

Д. А. Браткин, Г. Е. Боков, О. К. Михельсон

# НОВЫЙ ЗАВЕТ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК И СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ

---

НАУКА И РЕЛИГИЯ

---

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебно-методическое пособие

Санкт-Петербург  
2017

УДК 372.82 : 225 : 215 : 165.9 : 159.99 : 159.9.01  
ББК 86.2  
Н 76

*Рекомендовано к печати Кафедрой философии религии и религиоведения  
и Учебно-методической комиссией Института философии СПбГУ*

**Авторы:**

канд. ист. наук *Дмитрий Александрович Браткин* (курс «Новый Завет как литературный памятник и священный текст»);  
канд. филос. наук *Герман Евгеньевич Боков* (курс «Наука и религия»);  
канд. филос. наук *Ольга Константиновна Михельсон* (курс «Психология религии»)

**Рецензенты:**

канд. филос. наук *М. С. Бахтеева* (Гос. музей истории религии);  
канд. филос. наук, доц. *А. В. Гайдуков* (Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена)

**Н 76 «Новый Завет как литературный памятник и священный текст»; «Наука и религия»; «Психология религии»: учебно-методическое пособие для студентов бакалавриата и магистратуры по направлению «Религиоведение» / Д. А. Браткин, Г. Е. Боков, О. К. Михельсон. — СПб.: ЛЕМА, 2017. — 168 с.**

ISBN 978-5-00105-247-0

Предлагаемое пособие представляет собой учебно-методические материалы по курсам «Новый Завет как литературный памятник и священный текст», «Наука и религия» и «Психология религии», которые читаются студентам, обучающимся на отделении религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Пособие включает составленные авторами курсов дополнительные методические и контрольные материалы, направленные на лучшее понимание и усвоение содержания курсов, а также на проверку полученных знаний.

Данное пособие будет полезно студентам и преподавателям отделений религиоведения высших учебных заведений, а также всем интересующимся вопросами религиоведения.

© Д. А. Браткин, Г. Е. Боков, О. К. Михельсон, 2017  
© ООО "Издательство "ЛЕМА", 2017

ISBN 978-5-00105-247-0

## СОДЕРЖАНИЕ

### Новый Завет как литературный памятник и священный текст (*Д. А. Браткин*)

§ 1. Цели и задачи учебных занятий. ....	4
§ 2. Дополнительные методические материалы по курсу. ....	5
§ 3. Справочные материалы. ....	21
§ 4. Контрольно-измерительные материалы. ....	22
§ 5. Дополнительная литература. ....	23

### Наука и религия (*Г. Е. Боков*)

§ 1. Цели и задачи учебных занятий. ....	24
§ 2. Дополнительные методические материалы и литература по курсу. ....	25
§ 3. Контрольно-измерительные материалы. ....	84

### Психология религии (*О. К. Михельсон*)

§ 1. Цели и задачи учебных занятий. ....	89
§ 2. Дополнительные методические материалы по курсу. ....	90
§ 3. Контрольно-измерительные материалы. ....	157
§ 4. Дополнительная литература. ....	163

# НОВЫЙ ЗАВЕТ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК И СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ

Автор : Д. А. Браткин

*Данный курс, опираясь на уже имеющиеся у слушателей знания, знакомит с проблематикой изучения Нового Завета (далее НЗ) как историко-культурного и литературного памятника и священного текста, формирования фундаментального представления об историзме НЗ и контексте его формирования, о специфике основных путей развития научного изучения НЗ и результатов, достигнутых учеными к началу XXI в.*

## § 1. Цели и задачи учебных занятий

Дисциплина читается для обучающихся по основной образовательной программе высшего образования магистратуры ВМ.5575 по направлению 47.04.03 «Религиоведение», профиль 01 «История религии».

В рамках университетского курса профессиональной подготовки данная дисциплина является составной частью учебно-методического комплекса, целью которого является создание гармонично образованного специалиста в области истории и философии религии и религиоведения, ориентирующегося в данной дисциплине и смежных с ней. Слушатель курса, полностью выполнивший учебную программу, получит сведения об истории Нового Завета и его месте в круге раннехристианской литературы, о текстологии НЗ, о каноне НЗ и жанровых особенностях каждого из входящих в него сочинений, об отдельных книгах НЗ и их истории.

*Курс имеет две важные особенности:*

- Памятник интерпретируется с позиции историзма, иными словами, в курсе выделяются пути, которыми были сформированы современные взгляды на НЗ, и демонстрируется, какие внутренние (появление новых источников, новой методологии и т. п.) и внешние (общенаучные, общеполитические, политические, экономические и т. п.) факторы повлияли на их эволюцию. Это способствует созданию у слушателей адогматического взгляда на историю НЗ и, как следствие, на историю религии в целом.
- Интерпретация НЗ показывается в тесном контакте с другими смежными сюжетами в истории гуманитарных наук, философии, культуры и собственно теологии как формы самосознания.

*Задачи:*

- обобщение и систематизация уже имеющихся у слушателей знаний;

- введение в проблематику изучения НЗ как историко-культурного и литературного памятника и священного текста, формирование фундаментального представления об историзме НЗ и контексте его формирования;
- усвоение основных путей развития научного изучения НЗ и результатов, достигнутых к началу XXI века.

## § 2. Дополнительные методические материалы по курсу «Новый Завет как литературный памятник и священный текст»

### Часть 1. Основные этапы научного изучения Нового Завета (синописис)

#### Раздел 1. *Истоки критического подхода (до начала XIX в.)*

**Тема 1.1. Основные понятия.** Историко-критический метод (ИКМ) и его определение. ИКМ как естественный когнитивный процесс и адаптационный механизм антропогенеза. ИКМ, «научный метод» (Карл Саган), «уликовая парадигма» (Карло Гинзбург). Понятие мифа. Методологический агностицизм/атеизм. Презентизм. Научная парадигма.

**Тема 1.2. *Paradosis / Traditio*.** Paradosis / Traditio / Предание как основная ценность средневекового христианского самосознания. Понятие о «евсевиянской схеме» христианского исторического самосознания. Истоки евсевиянской схемы. Ее следствие для традиционной интерпретации Писания в средневековом христианстве.

**Тема 1.3. *От Ренессанса до пиетистов*.** Использование ИКМ в ренессансной историографии. Лоренцо Валла и «Константинов дар»: применение историко-филологической критики. Эразм Роттердамский, Меланхтон и призыв «ad fontes»: содержание понятия, его происхождение, наполнение у Эразма и Меланхтона. Профанный метод и секулярная интерпретация Писания.

Sola Scriptura как теологическая программа, ее особенности. Вопрос о критериях толкования Писания как первичный контекст для адаптации ИКМ в рамках формирующегося протестантского богословия XVI в.

Плюрализм взглядов ранних реформаторов: Лютер и «канон внутри канона». Понятие об ультимативной христоцентрической интерпретации и последствия ее приложения к толкованию НЗ. Лютер и возникновение Sachkritik (критики через содержание текста)

Кальвинистские точки зрения. Маттиас Флаций Иллирик, его личность, богословско-политические взгляды. Флаций и ИКМ / критика источников: Магдебургские центурии. Позиция Флация в «Clavis Scripturae Sacrae» (1567).

Понятие *scopus*, принципиальная ориентация на восприятие Писания первым поколением слушателей как критерий правильности толкования Писания и следствия такого императива.

Протестантская ортодоксия XVII в. Тридцатилетняя война. Филипп Якоб Шпенер и возникновение пиетизма. Пиетизм как непосредственный предшественник Немецкого Просвещения (*Aufklärung*). Роль пиетистской историографии (Г. Арнольд) в преодолении евсевианской схемы.

**Тема 1.4. XVIII век и его предшественники.** Возникновение критической агиографии и палеографии в XVII в. Деисты и их вклад в историко-критическое изучение НЗ и раннего христианства. Деисты и трансформация традиционного христианского антииудаизма.

Жан-Альфонс Турретэн и возобновление программы Маттиаса Флация. Пиетизм и его непосредственное продолжение в XVIII в. Бенгель. Теологическое содержание *Aufklärung* как продолжения Реформации: ИКМ как средство выполнения религиозной программы. Метафизическая программа немецкого Просвещения.

Формирование репертуара университетской протестантской теологии:

а) «Исторический Иисус» Лессинг и «Вольфенбюттельский аноним». Реймарус и появление *Leben-Jesu-Forschung*. Специфика взглядов Реймаруса. Реакция на посмертное издание рукописи Реймаруса. Реймарус и основные сюжеты последующего «поиска исторического Иисуса».

б) Экзегетика ВЗ и НЗ. Эмансипация новозаветной экзегетики. Веттштейн. Эрнести. Михаэлис. Программные взгляды критической немецкой науки XVIII в. Грисбах и синоптическая проблема.

в) Текстуальная критика НЗ в XVIII в. Предыстория: от Эразма до Эльзевиров. Утверждение и канонизация *Textus receptus*. Бенгель. Бентли. Накопление текстуальных свидетельств. Разночтения. Древние переводы. Ограниченность текстологии XVIII века и ее причины.

г) Ф. Габлер и эмансипация изучения НЗ от догматического богословия. Понятие «новозаветной теологии», его специфика, наполнение. Понятие «миф» и его применение в классической филологии. Перенос понятия «миф» в интерпретацию НЗ. Хр. Гейне (Heune), Г. Бауэр. Демифологизация.

Фигура Й.С. Землера и его значение для науки XVIII в. Вклад Землера в интерпретацию НЗ, церковную историю, дискуссию о труде Реймаруса.

Ограниченность подхода XVIII в. и невыполнимость заявленной программы критического исследования.

## Раздел 2. Критическое изучение НЗ в «долгий XIX век»

**Тема 2.1. Методологическая революция начала XIX в.** Влияние классической немецкой философии на развитие гуманитарных наук. Шлейермахер. Гегель.

Историографическая революция начала XIX в.: Нибур и *Tendenzkritik*. Понятие о «критике тенденции» и значение ее для преодоления легендарно-эпической традиции. Ранке и изобретение понятия «факта» как неснижаемой единицы истории. Максима Ранке и ее значение. Дройзен и открытие эпохи эллинизма. Введение в оборот нелитературных источников. Кумулятивный вклад историков «историографического переворота» в преодоление недостатков историографии XVIII в. Позитивистская историография и ее основные особенности. Эдуард Мейер. Теодор Моммзен.

**Тема 2.1. Протестантская наука XIX в.** Ф. Х. Баур. Тюбингенская школа и ее особенности. Ее значение для формирования критической науки. Аргументация Баура. Содержание основных выводов Баура и дальнейшее развитие его взглядов.

Штраус и новый этап в «поиске исторического Иисуса». *Jesus-Mythos*. Содержание этого понятия. Переоценка отношения к евангелиям как источнику. Реакция на книгу Штрауса.

Промульгация марковой гипотезы. Понятие Мк как «примитивного евангелия» и его следствия. Гипотеза двух источников и ее последующее развитие в рамках XIX в. (Хольцманн, Стритер).

Лахманн и появление критического текстуального метода. Понятие стеммы. Критическое издание текста. Тишендорф. Расширение текстуальной базы для критической текстологии. «Великие унциалы». Весткотт и Хорт и их вклад в развитие текстуальной критики НЗ.

Специфика развития новозаветной библеистики в Великобритании и США. «*Essays and Reviews*». Лайтфут и канонизация консервативного подхода. У. Р. Смит. У. М. Рамсей и появления «*background studies*». Мультон и словарь Мультона-Миллигана. Дейсманн. Гренфелл и Хант. Эб. Нестле.

Либеральная теология и ее программа в области НЗ. Гарнак.

«Школа истории религии». Особенности подхода. Новизна. Новые источники. Концепция *Spätjudentum*. Синкретизм и раннее христианство как религия мистерий. Вреде: апокалиптизм, мессианская тайна.

Вопрос о жанре евангелий: Овербек, Норден, Вото. Швейцер и окончание «первого поиска».

**Тема 2.2. *Wissenschaft des Judentums*.** Понятие о *Wissenschaft des Judentums*. *Wissenschaft des Judentums* и ее вклад в изучение НЗ в XIX в.

Ориентализм и получение голоса субалтерном дискуссии. «Вымышленный иудаизм» христианской теологии и отсутствие коммуникации между иудейскими и христианскими учеными. Конфессионализм и проекция политической повестки как причина этого.

### **Раздел 3. Критическое изучение Нового Завета от начала 1920-х годов до наших дней**

**Тема 3.1. Протестантская наука от начала 1920-х до начала 1960-х годов.** Влияние 1-й мировой войны. Гуманитарный кризис и крушение старого аксиологического консенсуса. Новые теологические тенденции. К. Барт. Тиллих. Комментарий (Штрака-)Биллербека и открытие иудейского фона НЗ. Г. Киттель и его работы в 1920-е годы.

Стритер и его вклад в текстологию. Концепция локальных типов.

«История форм» / Форманализ. Терминология. Классификация речевых единиц. «Повествование о страстях». Основные концепции и выводы. Дибелиус. Бульманн. Сложение формкритического консенсуса за пределами германской науки. Критика форманализа.

Идеологическая перверсия науки в Германии (1933–1945) и ее причины. Г. Киттель в 1930-е годы. TWNT, конфессиональная и идеологическая искажающая призма в лексикографической работе Киттеля и его сотрудников.

Новозаветная библеистика в Германии после 1945 г. «История редакции». Марксен, Борнхамм, Кульманн. Кеземанн и «Новый поиск». Ограничения «Нового поиска» и его трансформация в «Третий поиск». Третий поиск и его особенности. «Семинар по Иисусу».

**Тема 3.2. Воздействие археологических находок в XX в.** Библейская археология: массовые фобии рубежа XIX — начала XX вв. Основные газетные сенсации и их значение для картины массового восприятия библейской критики в протестантских странах. Рождение фундаменталистского движения.

Кумранские рукописи. и их воздействие на библеистику. Археологические данные. Распятый человек из Гив'ат ха-Мивтар.

Открытие библиотеки Наг-Хаммади и ее значение для интерпретации НЗ. Евангелие Фомы и Q.

**Тема 3.3. Состояние науки о Новом Завете в последние 50 лет.** Келбер и открытие orality. Формульная теория Пэрри-Лорда в критике устной традиции. Критика устной традиции. Антропология, когнитивистика и memory studies и их значение для критики НЗ.

Появление евангелической (evangelical) науки о НЗ. Ф. Брюс и его «распределенная школа», канонизация консервативных подходов. Борьба против ИКМ.



Концепция двух (четырех) источников после Стритера. Буамар. Отвержение Q: Фаррер, Гулдер, Гудакр. Критика концепции Гулдера-Гудакра.

Установление консенсуса о достоверности Деян в англоязычной науке и его причины. Отношение к историчности Деян в германской науке. Дибелиус. Археологический фон Деян. Кробель и его критика. Критика взглядов Кробеля. Надпись из Афродисиады и проблемы иудейского прозелитизма в науке XX в. «Институт Вестар» и его «Семинар по Деяниям». И. Перво. Отвержение безусловного принятия историчности Деян в начале XXI в.

## **Часть 2. Аксиология и методология исследования Нового завета и сложение научной парадигмы, основанной на историко-критическом методе (ИКМ)**

Изучение Нового завета есть частный случай исследования истории раннехристианской литературы. Следовательно, для фундаментального понимания специфики Нового завета как литературного и религиозного памятника нужно ясно представлять себе место Нового завета в раннехристианском контексте, и шире, иметь ясное представление о той эволюции, которую претерпело христианство на самом раннем этапе своего развития. Разумеется, в рамках небольшого очерка можно лишь отметить главные опорные точки этого процесса, очертить круг источников и основную линию развития методологии, так как попытка дать исчерпывающее научное описание проблемы во всем ее многообразии обернется текстом почти неограниченной длины, создать который едва ли будет под силу одному автору. Еще в первые десятилетия XX в. состояние науки позволяло появиться череде великих ученых-универсалов, таких, как Адольф Гарнак, Эдуард Мейер или Ганс Литцман, которые были способны дать общую картину раннего христианства, основанную на собственном анализе первоисточников и способности охватить весь горизонт современной им науки. Появление же новых методов исследования уже известных источников (в первую очередь, Нового Завета) и взрывное увеличение количества новых источников благодаря археологическим находкам привело к тому, что границы историко-критической науки о раннем христианстве расширились самым радикальным образом; возникли целые дисциплины, без которых немислим ныне анализ истоков и контекста раннехристианской истории (это в первую очередь кумрановедение), а во многих уже существовавших областях вся предшествующая работа иногда устаревала *in toto* после открытия новых текстов — так произошло с изучением гностицизма после обнаружения библиотеки Наг-Хаммади.

По мере того, как на протяжении второй половины XX в. расширялись наши знания о раннем христианстве, его история как научная дисциплина постепенно приобретала черты общего наименования — того, что по-английски именуют *blanket term* — обозначающего целое семейство смежных, но зачастую весьма несхожих дисциплин, оперирующих разными источниками разного происхождения и написанными на разных языках; внутри каждой из этих дисциплин также росла специализация, так что для создания суммирующей работы, уровень которой отличался бы от реферативного обзора или популярного введения, в наши дни потребуются труд целого коллектива специалистов. Неизбежным следствием из этого становится мозаика науки о раннем христианстве и разделение ее на отдельные сюжеты.

Под историей раннего христианства в собственном смысле слова обычно понимают временной промежуток, верхняя граница которого помещается в пределах первой половины IV в.: такую периодизацию мы встречаем и в учебно-методической литературе, и в популярных пособиях, и в фундаментальных справочных изданиях. Такой *terminus ad quem*, казалось бы, естественен. Выбрав в качестве критерия для периодизации юридически оформленное отношение римского государства к христианской церкви, историк получает в качестве рубежа дату Миланского эдикта (313 г.); если в качестве поворотной точки будет избрано все правление Константина в целом, условная граница раннего христианства будет отнесена к году смерти Константина (337 г.). Наконец, при определенных условиях может оказаться справедливым и ретроспективное решение, которое исходит из того, что эпоха Вселенских соборов, открывающаяся в 325 г. Никейским собором, есть самостоятельный единый этап христианской истории со своей внутренней логикой развития — и, следовательно, весь предшествующий период получит оформление в качестве «доникейского». Подобная периодизация при всех ее удобствах обладает и крупными недостатками. Во-первых, она рисует картину чрезмерно широкими мазками: развитие раннего христианства в первые три столетия проходит через несколько весьма несхожих этапов, объединять которые в один период можно лишь по контрасту с более поздними эпохами, от которых они в равной степени отличны (подобно тому, как в русской истории объединять Киевскую Русь Владимира Святославича и Московское государство Алексея Михайловича в единый «допетровский» период можно лишь по отношению к более поздней Российской империи, но отнюдь не по внутреннему сходству и близости). Во-вторых, результатом подобного сближения станет нивелировка различий между периодами и, как следствие, будет выстроена анахроничная линия развития от Иисуса к Константину (или Никейскому собору), которая постфактум модернизирует наше восприятие христианской

эволюции и проецирует на начальный ее этап полемические концепции II–III и последующих веков. В-третьих, и это главное, подобная периодизация выделена по критерию, который является внешним для той реальности, которую описывает. Отношение римского государства к христианскому сообществу на протяжении первых четырех столетий нашей эры, бесспорно, оказывало сильнейшее влияние на процессы, происходившие внутри общин, но, в этом взаимодействии христиане оставались лишь объектом воздействия государства, и смена государственной политики отнюдь не совпадала по умолчанию с внутренней эволюцией христианства.

Строго говоря, в выборе 325 г. как *terminus ad quem* раннего христианства ученые всего лишь следуют долгой историографической традиции, восходящей к основному нашему повествовательному источнику — «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Ее автор в предисловии говорит, что намерен рассказать о происшедшем «от времен Спасителя нашего и до наших дней» (1, 1, 1). Во исполнение поставленной задачи первоначальное издание «Церковной истории», относящееся, вероятно, к началу IV в. (а, возможно, даже предшествующее гонениям Диоклетиана), подвергалось нескольким последовательным редакциям, каждая из которых добавляла рассказ о событиях, случившихся после окончания предыдущей; причина же, по которой Евсевий заканчивает свое сочинение 324 годом (вынося рассказ о последовавших за тем событиях Никейского собора, активным участником которых он был, за его пределы) проста: именно такой финал лучше всего отвечает историософии Евсевия — триумфалистской и подразумевающей прямые вмешательства Бога и Дьявола в ход событий. Этот взгляд на историю церкви и ее триумф при Константине пронизывает всю десятую книгу *ЦИ* и достигает своего апогея в обращенной к тирскому епископу Павлину панегирической речи самого Евсевия, включенной в (X, 4). Высокая репутация Евсевия как историка привела к тому, что конец его истории стал отправной точкой для повествования его позднейших продолжателей: Эрмий Созомен подхватывает его рассказ с того же 324/325 г., которым оканчивается «Церковная история» Евсевия, Феодорит Киррский излагает события со времени появления арианства в начале 320-х годов, а Сократ Схоластик, дальше других отступая в прошлое, начинает со времени провозглашения Константина в Галлии в 306 г.

