности) к цели (действия). Подчеркнем, однако, что здесь имеется в виду преимущественно личностный смысл замкнутой на себе деятельности, тогда как, переходя к более общим смыслам, мы можем столкнуться с иными условиями их порождения (Братусь, 1988). В сложных формах активности человек действует не ради достижения самого по себе предмета потребности (или мотива, по А.Н. Леонтьеву). Он действует ради целостного образа новой жизни, в которую будет включен этот предмет. И в этот образ (только вероятный на деле) человек должен поверить, принять его как уже существующий, влияющий, сопровождающий сегодняшнюю жизнь. Это внутреннее принятие — продукт (работа) веры. И если смыслы конкретной деятельности порождаются отношением мотива к цели, то смыслы жизни порождаются образом будущего, освещающим и животворящим настоящее, или отношением образа веры к наличному состоянию человека.

Обратим внимание, что мы пока говорили о вере как об общепсихологическом феномене. В этом плане понятно, что *религиозная* вера возникает не на пустом месте. Она возникает потому, что человек обладает психологической способностью верить, и эта способность есть внутренний компонент, условие любой сколько-нибудь сложно организованной деятельности. Разумеется, религиозная вера несет особые отличия и в ее основе лежат определенные, уже рассмотренные выше общие закономерности, например, восстановление в себе путеводного Образа, который никогда не может быть доказан как теорема (в данном случае как теодицея — доказательство бытия Божьего). Образ этот с позиции объективности вероятен, и на множество аргументов «за» существование Бога находится столько же «против». Вера — отнюдь не пассивный акт, чтобы встать на ее сторону (поверить), нужно приложить усилия, проявить решимость, ибо мера веры может быть равна мере неверия, и надо превозмочь последнюю через нередкую борьбу («внутреннюю брань»).

Что касается различий религиозной и нерелигиозной веры, то в качестве главного отметим следующее. Если нерелигиозная вера,

нерелигиозные предметы, образы веры чаще соотнесены со смыслообеспечением текущих деятельностей, то религиозная вера по самой своей сути всегда восходит, проясняет, получает связь с конечными, *предельными* вопросами жизни и смерти, созидая, удерживая духовную сферу как завершение, купол человеческого облика (Братусь, 2000). Важно понимать при этом, что религиозная вера в реальности может взаимодействовать, соседствовать с другими, вполне обыденными формами веры и, наконец, лишь номинально называться таковой, а на деле представлять собой предрассудки и суеверие. И здесь мы переходим в область, которую непосредственно можно назвать *психологией религии* или более узко — *психологией религиозного сознания*.

Классические исследования религиозного сознания

В советские годы сфера религиозного сознания не рассматривалась отечественными психологами по известным идеологическим, цензурным причинам, так что само употребление в психологическом тексте слов, которые можно было бы отнести к религиозной вере, находилось под запретом. Но по ту сторону «железного занавеса» изучение религиозного сознания и веры всегда занимало значимое место. Поэтому обратимся к некоторым известным, ставшим уже классическими зарубежным работам.

Основополагающей в этой области исследований является работа *Уильяма Джемса* «Многообразие религиозного опыта». Обобщая огромный эмпирический материал, Джемс впервые ввел понятие *личной религии*, которая, являясь первоосновой любой религиозной системы, делает человека причастным «высшей истине» и тем самым позволяет ему пережить феномен «обновления сознания». Для этого феномена характерно повышение «энергетического фона души человека, охваченной мгновенным осознанием высокой истины» (Джемс, 1992, с. 37). По мнению автора, это и составляет суть «обращения», в котором воля и разум играют вторые роли, тогда как на первый план выступает «сублимиальное сознание», или глубинное подсознание, обладающее особой энергией, выводящей дух за пределы человеческого опыта. Джемс считал, что «Я» человека должно рассматриваться не в отдельной, сравнительно мало активной части его рационального сознания, а в целокупности сознательной и подсознательной жизни. Поэтому мерой бытия у него становится индивидуум со всей полнотой его внутренней и внешней жизни, включая не только рациональность сознания, но и сложнейшие психические комплексы, таящиеся в глубине его бессознательного мира.