Вместе с тем, при взгляде на историю раннего христианства в первые три столетия можно выделить два этапа, различающихся по своему внутреннему содержанию. Первый начинается с того, что в науке условно называется «движением Иисуса» (*Jesus movement*), т. е. с относящегося к 30-м годам специфического мессианского течения в рамках иудаизма Второго храма, и кончается поколением, чей *floruit* приходится чуть позже середины II века.

Между этими крайними точками лежит промежуток примерно в столетие с четвертью, когда был заложен фундамент для роста позднейшего христианского сообщества. Именно в течение этого периода были написаны тексты новозаветного круга и корпуса апостольских отцов, сложился круг употребляемых за богослужением и наиболее цитируемых текстов — основа будущего канона, вызовом к рефлексии о котором стало опубликованное Маркионом собрание текстов. Именно в этот период появляется собственно христианская богословская и экзегетическая литература: в трудах Папия и Гегесиппа обретает свою историческую перспективу христианская традиция, а в сочинениях ранних апологетов и особенно Юстина она получает новый формат и интеллектуальное оформление. Именно в это время отношения между формирующимся христианством и иудаизмом — сперва иудаизмом Второго Храма, затем складывающимся мишнаитским — проходят полный цикл от проповеди только внутри иудейского круга до полного размежевания как практического (обычно «разделение путей» относят к восстанию Бар-Кохбы), так и идеологического (рубежные авторы — Юстин и Мелитон); равным образом в этот период выстраивается отторжение христианского мейнстрима от сложнейшего религиозного течения, условно называемого гностицизмом, христианская интерпретация которого была трудами Гегесиппа и Ириния осмыслена как искажение христианства. Репрессии со стороны римского государства ведут к теологическому осмыслению мученичества и культу мучеников, а также к возникновению христианской апологетики как особого литературного жанра. Наконец, именно в середине II века христианство становится настолько заметным общественным явлением, что около 177 г. философ Кельс счел нужным написать отдельный трактат, посвященный ниспровержению нового культа.

Иными словами, именно в период между 30-ми и 160-ми гг. была заложена основа для всего дальнейшего развития христианства, появились его опорные тексты и их первоначальный круг, позднее развившийся в канон, появились основные жанры литературы и модели осмысления христианской истории. Более того, именно в это время происходит институционализация церкви, приводящая к появлению феномена, который называют термином *Frühkatholizismus* — под ним понимают комплекс идей и практик, связывающих религиозный авторитет с иерархическим положением, развитие теории преемства и традиции, усиление сакраментализма и сложение однородной структуры общин с единообразными взглядами, которые воспринимаются теперь в категории единственной ортодоксии, противопоставленной целой гамме ересей. Именно эта линия эволюции окажется наиболее продуктивной начиная с конца II и в III в., когда единственным фундаментальным

новшеством станет выход христианской проповеди за пределы грекоязычного мира и появление латинских, сирийских, коптских и иных групп и общин на Востоке, в Италии, Северной Африке, западных провинциях — совокупность этих структур, обладающих собственной формирующейся переводной и оригинальной литературой на латинском, сирийском, коптском и других языках, Р. Макмаллен удачно назвал «второй церковью». Символом подобной эволюции является авторитет, к которому на каждом последующем этапе апеллируют авторы: писатели новозаветного круга ссылаются на Иисуса или собственный апостольский авторитет, деятели следующего поколения апеллируют к авторитету апостолов, а их преемники — к авторитету церкви.

Из сказанного становится понятно, что основной и наиболее важный формативный период в истории раннего христианства — это I в. Основную сложность для изучения этого периода представляет как источниковедение, сочетающее целый ряд теснейше связанных сюжетов, так и методология исследования. Комплекс источниковедческих проблем связан с тем, что *внешние* свидетельства о раннем христианстве в I в. — известия античных авторов — как правило, отрывочны и кратки, они допускают многозначное толкование и в некоторых случаях добиться ясного истолкования их бывает затруднительно. В некоторых случаях предметом спора становилась подлинность такого известия (это касается, например, Тацита, *Анналы* 15, 44), иногда ставилась под сомнение релевантность сообщения (Светоний, *Клавд.*, 25, 4), а в наиболее сложном случае — *Testimonium Flavianum* — свидетельство так искажено позднейшими интерполяциями, что восстановить его первоначальный вид и смысл крайне трудно. Тем не менее, при всей сложности этих и смежных сюжетов, для решения связанных с ними проблем применяется тот же историко-критический метод, что используется и для исследования любых других античных источников. Гораздо более сложную проблему представляет собой изучение источников внутренних, т. е. собственно христианских текстов. Основой для восстановления раннехристианской истории является Новый Завет и примыкающая к нему внеканоническая литература. Степень сохранности раннехристианских текстов существенно выше, чем степень сохранности текстов любой другой религии древности как по количеству (по-видимому, весь круг текстов I в. в том или ином виде вошел в канон Нового Завета, расширенный за счет добавления некоторых более поздних сочинений), так и по качеству. Особенностью Нового Завета является большое число сохранившихся ранних рукописей как греческого оригинала, так и древних переводов; самые ранние свидетели отделены от предполагаемых автографов весьма малым промежутком времени — от нескольких десятилетий до столетия с небольшим (о наличии столь ранних рукописей для

большинства античных авторов нельзя и мечтать). В силу этого текстология Нового Завета позволяет не только с достаточно высокой надежностью восстановить текст, лежащий в основе всех сохранившихся рукописей, и его дальнейшую судьбу, но и заглянуть глубже, увидев предшествующие этому реконструированному тексту варианты, из которых он был сконструирован (это касается, в частности 2 Кор). Другой круг источниковедческих вопросов касается авторства, абсолютной и относительной хронологии сочинений, достоверности нарративной информации и т. д. — исследователю здесь приходится опираться на внутреннее свидетельство текста, зачастую весьма неоднозначное, привлекая также известия позднейших христианских авторов (также не всегда однозначные и надежные). Для реконструкции истории раннего христианства определенную трудность представляет и сам характер раннехристианской устной традиции: на протяжении всего формативного периода I в. и даже за его пределами запись и письменная передача учения была лишь вспомогательным средством в передаче и сохранении традиции, так что исследователю приходится задумываться о том, в какой мере дошедшие до нас тексты передают весь спектр существовавших тогда раннехристианских течений.

Отдельным источниковедческим вопросом является формирование новозаветного канона — процесс достаточно хорошо проиллюстрированный источниками для II–IV вв., когда естественная селекция сочинений и их целенаправленный отбор относительно хорошо документированы, но устный характер традиции в I в. не позволяет с уверенностью реконструировать основные этапы роста обоих основных канонических сохрога — евангельского и павловского — с примыкающими к ним текстами (Деяниями Апостолов, гипотетическим источником Q, Евангелием Фомы, Дидахэ и др.) и сохрога *minora* (текстов, надписанных именем Иоанна, цикла пастырских или соборных посланий и др.).

Специфическим сюжетом раннехристианского источниковедения является синоптическая проблема — вопрос о том, как соотносятся между собой три первых канонических евангелия (Мк, Мф и Лк), чем объясняются их сходства и различия; решение этой проблемы, с одной стороны, потребует в той или иной степени привлечь более широкий круг текстов (Ин, Деян, Ев. Фомы и др.), с другой же, рост и развитие евангельской традиции неотделимы от развития собственно раннехристианского сообщества, которое было творческим хранителем этой традиции, поэтому можно сказать, что синоптическая проблема является ключом к реконструкции раннехристианской истории I в. Вопрос о том, в какой степени жизнь и деятельность самого Иисуса должна считаться частью раннехристианской истории, — предмет

дискуссии, но даже если мы последуем примеру автора Деяний и вынесем ее в отдельный период, начав историю христианского движения с начала апостольской проповеди, развитие евангельской истории по мере роста общин и изменение акцентов в рассказе об Иисусе всё равно сделают изучение того, как эволюционировала евангельская традиция, важнейшей задачей.

Наконец, единственным связным повествовательным источником о первых десятилетиях раннехристианской истории являются Деяния Апостолов. Важность этого сочинения столь велика, что их утрата навсегда лишила бы нас возможности ответить на важнейшие вопросы, связанные с самым ранним периодом в истории христианства: кто стоял у истоков нового религиозного учения, каковы были пути его распространения, когда и при каких условиях христианство достигло Рима, как римские власти относились к христианским миссионерам и их проповеди. Не имея в своем распоряжении Деяний, мы были бы вынуждены извлекать информацию об этом из разрозненных упоминаний у Павла, из намеков, сделанных евангелистами, из традиции, зафиксированной в позднейшей (и, как правило, малонадежной) литературе. Именно поэтому восстановить связную историю раннего христианства на тех территориях и в те годы, которые не затронуты автором Деяний, крайне трудно.

Важность Деяний такова, что практически любая реконструкция раннехристианской истории будет опираться на этот памятник либо прямо, принимая нарисованную в нем картину, либо косвенно — отталкиваясь от нее. Следовательно, для историка раннего христианства важнейшим сюжетом оказывается историческая достоверность Деяний и, шире, целый круг вопросов о надежности свидетельств, которые мы находим в раннехристианской литературе, и общей историчности всей картины, которую они рисуют.

Здесь мы переходим из области источниковедения в область методологии, которую применяет исследователь, но более — в область аксиологии исследования. Они важны уже потому, что интерпретация источников — а, следовательно, и восстанавливаемая на их основе история — менялась, и иногда менялась довольно радикально, в зависимости от развития методологии, которой пользовались ученые, и от того, как ставились и решались важнейшие исследовательские вопросы. В истории раннего христианства менее всего можно говорить о каком-либо статическом «мнении ученых» по тому или иному вопросу, которое может быть изложено в окончательном виде, но напротив — почти по каждому важнейшему пункту существует набор точек зрения, каждая из которых, при определенных оговорках и допущениях, претендует на правильное объяснение и интерпретацию источника. *Очерк истории раннего христианства окажется в значительной степени очерком его*

*источниковедения и историографии*; написать историю раннего христианства — значит, объяснить, как ученые интерпретировали раннехристианские источники в прошлом и как интерпретируют сейчас, каким путем они пришли к тем или иным выводам. Более того, при современном состоянии источников почти любая попытка ответить на фундаментальные вопросы, не сопровождая их оговорками «возможно» и «как представляется», будет означать, что избыточная степень уверенности отвечающего объясняется причинами, лежащими вне сферы критической науки и непредвзятого анализа.

Раннехристианские тексты обладают двумя особенностями, которые диктуют необходимость подчеркнуто внимательного отношения к методологии исследования. Первая особенность состоит в том, что восходящая к античности и господствовавшая вплоть до середины XIX в. «историография ножниц и клея», которая видела основную задачу исследователя в критике текстуальных источников и провозглашала, что «там, где молчат источники, нема и история, где они упрощают, упрощает и она; где они искажают, искажает и историческая наука», в приложении к текстам Нового Завета могла дать либо внекритичный пересказ и беллетризацию соответствующих текстов (пример — многочисленные докритические «Жизни Иисуса», представляющие собой монтаж евангельских текстов), либо воспроизведение их керигмы. Вторая особенность, отличающая его от исследования других религий древнего мира или, скажем, европейского исламоведения заключается в том, что Новый Завет является программным текстом религии, ставшей одним из источников для цивилизации Запада. Христианский миф об основании оказывается для этой цивилизации внутренним и если сформировавшийся в ней исследователь апеллирует к данному мифу как к основанию собственной культуры, и если данная культура осознает себя как культура светская, вне- или безрелигиозная: в этом случае именно христианство окажется для нее «религией в собственном смысле слова», религией *par excellence*, в поддержании дистанции или ведении дискуссии с которой эта культура будет формировать свою идентичность. Более того, посвященная Новому Завету дисциплина как предмет научного изучения и университетского преподавания оформилась и развилась на протестантских теологических факультетах германских университетов конца XVIII — начала XX вв. и лишь затем постепенно стала предметом частичной или полной рецепции за пределами протестантского мира, так что теологическое происхождение данной науки сбрасывать со счетов невозможно.

С. В. Лёзов предлагает выделить три эпохи в интерпретации Нового Завета, критерием для которых становится основополагающее отношение к мифу. Первой будет «интерпретация, исходящая из жизни в мифе», миф



для нее будет исполнять роль главной, хотя и не единственной реальности. Такое отношение к мифу, по мысли Лёзова, господствовало вплоть до Нового времени. Второй станет «эпоха интерпретации мифа путем его перевода на какой-либо немифический язык» — ей соответствует новозаветная наука Нового времени, ищущая в мифе или за мифом содержание, которое, будучи функционально аналогично тому содержанию, которым обладают участники мифа, оказалось бы релевантным для стоящих вне его. Третьей эпохой, которую «отчасти подготовило историко-критическое исследование Нового завета внутри христианской теологии» является «понимание мифа как мифа, исследование его функций в жизни человека и общества». Для характеристики этой эпохи Лёзов пользуется выражением Пауля Тиллиха — «сломанный миф»: миф продолжает присутствовать в жизни человека и сообщества, но в этом же сообществе его понимают именно как миф. Что именно соответствует этой эпохе, прямо не сказано, но из контекста предполагается, что таковым соответствием является современная наука.

При всей кажущейся стройности такой классификации ее нельзя признать удачной. Во-первых, как *principium divisionis* избирается критерий, который либо сводится к личному целеполаганию исследователя, либо устанавливается по косвенным признакам. Во-вторых, общий умозрительный характер градации приводит к ситуации, при которой важнейший период в истории науки попадает в зияние между первой эпохой («жизни в мифе») и второй («перевода на немифический язык»). В-третьих, предложенная Лёзовым схема воспринимается как своего рода прогрессистская последовательность сменяющих друг друга эпох, причем причины этой смены не раскрыты. Напротив, из авторских рассуждений о мифе как «наиреальнейшей реальности», вере (как начале, удовлетворяющем потребность в смысле и идентичности) и науке (как начале, удовлетворяющем потребность в поиске истины) читатель может сделать вывод, будто исходной посылкой такого разделения служит личный субъективный выбор исследователя между принятием мифа и его отвержением при равенстве избираемых подходов к восприятию источников и реконструируемой на их основе истории.

Более логичная классификация методологических подходов должна, на мой взгляд, исходить не из умозрительных категорий (таких, как самоидентификация исследователя по отношению к религии или принадлежность к той или иной конфессиональной группе, также постоянно эволюционирующей), а из аксиологии исследования, из той демаркации исследовательского поля, которую устанавливает для себя исследователь. Хрестоматийный пример такой демаркации можно видеть у В. В. Болотова, где этот ученый — один из крупнейших отечественных специалистов по истории позднеантичного

и ранневизантийского христианства — осознанно выводит период, главным источником для реконструкции которого является Новый Завет, за пределы той области, в которой он допускает для себя свободное пользование историко-критическим методом и прямо апеллирует к внеисторической и вненаучной, богословски обусловленной интерпретации. «...Библейская история, — пишет он, — имеет своим источником богодухновенные книги, в содержание которых мы веруем; вследствие этого мы лишаемся права ставить критическое исследование источников библейской истории с такою же свободой, как исследование источников позднейшей истории. Предмет библейской истории совершенно особый и имеет особое значение. Апостольский период в особенности отличается от тех, которыми занимается церковная история, тем, что вопросы, которыми занимались в этот период, имели принципиальное значение, и решение их было бесповоротным. <...> Апостольский период тесно связан с библейской историей, ибо пользуется одним источником, исключающим какую-либо корректуру, так как здесь мы сталкиваемся с такими вопросами, с которыми сами апостолы покончили навсегда» Другим столь же хрестоматийным примером является конфессиональная полемика против критического текста Нового Завета. Демаркация исследовательского поля, таким образом, указывает на наличие областей, в которых догматически постулируется неприменимость стандартного научного историко-критического метода или закономерностей текстуальной передачи, положенных в основу классической текстологии. Или, что то же самое, — областей, в которых исследователь позволяет себе быть догматически субъективным.

Является ли подобная демаркация непременным условием для любой интерпретации Нового Завета, создаваемой в рамках европейской культуры или христианского теологического подхода? Каким образом раздвигаются и снимаются границы вокруг свободных от критики зон? История новозаветной науки в XVIII в. наглядно показывает, что на протяжении долгого периода протестантская наука в лице своих наиболее заметных деятелей последовательно сокращала область догматического огораживания, столь же последовательно расширяя сферу применения историко-критического метода. Отчасти это было результатом базовой апелляции протестантов к *sola Scriptura*: при попытке прочесть Библию в целом (или, по крайней мере, Новый Завет) как единый текст и основу для систематической теологии, неизбежно возникали вопросы, связанные с многочисленными нестыковками и противоречиями. Одна из наиболее перспективных для науки траекторий решения этой проблемы началась с предложенного Маттиасом Флацием Иллириком (Матвеем Влашичем, 1520–1575) понимания «буквального смысла

Писания» как смысла, который представал в тексте для первоначального читателя. Подход Флация во многом оказался призывом, который надолго остался без ответа, так как следующее поколение богословов-систематиков периода так называемой «лютеранской ортодоксии» (например, Йоганнес Герхард, Абрахам Калов) придерживались апологетического и охранительного направления. Подлинным продолжателем Флация оказался Жан-Альфонс Турретэн (Turretinus), указывавший экзегету: «о смысле св. писаний не следует судить из современных воззрений или богословских систем, но нужно перенести свой ум в те века и области, когда писали авторы соответствующих текстов, и увидеть именно те идеи, которые могли появиться у тех, кто тогда жил». Эта точка зрения получила поддержку И.-Я. Веттштейна, а затем и филолога-классика И.-А. Эрнести, обратившегося к новозаветной библеистике и совершившего в этой области переворот. Эрнести обосновывал необходимость трактовать Новый Завет по тем же правилам, что и произведения античных авторов, и продолжением этой же точки зрения, требовавшей чистого историко-филологического исследования Нового Завета с вниманием к тем условиям, в которых возникла каждая книга (а также довольно свободно решавшей вопрос о соотношении спасительного откровения и исторической ценности в большинстве книг Ветхого Завета) была идея, которой проникнуто фундаментальное исследование Й.-С. Землера. По программе Землера И.-Д. Михаэлисом было создано очередное (4-е) издание своего введения в Новый Завет, которое стало первым последовательно критическим введением в круг канонической раннехристианской литературы. Параллельно развивалось текстологическое исследование Нового Завета, формулируется синоптическая проблема (первый «Синописис» издан И.-Я. Грисбахом в 1776 г.), получило свое начало научное изучение жизни Иисуса (Leben-Jesu-Forschung) а также оформляется в качестве самостоятельной дисциплины библейская теология — направление в протестантском богословии, которое реконструирует воззрения авторов библейских книг при помощи критического историко-филологического исследования и в этом качестве оказывается противопоставлено богословию догматическому; такую программу для этой дисциплины предложил И.-Ф. Габлер в 1787 г. Важным толчком для дальнейшего теологического анализа Нового Завета стало сформулированное Хр.-Г. Гейне понятие «мифа» как суммы идей и верований, которыми обладали примитивные народы прежде изобретения письма — а также противопоставление «мифа» религиозным представлениям более поздних эпох. Эта концепция была немедленно использована для Г.-Л. Бауэром для нужд новозаветной науки: в своем критическом введении он с готовностью принимает введенную Гейне концепцию и классификацию

мифа отводит целый раздел обсуждению вопроса о мифе в библейском тексте, где без колебаний ставит рассказы книги Бытия в один ряд с античными мифами о творении мира и человека и обосновывает *теологическую* необходимость вынести миф за скобки для установления реального значения библейского текста.

Таким образом, протестантское (главным образом, германское) теологическое сообщество менее чем за столетие (от Турретэна до Бауэра) прошло путь от теоретической заявки на право пользоваться историко-критическим методом до последовательной секуляризации научного метода и подхода. Разумеется, перечисленные выше авторы в большинстве своем идентифицировали себя как верующих христиан и продолжали на уровне общих сентенций интерпретировать Новый Завет, «исходя из жизни в мифе» (по терминологии Лёзова), но тем не менее именно в этом поколении был преодолен важный рубеж, отделяющий докритическую богословскую традицию от критической науки о раннем христианстве. И хотя стремление к историческому пониманию текстов осталось во многом декларацией, виной тому было состояние исторической науки в XVIII в., ориентация на изучение литературных текстов классической древности и почти полное отсутствие внелитературных свидетельств — археологических, эпиграфических, папирологических — без которых ныне невозможно представить себе науку о древности. Более того, сам методологический аппарат антиковедения и классической филологии требовал радикального обновления, которое и произошло в первой четверти XIX в. с появлением классической немецкой философии как общего теоретического понятийного аппарата, позволившего гуманитарным наукам шагнуть вперед, а также фундаментальным новаторским трудам Б.-Г. Нибура (на материале древнейшей римской истории поставившего вопрос о критериях отделения поэзии и эпоса от исторической традиции и выявления *Tendenz*, которую содержат в себе источники), Л. фон Ранке (поставившего на первый план проблему критики источников и установления фактологии), а также И.-Г. Дройзена, заложившего основу для изучения эллинистического общества и той культурной амальгамы, которой оно характеризовалось. Начиная с первой трети XIX в. историческая критика становится *conditio sine qua* поп новозаветной науки, которая уже к началу XX столетия перешагивает свои первоначальные конфессиональные границы и становится в ряду наук гуманитарного историко-филологического цикла, разделяя с ними общую аксиологию и методологию исследования.