Основатель психоанализа *Зигмунд Фрейд* определял веру как иллюзию, в основе которой всегда лежит потребность в исполнении желания вне соотнесения с действительностью. Он называл религию «неврозом человечества», в котором образ Бога отождествляется с образом отца

(через механизм «эдипова комплекса»), что ведет к невротически амбивалентным отношениям: с одной стороны — к страху, с другой — к поиску защиты. Выходом из этого «иллюзорного» «невротического» существования должно стать «взросление» человека и освобождение от инфантильных потребностей (Фрейд, 1990, 2002).

Согласно взглядам основателя аналитической психологии *Карла Густава Юнга*, Целью развития человека является максимальное расширение сознания, подразумевающее и формы взаимодействия со своим бессознательным. Этот процесс, названный индивидуацией, не призван устранить конфликтные отношения между сознанием и бессознательным миром человека. Наоборот, именно осознаваемый конфликт между этими структурами психики становится условием трансцендентности человеческого бытия, движения к новым уровням самосознания. Вера и религиозность, по Юнгу, являются «всеобщим» ранним проявлением души и присущи каждому человеку. Именно в религиозных переживаниях возможна встреча сознания и бессознательного, что способствует обретению целостности человека, обеспечению его продуктивного развития (Юнг, 1998а, б).

Надо подчеркнуть, что Юнг говорит не о доминировании одной структуры психики над другой, а о соединении, взаимном прорастании сознания и бессознательного, их синтезе в целое. (О целокупности сознательной и подсознательной жизни, как мы видели выше, говорил и первооткрыватель темы У. Джемс.) Переживание веры становится ключом, способом связи сознания и бессознательного. Вера как переживание, лежащее в основном в поле бессознательного, будучи осознанной «эгосознанием», способна вывести человека в поле трансцендентности и тем самым избавить его от страха, чувства беспомощности, позволить занять зрелую позицию в отношении мира и обрести искомую целостность (Юнг, 1998а, б). Нарушение этого хода развития приводит к разным формам невротической религиозности. Современному человеку свойствен разлад между верой и сознанием. Постоянная ориентация на внешнюю деятельность, внешний мир ведет к отчуждению от собственного внутреннего мира, к усилению раскола между сознательным и бессознательным, духом и природой (Юнг, 2001).

Родоначальник логотерапии *Виктор Франкл* рассматривал веру как феномен, имеющий отношение к фундаментальным основаниям человека. По его мнению, целью и устремлением жизни является подлинная встреча с миром, с другими людьми и открытие смысла происходящего в себе и в мире. Три основных экзистенциала существования — духовность, свобода и ответственность — определяют, конституируют бытие человека, который способен обрести свою сущность, лишь выходя на уровень духовности, который и является подлинно онтологическим. У Франкла тема духовности прочно связана с понятием личной рели-

гиозности. Человек более религиозен, чем он думает, — не раз повторял он. Через символическое овладение духовным пространством человек способен подойти к пониманию своего бытия в целом, обрести его «сверхсмысл». В этом Франкл видел начало религиозной веры, которая уходит корнями в природу человека и потому, в частности, может быть правомерным предметом психологического изучения. Здесь его взгляды близки позиции знаменитого физика Альберта Эйнштейна, для которого задаваться вопросом о смысле жизни значило быть религиозным. По Франклу, вера есть упование на сверхсмысл, движение к которому идет от «внешней религиозности» к «личной», глубочайшим образом «персонализированной вере», в результате чего каждый человек может общаться с Богом на своем личном, интимном языке, открывая и осознавая сверхсмысл своей собственной жизни (Франкл, 1990, 1992, 2001).