### § 3. Справочные материалы

**Содержание проблемных разделов курса «Новый Завет как литературный памятник и священный текст».** Текстология НЗ и основные проблемы реконструкции первоначального текста.

Материалы письма в древности и средневековье. Книгопечатание. Понятие о рукописной традиции. Развитие текстологии как науки в XVI–XX вв. (основные тенденции и вехи). Основные рукописи («великие унциалы»). Некоторые особенно важные маюскулы. Минускулы. Лекционарии. Древние переводы НЗ и их значение для реконструкции первоначального текста. Патристические цитаты и их значение для текстологии.

**Канон Нового Завета.** Канон НЗ и основные этапы его формирования в II–IV вв. Понятие об историзме в сложении канона и анахроничности канона для I–II в. Фильхауэр и попытка отказаться от понятия «канон». «Протоканон» как круг чтения авторов раннехристианских сочинений, содержание протоканона. Маркион и его влияние на формирование канона. Тексты, не вошедшие в окончательный канон. «Апокрифы». «Апостольские отцы» и их место в круге раннехристианской литературы.

**Исторический Иисус.** Проблема «исторического Иисуса». Разные взгляды на возможность реконструкции «допасхального предания» и учения исторического Иисуса. Г. Кюнг и его практическая систематизация. 10 версий воскресения и явлений Иисуса в раннехристианской письменности: проблемы интерпретации. Является ли учение Иисуса частью раннехристианской традиции: основные взгляды ученых.

**Павел.** Корпус павловых посланий. Понятие о подлинных павловских посланиях, девтеропавловской традиции в ее развитии, псевдэпиграфической традиции под именем Павла. Павел посланий и Деяния. Соборные послания. Девтеропавловские послания. Псевдэпиграфы. Традиция Павла за пределами НЗ. Павел и его наследие в II в. Маркион.

**Евангелия как индивидуальные тексты и как корпус внутри Нового Завета.** Generation gap и разрыв устной традиции об Иисусе. Специфика миссионерских церквей и ее влияние на изменение предания. Гимнография как основной контекст теологизации и догматизации предания. Евангелия и эволюция их трактовки в науке. Основные проблемы интерпретации. Жанр евангелий. Синоптики. Q. «Корпус Иоанна» и основные проблемы его изучения.

**Деяния апостолов.** Деяния и смежная литература. Историчность Деян в истории науки. Общий контекст Деян. Иудейский контекст. Греко-римский контекст. Содержание книги и вопросы авторства. «Мы»-отрывки. Историческая концепция Деян.

**Апокалиптика.** Апокалиптика как жанр и направление ранне-иудейской литературы. Синоптический апокалипсис (Мк 13). Апокалипсис Иоанна и основные мотивы его интерпретации. Апокалиптика за пределами канона НЗ.

## **§ 4. Контрольно-измерительные материалы**

### **Примерный список вопросов к зачету**

1. Текстология НЗ и основные проблемы реконструкции первоначального текста.
2. Канон НЗ и основные этапы его формирования.
3. Общий контекст НЗ: иудаизм, эллинизм, римский Восток.
4. Основные этапы научного изучения НЗ. Проблема «исторического Иисуса».
5. Павел. Корпус павловых посланий. Павел и Деяния.
6. Евангелия. Жанр евангелий. Синоптики. Q.
7. Деяния и смежная литература. Историчность Деян.
8. «Корпус Иоанна» и основные проблемы его изучения.
9. Соборные послания. Девтеропавловские послания.
10. Апокалипсис Иоанна и апокалиптика.
11. Тексты, не вошедшие в окончательный канон. Апостольские отцы. Апокрифы.
12. НЗ и проблемы реконструкции эволюции раннего христианства.

### **Примерные темы для коллоквиума**

1. Какие существуют источники для восстановления текста греческого Нового завета? Каковы их особенности?
2. В чем видят основную разницу между образом Павла в Деяниях и «Павлом посланий»? Прокомментируйте основные доводы сторон.
3. Особенности теологического и критического отношения к изучению Нового Завета.

### **Примерные вопросы для контрольной**

1. Что такое «великие унциалы» и в чем их важность?
2. В чем важность текстологической работы Весткотта и Хорта?
3. Почему опора на «текст большинства» является теологической концепцией?
4. Какие этапы формирования канона можно выделить?

5. Опишите наиболее важные черты, в настоящее время выделяемые для иудаизма Второго храма.
6. Что такое «поиск исторического Иисуса»? Сколько было этапов такого поиска и в чем особенность каждого?
7. В чем специфика жанра евангелий?

## § 5. Дополнительная литература

1. Религиоведение: учеб. пособие для студентов, обучающихся по направлению подготовки высшего профессионального образования 031800 «Религиоведение» / под ред. М. М. Шахнович. 2-е изд., доп. М.: Питер», 2012. (URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=20011018>).
2. Философия религии: учебник для академического бакалавриата / под ред. М. М. Шахнович. М.: Юрайт, 2015. (URL: <https://proxy.library.spbu.ru:4156/search?query=%D0%A8%D0%B0%D1%85%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87>).
3. Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland, ed. 28). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>
4. Новый Завет. Синодальный перевод (любое издание) / Кассиановский перевод (любое издание).
5. Аунн Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000.
6. Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. М., 2009. (или более раннее издание)
7. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. М., 1998.
8. Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. М., 2011.
9. Мецгер Б. М. Новый Завет: контекст, формирование, содержание. М., 2006.
10. Мецгер Б. М., Эрман Б. Д. Текстология Нового Завета. М., 2013. (только это издание)
11. Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. М., 2012.
12. Ястребов Г. Г. Кем был Иисус из Назарета? М., 2008.

# НАУКА И РЕЛИГИЯ

Автор: Г. Е. Боков

Учебная дисциплина «Наука и религия» знакомит студента с основными этапами истории взаимоотношений религии и науки. Демонстрируются различные, порой диаметрально противоположные позиции в отношении науки и религии, которые в настоящее время сводятся к парадигмам «автономия», «конфликт», «диалог», «синергия» («интеграция»). Проясняется специфика и особенности мифологического, религиозного и научного взглядов на мир. Вводятся базовые понятия, необходимые для понимания характера религиозного и научного познания, ставится вопрос о типах мировоззрения, раскрываются основные философские позиции и связь философии как с религией, так и с наукой. Говорится об истории рационального познания, а также о специфике магического, гностического, мистического, внелогического, паранаучного знания. Обсуждается история христианской мысли в ее отношении к науке в разные исторические периоды. Дается общая характеристика истории науки, начиная с понятия «рудиментарная наука» («протонаука») и заканчивая новейшими, самыми современными и актуальными научными открытиями в различных областях, обращается внимание на связь науки и техники. Прослеживается эволюция христианской мысли в отношении новых научных знаний о мире и человеке и раскрывается тема последовательной секуляризации этих знаний. Особое внимание уделяется изучению мифологических, религиозных и научных картин мира на разных этапах истории. Обсуждается проблема происхождения Вселенной, живой природы, человека, человеческой психики, сознания и идеи Бога с различных философских, богословских и научных позиций. Разбирается тема науки и этики, ответственности ученого за свои открытия, отношение христианской теологии к биомедицинским технологиям и их место в современном мире. Дается общая характеристика как официальных позиций в отношении науки и техники различных религиозных институций, так и частных взглядов отдельных теологов, философов и ученых, высказывающихся о Боге, религии и науке.

## § 1. Цели и задачи учебных занятий

Дисциплина читается для обучающихся по основной образовательной программе бакалавриата СВ.5042 — «Религиоведение».

**Цели:** формирование у студентов основных компетенций в области истории взаимоотношений науки и религии и современного состояния их взаимодействия.

**Задачи:**

1. Исследование проблем взаимодействия религии и науки в общемировом историко-культурном, историко-социальном и историко-идейном контексте.



2. Изучение особенностей мифологических, религиозных и научных картин мира на разных этапах истории, их сопоставление и сравнение.
3. Анализ историко-социальной значимости наиболее фундаментальных научных открытий и их теологических экспликаций.
4. Развитие навыков исследовательской работы с наиболее значимыми естественно-научными, теологическими и философскими источниками.
5. Понимание места научного знания в истории свободомыслия и уяснение его значения для секуляризации общества.
6. Умение давать адекватную объективную оценку, а также высказывать и обосновывать собственную позицию по различным вопросам, обсуждаемым между учеными, философами и теологами.

**Структура и содержание курса.** Программа курса «Наука и религия» состоит из трех разделов. Первый, вводный раздел, ориентирован на ознакомление слушателей с целями и задачами, принципами построения реализуемой программы, и посвящен обоснованию актуальности изучения истории и современного состояния взаимоотношений науки и религии. В рамках этого раздела говорится об особенностях взаимоотношений религии и науки, основных позициях, существующих по этому вопросу, а также о таких понятиях как «картина мира» и «парадигма». Второй и третий разделы призваны сформировать понимание специфики и характера взаимоотношений науки и религии на разных этапах истории (второй), и, соответственно, в современном мире (третий раздел).

## **§ 2. Дополнительные методические материалы и литература по курсу**

### **Введение**

Актуальность учебного курса «Наука и религия» обусловлена тем, что он является основополагающим для изучения особенностей и специфики философского и теологического подходов к решению мировоззренческих проблем в контексте развития естественнонаучных взглядов и формирования научных картин мира. Речь идет о специфике взаимодействия науки и религии на разных этапах истории и о планомерном выхолащивании религиозных представлений, обусловленном секуляризацией общества, общественного и индивидуального сознания.

Стремительное развитие естественнонаучных дисциплин на протяжении последних столетий приводит к серьезному пересмотру всех традиционных культурных, философских и теологических установок, характерных

для прошлых эпох. Наука и техника оказываются важнейшими причинами секуляризации, т. е. факторами вытеснения и замещения религиозных взглядов. При этом наука не стоит на месте. Сегодня мы имеем дело уже со сменой научных картин мира, с переходом от неклассической к постнеклассической и синергетической парадигмам, что, в свою очередь, вновь требует философского осмысления и, вместе с тем, оказывается предпосылкой для новой теологии науки.

Открытия в таких областях как, например, астрофизика, квантовая физика, биофизика и биохимия, когнитивные науки и т. д. решительным образом меняют представление современного человека о Вселенной и о самом себе, и это с неизбежностью отражается и на трансформации религиозного сознания, на теологии. Сама по себе теология не существует вне времени и пространства, она всегда обусловлена определенными историческими реалиями, в которых существует религиозная вера и религиозная практика. Сегодня подавляющее большинство религиозных людей уже имеют, или в данный момент получают, наряду с нерелигиозными людьми, именно светское образование. Мало кто из них уже представляет себе особенности средневековых религиозных представлений, господствовавших на протяжении длительного времени. Сама теология становится все более и более контекстуальной — она стремится давать ответы именно на современные запросы, возникающие в мире господства науки и техники, господства секулярных идеологий. Решение даже самых универсальных, вечных экзистенциальных и этических вопросов сегодня омрачено размышлениями о потенциальных техногенных катастрофах. Отсюда — невероятная, ошеломительная популярность проблемы религии и науки в современном западном обществе, дискуссии между учеными, философами и теологами, нескончаемый поток публикаций на эту тему. Наконец, на лицо касающиеся практически каждого вопросы об особенностях образовательного процесса — о допустимости или запрете рассказа учащимся о религиозных доктринах, наряду с изложениями научных концепций и теорий, понимание и истолкование морали со светских и религиозных позиций, проблемы религии и биоэтики.

## **Раздел I.**

**Тема 1. Особенности взаимоотношений религии и науки.** Религия и наука — две автономные области познания, способствующие формированию мировоззренческих позиций. На протяжении истории как религиозные представления, в основе которых вера как познавательный компонент религии, так и рациональное знание, связанное с развитием философской и научной мысли, оказывали колоссальное влияние на жизнь человека и общества. Однако в разные исторические эпохи это влияние было различным.

На протяжении длительного периода мифологические, а затем и религиозные (в частности, христианские) представления были господствующими. Но с самого появления философии и науки уже в античном мире, а в конечном итоге — с формирования и утверждения новоевропейской научной классической парадигмы, отношения между религией и научным знанием все более обостряются и начинают носить драматический характер. История науки и религии чаще всего характеризуется конфликтом за право формировать картину мира.

Вместе с тем, практически все христианские теологи и философы настаивают на том, что никакого конфликта между научным знанием и религиозными представлениями нет, и не может быть, что религия и наука не могут противоречить друг другу, поскольку говорят о совершенно разных вещах. Православный мыслитель С. Л. Франк в середине XX в. замечал: «наука изучает мир, религия познает Бога». Эта позиция в полной мере отражена в официальном документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», где подчеркивается, что «научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер», религия и наука «не могут противоборствовать». Тем не менее, католическая Церковь, а также многие протестантские теологи, сегодня признают, что исторический конфликт между западно-христианской моделью мироздания и научной картиной мира, сложившейся в Новое время, существовал, и, в этой связи, настаивают на необходимости окончательно перелистнуть страницу этих противоречий. В любом случае, стремление со стороны христианской теологии к диалогу с наукой является одной из характерных особенностей современной эпохи.

Широкой общественностью еще не в полной мере осознанно, к каким колоссальным последствиям и переворотам как мировоззренческого, так и социального характера приводит за последние десятилетия, и приведет уже в ближайшем будущем, стремительное развитие науки и техники. Тот факт, что научное знание и научно-технические революции способствовали секуляризации общества, стал предметом размышлений западных христианских теологов с начала XX в. Сегодня многие из них уже не просто признают значимость современных научных достижений. На протяжении последних пятидесяти лет представители разных направлений христианства открыто заявляют о необходимости расстаться с прежними, так называемыми «средневековыми» религиозными представлениями, с буквалистским пониманием Библии.

Хотя католической Церковью сочинения коперниканцев, сторонников гелиоцентрической модели мироздания, были исключены из Индекса запрещенных книг лишь в 1835 г., т. е. спустя более двух с половиной столетий после опубликования важнейшей работы по астрономии самого

Н. Коперника, безусловно, сегодня вопросы устройства мироздания теология не оспаривает у науки. Христианским богословием чаще всего признаются обоснованными практически все достижения современной астрофизики. Более того, концепция развития Вселенной, теория большого взрыва и сингулярности оказываются важнейшими составляющими новых теологических интерпретаций творения. По всей видимости, спустя сто пятьдесят лет конфликт эволюционизма и креационизма не носит уже столь драматический характер, как это было прежде. В эпоху господства науки современная теология пытается подчеркнуть, что религиозные и научные взгляды могут и должны сосуществовать. Одной из основных причин поиска такого взаимодействия с учеными является секуляризация современного общества, вытеснение традиционных религий в сферу приватного, частного, и небывалый рост научного знания.

Новые религиозные запросы в начале XXI в. определяют философское и богословское переосмысление прежних представлений о мире и человеке. Новое видение мира, заданное уже современной, постнеклассической наукой, приводит к необходимости говорить о новой мировоззренческой парадигме. Результатом является потребность определить новый характер взаимоотношений между наукой и религией в современном мире. Ярким примером тому является Институт науки и религии им. Фарадея (The Faraday Institute for Science and Religion) в английском Кембридже. На сегодняшний день это одна из ведущих в мире академических площадок для диалога многих известных представителей современной науки, философии и теологии. Там проводятся регулярные заседания, конференции и летние школы. Встречи в Институте Фарадея — это всесторонние обсуждения перспектив развития основных областей знаний о мире и человеке. Сегодня подобные дискуссии крайне популярны и широко распространены.

Получившие образование в современном западном мире религиозные люди, равно как и нерелигиозные, принимают и признают ту картину мира, которая определена, в частности, астрофизикой, и, хотя и с оговорками, тот взгляд на природу человека и его место в мире, который утвердился благодаря открытиям в области палеоантропологии и смежных дисциплин. Однако для христианской, как и для любой другой теологии, все же эти новые знания, даже если они уже не оспариваются, важны не сами по себе. Если теология сегодня принимает и признает те или иные научные теории, вплоть до теории эволюции, она, тем не менее, обязана давать им соответствующую характеристику и интерпретацию (напр. христианский эволюционизм) чтобы включить их в собственно теистическую картину мира. Даже если ученые-христиане, стоявшие в Новое время на деистических позициях, выносили за скобки вопросы Божественного вмешательства в развитие

мироздания, они, тем не менее, задавались вопросами о происхождении самих этих законов бытия, что неизбежно приводило их по крайней мере к телеологии. Поэтому разговоры о диалоге между религией и наукой, о том, что между ними нет, или, во всяком случае, не должно быть принципиальных разногласий, безусловно, являются специфической чертой теологической, особенно — христианской теологической мысли, что особенно актуально в современную эру новых научных технологий.

Безусловно, многие ученые на протяжении истории были верующими людьми, однако их вера в Новое и Новейшее время не могла уже распространяться на ту область, где господствовало научное знание. Кроме того, размышления о религиозных вопросах различных ученых, позицию которых можно было бы интерпретировать как религиозную, далеко не так однозначны как это зачастую представляется. Будучи религиозным, ученый чаще всего был при этом человеком свободомыслящим, его взгляды могли носить религиозно-философский, но ни в коем случае не теологический характер, выдержанный в духе определенной конфессиональной и догматической традиции. Многие ученые и сегодня высказываются о Боге, но зачастую их позиция носит принципиально внеконфессиональный характер. С другой стороны, многие европейские философы Нового времени, будучи при этом выдающимися учеными, использовали слово «Бог» как философскую категорию, с помощью которой решались онтологические и гносеологические вопросы. Бог философов часто был безличным Абсолютом, а не личным любящим и страдающим Богом верующего человека, к которому можно обращаться в молитвах. Вне зависимости от личной религиозности того или иного философа и ученого, философия и наука в Новое время стали совершенно автономными от теологии сферами, что оказалось решающим фактором для секуляризации знаний о мироздании и человеке. Однако именно этот факт привел к осознанию колоссальной угрозы, исходящей от науки и техники, ставших инструментами в деле покорения природы, завоевания одних народов другими и экспериментов над человеком. Тема этики в диалоге теологов, философов и ученых сегодня одна из самых насущных и злободневных.

### **Задания по теме 1**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Как Вы думаете, почему проблема взаимоотношений религии и науки пользуется широчайшей популярностью и имеет значительный общественный резонанс в современном западном мире?
2. Какие существуют основные взгляды на проблему взаимоотношений между религией и наукой? Приведите конкретные примеры, опираясь на прочитанные Вами тексты. Охарактеризуйте позиции их авторов.

3. Каковы характерные черты и особенности научного и религиозного познания? Согласны ли Вы с официальной позицией Русской Православной Церкви о том, что «научного мировоззрения» не существует, а есть лишь религиозное и философское типы мировоззрений. (Последнее, в свою очередь, может быть как религиозно-философским, так и материалистическим)?
4. Что такое секуляризация? Почему научное знание и научные технологии способствовали секуляризации общества и формированию светского сознания?
5. Перечислите наиболее известных ученых, высказывавшихся о Боге и религии. Что именно они говорили? Как можно охарактеризовать эти высказывания?
6. Как можно охарактеризовать отношение современных представителей традиционных религий к науке и технике? Приведите примеры, включая официальные документы той или иной религиозной организации и частные высказывания теологов.
7. Каковы, по Вашему мнению, наиболее перспективные области современного естествознания? Известны ли Вам примеры того, как оцениваются представителями традиционных религий те или иные конкретные открытия в этих областях?
8. Каковы основные проблемы, связанные с усилением влияния научного знания и научных технологий на жизнь человека и общества в XXI в., и какова их оценка с религиозных позиций? Что Вам известно о биоэтике и как Вы оцениваете современные возможности вмешательства в природу человека (человеческого генома и т. д.)?
9. В какой форме, по Вашему мнению, допустимо говорить о религиозных картинах мира в светской школе, возможно и нужно ли это сегодня? Как Вы относитесь к появлению теологии в светских вузах Российской Федерации?