Следующее значимое мнение принадлежит Эрику Фромму. Исходными, первичными для него были не усваиваемые религиозные убеждения и предпочтения, а определенные переживания и потребности, которые существуют в виде внутренних, часто неосознаваемых состояний. Именно они впоследствии питают те или иные конкретно оформленные религиозные верования и предпочтения. Фромм выделяет *рациональную* и *иррациональную* веру. Последняя лежит в сфере бессознательного и основывается на эмоциональном подчинении иррациональному авторитету. Она страдательна, побуждаема внешним воздействием, «силой», подавляющей сознание и волю индивида. *Рациональная* вера лежит в сфере сознания и основывается на рациональном мышлении и собственном опыте человека, является результатом позитивной человеческой активности и деятельности; она обеспечивает веру в себя, в осознание некоего Я, которое является неизменным и постоянным стержнем собственной личности. Именно на *рациональной* вере строится человеческая убежденность в собственной идентичности (Фромм, 1990, 2008).

Известный американский исследователь психологии личности Гордон Олпорт особое внимание уделял проблеме нетерпимости, интолерантности, выраженной в предрассудках разного рода. В качестве основного его интересовал вопрос: почему исповедание религии в одних случаях способствует развитию и усилению нетерпимости, формированию предрассудков, а в других — ослабляет и даже ликвидирует любые формы нетерпимости; почему одни религиозные люди оказываются на полюсе «религиозного братства», а другие — на полюсе «религиозной нетерпимости»?

В поисках ответа на этот вопрос Олпорт предложил разделять *внешний* и *внутренний* типы религиозной ориентации. Для людей с внешней ориентацией религия и соответственно вся наполненная атрибутами религиозная жизнь является лишь инструментом, спосо-

бом достижения основных, более значимых целей, таких как бегство от одиночества, потребность в социальных контактах, обретение уверенности и т.п. Олпорт считал, что предпосылки внешней религиозной ориентации зарождаются еще в детские годы, когда у ребенка сильны психологические потребности, вызванные чувством тревоги, неполноценности, подозрительности и недоверия. Соединение этих потребностей с доктринами «откровения» и «избранности», составляющими, по мнению Олпорта, основу любой религии, формирует человека, оснащенного мощными защитными механизмами, приводящими к инкапсуляции и неприязни к другим. Такие люди используют религиозную принадлежность для обеспечения безопасности, комфорта, статуса или социального одобрения, а предрассудок для них — это привычный способ отношения к другому. Отсюда происходит положительная корреляция между внешней религиозностью и нетерпимостью.

Напротив, люди с внутренней религиозной ориентацией рассматривают религию как главенствующий, основной мотив, «такой человек живет религией» (Олпорт, 2002, с. 193). Начала этой ориентации также зарождаются в детстве. Если у ребенка сформировано базовое доверие к миру, чувство безопасности, то в подростковом возрасте он будет в состоянии принимать и уважать убеждения и предпочтения других, в том числе и религиозные. Это не значит, что такой ребенок вовсе не тревожится, не боится чего-то, но он способен рассматривать эти переживания как болезненные и в себе самом и в других людях. У человека с внутренней религиозной ориентацией доктрины и догмы уравновешиваются чувством смирения и принятия. Подобного рода религиозное чувство, наполняя человека мотивацией и смыслом, создает условия, при которых возможно проявление «братства» в отношении других. Такой человек, «интериоризируя тотальное мировоззрение, предопределяемое его религией, интериоризирует и ее ценности — смирение, сострадание, любовь к ближнему. В такой жизни ... нет места отвержению, презрению, пренебрежению к окружающим» (там же, с. 205). Поэтому можно говорить о связи между внутренней религиозностью и толерантностью. Главной задачей Олпорт считал трансформирование внешнего религиозного стиля, свойственного большинству религиозных групп, во внутренний, когда общее убеждение в равноправии взглядов соединяется с формированием самой личности.