### ***Вопросы по теме 1 на знание и понимание текстов***

*Определите, пожалуйста, работы, из которых взяты эти фрагменты, и их авторов. Затем прокомментируйте фрагмент исходя из концепции, выраженной в тексте:*

1. «Религия и наука — два аспекта общественной жизни, из которых первый был важен с самого начала известной нам истории человеческого разума, тогда как второй, после совсем недолгого существования у греков и арабов, возродился лишь в XVI в. и с тех пор оказывает все более сильное влияние на идеи и на весь образ жизни современного человека. Религия и наука находятся в давнем противоборстве, но до последнего времени

наука неизменно оказывалась в положении победителя. Однако возникновение новых религий, оснащенных благодаря самой науке новыми возможностями для проповеднической деятельности, сделало соотношение сил неясным, поэтому сегодня приходится снова обращаться к выяснению причин и истории той войны, которую традиционная религия вела против науки». (Б. Рассел «Наука и религия». Гл. I. «Причины конфликта»).

*Кто является автором приведенного фрагмента?*

*Как автор характеризует взаимоотношения религии и науки?*

2. «Мы утверждаем, в противоположность господствующему мнению, что религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете. Выражая эту мысль, сначала, для большей отчетливости, с некоторым сознательным упрощением (которое мы сейчас же далее исправим), мы можем сказать: наука изучает мир, религия познает Бога. Поэтому истины одной так же мало могут противоречить истинам другой, как мало, например, астрономические истины о строении солнечной системы могут противоречить, скажем, экономическому учению о законах денежного обращения». (С. Л. Франк «Религия и наука»).

*Кто является автором приведенного фрагмента?*

*Сопоставьте этот фрагмент с предыдущим, прокомментируйте их, охарактеризуйте позиции авторов.*

3. «Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовал возникновению научного естествознания. Со временем науки — как естественные, так и гуманитарные — стали одной из наиболее важных составляющих культуры. К концу XX в. наука и техника достигли столь впечатляющих результатов и такого влияния на все стороны жизни, что превратились, по существу, в определяющий фактор бытия цивилизации. Вместе с тем, несмотря на изначальное воздействие христианства на становление научной деятельности, развитие науки и техники под влиянием секулярных идеологий породило последствия, которые вызывают серьезные опасения». («Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». XIV. «Светские наука, культура, образование»).

*Назовите документ, из которого взят приведенный фрагмент.*

*Охарактеризуйте выраженную здесь позицию.*

4. «Таким образом, за растущей конфронтацией религии (богословия, религиозной философии) и науки стояли неоспоримые реалии культуры. С одной стороны, теология стремилась концептуально осмыслить и выразить

массовый опыт решения экзистенциальных проблем. Становление же светского знания, с другой, обобщало прогресс науки в познании мира, повышении ее роли в развитии общества, в конечном счете, коренные изменения всей социо-культурной обстановки, характерные для техногенной («фаустовой») цивилизации. Вместе с тем, обе стороны постоянно преступали границы своей компетенции: теологи навязывали свое понимание физического мира, а естествоиспытатели — всеобъемлющее мировоззрение (сциентизм), претендующее на решение т. н. экзистенциальных проблем, что делало конфронтацию неизбежной». (Л. Н. Митрохин «Научное знание и религия в XXI веке»).

*Как автор характеризует взаимоотношения религии и науки?*

5. «Итак, мы подошли к рассмотрению отношений между наукой и религией с точки зрения, весьма отличающейся от обычной. Если эти отношения рассматривать в историческом плане, то науку и религию по очевидной причине придётся считать непримиримыми противоположностями. Для того, кто всецело убежден в универсальности действия закона причинности, идея о существовании, способном вмешиваться в ход мировых событий, абсолютно невозможна. Разумеется, если принимать гипотезу причинности всерьез. Такой человек ничуть не нуждается в религии страха. Социальная, или моральная, религия также не нужна ему. Для него бог, вознаграждающий за заслуги и карающий за грехи, немислим по той простой причине, что поступки людей определяются внешней и внутренней необходимостью, вследствие чего перед богом люди могут отвечать за свои деяния не более, чем неодушевленный предмет за то движение, в которое он оказывается вовлеченным. На этом основании науку обвиняют, хотя и несправедливо, в том, что она подорвала мораль. На самом же деле этическое поведение человека должно основываться на сочувствии, образовании и общественных связях. Никакой религиозной основы для этого не требуется. Было бы очень скверно для людей, если бы их можно было удерживать лишь силой страха и кары и надеждой на воздаяние по заслугам после смерти». (А. Эйнштейн «Религия и наука»).

*Кто является автором приведенного фрагмента?*

*Прокомментируйте выраженную здесь позицию.*

6. «Когда-то Церковь претендовала на то, что она является хранительницей символических ключей разума (ср.: Лк. 11, 52) к Книге Природы, понимаемой как символический *universum*, отражающий величие Творца, и к Книге Откровения — Библии — понимаемой как целый словесный символический *universum*. Начиная с эпохи Нового времени Церковь утратила в глазах общества функцию единственной носительницы истины; *summa*



theologiae перестала восприниматься как компендиум универсального знания. Теперь уже рациональная наука стала приобретать сакральные функции, выдвинув претензию на то, что истина ведома лишь ей одной. Сакрализация науки была глубоко закономерна, ведь естествознание изначально и возникло как *theologia naturalis*, как попытка познать Творца через изучение Его творений». (Протоиерей Кирилл (Копейкин) «Наука и религия на рубеже III тысячелетия»).

*Прокомментируйте позицию автора. Как он характеризует проблему взаимоотношений науки и религии?*

7. «Развитие науки, связанное на первом этапе с именами Коперника, Галилея, Кеплера и Ньютона, а затем блестяще продолжавшееся в 18-м и 19-м веках, не оставило камня на камне на “библейской науке”, и привело к широчайшему распространению атеизма, во всяком случае, среди ученых и образованной части общества. Для того, чтобы как-то сохранить свое влияние не только в темных массах, верящих в чудеса, церковь перестроилась и, можно сказать, признала науку, разум в качестве чего-то равноправного с верой». (В. Л. Гинзбург «Наука и религия в современном мире»).

*Прокомментируйте позицию автора. Как он характеризует проблему взаимоотношений науки и религии?*

8. «Верить или не верить в Бога — дело совести и убеждений отдельного человека. Мы уважаем чувства верующих и не ставим своей целью борьбу с религией. Но мы не можем оставаться равнодушными, когда предпринимаются попытки подвергнуть сомнению научное Знание, вытравить из образования “материалистическое видение мира”, подменить знания, накопленные наукой, верой. Не следует забывать, что провозглашенный государством курс на инновационное развитие может быть осуществлен лишь в том случае, если школы и вузы вооружат молодых людей знаниями, добытыми современной наукой. Никакой альтернативы этим знаниям не существует». («Открытое письмо десяти академиков РАН Президенту Российской Федерации»).

*Из какого документа взят приведенный фрагмент?*

*Как можно охарактеризовать и прокомментировать позицию его авторов?*

## Литература по теме 1

### Основная

1. Гинзбург В. Наука и религия в современном мире. [Электронная версия]. URL: <http://www.humanism.ru/ginzburg3.htm> (дата обращения: 16.07.2017).

2. *Копейкин Кирилл*, протоиерей. Наука и религия на рубеже III тысячелетия. [Электронная версия]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (дата обращения: 16.07.2017).
3. *Митрохин Л. Н.* Научное знание и религия в XXI веке (исторические предпосылки и перспективы диалога науки и религии). [Электронная версия]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/mitrohin-ln/nauchnoe-znanie-i-religiya-v-xxi-veke-istoricheskie-predposylki-i-perspektivy>; <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (дата обращения: 16.07.2017).
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: XIV. Светские наука, культура, образование. [Электронная версия]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 16.07.2017).
5. Открытое письмо президенту Российской Федерации В. В. Путину: [Письмо десяти академиков]. [Электронная версия]. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_1346.html](http://scepsis.net/library/id_1346.html) (дата обращения: 16.07.2017).
6. *Рассел Б.* Религия и наука. (Главы из книги) // Рассел Б. Почему я не христианин: избр. атеист. произведения: пер. с англ. М., 1987. Гл. I. Причины конфликта. С. 151–166.
7. *Франк С. Л.* Религия и наука. Брюссель, 1953. [Электронная версия]. URL: [http://www.odinblago.ru/filosofiya/frank\\_sl/frank\\_sl\\_religiya\\_i\\_nau/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/frank_sl/frank_sl_religiya_i_nau/) (дата обращения: 16.07.2017).
8. *Эйнштейн А.* Религия и наука // Эйнштейн о религии. М., 2010. С. 13–20.

#### *Дополнительная*

1. *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М., 2000. Ч. 2. Религия и научные методы. Гл. 4. Способы соотношения науки и религии С. 91–127.
2. *Боков Г. Е.* Религия и наука в меняющемся мире: проблемы преподавания и перспективы изучения // Религия в меняющемся мире: сб. статей / отв. ред. М. М. Шахнович. СПб., 2012. С. 358–375.
3. Будущее науки в XXI веке. Следующие пятьдесят лет / под ред. Дж. Брокмана. М., 2008.
4. *Брук Дж. Х.* Наука и религия: Историческая перспектива. М., 2004. Гл. I. Взаимодействие науки и религии: некоторые предварительные соображения. С. 22–50.
5. *Гайденко П. П.* Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя / отв. ред. П. П. Гайденко, В. Н. Катасонов. М., 2003. С. 9–21.
6. *Девятова С. В.* Современное христианство и наука: учеб. пособие для высших учебных заведений. М., 1994. Гл. II. Отношения между христианством и наукой в прошлом и настоящем. С. 22–38; Гл. XI. Интеграция религии и науки. С. 257–279.

7. Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя / отв. ред. П. П. Гайденоко, В. Н. Катасонов. М.: ИФ РАН, 2003.
8. *Полинхорн Дж.* Наука и богословие: Введение. М., 1998.
9. *Стёпин В. С.* Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 11–25.
10. *Уайтхед А.* Наука и современный мир. Гл. 12. Религия и наука // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 242–254.

## **Тема 2. Наука и научное знание. Научная и религиозная картины мира**

2.1. *Наука и научная методология.* Наука является важнейшей областью знаний человека об окружающем мире, и, вместе с тем, способом получения новых знаний. Научное знание носит рациональный характер и призвано формировать представления о мире с опорой на факты, при этом критерием истинности для науки является объективность. Достаточно поздно обособившись от философии, наука ориентирована не только на описание наблюдаемых природных и социальных явлений, но и на системность анализа, позволяющего строить теории и делать выводы. Основными признаками научного знания являются всеобщность, системность, доказательность, непротиворечивость и воспроизводимость, оно должно быть объективным и проверяемым.

При определении науки ее можно понимать и как систему знаний о мире и человеке, и как процесс получения нового знания, и как социальный институт, и как феномен культуры. К функциям науки относится описание, объяснение и предсказание. В структуру современного научного метода, т. е. способа построения новых знаний, входят: наблюдение и абстрагирование (моделирование). Анализ результатов наблюдения предполагает их систематизацию и обобщение, что связано с формулированием гипотез, выдвижением теорий. Неотъемлемой составляющей научного знания является проверяемость этих знаний, которая может быть связана с экспериментом. Наука предполагает возможность прогнозирования, формулирование следствий из предложенной гипотезы или принятой теории.

Основными методами научного познания, получившими обоснование в XVII в. во время философских дискуссий о способах познания, являются дедукция (логическим путем частное выводится из общего) и индукция (данные опыта приводят к последующему обобщению). Первый метод связан с теоретическим познанием, в основе которого формирование научных теорий, второй — основа эмпирического познания, ориентированного на наблюдение и эксперимент. При классификации наук обычно выделяют логико-математические, естественные, социальные и гуманитарные, при

этом особое место отводится техническим наукам, ищущим возможность применения научных результатов математических наук и естествознания на практике.

Ориентация на научное знание, противопоставленное религиозному и философскому пониманию действительности, связана с традицией позитивизма. Основоположник этого направления, О. Конт, в XIX в. выдвинул закон трех стадий развития общества, в основе которого лежала идея научно-технического прогресса, возникшая еще в эпоху раннего Нового времени благодаря Ф. Бэкону и получившая популярность среди многих других философов XVII и XVIII вв. По мнению позитивистов, научное знание приходит на смену теологическому и метафизическому этапу и предполагает единственно верное, практически реализуемое или позитивное знание. Позиция позитивизма есть классический сайентизм. В XX в. значительный рост научного знания и развитие техники приводят к пониманию величайших опасностей, исходящих от бесконтрольного использования современных научных достижений. С этим связано движение антисайентизма. Именно на этом фоне становится все более актуальным диалог ученых, философов и теологов по вопросам этики и этической ответственности, а также обсуждение дальнейших перспектив развития человеческой цивилизации.

#### *Ответьте на вопросы*

1. Что такое наука? Каково ее предметное поле?
2. Каковы характерные черты научного знания?
3. Какова структура науки?
4. Какие Вы знаете классификации наук?
5. Какие существуют методы научного исследования?
6. Каковы особенности эмпирического и теоретического познания?
7. Каковы основные этапы истории науки?
8. Что такое позитивизм, каковы его характерные черты и основные этапы развития этого направления?
9. Что такое сайентизм и антисайентизм?

*2.2. Научная и религиозная картины мира.* История взаимоотношений науки и религии в светской историографии чаще всего понимается как история конфликта за право определять картину мира. Выразителями «парадигмы конфликта», обычно стоящими на материалистических позициях, подчеркивается, что религия всегда вела борьбу с научным знанием, выступая с претензией на обладание полнотой истины. В определенных случаях такая позиция предполагает, что верующий человек, якобы, всегда испытывает недоверие к науке, что его следует совсем «изгнать» из науки

и не пускать до тех пор, пока он не «перевоспитается», т. е. не «дозреет» до материализма и атеизма. Сегодня такой взгляд представляется нелепым, однако в советский период он являлся едва ли не господствующим, хотя историкам науки было прекрасно известно, что верующих философов и ученых в истории было подавляющее большинство.

Действительно, в основе религиозного мировоззрения — вера как познавательный компонент религии. Основа научного отношения к природе и человеку, основа философского мировоззрения (которое, в свою очередь, может быть как материалистическим, так и идеалистическим) — рациональное знание. В случае с религией речь идет о таких представлениях о мироздании, которые должны быть подчинены (хотя в истории религиозной мысли это было далеко не всегда) основным догматическим положениям того или иного вероучения с опорой на тексты, признанные Священными. В случае с наукой возникает претензия на создание объективной модели мира, придается особое значение опытному знанию, полученному в ходе наблюдения и эксперимента.

Однако картины мира на протяжении истории радикально меняются. Современные научные знания о микро- и макром мире предполагают отказ от многих теоретических положений и исследовательских установок «классического механицизма» (ньютоновско-картезианская картина мира). Открытия XX в. были столь существенны, что в поисках адекватного языка описания реальности сами ученые стали обращаться к религиозно-философским категориям индо-буддийской традиции. С появлением квантовой механики под вопрос были поставлены такие понятия как «объективность» и «материя», а также многие другие, долгое время казавшиеся незыблемыми научными истинами.

Понятие «парадигма» было введено в широкий обиход философом науки Т. Куном в работе «Структура научных революций» (1962). Оно означало научную теорию (или «метатеорию»), выступающую в качестве образца научного исследования на определенном этапе развития науки. Смена научных парадигм, по его мнению, была связана с накоплением нового знания и «научными революциями». Однако при разговоре о религии также следует учитывать трансформацию религиозного сознания, эволюцию теологии, которая на сегодняшний день все более ориентирована на интерпретацию тех или иных научных открытий. Более того, следует даже заострить на этом внимание — богословие не является исключительно лишь набором догм. Оно, действительно, утверждает существование незыблемых божественных истин, однако совершенно очевидно, что в каждую эпоху их выражение бывает различным, и, кроме того, существует довольно большое количество вопросов,

ответы на которые не являются догматически регламентированными. В этом смысле вполне уместно говорить о смене не только научных, познавательных, но и культурных, теологических, мировоззренческих парадигм.

Научная картина или модель мира — это система представлений о свойствах и закономерностях реальной действительности, построенная в результате обобщения и синтеза научных понятий и принципов. Религиозная картина мира выстраивается на базе того или иного вероучения. Она может меняться или корректироваться в зависимости от интерпретации текстов, признанных Священными. Их прочтение (речь идет, в частности, о буквалистских и аллегорических подходах) зачастую связано с интерпретаторской традицией или экзегезой, господствующей в определенную эпоху, а также зависит от философской подготовки конкретного теолога и его осведомленности в области естествознания.

На протяжении истории человечества происходит эволюция представлений о мироздании — от космогонических и космологических мифов к философии, рационализирующей мир, и ее категориальному аппарату, в результате чего складывается как теоретическая наука, так и воспринимающая эти категории теология. Отличие заключается в том, что для естествознания Универсум становится субстанциональным, т. е. в большей или меньшей степени самодостаточным, существующим либо во многом независимо от Бога-Творца, установившего физические законы, либо и вовсе не нуждающемся в Первопричине. Для теологии авраамических религий (а теология может быть только теистической и конфессиональной) Бог есть истинное бытие, тогда как тварный мир, «наличное» бытие, не должен рассматриваться вне акта божественного творения и промысла. Однако споры о предельных основаниях бытия есть дискуссии философские, и те ученые, которые публично обосновывают или опровергают бытие Бога, зачастую экстраполируют отдельные научные знания именно на философию, т. е. выступают именно как философы, занимая и пропагандируя ту или иную мировоззренческую позицию.

#### *Ответьте на вопросы*

1. Что такое картина мира? Приведите исторические примеры картин мира.
2. Что такое «парадигма» в узком и широком смысле? Кто первым, и в каком контексте, ввел это понятие в широкий обиход? Как понятие «парадигма» может пониматься сегодня?
3. Чем, на Ваш взгляд, обусловлена эволюция теологии? Приведите примеры.
4. В чем заключаются отличительные особенности религиозной и научной картин мира?
5. Каково понимание истины в науке и религии?

## **Вопросы по теме 2 на знание и понимание текстов**

*Прочитайте, пожалуйста, фрагменты из книги Т. Куна «Структура научных революций» (Введение, главы V–VII, IX–X) и дайте развернутый ответ на вопросы:*

1. Что такое «парадигма»?
2. Что такое «научная революция»?
3. Какие типы научных революций выделяет Т. Кун?
4. Что такое «нормальная наука»?
5. Как возникают «аномалии» в науке?
6. Каков характер появления новых научных теорий?
7. Благодаря чему может утвердиться новая научная парадигма?
8. Неизбежны ли «научные революции»?
9. Каково значение научного знания для формирования картины мира?

*Прочитайте, пожалуйста, главу V («Модели и парадигмы») книги «Религия и наука: история и современность» Иена Барбура и дайте развернутый комментарий прочитанного текста.*

## **Литература по теме 2**

### **Основная**

1. Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2000. Ч. 2. Религия и научные методы; Гл. 5. Модели и парадигмы. С 128–166.
2. Кун Т. Структура научных революций. М., 2003. Введение; Гл. V–VII, IX–X.
3. Мигдал А. Поиски истины. М., 1983. Научный метод познания. С. 6–57.
4. История и философия науки / под ред. А. С. Мамзина. СПб., 2008. (Выборочно)
5. Полкинхорн Дж. Наука и богословие: Введение. М., 2004. Гл. 1. Области взаимодействия; Гл. 2. Научная картина мира. С. 13–59.

### **Дополнительная**

6. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
7. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
8. Границы науки / отв. ред. Л. А. Маркова. М.: ИФ РАН, 2000.
9. Ильин В. В. Критерии научности знания. М., 1989.
10. Комаров В. Н. Наука и миф. М., 1988.
11. Наука: Возможности и границы / отв. ред. Е. А. Мамчур. М., 2003.
12. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.
13. Рузавин Г. И. Методология научного исследования. М., 1999.
14. Свасьян К. А. Становление европейской науки. М., 2002.
15. Лешкевич Т. Г. Философия науки. Учебное пособие. М., 2005.
16. Филатов В. П. Научное познание и мир человека. М., 1989. Гл. I. Исторические пути и переломы познания. С. 17–108.

## Раздел II. История взаимоотношений религии и науки

**Тема 3. Мифологические картины мира и протонаучное знание в древности.** История сосуществования религиозных представлений и рационального знания — это история различных способов понимания, освоения и описания мироздания. Первым и универсальным таким способом, формой образно-символического мышления, был миф. Мифы о возникновении и генезисе мироздания, о происхождении космоса из хаоса, называются космогоническими. В развитых мифологических системах, где существовали представления о смене поколений богов, космогония выступала в виде теокосмогонии. Мифы о строении и структурировании мира называются космологическими. Сегодня космология является разделом астрономии, изучающим развитие Вселенной. Путь от мифа к философии и науке очень долгий, он был связан с формированием рационального сознания в конфликте с мифологическим мироощущением и религиозным мировоззрением.