Опыт классификации форм веры

Итак, наши рассуждения о вере, дополненные данными ряда классических зарубежных исследований, приводят к следующему.

Вера — сущностное свойство человеческой жизнедеятельности, выступающее в самых разных формах: от житейских и обыденных до выс-

ших (вера в Бога, идеалы, человечество, истину). Религиозная вера также характеризуется неоднородностью и многообразием психологических проявлений и содержаний. Отсюда, в частности, становится понятным, почему приведенные авторы, каждый со своей позиции наблюдения и исследования, столь по-разному видели феномен религиозной веры. Для У. Джемса, К.Г. Юнга она — ключ к единству сознательного и бессознательного в познании мира и себя; для В. Франкла — основа поиска общего смысла жизни; Э. Фромм отдает предпочтение сознательной, рациональной вере в противовес темной, иррациональной; З. Фрейд видит в вере иллюзорный невротический побег из действительности. Очевидно, что перечисленные точки зрения нельзя считать рядоположенными и дополняющими друг друга. Они во многом противоречат, находятся в конфронтации между собой. Так, идея единства, взаимодействия сознательных и бессознательных сил (К.Г. Юнг) плохо корреспондирует с акцентированием ценности рациональной веры (Э. Фромм), а приписывание вере невротической природы (З. Фрейд) никак не монтируется со смысловой верой (В. Франкл).

Простой выход из этой ситуации — встать на чью-либо сторону, отринув иные позиции. Однако каждая из приведенных позиций основана на наблюдениях и исследованиях, выполненных признанными авторитетами психологической науки. В известной степени мы имеем здесь дело с «компетентными судьями», выводы каждого из которых мы не вправе игнорировать. Например, низведение веры до уровня невроза может представляться (особенно верующему) совершенно неприемлемым, крайним и опасным упрощением. Однако с сожалением приходится констатировать: описанные З. Фрейдом невротические формы веры, без сомнения, широко представлены в современном обществе (как в религиозной, так и в секулярной его частях) в виде предрассудков, навязчивого обрядоверия и других форм защиты, ограничивающих личностное пространство современного человека, с одной стороны, страхом, с другой — агрессией.

Для того чтобы попытаться соотнести между собой не стыкующиеся пока мнения «компетентных судей», обозначим общие для всех рассмотренных подходов основания. Прежде всего, вера рассматривается как феномен *сознания*, включающий как сознательные, так и бессознательные уровни (скажем, иллюстрацией «осознанной» веры может служить «рациональная вера» по Э. Фромму, тогда как бессознательные уровни учтены по преимуществу в концепциях У. Джемса, З. Фрейда, К.Г. Юнга). Другой общей характеристикой является та или иная форма *активности* субъекта веры в способах утверждения ее предметов, проектов, устремлений. Эти два общих основания можно (с известной долей условности, конечно) представить в качестве образующих «психологического пространства веры», где вертикальная ось представляет



«Психологическое пространство веры». В квадрантах 1—4 размещены формы веры, сочетающие сознательность и активность (1), активность и бессознательность (2), бессознательность и пассивность (3), пассивность и сознательность (4) (Инина, 2010)

степени осознанности веры, а горизонтальная — степени активности субъекта веры (Инина, 2010).

Попробуем теперь разместить рассмотренные выше виды веры в этом пространстве (рисунок). Тогда **в первом квадранте** (сознательность и активность) окажется рациональная обыденная вера по Э. Фромму. В религиозном плане сюда могут быть отнесены *миссионерская деятельность и проповедничество*. Суть (предмет) миссионерской деятельности можно кратко определить как *обращение* (неверующих в верующих); суть (предмет) проповедничества — как *наставничество* (помощь в прохождении и нахождении пути истинного).