В космогонических мифах чаще всего повествуется об отделении неба от земли, появлении земной тверди посреди мирового океана, установлении мирового древа или горы, вокруг которой могут обращаться сменяющие друг друга на небе солнце и луна, об укреплении на небе неподвижных звезд и появлении растений, животных и человека. В космологических мифах отражены представления о структуре космоса, обычно трехчастной по вертикали и четырехчастной по горизонтали. Возникновение мира было представлено через разъединение частей, например, посредством расчленения первосущества-великана. Однако наиболее архаическими и чрезвычайно укорененными были мифологические представления о мировом яйце, скорлупа представляла небесный свод, желток — атмосферу, а белок — землю, которая могла считаться плоской и круглой. Кроме того, существовали астральные мифы о звездах и созвездиях, представленных в виде животных или мифологических персонажей, в виде охотника и т. д. Типичным было представление о связи мира земного и небесного, о переходе того или иного героя, а затем и царя, на небо, а в контексте развития идеи души — об одушевлении небесных светил и их последующем обожествлении. Становление астрономии в Древнем мире предполагало критику укорененных на протяжении тысячелетий мифологических взглядов, это был конфликт за право определять картину мира.

Для первобытного человека миф являлся способом освоения окружающего мира, с ним был неразрывно связан ритуал, определивший характер обрядово-культовых действий и служащий поддержанию мирового порядка. Миф и ритуал представляли собой единую систему освоения мира, были способом передачи информации от поколения к поколению, главным условием



развития духовной культуры, гарантом социальной стабильности. Решающее значение в первобытном обществе также играла магия — комплекс ритуальных практик, в основе которых особое понимание причинно-следственных связей, представление о том, что действия человека оказывают воздействие на окружающий мир и на людей с помощью сверхъестественных сил. Магия была практическим выражением первобытного мышления, в основе которого синкретизм, вера в неразрывную связь человека с миром природы. Магия всегда применялась для решения тех или иных проблем, выстраивалась на удачном стечении обстоятельств. Она применялась для успешной охоты, должна была гарантировать благоприятные погодные условия, защищать от врагов, помогать в лечении человека посредством изгнания духов болезней и т. д.

Вместе с тем, уже в первобытности возникают первые эмпирические наблюдения, сосуществующие с мифологическими и магическими представлениями и ранними религиозными формами. Эти знания накапливаясь, они также передавались из поколения в поколение. В эпоху древних цивилизаций они могли противоречить религиозным представлениям, вызывать сомнение в эффективности магии, их принято называть рудиментарной наукой. Рудиментарная или зачаточная наука — это ранние рационалистические взгляды на окружающий мир. Они складывались в результате изобретений орудий труда и охоты, изучения повадок животных и лечебных свойств растений, первых навыков в области медицины и астрономии, физики и химии, географии и математики. Рудиментарная наука отражала практические способы освоения окружающего мира, это были именно практические навыки, но вместе с тем они явились основой первых рациональных знаний о природе и человеке. Выдающийся антрополог Б. Малиновский начинает свою книгу «Магия, наука и религия», написанную на основе полевых наблюдений за аборигенами Тробрианских островов, с таких слов: «Нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии. Но тут же следует добавить, что нет и диких племен, люди которых были бы начисто лишены научного мышления и элементов науки, хотя часто именно так о них судят».

### **Задания по теме 3**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Какой характер носят мифологические представления о мироздании?
2. Что такое рудиментарная наука?
3. Что являлось предпосылками рационального понимания мира?
4. Что такое первобытная магия?
5. Каковы, на Ваш взгляд, самые значимые достижения первобытной культуры, связанные с наблюдением за природой и развитием рационального знания?

### ***Вопросы на знание и понимание текстов***

*Прочитайте, пожалуйста, книгу Б. Малиновского «Магия, наука и религия» и дайте развернутый ответ на вопросы:*

1. Каковы причины и особенности рационального освоения первобытным человеком окружающего мира?
2. В каких случаях первобытный человек прибегал к магии, а в каких мог обходиться без нее?
3. Как, в понимании Б. Малиновского, соотносятся магия, религия и наука?

*Прочитайте и прокомментируйте фрагмент из его книги:*

«Нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии. Но тут же следует добавить, что нет и диких племен, люди которых были бы начисто лишены научного мышления и элементов науки, хотя часто именно так о них судят. В каждом примитивном обществе, изучавшемся заслуживающими доверия и компетентными наблюдателями, всегда обнаруживаются две четко различимые сферы, Сакральное и Мирское (Профанное), другими словами, сфера Магии и Религии и сфера Науки. С одной стороны, имеются передаваемые из поколения в поколение обряды и обычаи, к которым туземцы относятся как к священным, выполняя их с благоговением и окружая запретами и особыми правилами поведения... С другой стороны, достаточно на секунду задуматься, чтобы понять, что никакое искусство и ремесло, какими бы примитивными они ни были, не могли бы развиваться или практиковаться, никакая норма организованной охоты, рыбной ловли, возделывания земли или поиска пищи не была бы возможна без внимательного наблюдения за природными процессами и без твердого убеждения в их регулярности, без способности к логическому суждению и без уверенности в силе разума, т. е. без зачатков науки». (Б. Малиновский «Магия, наука и религия»).

*Прочитайте, пожалуйста, книгу М. И. Шахновича «Первобытная мифология и философия. Предыстория философии» (указанные ниже главы) и дайте развернутый ответ на вопросы:*

1. Что такое рудиментарная наука и каково ее значение в первобытный период? Как и благодаря чему она формируется? («Рудиментарная наука»).
2. Способствовала ли развитию рационального знания и философии магия, или она противоречила рудиментарной науке? («Магия и философия»).
3. Какова роль астрономии в развитии научного знания? («Астрономы каменного века»).
4. Как отразилась деятельность первобытного человека в мифологии? Каких культурных героев вы знаете? («Герои труда и культуры»).

5. Было ли господство религиозно-мифологических представлений в первобытную эпоху абсолютным, или же рудиментарная наука приводила к сомнению и скептицизму в отношении их истинности? Какие примеры приводят отечественные и зарубежные этнографы и антропологи религии? («Предыстория неверия»).

### Литература по теме 3

#### *Основная*

1. Гурев Г. А. Системы мира от древнейших времён до наших дней. М., 1950. (Выборочно)
2. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. Глава V. Ступени мироздания. С. 109–143.
3. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. I. Человек примитивного общества и его религия; II. Рациональное овладение окружающим миром. С. 19–38.
4. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.
5. Шахнович М. И. Происхождение философии и атеизм. Глава вторая. Мудрость в оковах. Л., 1973. С. 47–176.

#### *Дополнительная*

6. Богораз В. Г. Чукчи: Религия. 3-е изд. М., 2011. Гл. I. Религиозные представления. С. 1–45.
7. Автономова Н. С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / ред. И. Т. Касавин. М., 1990. С. 30–57.
8. Касавин И. Т. Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / ред. И. Т. Касавин. М., 1990. С. 58–81.

**Тема 4. Религия и протонаучное знание в цивилизациях Древнего Востока.** Мифологические представления в культурах Древнего Востока, таких как Древний Шумер, Древний Египет, Древняя Индия, Древний Китай, а затем и в античном мире — в Древней Греции и Древнем Риме, где и появилась наука как таковая, сосуществовали с рудиментарным научным знанием. Значение неолитической революции, перехода к оседлому образу жизни, к ирригационному земледелию и скотоводству для формирования новых представлений о мироустройстве и социальной организации было колоссально. Уже на самом первом этапе становления Древних цивилизаций астрономические наблюдения сосуществовали с астрологией — обожествлением небесных светил, а затем и с астрологией; первые математические знания — с нумерологией, медицина — с магией и верой в духов болезней

и богов-врачевателей. О значении рационального знания на древнем Востоке повествует выдающийся исследователь Ван дер Варден в книге «Пробуждающаяся наука».

Определение сезонов сельскохозяйственных работ предполагает создание системы счета времени, так возникает календарь. Огромное значение для развития человечества играет появление письменности. Именно с деятельностью писцов связано накопление протонаучных знаний, что постепенно приводит к конфликту с религией. В Древнем Египте возникает скептицизм по отношению к традиционным мифологическим представлениям и жреческим ритуалам. Сами жрецы в стремлении унифицировать мифологию обращаются к астрономии. Организация астрономических наблюдений приводит к появлению звездных таблиц. Спустя многие века, в трактате «О природе богов» выдающегося античного философа Цицерона, верховный понтифик будет говорить, что он удивляется, как один гарусник глядя на другого может удерживаться от смеха.

На Древнем Востоке религиозно-мифологические представления приходят в противоречие с практическим опытом, основанном на наблюдениях за природой, с навыками трудовой деятельности, с необходимостью постоянно учитывать смену времен года, следить за разливами рек, заниматься математическими расчетами при делении земли, при строительстве. До нас дошли древнеегипетские папирусы, в которых практически не отражены магические представления. Они представляют, например, сложную систему математических расчетов, либо ранние медицинские рецепты. Протонаучное знание Древнего Востока способствовало демифологизации мира, приводило к сомнениям в эффективности магии, имело решительное значение для формирования рационального мировоззрения.

#### **Задания по теме 4**

##### ***Ответьте на вопросы***

1. Как неолитическая революция и появление цивилизаций Древнего мира способствовали развитию рациональных представлений? Каково значение земледелия для развития человечества?
2. Как изменялись мифологические представления в соответствии с развитием цивилизаций Древней Месопотамии и Древнего Египта?
3. Как и почему изменяется представление о времени, возникают первые календари и календарные ритуалы?
4. Как развивались астрономические знания в Древнем мире? Почему астрономия — это краеугольный камень в формировании картины мира?
5. В чем необходимость математических знаний на Древнем Востоке? С чем было связано их появление?

6. В чем, по-вашему, разница между медициной и знахарством в Древнем мире?
7. Какие возможности появляются у человечества с возникновением письменности?
8. Каково значение технического развития Древних цивилизаций?

#### **Литература по теме 4**

##### **Основная**

1. *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука: Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959. (Выборочно)
2. *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии. М., 1991. (Выборочно)
3. *Емельянов В. В.* Древний Шумер: Очерки культуры. СПб., 2003. Научные прозрения. С. 141–157. Письменность и словесность (общие сведения). С. 157–166.
4. *Шахнович М. М.* Скептицизм в древнем Египте // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / под ред. А. Д. Сухова. М., 1986. С. 38–47.

##### **Дополнительная**

5. *Бонов А.* Мифы и легенды о созвездиях. Минск, 1984.
6. *Володарский А. И.* Астрономия в древней Индии // Историко-астрономические исследования, XII / отв. ред. Л. Е. Майстров. М., 1975.
7. *Емельянов В. В.* Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 153–163.
8. *Кочков И. С.* Свободомыслие в Древней Месопотамии // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / под ред. А. Д. Сухова. М., 1986. С. 48–56.
9. *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. Вып. III. М., 1956.
10. *Матье М. Э., Шолто Н. А.* Настоящее, прошедшее и будущее календаря. Л., 1931.
11. *Щеглов П. В.* Отраженные в небе мифы Земли. М., 1986.

**Тема 5. Философия, наука и религия в эпоху античности.** В античной философской культуре заложен ключ к пониманию европейской науки в ее конфликте с религиозно-мифологическими представлениями о мироздании. Именно античная традиция представляет собой утверждение рационального знания, именно в античности возникает наука в ее теоретической форме, и именно здесь, в разделении философов Аристотелем на «физиков»

и «теологов», следует искать истоки, и, следовательно, саму суть проблемы демаркации науки и религии.

Античная философская мысль ознаменована переходом сознания «от мифа к логосу», от мирочувствования и мироощущения к мировоззрению, построенному на рациональных основаниях. Ее начало следует усматривать в философии религии, в критике религиозно-мифологического восприятия мира, теогоний и космогоний, магии и гаданий, прорицаний и фатализма. Философия как рационально оформленная система взглядов человека на окружающий мир и свое место в этом мире — это явление античной культуры.

В античности наука, как и философия, становится рациональным способом освоения мира, она оказывается самоценной в своей теоретической форме, что отличает ее от рудиментарного знания. Если до ее возникновения в Древней Греции речь шла только об усвоении навыков, передаваемых от поколения к поколению трудовых, практических форм деятельности, то теперь возникает понимание важности знания ради самого знания. Наука и философия становятся в большей или меньшей степени автономны от религии, а их рациональный характер, появляющаяся система доказательств и требований проверки знаний, научная методология, все это зачастую приводит к критике традиционных религиозно-мифологических представлений. Рациональное мышление утверждается в конфликте с образным освоением мира, появляются всеохватывающие философские системы и научные модели мироздания, в противовес поэтическим теокосмогониям, обожествлению и одушевлению небесных сфер и светил (астролатрия). Наука и философия в Древней Греции утверждаются как формы познания мира, построенные преимущественно на рациональных основаниях.

Начало античной науки — это становление натурфилософии, поставившей вопрос, в лице первых древнегреческих философов, о самом мироздании, о форме Земли и ее месте во Вселенной. Практически все они были и первыми учеными, занимались астрономией и математикой, физикой и геометрией. Первый античный философ Фалес, живший на рубеже VII–VI вв. до н. э. прославился тем, что предсказал солнечное затмение, а уже его ученик Анаксимандр предпринял первую попытку создать всеобъемлющую модель Вселенной. Школа легендарного философа Пифагора, традиционно считающегося основоположником математических наук, существовала на протяжении многих веков, его ученики размышляли о мировой гармонии и внесли колоссальный вклад в развитие научных мысли. Именно из этой школы вышел знаменитый Филолай, создавший во вт. пол. V в. до н. э. потрясающую по тем временам космологическую модель, и утверждавший, что Земля круглая. В последствии, с доказательствами шарообразности Земли выступил Евдокс Книдский, живший в IV в. до н. э., которого считают

создателем античной теоретической астрономии как самостоятельной науки. Колоссально значение теории атомизма Демокрита и Эпикура, наиболее известным выразителем которой в период поздней античности был Лукреций, автор грандиозной поэмы «О природе вещей», в которой повествуется о возникновении и развитии мироздания без сверхъестественного вмешательства. Истинность атомарной теории в полной мере была обоснована и подтверждена только в Новое время.

Аристотель, один из величайших философов античности и ученик выдающегося мыслителя Платона, был подлинным ученым и историком науки, он классифицировал научное знание и внес вклад в развитие практически каждой научной дисциплины. Его авторитет был столь велик, что геоцентрическая система Аристотеля (IV в. до н. э.), обоснованная позднее астрономом Клавдием Птолемеем (II в. н. э.), была, в итоге, не просто безоговорочно принята, но стала основой средневековой картины мира. Несмотря на ее ошибочность, это была колоссальная по тем временам научная модель мироздания. Вместе с тем, в III в. до н. э. выдающийся античный ученый Аристарх Самосский разработал гелиоцентрическую систему, обращение к которой спустя более тысячи лет Н. Коперника привело к подлинной научной революции.

Период эллинизма был временем подлинных перемен, как в социально-политическом плане, так и в мировоззренческом отношении. Это время расцвета античной философии, обострения религиозно-мистических исканий и взлета науки. Выдающиеся астрономы Эратосфен (II в. до н. э.) и Гиппарх (II в. до н. э.) вносят колоссальный вклад в развитие естественно-научного и математического знания, первый прославился измерением радиуса и определением размеров земного шара, второй — определением положения звезд, размеров Луны, продолжительности солнечного года. В период эллинизма появляются «Начала» Евклида (IV–III вв. до н. э.), величайшего математика, крупнейшего ученого древности.

В римскую эпоху наука все более ориентирована на практику, она становится основой технического прогресса и призвана служить нуждам военизированного общества. Продолжается развитие медицины, «отцом» которой признан величайший древнегреческий врач Гиппократ (V–IV вв. до н. э.), и теперь уже славой пользуется выдающийся хирург Клавдий Гален (II в.), на достижения которого будут опираться медики эпохи Возрождения. Развивается механика. Однако теоретическая наука пережила свой расцвет и клонилась к упадку, было уже слишком мало выдающихся научных достижений, в ходу были лишь научные компиляции. Наступала новая эпоха, знаменующая и иное отношение к самой науке.

## Задания по теме 5

### **Ответьте на вопросы**

1. Каково значение и специфика античной науки? Каковы, по Вашему мнению, основные причины ее появления?
2. Какие античные философы и ученые сыграли ключевую роль в становлении и развитии естествознания?
3. В чем, на Ваш взгляд, заключается важность античной математической астрономии? Каким образом ее развитие связано с критикой мифологических представлений?
4. Как в античный период разрешался вопрос о форме Земли и ее месте во Вселенной? Как при этом понималась сама Вселенная?
5. Как Вы думаете, почему и при каких условиях геоцентрическая система Аристотеля-Птолемея стала господствующей, а гелиоцентрическая модель Аристарха Самсосского считалась «безбожной»?
6. Как развивалась наука в период эллинизма и в эпоху Римской империи?
7. Как Вы думаете, какие научные и технические достижения античности были особенно актуальны для христианской культуры, а какие были отвергнуты и на многие века преданы забвению? Почему это произошло?

### **Вопросы на знание и понимание текстов**

*Определите, пожалуйста, работы, из которых взяты эти фрагменты, и их авторов. Затем прокомментируйте каждый фрагмент, исходя из концепции, выраженной в тексте.*

1. «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам. Естественный путь к этому ведет от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и [понятное] вообще. Поэтому необходимо продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе. Для нас же в первую очередь ясны и явны скорее слитные [вещи], и уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы и начала. Поэтому надо идти от вещей, [воспринимаемых] в общем, к их составным частям: ведь целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее охватывает многое наподобие частей». (Аристотель «Физика»).

2. «Теперь, в качестве общего положения, мы должны принять, что небо имеет сферическую форму и движется подобно сфере, затем, что Земля



имеет также вид сферы, если ее рассматривать по всей совокупности ее частей. По своему положению она расположена в середине неба, являясь как бы его центром. По величине же и расстоянию относительно сферы неподвижных звезд она является как бы точкой и не имеет никакого движения, изменяющего место». (Клавдий Птолемей «Альмагест или математическое сочинение в тринадцати книгах»).

### Литература по теме 5

#### *Обязательная*

1. Волков Г. У колыбели науки. М., 1971. Первопроходчики научных исканий. С. 122–139.
2. Гурев Г. А. Системы мира от древнейших времён до наших дней. М., 1950. Гл. II. Древние идеи о строении мира; Гл. III. Геоцентрическая картина мира; Гл. VII. Пифагорейская система мира; Гл. IX. Первое гелиоцентрическое учение.
3. Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980. (Выборочно)
4. Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и римской империи. М., 1988. Птолемей. С. 269–279.

#### *Дополнительная*

5. Аристотель. Физика. О небе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981.
6. Ван дер Варден Б. Л. Гелиоцентрическая система в греческой, персидской и индийской астрономии. М., 2006.
7. Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука: Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959.
8. Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии. М., 1991.
9. Веселовский И. Н. Аристарх Самосский — Коперник античного мира // Историко-астрономические исследования. Вып. VII. 1961. С. 11–70.
10. Житомирский С. Античная астрономия и орфизм. М., 2001.
11. Житомирский С. Гелиоцентрическая гипотеза Аристарха Самосского и античная космология // Историко-астрономические исследования. 1986. Вып. XVIII. С. 151–160.
12. Кимелев Ю. Н., Полякова Н. Л. Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988. Гл. 1. Античное наследие: от Анаксимандра до Прокла. С. 8–44.
13. Лукреций. О природе вещей. М., 1983.
14. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. Анаксимандр. С. 116–128. Пифагор. С. 138–148. Филолай. С. 436–445. Пифагорейская школа. С. 465–504.
16. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.; Л., 1959. IV. Зачатки материалистической мысли. С. 499–554.

17. *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. Гл. 3. Утро философии. С. 177–245.
18. *Щеглов П. В.* Отраженные в небе мифы Земли. М., 1986.

### **Промежуточная контрольная работа по темам 3–5**

Вопросы письменной контрольной работы с открытым ответом.

1. В чем отличие науки от магии? Дайте, пожалуйста, развернутый ответ на вопрос, опираясь на книгу Б. Малиновского «Магия, наука и религия».
2. Что такое космогония и космология? Какие именно космогонические и космологические мифы Вам известны?
3. Почему астрономия — это краеугольный камень в формировании картины мира? Какие научные представления, возникшие в древнем мире, Вам известны?
4. Как Вы думаете, благодаря чему появляются прикладные знания математического характера? Дайте развернутый ответ на вопрос о том, как они способствовали развитию рационального мышления в эпоху древних цивилизаций?
5. Каково значение земледелия и перехода к оседлому образу жизни для культурного и интеллектуального развития человечества? Как это связано с развитием протонаучных знаний на Древнем Востоке?
6. Какие науки и почему являются самым и древними? Расскажите об истории их возникновения.
7. Каковы особенности и основные причины появления античной науки? Дайте развернутый ответ на вопрос.
8. Каких самых известных философов и ученых античности Вы знаете, каковы их научные достижения? Каково было их отношение к традиционной религии?
9. Подумайте, почему и при каких условиях геоцентрическая система Аристотеля-Птолемея стала господствующей, а гелиоцентрическая модель Аристарха Самосского считалась «безбожной»? Дайте развернутый ответ на вопрос.
10. Какие, по Вашему мнению, самые значительные научные и технические достижения античности, были актуальны для христианской культуры, а какие были отвергнуты и на многие века преданы забвению? Почему это произошло?

### **Тема 6. Христианское богословие и научное знание в Средние века.**

Появление и утверждение христианства ознаменовало качественное изменение в понимании мира и человека. В этой ситуации для богословской мысли возникает необходимость четко определить отношение к античному

философскому и научному наследию. Новый взгляд на мир предполагает и новые способы осмысления мира — в зависимости от соответствия положенному во главу угла христианскому вероучению. Главной характеристикой Средневековья оказывается теоцентризм, мир рассматривается как Божественное творение. В этой связи ключевым для христианского отношения к науке становится представление о «двух книгах», полученных от Бога-Творца, свидетельствующего людям о самом себе, Библии, понимаемой как Божественное Откровение, и «книге природы», понимание которой должно опираться на истолкование первой. Однако если в период становления христианской мысли знание о мире, основанное на наблюдении, занимает безусловно подчиненное положение по отношению к прочтению Слова Божьего (Ориген, Антоний Великий, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Августин, Максим Исповедник, Исаак Сирий и др.), то начиная с эпохи схоластики, в частности, в связи с «открытием» Аристотелевской «Физики», природе, правда пока лишь в метафизическом смысле, начинает уделяться все большее внимание (Фома Аквинский и др.). Подлинный интерес к натурфилософии проявится лишь в эпоху Возрождения и раннего Нового времени, когда после коперниканской революции метафора «двух книг» станет поводом для категорического размежевания науки и теологии и утверждения субстанциональности мира природы, изучение которого должно вестись без опоры на Библию и авторитеты (Г. Галилей, Ф. Бекон, Р. Декарт, И. Ньютон, Б. Спиноза и др.).

В Средние века по отношению к античному философскому наследию складываются две тенденции: отторжение и христианизация. Первая из них формируется в период апологетики, когда христиане вынуждены защищаться от нападок античных философов и обосновывать состоятельность, а вместе с тем и истинность своего учения. В этой связи складывается критика философского и научного знания язычников: «Эллины ищут мудрости», но «немудрое Божие премудрее человека» (I Коринф. 1: 22), — восклицает апостол Павел. Слова же его: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Колосс. 11: 8) оказались решающими для принципиального размежевания с этим знанием. В IV в., с императора Феодосия I, начинается борьба с язычниками и еретиками на государственном уровне, при императоре Юстиниане I в VI в. закрыта последняя философская школа.

Вместе с тем, существовала и другая тенденция, утверждающаяся в эпоху патристики. Дело в том, что представления о природе в раннем христианстве опирались на неоплатоническую философскую традицию, христианизация которой прослеживается в творчестве Августина (354–430) и многих других «отцов» и «учителей» Церкви. Кроме того, происходило

включение античной науки в христианскую культуру в форме компилятивно-энциклопедической традиции, наиболее ярко представленной трудами «Этимологии или Начала» и «О природе вещей» Исихора Севильского (570–636). В своем творчестве он опирался на традицию поздней античности и аллегорически истолковывал Библию, усматривая в Природе мир символов. Он часто ссыался на популярные в Византии и переведенные на латинский язык «Шестодневны», повествующие о творении мира Богом за шесть дней и носившие богословский и назидательный характер.

В ранней средневековой культуре существовал интерес к космографии, астрономии и астрологии, особенно в IV–VII вв. В тоже время, это был период упадка науки, забвения античной научной мысли и торжества мифологических представлений. Исходя из некоторых библейских высказываний и косвенных указаний относительно космологии, которых было крайне мало, делались опрометчивые выводы о плоской Земле, являющейся центром Вселенной. Монах VI в. Козьма Индикоплевст прославился тем, что написал сочинение «Христианская топография, основанная на свидетельстве Священного Писания, в которой христианам не дозволяется сомневаться». Земля была представлена им в виде плоского прямоугольника, вытянутого с Запада на Восток и со смещенным центром в Иерусалиме, окруженного океаном и четырьмя стенами, на которых держится небесный свод. За пределами океана находится потерянный земной рай, куда люди не могут проникнуть, так что Земля делится на обитаемую и необитаемую части. На самом севере возвышается мировая гора, за которой вечером скрывается Солнце, а днем Луна. Вверху, над небесной твердью, в форме двойной арки расположен Небесный Иерусалим, где берут начало все крупнейшие реки. Мир по форме напоминает ларец или сундук. Нижний свод неба — это видимые людям светила, которые движут ангелы и небесные Силы, верхний — Царствие Небесное, где восседает Господь, окруженный ангельскими чинами.

Сохранились удивительные карты того времени на которых красочно представлены средневековые представления о мироздании, например, изображения плоской Земли в виде блина, разделенной на три континента. Континенты символизировали волхвы, пришедшие поклониться младенцу Христу. Земля омывается океаном, а сверху шатром раскинут небесный свод, к которому прикреплены неподвижные светила. Небесный свод отделял мир людей от мира ангельского и от небесного престола самого Бога. В ходу были также различные «Физиологи» (в восточной христианской традиции) и «Бестиарии» (в западной), представлявшие собой интересные сборники, преимущественно о животных, в которых было очень много забавных мифологических персонажей. Все они толковались как аллегории и символы и служили назиданиями и наставлениями. Символичным в мире

было буквально все: свет означал добродетель, а Солнце, как писал об этом Исидор со ссылкой на пророка Малахию, являлось аллегорией Христа.

Вместе с тем, важность астрономической науки осознается достаточно рано. Ее значимость для христианской Церкви заключалась в необходимости правильно рассчитывать даты христианских праздников, и прежде всего Пасхи, что спустя многие столетия привело к григорианской реформе календаря 1582 года. Крупным астрономом своего времени был монах Беда Достопочтенный (672–737), автор трактата «О природе вещей». Благодаря ему утверждается представление о шарообразности Земли и годичного вращения вокруг нее сферы неподвижных звезд. Кроме того, в позднее Средневековье на развитие европейской философской и научной мысли начинают оказывать влияние арабские ученые — мусульмане. В течение VIII–IX вв. в Багдаде и Дамаске были переведены на арабский язык основные произведения греческой, персидской и индийской науки и философии. Среди них был и «Синтаксис» Птолемея, получивший у арабов название «Альмагест», который переводится на латинский язык в XII в., что сыграло колоссальную роль в формировании новой Средневековой картины мира.

К этому времени в Европе уже сложилась научная традиция Шартской школы, в которой изучались математика, астрономия, медицина. Появились первые Университеты и утвердилась система образования, построенная по принципу тривиум-квадривиум, что предполагало освоение корпуса семи свободных искусств и служило теологической пропедевтикой. В Университетах появлялись факультеты искусств, медицинские и юридические. Начиналась вторая встреча христианства с античностью, которая была определена «открытием» наследия Аристотеля (благодаря арабским ученым) и оформлением христианской метафизики и натурфилософии эпохи зрелой схоластики в XII–XIII вв.

Арабо-мусульманская научно-философская традиция (фальсафа) опиралась на античное знание и оказала колоссальное влияние на европейскую науку. Ее развитие было во многом определено отсутствием в Коране космологических тем, что давало определенный простор научной мысли, особенно в области астрономии. Такие выдающиеся ученые как Аль-Фараби (872–950), Ибн Сина (980–1037), Ибн Рушд (1126–1198) и другие не только способствовали небывалому развитию научных знаний, прежде всего в таких «прикладных» областях как астрономия, математика и медицина, они несли понимание важности именно рационального познания мира. Все это приводило к развитию философского свободомыслия и породило целое направление — «авэрроизм» (от латинизированного Ибн Рушд).

«Открытие» естественнонаучных трактатов Аристотеля средневековой христианской теологией имело колоссальные последствия. Так формируется

все более свободный от средневековых теологических догм взгляд на Природу, для обоснования которого возникла теория «двойственной истины»: к познанию Истины можно подойти как теологическим, так и научно-философским способом. При этом второй мог противоречить первому, например, после прочтения Аристотеля, Ибн Рушд стал утверждать о вечности и несотворенности материи, которая сама порождает многообразие форм. Подобные взгляды на Западе разделял Сигер Брабантский (1240–1284), признанный католической Церковью еретиком. Теории «двойственной истины» придерживался и Пьер Абеляр (1097–1142), утверждавший принцип: «понимать, чтобы верить». Опираясь на Аристотеля, он выделил сферу чувственного познания, разграничив ее с познанием интеллектуальным, что дало определенный простор для развития опытного знания.

Рост научных знаний в средневековой Европе особенно заметен в XI–XII вв., в частности, в области математики, астрономии и медицины. Помимо Шартрской школы, основанной в конце X в. и наследующей арабо-мусульманскую научную традицию, и в отличие от средневековых Университетов, ориентированных преимущественно на изучение Библии и Аристотеля, возникает концепция опытного изучения природы. Она была разработана выдающимся ученым средневековья, философом и алхимиком Р. Бэконом (ок. 1214–1292). Основным методом познания природы он провозгласил опыт и эксперимент, что принципиально отличалось от раннесредневекового понимания мира с его поиском символов и аллегорий.

### **Задания по теме 6**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. В чем отличия в понимании природы в античной и христианской традиции?
2. Как складывалось отношение христианской Церкви к античному научно-философскому наследию? Менялось ли оно на протяжении Средних веков?
3. В какой форме и почему происходило усвоение античного научно-философского наследия в раннем средневековье?
4. Какие способы понимания Библии были наиболее распространены в Средние века? Что такое экзегетика?
5. Какой характер в Средние века носило христианское отношение к природе? С чем это было связано?
6. Как назывались наиболее популярные и распространенные сборники, в которых говорилось о творении мира, приводились энциклопедические сведения о животных? Почему они носили назидательный характер?
7. Расскажите, пожалуйста, о средневековых космологических представлениях. Каких наиболее ярких выразителей этих представлений вы знаете?

8. Почему космология в арабо-мусульманской традиции в Средние века была более развита, чем в христианской? С чем это связано?
9. Как менялись космологические представления на протяжении Средних веков?
10. Какие науки были наиболее важными и популярными в Средние века?
11. В чем важность астрономии для средневекового мира? В чем значение астрономии непосредственно для христианства?
12. Вспомните, пожалуйста, про календари и летоисчисление. Назовите несколько отличий христианского и мусульманского календарей?
13. Как разрешалась проблема веры и знания в средневековой христианской и мусульманской теологии и философии?
14. В чем заключалось влияние средневековых арабских философов на христианскую мысль? Что такое аверроизм и теория «двойственной истины»?
15. Как складывалась система образования в средневековых Университетах? Что такое система тривиум-квадриум?
16. Каково значение аристотелизма для развития средневековой философской и теологической мысли?
17. Что такое схоластика? Способствовала или препятствовала схолистическая ученость развитию опытных наук?
18. Назовите средневекового ученого-алхимика, который первым стал настаивать на опытном познании Природы?

### ***Вопросы на знание и понимание текстов***

*Прочитайте, пожалуйста, приведенные ниже фрагменты, определите автора и дайте развернутый комментарий.*

1. «Несмотря на принципиальное противостояние теологии и Рационализма, они в тринадцатом веке имели одну общую черту: однобокость. Теология утверждала, что в Откровении доступно пониманию все, а Рационализм придерживался той точки зрения, что в Откровении ничего не доступно пониманию. Историческое значение Св. Фомы Аквинского заключается в том, что он был первым средневековым мыслителем, который добрался до корней этого затруднения... Уже в начале тринадцатого века обозначилась всё крепнущая тенденция среди самих христианских теологов разграничивать суть того, во что мы веруем, и суть того, что мы знаем». (Э. Жильсон «Разум и Откровение в Средние века»).

2. «Мир — это вся вселенная, состоящая из неба и земли. Апостол Павел говорит о нем: “И преидет образ мира сего”. Что касается мистического толкования, то здесь мир символизирует человека, ибо, подобно тому как первый возник из соединения четырех элементов, так и второй состоит из четырех жидкостей, смешанных в определенном соотношении. Поэтому древние

усматривали связь между человеком и устройством мира, ведь по-гречески мир называется “космос”, а человек — “микрос космос”, т. е. меньший мир. Впрочем, под “миром” Писание иногда подразумевает грешников, о которых сказано: “И мир его не познал”. Форму же мира можно представить следующим образом: к северу мир поднимается и точно так же склоняется к югу. Голова же его и как бы лицо обращены на восток, а самая удаленная его часть — северная. Ибо всего частей его четыре: первая — восточная, вторая — южная, третья — западная, последняя и самая дальняя — северная, о которой Вергилий говорит так: “Крайние пояса два простираются справа и слева, — Синие, вечно во льду коченеют...”. И Лукан: “Так же лежит нижний пояс вселенной под гнетом Вечной зимы и снегов...”. (Исидор Севильский «О природе вещей»).

3. «Мир есть вся вселенная, состоящая из неба и земли, образованная из четырех элементов и имеющая форму абсолютного шара; [образована же она] из огня, которым светят звезды; из воздуха, которым дышит все живое; из вод, обтекающих и пронизывающих землю и тем самым укрепляющих ее; наконец, из самой земли, которая пребывает в равновесии в середине и в самом низу мира и висит неподвижно, в то время как вселенная вращается вокруг нее. Названо же небо словом *mundus* из-за своего совершенного и абсолютного изящества, так же как и у греков оно называется *KOSMOS* из-за своей красоты». (Беда Достопочтенный «О природе вещей»).

### Литература по теме 6

#### Обязательная

1. Беда Достопочтенный. Книга о природе вещей: [электронная версия]. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Beda\\_Dostopochtennyj/o\\_prirode\\_veschei](http://azbyka.ru/otechnik/?Beda_Dostopochtennyj/o_prirode_veschei) (дата обращения: 16.07.2017).
2. Исидор Севильский. О природе вещей // Средневековые исторические источники Востока и Запада: [электронная версия]. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus/Isidor\\_S/frameset2.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus/Isidor_S/frameset2.htm) (дата обращения: 16.07.2017).
3. Гурев Г. А. Системы мира от древнейших времён до наших дней. М., 1950. Гл. XI. Возврат к примитивным идеям; Гл. XII. Великие географические открытия и астрономия; Гл. XIV. Предвестники нового учения.

#### Дополнительная

4. Августин. О порядке // Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 141–213.
5. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
6. Ибн Сина. Физика. Физика и метафизика // Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М., 1980. (Выборочно).



7. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992.
8. Кимелев Ю. Н., Полякова Н. Л. Наука и религия. Гл. 2. Христианство и наука в Западной Европе эпохи средневековья // Кимелев Ю. Н., Полякова Н. Л. Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988. С. 45–125.
9. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
10. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
11. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
12. Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
13. Сагадеев А. В. Ибн Сина (Авиценна). М., 1980.
14. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — начало VII века). М., 1989.
15. Уколова В. И. Исидор Севильский и античная философия // Средние века. 1985. Вып. 48. С. 27–37.
16. Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987.

**Тема 7. Коперниканская революция и особенности взаимоотношений новоевропейской науки и христианского богословия в эпоху Нового времени.** Коперниканская революция знаменует поворотный пункт в деле становления и обособления от теологии новоевропейской науки. Осуждение католической Церковью гелиоцентризма как теории, противоречащей христианизированной птолемеевской картине мира (а вместе с тем и авторитетам Аристотеля и самой Церкви), и ее критика теми протестантами, которые были ориентированы на буквализм в понимании Библии, послужило важнейшим поводом для такого размежевания. Развитие коперниканства, и, в особенности, инквизиционный процесс против Г. Галилея (1564–1642) — особая веха в истории взаимоотношений науки и религии в Новое время.

К XIII в. в средневековой схоластической традиции утвердилось представление о мироздании, основанное на учении Аристотеля. Несмотря на попытки Церкви запрещать чтение и преподавание его естественнонаучных трактатов, а также его метафизики, как противных христианству, тем не менее, аристотелизм стал господствующим в идейной жизни западного средневекового мира. Он был, насколько это вообще возможно, согласован с косвенными библейскими указаниями относительно места и положения Земли, хотя была очевидна их скудность и иносказательность (одним из наиболее часто цитируемых был библейский сюжет об Иисусе Навине, остановившем Солнце). В результате это привело к появлению такой системы мира, в которой шарообразная Земля является центром Вселенной. Внутри этого шара находится ад, а снаружи он окружен водой, воздухом и, наконец, огнем. Таково было представление о подлунном мире, основу которого

составляют четыре аристотелевских элемента. Вокруг Земли, в виде эфирных сфер, вращаются заключенные одно в другое небеса, приводимые в движение ангелами. В ближайшем к Земле небе находится Луна, затем идут небо Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Далее простирается небо неподвижных звезд, а еще выше — Перводвигатель, заканчивающий собой материальный мир. Все эти сферы включены в десятое неподвижное «горнее» небо, которое и служит границей между Вселенной и наружной пустотой. Это пространство названо Эмпирей, или «жилище блаженных душ» и красочно описано Данте в «Божественной Комедии». Там пребывают ангелы и архангелы и восседает Господь Бог. У Данте также можно прочесть, что на каждом из небес пребывают души, так, небо Венеры — это обитель влюбленных, небо Солнца — мудрецов и ученых, там блаженствуют царь Соломон, Исидор Севильский, Фома Аквинский, Св. Доменик и Св. Франциск. Что же касается Эмпирея, то это обитель Богоматери, Адама, Моисея, Иоанна Крестителя, ап. Петра и блаженного Августина, туда же Данте поместил свою возлюбленную Беатриче. Они прибывают словно на арене амфитеатра и созерцают Бога. Именно такое представление должна была разрушить астрономическая теория Коперника и Галилея.

В XIV–XV вв. противоречия между астрономической системой Аристотеля–Птолемея, предполагающей вечность мироздания и абсолютный детерминизм, и библейским представлением о всемогущем Боге-Творце, были заметны и очевидны. Расшатывание аристотелевской космологии подспудно уже происходило, так, новую космологическую систему первым предложил Н. Кузанский (1401–1464), выступивший с идеей бесконечности Вселенной, не имеющей центра, идеей тождественности подлунного и надлунного миров, т. е. тяготевший по своим взглядам к пантеизму, растворяющему Бога в природе. В трактате «Об ученом незнании» он писал: «Машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде». Н. Кузанский явился предтечей философа-пантеиста Дж. Бруно (1548–1600), развивавшего астрономические взгляды Коперника и открыто выступавшего с критикой христианского вероучения и христианской Церкви. В 1600 г., после многих лет, проведенных в застенках инквизиции, Бруно был сожжен на костре как еретик, так и не отрешившийся от своего учения о вечности Вселенной и бесконечности миров.

Эпохальным событием, ознаменовавшим рождение новоевропейской науки, стало появление в 1543 г. книги Н. Коперника (1473–1543) «О вращении небесных сфер». Долгое время Коперник не решался ее публиковать, несколько десятилетий переписывая и дорабатывая ее, но, наконец, она вышла с посвящением папе Павлу III, а ее издатель Осияндер добавил предисловие, в котором осторожно оговаривалось, что теория земного движения выдвигается

в качестве математической гипотезы и не претендует на достоверность. Однако Коперник утверждал, что его учение отражает истинную реальность: годовое движение Земли вокруг Солнца, признание за Землей статуса одной из вращающихся по своим орбитам планет, обращающейся за сутки вокруг своей оси. Коперниканская астрономическая теория послужила началом научной революции. С ней было связано появление новой картины мира, что обуславливало претензию науки на статус автономного от теологии исследования природы. Это был вызов авторитетам — буквалистскому прочтению Библии и Аристотелю, вызов самой католической Церкви, как со стороны математики, так и, в дальнейшем, опытной экспериментальной науки. Научное знание объявлялось единственным критерием истины — хорошо известны слова самого Коперника: «если и найдутся какие-нибудь, которые, будучи невеждами во всех математических науках, все-таки берутся о них судить, и на основании какого-либо места из Писания, неверно понятого и истолкованного для их цели, осмелятся порицать это мое произведение, то... я могу пренебречь их суждениями как легкомысленными. Математика пишется для математиков».