Во второй квадрант (бессознательность и активность) могут быть помещены *экстатические и катарсические* переживания, или «пиковые переживания», которые, как справедливо отмечал А. Маслоу (1997), встречаются как у религиозных, так и у нерелигиозных людей. Эти состояния затрагивают иррациональные уровни человеческой психики и могут быть источником специфического развития личности. Религиозному сознанию здесь соответствует религиозный экстаз, захватывающий самые глубокие слои бессознательного и переживающийся как чрезвычайно активное, энергетически заряженное состояние — «взрыв», который может иметь разную силу и направление. Одно из возможных направлений — *фанатизм*. У древних римлян фанатиками называли жрецов, практикующих экстатические культы и являющихся предсказателями судеб. Введение себя в некоторый экстаз, в явно из-

менное состояние сознания для совершения каких-либо ритуальных действий — до сих пор обычная практика ряда религий. Но в современном мире фанатизм выплеснулся за внутрирелигиозные рамки и стал грозной, крайне опасной политической силой. Достаточно сказать, что он — неременная «закваска» террористических актов, уносящих тысячи невинных жертв. Вольтер когда-то назвал фанатизм извращенным ребенком религии. С точки зрения психологии в фанатизме действительно много детского, подросткового, незрелого: эгоцентризм (фанатик беззаветно верит в идею, но всегда отождествляет ее с собой), неосознанность (самоидентификация фанатика исключена, так как он не осознает своего фанатизма), непосредственность (переживание только «здесь и теперь») и др. Особая социальная опасность фанатика кроется в том, что он легко поддается управлению извне. Исступленно-аффективно борясь за избранную идею, фанатик испытывает иррациональный (часто такой же испугливо-аффективный) страх перед демонизированным врагом, стремится запретить, истребить и уничтожить его и поэтому является крайне удобным инструментом в руках людей, которые могут не разделять сверхценных идей фанатичной толпы, но использовать ее в своих политических целях.

В третий квадрант (пассивность и бессознательность) можно поместить переживаемую обыденным сознанием *иррациональную* веру (Э. Фромм) со свойственным ей эмоциональным подчинением внешнему авторитету, воздействующему преимущественно на бессознательном уровне. Говоря о религии в целом, З. Фрейд тоже опирался на представления о первобытных верованиях, определяемых, по его мнению, страхом, неуверенностью и тревогой, что побуждает к защитным ритуальным действиям и стратегиям. Ясно, что такая подоплека может присутствовать и в современности, порождая те невростические формы веры, с которыми Фрейд, как мы знаем, отождествлял религиозную веру вообще. К третьему же квадранту можно отнести и такую крайне распространенную форму веры, как *суеверие*, основанную на глубинном, бессознательном страхе. Б. Спиноза (1999) писал, что страх есть причина, по которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. Именно страх заставляет человека как бы заключать некий мистический договор с более могущественной силой, наделяя ее особыми полномочиями и делегируя ей ответственность за происходящее. Вспомним для иллюстрации одно из самых распространенных суеверий: если черная кошка перешла дорогу, то «путь перекрыт, удачи не будет». Иными словами, человек попадает в ситуацию, когда мир, выстроенный в соответствии с его планами и вкладами, атакован некой «негативной» и сверхъестественной силой, порождающей страх. Ответом суеверного человека на эту интервенцию будет не позиция ответственности и свободы, позволяющая открыто и осознанно взаимодействовать с миром, а обращение к некой «по-

зитивной» силе, способной защитить от нападения, для чего лишь необходимо исполнить некоторые ритуалы (недаром суеверия сегодня часто называют неоязычеством). «Негативные» силы осознаются при этом как внешние, хотя в своей психологической действительности они порождены бессознательным страхом и вся драма разворачивается на глубинном уровне, обнаруживая на поверхности лишь знакомые всем атрибуты защиты (например, плюнуть через левое плечо, «чтобы не сглазили»).