Коперника сравнивали с самым знаменитым античным астрономом, авторитет которого он опровергал, Птолемеем. Примечательно, что сам Птолемей говорил: «Кто желает истинно служить науке, должен быть прежде всего свободен от предубеждения». Однако учение другого античного ученого, непосредственного предшественника самого Коперника, Аристарха Самосского, уже в древности воспринималось как «безбожное», таковым было и официальное отношение к коперниканской системе вплоть до 1835 г., когда книги коперниканцев были исключены из католического Индекса запрещенных книг. Борьба с распространением его учения началась с казни Дж. Бруно и инквизиционного трибунала над Г. Галилеем, обосновывавшего опытным путем гелиоцентрическую модель мира. В 1633 г. католическая Церковь запретила излагать учение Коперника «даже в виде гипотезы» как «пагубное» для христианства представление о мире. Тем не менее, уже в конце XVII в. было дано физическое обоснование этой системы И. Ньютоном (1643–1727) и она была практически повсеместно философами и учеными того времени признана как истинная. Британский философ конца XIX–XX вв. А. Уайтхед в работе «Наука и современный мир» писал, что «развитие науки придало новую окраску человеческому сознанию и породило новизну способов мышления. Новое мышление явилось более важным событием, чем даже новая наука и техника. Оно изменило метафизические предпосылки и образное содержание нашего сознания». Другой философ XX в. Б. Рассел отмечал, что самые простые соображения относительно коперниканства «приводили к мысли, что мы, видимо, не являемся целью Вселенной; пошатнувшееся достоинство нашептывало, что если не мы цель Вселенной, то у нее, скорее всего, вовсе нет цели».

Коперниканство было определенным вызовом традиционным представлениям о всемогуществе Бога, постоянно проявляющего себя в мире посредством чудес. В эпоху раннего Нового времени среди философов-ученых был распространен деизм — учение о том, что Бог вовсе не участвует в делах мира, создав лишь законы, по которым развивается мироздание. Деистами по своим убеждениям были многие, в том числе Ньютон, работа которого «Математические начала натуральной философии» (1687), явилась своеобразным завершением классической новоевропейской картины мира. Ее главной особенностью стал механицизм. Мир был подчинен неизменным законам природы и многими философами стал восприниматься по аналогии с часовым механизмом, однажды заведенным Божественным Часовщиком. Все живые существа в нем, как полагал Р. Декарт (1596-1650), лишь «механизмы» с большей и меньшей сложностью своего устройства, таким же «механизмом» является и человек, возвышающийся в этом мире над остальными благодаря наличию души и присущей способности рационально мыслить. Источником самого мышления, согласно Декарту, является Бог или «мыслящая субстанция», однако помимо Него существуют также относительно самодостаточные «мыслящая» и «телесная» субстанции, т. е. ум как разумная часть души, благодаря чему человек может познавать как Бога, так и «протяженный» материальный мир-субстанцию во всем многообразии его форм.

Дуализм в философии Декарта и его механицизм в понимании Природы, вместе с тремя законами механики и законом всемирного тяготения Ньютона, во многом определили отношение интеллектуалов к Природе в Новое время. Ее изучение было положено во главу угла, что привело к расцвету математической физики и, вместе с тем, естественной теологии, согласно которой доказать бытие Бога достаточно легко, если посмотреть на господствующую в окружающем мире закономерность и целесообразность, т. е. свидетельства прекрасной реализации божественного плана Творца. Естественная теология сама по себе явилась достаточно уникальным феноменом. Она была во многом свободна от конфессионального догматизма и явилась результатом того разграничения собственно схоластической теологии и науки, о котором говорил один из основоположников новоевропейской философии и опытного естествознания Ф. Бэкон (1561—1626). Он писал, что Бог «дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем — книгу природы, раскрывающую Его могущество», и при этом Бэкон подразумевал, что именно изучение Природы является ключом к пониманию божественного замысла. Для него было очевидно, что схоластическая теология, основанная на христианизированной метафизике Аристотеля, «бесплодна», тогда как имеет смысл лишь то знание, которое должно воплощаться в конкретных результатах практической

деятельности человека. Именно здесь содержатся основы современной идеи прогресса — планомерного развития и преобразования мира на основе научно-технических достижений. «Знание и могущество человека совпадают», — пишет Бэкон, а его знаменитое изречение «знание — сила» было положено во главу угла интеллектуальной парадигмы XVII–XVIII вв. Однако такая безоговорочная ориентация на идеи прогресса в результате привела к категорическому противопоставлению науки и религии, а вместе с тем и к крайне ограниченному пониманию религии как некоего «суеверия» и «тормоза» на пути прогресса вначале философами-просветителями, а затем и позитивистами XIX–нач. XX вв. С развитием материалистической философии постепенно происходил переход ряда мыслителей от деизма к агностицизму и атеизму, при этом естествознание было объявлено практически «главным оружием» в борьбе с религией, а научные теории оказались предметом не только философских, но и политико-идеологических спекуляций.

### **Задания по теме 7**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Каково значение теории Н. Коперника для утверждения научной картины мира? Сформулируйте основные положения этой теории.
2. В чем была опасность учения Дж. Бруно о бесконечности Вселенной и множестве миров для католической Церкви того времени?
3. Какова роль Г. Галилея в европейской истории науки? Чем обусловлен инквизиционный процесс против него?
4. Каковы были последствия обособления науки от теологии? Как это отразилось на новоевропейской философской мысли?
5. В чем специфика классической научной парадигмы Нового времени? Благодаря какому ученому она была окончательно завершена?
6. Что такое деизм и почему он был широко распространен среди философов и ученых Нового времени?
7. Что такое естественная теология?

#### ***Вопросы на знание и понимание текстов***

*Прочитайте, пожалуйста, приведенные ниже фрагменты, определите автора и дайте развернутый комментарий*

1. «Если бы мир был конечным, а вне мира не было бы ничего, то я спрашиваю: где же мир? где вселенная? Аристотель отвечает: мир в себе самом. Выпуклость первого неба есть место вселенной; а оно, как первое содержащее, не заключается в другом объемлющем, ибо место есть не что иное, как поверхность и край объемлющего тела; вот почему то, что не заключается в объемлющем его теле, не имеет и места. Но что ты хочешь сказать,

Аристотель, говоря об этом «месте в самом себе»? Что ты подразумеваешь под «вещью вне мира»? Если ты скажешь, что там нет ничего, тогда небо, мир, конечно, не находятся ни в какой части». (Дж. Бруно «О бесконечности, вселенной и мирах»).

2. «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный». (Фр. Бэкон «Новый органон»).

3. «Человек несчастен лишь потому, что отрекся от природы. Его ум до того заражен предрассудками, что его можно было бы считать навсегда обреченным на заблуждения. Повязка предубеждений, которую на него накладывают с детства, прикреплена столь прочно, что лишь с величайшим трудом можно сорвать ее. Ко всем его познаниям примешивается какое-то губительное бродило, неизбежно делающее их зыбкими, темными, ложными. Человек, на свое несчастье, захотел переступить границы своей сферы; он попытался проникнуть за пределы видимого мира — и тщетно неоднократные и жестокие падения раскрывали ему безумие его затеи. Он захотел быть метафизиком, прежде чем стать физиком, пренебрег реальностью, чтобы размышлять над призраками, презрел опыт, чтобы упиваться умозрительными системами и гипотезами. Он не осмелился просвещать свой разум, против которого его настроили с ранних лет, и, вместо того чтобы помышлять о счастье на земле, всеми силами стремился узнать, какой будет его судьба в воображаемой загробной жизни». (П. А. Гольбах «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного»).

### Литература по теме 7

#### **Обязательная**

1. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива. М., 2004. Гл. IV. Бог в механической вселенной; Гл. V. Наука и религия в эпоху Просвещения; Гл. VI. Судьба и задачи естественного богословия. С. 104–193.
2. Гайденок П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 79–119.
3. Гурев Г. А. Системы мира от древнейших времён до наших дней. М., 1950. Гл. XIV. Гелиоцентрическая система мира; Гл. XVI. Борьба церкви с коперниканством; Гл. XVIII. Учение о множественности миров; Гл. XIX.

Телескопические открытия и открытия в механике; Гл. XX. Сопоставление двух основных систем; Гл. XXVI. Значение торжества коперниканства; Гл. XXVII. Отношение коперниканства к религии.

4. *Рассел Б.* Религия и наука. (Главы из книги) // Почему я не христианин: избр. атеист. произведения: пер. с англ. М., 1987. Гл. II. Коперниканская революция С. 137–151.

#### *Дополнительная*

5. *Барбур И.* Религия и наука: История и современность. М., 2000. Ч. 1, гл. 1. Физика и метафизика в XVII веке; гл. 2. Природа и Бог в XVIII веке. С. 3–57.
6. *Белый Ю. А.* Иоганн Кеплер. М., 1971.
7. *Белый Ю. А.* Тихо Браге. М., 1982.
8. *Бруно Дж.* О бесконечности, Вселенной и мирах // Бруно Дж. Философские диалоги: О Причине, Начале и Едином; О бесконечности, вселенной и мирах. М., 2000. (Выборочно)
9. *Васильев С. Ф.* Из истории научных мировоззрений. От Галилея до Больцмана. М., 2010.
10. *Веселовский И. Н., Белый Ю. А.* Николай Коперник. М., 1974.
11. *Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевской и коперниковой. М.; Л., 1948. (Выборочно)
12. *Гайденок П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. М.; СПб., 2000.
13. *Гайденок П. П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
14. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование новых научных программ Нового времени. М., 1987.
15. *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно. М.: Мысль, 1965.
16. *Дмитриев И. С.* Испытание Святого Коперника: Ненаучные корни научной революции. СПб., 2007.
17. *Йеитс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. Гл. VIII. Магия и наука в эпоху Ренессанса. С. 138–149.
18. *Кедров Б. М.* О великих переворотах в науке. М., 1986.
19. *Кимелев Ю. Н., Полякова Н. Л.* Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988. Гл. 3. Коперниканская революция. С. 126–168.
20. *Кирсанов В. С.* Научная революция XVII века. М., 1987.
21. *Коперник Н.* О вращении небесных сфер // О вращении небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись. М., 1964. (Выборочно)
22. *Кузнецов Б. Г.* Джордано Бруно и генезис классической науки. М., 1970.
23. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. (Выборочно)

24. *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.
25. *Таннери П.* Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 до 1900 г.) М., 1934.
26. *Шишаков В. А.* Галилео Галилей. М., 1974.

**Тема 8. Теория эволюции и религия. Эволюционизм, креационизм и христианский эволюционизм.** Труды Ч. Дарвина (1809–1882) «Происхождение видов путём естественного отбора, или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» (1859) суждено было сыграть ключевую роль в интеллектуальной революции XIX в., определившей новый этап сложных отношений между религией и наукой. Несмотря на то, что выдающийся генетик, один из основоположников современной синтетической теории эволюции, Ф. Г. Добржанский отмечал: «ничто в биологии не имеет смысла, кроме как в свете теории эволюции», споры вокруг учения Дарвина в самых широких общественных кругах не затухают и по сей день. З. Фрейд писал, что теория Дарвина — одна из самых больших обид по самолюбию человека. Его исследования «разрушили мнимую привилегию творения человека и доказали, что он произошел от животных и сохраняет неистребимую животную сущность». Эволюционизм оказал колоссальное влияние на развитие современной науки и культуры, на формирование современного мировоззрения. Можно смело сказать, что теория эволюции изменила представление человека не только об окружающем мире, но и о самом себе.

Наиболее парадоксальным при изучении истории эволюционной теории является то, что она появилась удивительно поздно. Все предшественники Дарвина до XVIII в. разрабатывали, скорее, теории возникновения видов, а не эволюции. Идея эволюции первоначально была высказана в области астрономии. Она впервые возникла у выдающегося философа И. Канта (1724–1804) в ходе размышлений о развитии солнечной системы и предвосхищала научную теорию Лапласа, выраженную им в работе «Изложение системы мира» (1796). Лаплас жил в эпоху французской революции, во многом подготовленной философами-просветителями, пытавшимися освободить научное знание от религиозного авторитета и, в большинстве своем, воспринимавшими религию как «суеверие». Он слыл свободомыслящим человеком и решительно отвергал идею творения. Хорошо известно, что на замечание Наполеона Бонапарта о том, что его небесная механика не содержит упоминания о Боге, Лаплас ответил: «сир, я не нуждаюсь в этой гипотезе». На протяжении столетия его астрономическая теория будоражила интеллектуальный мир, ведь в ней речь шла о естественном, механическом развитии Солнечной системы без какого-либо участия Бога-Творца. Действительно, выводы из такого рода теорий могли приводить к материализму и атеизму.



Однако стоявший у истоков современной эволюционной биологии Ж. Б. Ламарк (1744–1829), поместивший человека в «естественную среду» живой природы, полагал, что нельзя совершенно сбрасывать со счетов творческую силу и промысел Бога, даже в том случае, если приходится говорить, в определенных случаях, о «самозарождении» органической жизни. Теория эволюции Дарвина существенно отличалась от взглядов Ламарка. В ней был заложен принцип естественного отбора, ставший объяснением механизма эволюционных преобразований вопреки телеологии. Самым главным вопросом, получившим широчайшую огласку с момента опубликования «Происхождения видов» (где об этом вопросе практически ничего не было сказано) и, затем, другой важнейшей книги Дарвина «Происхождение человека и половой отбор» (1871), был и остается вопрос именно о происхождении человека.

Как известно, буквальное понимание библейской книги «Бытие» предполагает, что мир сотворен за шесть дней и с тех пор в нем содержатся все существующие ныне небесные тела и все виды животных и растений, за исключением тех, что погибли во время великого потопа. Идея сотворения человека Богом также является неоспоримой для всех представителей авраамических религий. Вместе с тем, в истории христианства всегда существовала традиция аллегорического истолкования библейской истории. Например, вместо шести дней речь должна идти о шести эпохах или эрах, что стало особенно важно в XIX в. в контексте поиска соответствий между научными данными с одной стороны, и библейской «естественной историей», с другой. Однако все-таки проще всего было следовать буквальной трактовке Библии и утверждать, что мир сотворен Богом относительно недавно. Попытавшись применить метод научной хронологии к библейской истории, особенно прославился архиепископ Дж. Ашер (1581–1656), который утверждал, что дата творения легко вычисляется, если сложить годы жизни библейских патриархов и их сыновей во всех предшествующих поколениях. Так появилась заявка о том, что мир сотворен Богом в 4004 г. до н. э., а некоторые протестантские мыслители шли еще дальше, пытаясь установить точный день и даже час этого события. Хотя эта точка зрения подвергалась критике задолго до появления «Происхождения видов» и никогда не являлась догмой, тем не менее, сама по себе мысль о «молодости» и относительной неизменности тварного мира была популярной и широко распространенной. До Дарвина биология основывалась на принципе устойчивости биологических организмов, но его эволюционная теория совершенно перевернула все принципы и господствующие взгляды.

В современном мире эволюция может пониматься предельно широко — вплоть до концепции развития Вселенной. Само слово происходит от латинского «*evolvere*» — «развертываться», или «*evolution*» — «разматываться».

Для обозначения изменений видов это слово впервые использовал знаменитый сторонник дарвинизма Г. Спенсер. Сам Дарвин сначала старался его не употреблять, поскольку оно могло восприниматься в контексте «провиденциального» развития, т. е. заданного Богом и имеющего определенную цель. В противоположность этому Дарвин говорил о таком эволюционном развитии, которое подразумевает нарастание изменений и формирование совершенно нового состояния всего живого. В эволюционной биологии речь идет прежде всего об изменениях в свойствах популяций организмов, которые превосходят по продолжительности жизнь отдельных особей. Развитие одной особи не является эволюционным изменением, среди изменений популяций эволюционными считаются только те, которые наследственны, т. е. будут переданы последующим поколениям через генетический материал. При этом во главу угла в дарвинизме был поставлен принцип естественного отбора наиболее приспособленных особей, определяющий механизм эволюции. Он был самым страшным ударом по теологии.

С самого появления «Происхождения видов» в 60-х годах XIX в. теория эволюции активно обсуждалась, ознаменовав «первую дарвиновскую революцию». Вторым периодом развития дарвинизма стал «неодарвинизм», что было связано с развитием эволюционной концепции А. Вейсманом в 80–90-х годах XIX в. В дальнейшем появилась синтетическая теория эволюции или «вторая дарвиновская революция», основанная на широком использовании данных генетики и молекулярной биологии. На протяжении всего XX в. появлялись новые данные в области палеонтологии, также дополнявшие теорию эволюции.

Теория эволюции является научной, однако очень часто отношение к ней носит мировоззренческий характер. Современное естествознание исходит из принципа развития природы в результате действия естественных сил, что ставит под сомнение основополагающие религиозные теистические доктрины, приводит к конфликту научного и религиозного мировоззрений. Во-первых, теория эволюции, понимаемая в широком смысле, оказалась противопоставлена концепции Творения мира Богом из ничего. Теория эволюции предполагает идею вечно меняющегося мира, при том, что эволюционные изменения происходят медленно и не доступны прямым наблюдениям. Во-вторых, теория эволюции опровергла то понимание возраста Земли, которое выводилось из буквального прочтения Библии и насчитывало несколько тысячелетий. По данным современной науки Земля существует 4–5 миллионов лет. Для иудео-христианской традиции возникали колоссальные трудности с пониманием возраста Вселенной, момента творения Богом флоры и фауны и, наконец, человека, поскольку все это требовало соотносить библейские свидетельства с реальными научными данными и каждый раз

заново интерпретировать Библию. В-третьих, теория эволюции нанесла удар по библейскому пониманию чуда, предполагающему Божественное вмешательство. На основе этого многие палеонтологи до дарвиновской революции пытались объяснить находки окаменелостей полагали, что Бог в начале каждой геологической эпохи заново создавал виды или целые флоры и фауны. Эволюционная биология исходит из принципа естественного развития и отрицает саму возможность сверхъестественного вмешательства. В-четвертых, теория эволюции Дарвина, в основу которой был положен принцип естественного отбора, противоречит провиденциализму и теории «разумного замысла». Для сторонников «одномоментного» Творения, креационистов, Бог сотворил все биологические виды для определенных целей, в соответствии со своим благим замыслом. Именно целесообразность мироздания всегда была одним из важнейших доказательств бытия Бога, и она оказалась поставлена под сомнение эволюционизмом. В современном естествознании естественный отбор или непрерывная борьба за существование в мире Природы, не может рассматриваться как инструмент Бога для реализации своего замысла, однако именно об этом говорят сторонники христианского эволюционизма. Наконец, в-пятых, эволюционная теория пришла в противоречие с концепции творения человека и поставила под сомнение вопрос о бессмертной душе, принципиально отличавшей человека от всех других существ в мире природы. Для эволюционизма человек — это часть природы, имеющий много общего с другими видами и связанный с ними общим происхождением.

Креационизм как учение о творении Богом мира, интерпретирующий научные данные со ссылкой на Священное Писание, в качестве движения антиэволюционистов сложился к концу XIX в. Креационизм претендует на статус фундаментального мировоззрения, которое могут разделять не только теологи, но и некоторые ученые. Креационизм является основой любой теистической религии, но с претензией на статус «научности» («научный креационизм») он наиболее ярко проявился в христианстве и прежде всего — в протестантизме. Он может предполагать как буквальное прочтение и понимание тех мест из Библии, где говорится о творении, и прежде всего — творении мира за шесть дней около шести тысяч лет назад. Кроме того, креационизм может быть основан на аллегорическом понимании Библии, когда шесть дней творения воспринимаются как геологические эпохи. Помимо креационизма, и даже вопреки ему, существует и христианский эволюционизм, наиболее ярко представленный, например, одним из крупнейших теологов XX в. П. де Шарденом. Вместе с тем, есть и теория «разумного замысла», которая может претендовать на статус «научной» и определенным образом дистанцироваться от религии. В ее основе — телеология, учение о целесообразности мироздания.

В первой половине XX в. конфликт между креационизмом и эволюционизмом проходил крайне остро и болезненно и воспринимался как настоящая «идеологическая война», как «битва» между «старым» и «новым», между религией и атеизмом, между традиционализмом и модернизмом. Из научной теории эволюционизм стал самой широко обсуждаемой темой среди не имеющих отношение к науке людей, т. е. оказался поводом для идеологической конфронтации. Не случайно то, что «битвы за человека» особенно жестко велись в контексте политической идеологии и в сфере образования. В политике эволюционизм был взят на вооружение тоталитарными системами, что вызывало негативную реакцию в демократических странах. В США, где, как и во всех других странах, существует раскол на сторонников и противников эволюции, в ряде штатов был принят закон, запрещающий преподавание дарвинизма в общественных школах. С 1925 г. развернулись получившие широкий резонанс «обезьяньи процессы», т. е. судебные разбирательства по этому вопросу. Однако спустя многие десятилетия теория эволюции все также жарко обсуждается во всем мире.

В 1996 г. католическая Церковь официально признала эволюционную теорию в виде «теистического эволюционизма», в рамках протестантской традиции стала популярна «процесс-теология», а также другие теологические направления, признающие эволюцию, в православной мысли также существует христианский эволюционизм, впрочем, официально не слишком поддерживаемый, но и не осуждаемый поместными Церквями. Очевидно, что теория эволюции способствовала смене картин мира, привела к замене «статической» модели бытия «динамической», что отразилось на формировании новых форм мировоззрения и нового религиозного (в частности, христианского) сознания.