Важно заметить, что механизмы образования суеверий проявляются и за рамками религиозности (что лишний раз обнаруживает общепсихологические корни веры). Сегодня становится все труднее объяснить многие социальные явления, минуя упоминание об этих механизмах, поскольку, как справедливо констатировал К. Поппер, в сознании людей «места изгнанных богов заняли могущественные индивидуумы и группы со злыми намерениями и порочными замыслами, от которых и страдает человечество» (1992, с. 105). Сходный процесс «дерелигизации» оснований наблюдается и относительно рассмотренных выше явлений фанатизма. Объектом фанатизма может теперь стать политический деятель, или политическая система, или представление о прошлом, или, наконец, спортсмен или эстрадный артист. Механизмы фанатизма срабатывают здесь в полной мере, формируя благодатную почву для разного рода воздействий и манипуляций, которыми все чаще пользуются рекламодатели, бизнесмены, политики. В этом плане толпы религиозных или футбольных фанатиков могут быть движимы психологически сходными причинами.

В четвертый квадрант (сознательность и пассивность) попадают формы веры, которые, с одной стороны, представлены в сознании, но не затрагивают его глубинных уровней, а с другой — являются результатом действия пассивно принятых социальных норм. Сюда можно отнести разные виды *конформизма* и *декларативной веры*, т.е. внешние атрибутивные формы, не наполненные внутренним содержанием. Отдельное место занимают как религиозные, так и нерелигиозные *предрассудки*, о которых ввиду их распространенности надо сказать особо.

В обыденном мышлении и в публицистике (как, впрочем, и в психологической литературе) такие понятия, как «предрассудок», «предубеждение», «суеверие», «нетерпимость», «фанатизм», часто путаются. Нельзя сказать, что полное согласие наблюдается и во мнениях авторов, непосредственно исследовавших тему предрассудков. Как справедливо отмечает И.С. Кон (1966), одни, например, считают их устойчивыми, трудно поддающимися изменению негативными установками в отношении объекта, другие, напротив, утверждают, что предрассудки являются неустойчивой ментальной установкой, подверженной внешнему влиянию. На наш взгляд, это

противоречие снимается только в том случае, если мы рассмотрим отношение предрассудка к опыту. Тогда обнаружится, что предрассудок действительно весьма устойчив в зоне отсутствия личного опыта, но при столкновении с ним может потерять устойчивость, измениться. Так, носитель предрассудка может обнаружить, например, что конкретный представитель той национальности, которую он вслед молве считал воровской, жадной, коварной и т.п., при личном знакомстве оказался совершенно иным человеком, не соответствующим предрассудку. Тогда данный предрассудок в этом жизненном контексте как бы отступает и негативная установка восприятия может смениться симпатией и приятностью.

Однако надо признать, что это частное отступление далеко не всегда влияет на общую линию и направление фронта, и в этом плане типична формула: «все цыгане (евреи, русские, буряты и т.д.) обманщики (коварные, жадные, ленивые, злые и т.д.), кроме хорошего знакомого, которого я давно знаю лично». Причем опыт того, что данный хороший знакомый или еще несколько знакомых людей не являются обманщиками (коварными, ленивыми, злыми и т.д.) может никак не влиять на данный предрассудок в силу общей пассивности исповедующего его человека. Отсутствие активной позиции позволяет особо не утруждаться и поиском доказательности того или иного предрассудка, который поэтому легко навязывается, усваивается без какой-либо выраженной критики и анализа. «Так говорят», «как известно», «кто-то видел» и тому подобные мнения становятся вполне весомыми аргументами, особенно если исходят от авторитетных фигур (которыми в современном обществе для массового и все более пассивного сознания может быть любой политик, телеведущий или эстрадный певец).

По наблюдениям некоторых авторов, существует положительная корреляция между предрассудками и конформизмом, что, впрочем, очевидно ввиду пассивности обоих явлений. Интересен в этом плане следующий шаг — поиск механизмов, способов перехода одного в другое. В этом плане заслуживают внимания, например, соображения Т. Адорно (2010) о том, что подавление негативной пассивной установки (предрассудка) в силу определенных культурных норм побуждает декларировать позитивную, но, к сожалению, столь же пассивную установку (конформизм). Отметим еще раз, что предрассудки могут иметь как религиозную, так и нерелигиозную форму, равно как и конформизм может быть как светским, так и религиозным (декларативная вера как набор нормативных, принятых в данной религиозной конфессии ритуалов и действий). Здесь мы вновь приходим к подтверждению того, что религиозные и нерелигиозные формы сознания и веры могут иметь некоторые единые основания, укорененные в самом психическом аппарате человека.

Заключение

Веру правомерно рассматривать не только как философскую, моральную, богословскую, но и как психологическую категорию. Вышеприведенная классификация позволяет, например, увидеть некоторые психологические основания различия форм веры, воспринимающихся нередко слитно и недифференцированно (предрассудки, суеверия, фанатизм и др.). Тем самым открывается перспектива выявления определенных внутренних условий возникновения и функционирования форм веры, а также направлений, по которым могут следовать психологическая помощь и сопровождение в случаях, когда эти формы лично деструктивны и социально опасны.

Возможность рассмотрения веры как общепсихологической категории меняет ставшее привычным дистанцированное (если не враждебное) отношение между психологией и религией, поскольку обнаруживается общее предметное поле, на котором (пусть у каждого под своим углом) сходятся интересы и компетенции. Более того, оказывается, что обе области подразумевают и нуждаются друг в друге. «Любой опыт, который мы называем духовным, мы воспринимаем в своей психике, потому что если он не дойдет до сознания и не станет осознанным переживанием, которое можно контролировать, он как бы не существует для нас, он проходит сквозь нас бесследно, так что любое духовное переживание становится субъективной реальностью только тогда, когда достигает области нашей психики, психологии» (Митрополит Сурожский, 2002, с. 156).

Действительно, через сферу психического приходит, насыщается, переживается человеком духовный опыт. В связи с этим психология как наука приобретает большое значение для пастыря и богослова. Вместе с тем психолог (особенно при изучении или осуществлении коррекционной помощи личности) нуждается в постоянной рефлексии и понимании сути того образа человека, с которым он соотносит свою деятельность, а это прямо ведет к необходимости осмысленного взаимодействия с нравственной и религиозной философией.

«Какая польза человеку, что он приобретет весь мир, а душе своей повредит», — читаем мы в Евангелии. И хотя слова эти обращены по преимуществу к сознанию верующих, но разве не относятся они и к нашей профессии? Ибо не будет пользы от психологических исследований и воздействий, если они не устремлены к благу живой человеческой души.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Адорно Т.* Исследование авторитарной личности. М., 2001.
Братусь Б.С. Аномалии личности. М., 1988.
Братусь Б.С. Русская, советская, российская психология. М., 2000.

- Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
- Ишина Н.В.* Опыт классификации форм веры // *Вопр. психологии.* 2010. № 2. С. 120—128.
- Кон И.С.* Психология предрассудка. О социально-психологических корнях этнических предрассудков // *Новый мир.* 1966. № 9. С. 187—205.
- Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1965.
- Маслоу А.* Психология бытия. М., 1997.
- Митрополит Сурожский Антоний.* Труды. М., 2002.
- Олпорт Г.* Становление личности. М., 2002.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги // *Поппер К. Соч.: В 2 т. М., 1992.* Т. 2. С. 97—138.
- Соловейчик С.Л.* Современность и педагогика // *Новый мир.* 1985. № 3.
- Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1999.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Франкл В.* Смысл жизни. Брюссель, 1992.
- Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2001.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии. Самара, 1990.
- Фрейд З.* Тотем и табу // *Фрейд З. Я и оно.* Харьков, 2002. С. 363—528.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
- Фромм Э.* Человек для себя. М., 2008.
- Юнг К.Г.* Бог и бессознательное. М., 1998а.
- Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М., 1998б.
- Юнг К.Г.* Психология и религия. Киев, 2001.