## **Задания по теме 8**

### ***Ответьте на вопросы***

1. Каковы основные положения теории эволюции?
2. Каково значение дарвинизма для развития научных взглядов в XIX–XX вв.?
3. Как менялась мировоззренческая позиция самого Ч. Дарвина?
4. В каких пунктах идея эволюции противоречит теизму?
5. Что такое креационизм? Какие его формы вам известны?
6. Каковы основные вехи конфликта между эволюционизмом и креационизмом?
7. Приведите известные Вам примеры христианского эволюционизма.

### ***Вопросы на знание и понимание текстов***

*Определите, пожалуйста, работы, из которых взяты эти фрагменты, и их авторов. Затем прокомментируйте фрагмент, исходя из концепции, выраженной в тексте*

1. «Хотя над вопросом о существовании бога как личности я стал много размышлять в значительно более поздний период моей жизни, приведу здесь те неопределенные заключения, к которым я с неизбежностью пришел. Старинное доказательство [существования бога] на основании наличия в Природе преднамеренного плана, как оно изложено у Пейли, доказательство, которое казалось мне столь убедительным в прежнее время, ныне, после того как был открыт закон естественного отбора, оказалось несостоятельным. Мы уже не можем больше утверждать, что, например, превосходно устроенный замок какого-нибудь двустворчатого моллюска должен был быть создан неким разумным существом, подобно тому как дверной замок создан человеком. По-видимому, в изменчивости живых существ и в действии естественного отбора не больше преднамеренного плана, чем в том направлении, по которому дует ветер». (Ч. Дарвин «Воспоминания о развитии моего ума и характера (Автобиография)». Ч. V. «Религиозные взгляды»).

2. «Теологи, однако, понимали ситуацию лучше, чем широкая публика. Они указывали, что человек обладает бессмертной душой, которой нет у обезьян; что Христос умер, чтобы спасти людей, а не обезьян; что у людей есть данное им богом понимание добра и зла, а обезьяны руководятся инстинктом. Если люди постепенно развились из обезьян, то в какой именно момент они обрели эти теологически значимые признаки? На заседании Британской ассоциации в 1860 г. (спустя год после появления “Происхождения видов”) епископ Уилберфорс держал гневную речь против дарвинизма, восклицая: “Принцип естественного отбора абсолютно несовместим со словом божьим!” Но все его красноречие было тщетным, и Хаксли, защищавший точку зрения Дарвина, вышел победителем в дискуссии. Люди больше не боялись неудовольствия церкви, и учение об эволюции животных и растительных видов вскоре стали признавать все биологи, несмотря на то что декан Чичестерского колледжа в Оксфорде информировал университет, что “те, кто отказываются принять историю творения наших прародителей в буквальном смысле и выступают за то, чтобы заменить ее современными грезами об эволюции, ставят под угрозу весь план человеческого спасения”; и несмотря на то что Карлейль, утративший веру, но сохранивший нетерпимость ортодоксов, говорил о Дарвине как об “апостоле грязепоклонства”» (Б. Рассел «Наука и религия», гл. 3. «Эволюция»).

## Литература по теме 8

### Обязательная

1. Барбур И. Религия и наука: История и современность. М., 2000. Ч. 3, гл. 9. Эволюция и продолжающееся творение. III. Богословские следствия. С. 292–308.
2. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива. М., 2004. Гл. VIII. Эволюционная теория и религия. С. 234–270.
3. Гурев Г. А. Чарлз Дарвин и атеизм. Очерк мировоззрения великого натуралиста. Л., 1975. С. 74–90.
4. Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера. (Автобиография). Дневник работы и жизни. М., 1957. Гл. V. Религиозные взгляды.
5. Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной. М., 2017. (Любая глава на выбор)
6. Рассел Б. Религия и наука. Гл. III. Эволюция // Рассел Б. Почему я не христианин: избр. атеист. произведения. М., 1987. С. 151–167.
7. Шарден П. де. Феномен человека: резюме, эпилог. Христос эволюции // Феномен человека: сб. очерков и эссе. М., 2002. С. 407–426, 495–510.

### Дополнительная

8. Алексеев В. А. Основы дарвинизма. М., 1964.
9. Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Мн., 1970.
10. Воронцов Н. Н. Развитие эволюционных идей в биологии. М., 1999.
11. Галл Я. М. Джулиан Соррелл Хаксли. 1887–1975. СПб., 2004.
12. Галл Я. М. Эволюционная теория Чарлза Дарвина. СПб., 2009.
13. Гиш Д. Ученые-креационисты отвечают своим критикам. СПб., 1995.
14. Гурев Г. А. Атеизм Чарльза Дарвина. М.-Л., 1941.
15. Гурев Г. А. Дарвинизм и религия. М., 1957.
16. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. М., 2010. (Выборочно)
17. Ирвин У. Обезьяны, ангелы и викторианцы. Дарвин, Гексли и эволюция. М., 1973.
18. Конашев М. Б. Дарвин и религия // Человек. 2009. № 5. С. 22–37.
19. Конашев М. Б. Эволюционисты и религия. СПб., 2012.
20. Медников Б. М. Дарвинизм в XX веке. М., 1975.
21. Опарин А. И. Жизнь, ее природа, происхождение и развитие. М., 1968.
22. Пасика В. П. Теология и наука в интерпретации тейярдизма // Наука и теология в XX веке. М., 1972. С. 114–137.
23. Платонов Г. В. Дарвинизм и религия. М., 1958.
24. Плужанский Т. Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена // От Эразма Роттердамского до Бертрона Рассела. М., 1969. С. 158–216.
25. Полетика Н. П. Обезьяний процесс в Америке. М.; Л., 1926.

26. Создатели современного эволюционного синтеза / редкол.: Я. М. Галл, А. Б. Георгиевский, А. И. Ермолаев и др. СПб., 2012.
27. Стоун И. Происхождение: Роман-биография Чарлза Дарвина. М., 1984.
28. Струговщиков Е., свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. М., 2004.
29. Чарлз Дарвин и религия: сб. документов / ред.-сост. М. Б. Конашев. СПб., 2009.
30. Чарльз Дарвин и современная наука. СПб., 2009.
31. Чертанов М. Дарвин. М., 2013.
32. Юнкер Т., Хоссфельд У. Открытие эволюции: Революционная теория и ее история. СПб., 2007.

### **Вопросы контрольной работы с открытым ответом по темам 6–8**

1. Каково было отношение христианства к античной научной и философской мысли на протяжении Средних веков?
2. В чем отличия в понимании природы и космоса в античной и христианской традиции?
3. В чем особенности средневекового арабо-мусульманского научно-философского знания?
4. Как разрешалась проблема веры и разума в средневековой западно-христианской традиции?
5. Каково значение теории Н. Коперника для утверждения научной картины мира? Почему именно астрономия оказалась причиной первого крупнейшего мировоззренческого конфликта?
6. Почему учение Д. Бруно представляло опасность для христианской теологии и средневековой картины мира?
7. Чем обусловлен инквизиционный процесс против Г. Галилея? Расскажите о «деле» Галилея своими словами.
8. В чем особенности классической научной картины мира Нового времени?
9. Каково место деизма в классической парадигме Нового времени?
10. Каково было отношение к науке и религии философов-просветителей?
11. Что такое естественная теология и чем было вызвано ее появление?
12. Каковы основные положения теории эволюции, противоречащие теизму и буквалистскому пониманию Библии?
13. Что такое креационизм и каковы его отличия от христианского эволюционизма? Приемлем ли, на Ваш взгляд, эволюционизм для современного христианина?
14. В каких сферах общественной жизни конфликт эволюционизма и креационизма носил наиболее острый характер?

**Тема 9. Неклассическая и постнеклассическая наука и религия.** Переход от классической новоевропейской науки, в основе которой был механицизм и рациональная метафизика, к неклассической, а затем и постнеклассической научным парадигмам, приводит к принципиально новому взгляду на природу реальности и мироздание, к формированию новых познавательных установок. Научные открытия конца XIX — начала XX вв. такие как теория относительности А. Эйнштейна и квантовая механика, а вместе с ними — изменение представлений о пространстве, времени и причинности; и середины XX в. — кибернетика и появление ЭВМ, следствием чего стало появление нового индустриального и информационного общества, все это определяет и новое понимание философских и богословских вопросов. С одной стороны, наука становится важнейшим социальным институтом, определяет картину мира современного человека, с другой, происходят серьезные изменения в самой науке в ходе ее развития, столь существенные, что можно говорить о произошедшем переходе к принципиально новой научной парадигме или даже парадигмам. В результате не просто меняются представления о мироздании, о самой реальности, но и возникает вопрос о достоверности получаемого наукой знания, об объективности.

Переход к неклассической научной парадигме был связан с теорией относительности и с заданными квантовой механикой новыми возможностями понимания мира. Среди них: описание одной и той же реальности разными способами, переосмысление причинно-следственных связей и отход от жесткого детерминизма классической механики. Все это привело к пересмотру вопроса об истине и объективности. Сама научная истина оказалась «относительной». Именно это способствовало пробуждению интереса выдающихся ученых XX в. к религии и их отказу от позитивистских установок. Хорошо известны статьи о науке и религии М. Планка, А. Пуанкаре, А. Эйнштейна, В. Гейзенберга, Э. Шрёдингера и других выдающихся ученых. Однако попытка представить многих из них как людей религиозных в ортодоксальном, конфессиональном смысле, конечно же, не оправдана. Одним из самых ярких примеров является А. Эйнштейн, говоривший, что «наука без религии хрома, религия без науки слепа». Вместе с тем, он писал: «Я не верю в персонального Бога (Бога-личность) и я никогда не отрицал этого, но выражал это четко. Если есть во мне что-то, что можно назвать религиозным, так это безграничное восхищение структурой вселенной насколько наука может ее открыть». С другой стороны, факт остается фактом — многие из ученых XX в. размышляли о философских, богословских и этических вопросах. При этом, если одни говорили о бытии Бога и целесообразности законов мироздания в иудео-христианском понимании, то другие обращались к индо-буддийским религиозно-философским категориям, что явилось характерной приметой XX в.



Показательно в этой связи появление работы Ф. Капры «Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма» (1975). Ее автор — физик, стремившийся найти новый язык для выражения открытий в области квантовой физики, обращается к нетеистическим «мистическим мотивам». Популяризация этих идей в западном обществе третьей четверти XX в. сама по себе является примечательным фактом, что было связано с возникшей неудовлетворенностью как позитивизмом и материализмом с одной стороны, так и христианской картиной мира, с другой. Капра писал, в частности: «Осознание глубокой взаимосвязи между современной физикой и восточными мистическими учениями — только часть более широкой культурной трансформации, ведущей к возникновению новых взглядов на действительность, к основательному пересмотру новых ценностей, представлений и идей». Действительно, западная молодежь 1960-х годов, выступившая против сайентизма и «технократии», т. е. пытавшаяся пересмотреть место и роль науки в мире после Второй мировой войны, оказалась готова к смене представлений о реальности, что связано равным образом и с популяризацией индо-буддийской философии и психопрактик, и с появлением квантовой физики и других научных «новшеств». Тем более, идеи этой молодежи были созвучны новой научной концепции синергетики, появление которой ознаменовало очередную смену парадигм (появление так называемой «постнеклассической парадигмы»).

Синергетика — это современная междисциплинарная область научных исследований, в основе которой — изучение природных явлений и процессов в их единстве в соответствии с принципами самоорганизации систем и концепцией глобального эволюционизма. Попытка соединить все сферы знания в единую метаобласть выводят синергетику далеко за рамки классической науки, подобно тому как современное религиозное движение «Новая Эра» говорит о надконфессионально понимаемой религии или «исконном» религиозно-мифологическом «Гнозисе». Многообразие школ и синергетических теорий также позволяет провести параллели с многочисленными течениями и направлениями «Новой Эры». Но самый спорный момент философии синергетики — неоднозначная концепция метазнания, что в рамках некоторых интерпретаций может предполагать некое «соединение» или «синтез» своеобразно понимаемых науки и религии.

Основоположителем теории и автором книги «Синергетика», вышедшей в 1977 г., был немецкий физик Г. Хакен. В 1973 г. он выступил на первой конференции по проблемам самоорганизации систем и заявил о необходимости создания новой научной сферы, которая и была обозначена им как «синергетика». Независимо от него в США вел свою работу знаменитый ученый российского происхождения, основатель Центра по изучению сложных квантовых систем, лауреат Нобелевской премии по химии 1977 г. И. Р. Пригожин,

занимавшейся неравновесной термодинамикой. Среди его многочисленных работ одной из важнейших является книга, написанная им в соавторстве с И. Стенгерсом, «Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой» (1986). Как и название этой книги, так и сама по себе теория синергетики — это попытка утвердить новое понимание Универсума и человека в нем, что и стало поводом для разговоров о «постнеклассической» научной парадигме. Предложивший эту концепцию академик В. С. Степин писал: «Сегодняшняя ситуация в развитии науки позволяет достаточно оптимистично отнестись к идее диалога разных культурных традиций и их участия в поиске новых мировоззренческих ориентиров».

Одной из особенностей формирующейся современной парадигмы, по мнению ее теоретиков, является включение ценностных факторов в науку и использование методик гуманитарных исследований в естественной сфере. Действительно, в современном мультикультурном мире идея «единства в многообразии» крайне популярна, и она соотносится с теоретическим основанием синергетики. Универсум начинает рассматриваться как целостный единый организм, преобразование которого человеком может происходить только лишь в определенных границах. Не случайно в этом смысле получает и новое прочтение философия космизма, представителями которого были выдающиеся русские ученые и философы конца XIX–XX вв., такие как В. И. Вернадский и К. Э. Циолковский, предвосхитившие столь многое в современном понимании экосистемы и космоса. В основу современной синергетической научной картины мира был положен принцип глобального эволюционизма. На этом фоне получили популярность научные идеи развития Вселенной — большого взрыва, теория сингулярности, опровергавшие традиционное утверждение сторонников теории творения о неспособности материи, вещества, энергии к саморазвитию. Вместе с тем, это привело и к трансформации теологии — теория большого взрыва в конце XX — начале XXI в. получила богословские интерпретации. Это свидетельствует о том, что современная астрофизика, как и многие другие передовые области современного знания (напр., когнитивная наука), оказывают колоссальное влияние на мировоззрение и образ жизни современного человека, как верующего, так и атеиста.

### **Задания по теме 9**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Каковы особенности неклассической научной парадигмы? В чем ее основные отличия от классической новоевропейской науки? Какими научными открытиями это вызвано?

2. Как можно охарактеризовать высказывания о религии А. Эйнштейна? Почему именно обращение к религиозной проблематике ученого вызвало такой широкий общественный резонанс в XX в.?
3. С чем связано появление работы Ф. Капры «Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма»? В каком историко-культурном контексте ее следует воспринимать?
4. Что такое научно-техническая революция? Когда она происходила и к чему это привело?
5. Что такое антисайентизм и чем в XX в. было вызвано его появление?
6. В чем особенности постнеклассической научной парадигмы?
7. Что такое синергетика? Каковы ее основные положения и с чем связаны спекуляции вокруг этой темы в современном обществе? Каково, на Ваш взгляд, значение синергетических теорий для будущего науки?
8. Каково значение астрофизики в современном мире? Расскажите о теории расширяющейся Вселенной. Насколько, с Вашей точки зрения, уместно теологически интерпретировать концепцию большого взрыва?
9. Как Вы думаете, какие проблемы, связанные с развитием науки и научных технологий, стоят сегодня перед человечеством наиболее остро? Как они оцениваются с точки зрения современных ученых, философов и богословов.

### **Литература по теме 9**

#### **Обязательная**

1. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. (Выборочно)
2. Капра Ф. Дао физики: Общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. Гл. 1. Современная физика — путь с сердцем? С. 21–31.
3. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8 [Электронная версия]. URL: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/nauka\\_i\\_religiya/1gl\\_3\\_2-all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1gl_3_2-all.shtml) (дата обращения: 16.07.2017)
4. Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. (Предисловие. Введение).
5. Степин В. С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 11–25.
6. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. М., 2017. Гл. 5. Теория всего. С. 97–138.
7. Эйнштейн А. Наука и религия // Эйнштейн о религии. М., 2010. С. 13–20.

#### **Дополнительная**

8. Грибанов Д., Омеляновский М., Гинзбург В. Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. М., 1979.

9. *Копейкин К., прот.* Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб., 2014.
10. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006.
11. *Полинхорн Дж.* Наука и богословие: Введение. М., 2004.
12. *Попов В. П., Крайнюченко И. В.* Глобальный эволюционизм и синергетика ноосферы. Ростов н/Д., 2003.
13. *Пуанкаре А.* О науке. М., 1983.
14. *Рокмор Т.* Постнеклассическая концепция науки В.С. Стёпина и эпистемологический конструктивизм // Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина. М., 2004. С. 248–260.
15. *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. (Выборочно).
16. Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы / отв. ред. В. В. Казютинский, Е. А. Мамчур. М., 2007.
17. *Шредингер Э.* Наука и гуманизм. Ижевск, 2001.

**Тема 10. Паранаука и религия.** Паранаука, представленная в многообразии своих форм, является одним из компонентов современной массовой культуры. Однако ее подлинные истоки — мифологическое сознание. Паранаука исторически предшествовала появлению античной и новоевропейской науки, хотя и после ее утверждения продолжала существовать в форме замкнутого эзотерического знания, доступного лишь «посвященным». Паранаука, представляющая собой «околонаучное» знание или «лженауку», и сегодня утверждает, что наука, ограниченная только рациональным пониманием мира, не способна дать подлинное понимание истинной сути вещей. Вместе с тем, паранаука критически относится и к традиционным религиям, к профессиональным институциональным религиозным формам и догмам. Таким образом, паранаука — это спекуляции и на научном знании, и на религиозном миропонимании, т. е. это область вненаучного знания, пытающаяся определенным, зачастую мистическим образом, соединить в себе науку и религию, что выражается в главной характеристике паранауки — ее симбиотичности.

С процессом автономии новоевропейской науки связано появление устойчивого списка областей вненаучного знания, который со временем только пополнялся. Туда обычно помещали алхимию, астрологию, хиромантию и т. д. и т. п. Особой популярностью паранаука всегда пользовалась в кризисные, переходные периоды истории, когда увлечение магией, астрологией и герметизмом было особенно популярно. Вненаучное знание, тем не менее, сыграло серьезную роль в истории античной и средневековой культуры, оно также было распространено в эпоху Возрождения и предвещало

появление науки. Вместе с тем, в Новое время происходит обособление классической науки, тогда как сфера эзотерического знания продолжает существовать и претендовать на истинность, вопреки традиционным религиям и науке как таковой.

На рубеже XIX–XX вв., т. е. в период утверждения современной науки и формирования новой картины мира, паранаука была представлена по большей части в виде таких религиозно-философских феноменов как спиритизм, теософия и антропософия, оккультизм и мистицизм. Особо примечательным в этой связи является произошедшее в этот период обращение к восточным нетеистическим религиозным традициям и включение их отдельных элементов или понятий в комплекс эзотерических систем. В это же время усиливается критика со стороны паранауки как рационального знания и материализма с одной стороны, так и традиционного христианства, с другой.

В конце 1960-х годов XX в. паранаука стала важнейшей составляющей широкого общественного движения «Новая Эра» («New Age»), возникшего на волне молодежного движения протеста и «культурной революции», одной из особенностей которой был антисайентизм. В XX в. самую широкую популярность приобретают такие паранаучные формы как традиционные астрология и нумерология, и относительно новые — дианетика, сайентология, «Интегральная Йога», парапсихология и уфология.

Паранаука и сегодня продолжает спекулировать на учении о «тайном», «сокрытом» от непосвященных знании, истоки которого — в античной традиции, в частности, это миф Платона об Атлантиде. Подобные представления вновь широко распространены и переосмыслены, например, через теорию внеземных цивилизаций (уфология). Против паранауки выступает и академическая наука, и представители традиционных авраамических религий, однако она оказывает колоссальное влияние на современное массовое сознание и связана с многочисленными новыми религиозными движениями. В современном мире паранаука способствует всплеску интереса к «необъяснимому», к явлениям, «выходящим за рамки понимания», однако, по сути, возникнув на периферии научного знания, она представляет собой искажение или подтасовку научных данных и тяготеет к религиозно-мистическому взгляду на мир.

### **Задания по теме 10**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Что такое паранаука?
2. Какова история развития вненаучного знания? Как его можно охарактеризовать и оценить в различные исторические эпохи?

3. Приведите конкретные примеры того, как преднаука способствовала формированию конкретных наук и паранаучных спекуляций вокруг них (астрология, алхимия и т. д.)
4. Что такое эзотерика? В какие эпохи идея эзотерического знания становится особенно популярна и почему?
5. Какие формы эзотерического знания принимает на рубеже XIX–XX вв. и как его популярность связана с научным прогрессом в этот период?
6. Приведите примеры паранаучных спекуляций в XX в. Какие формы паранауки популярны в современном массовом сознании и почему?
7. Что вы знаете о движении «Новая Эра»? С чем было связано его появление? Какие идеи для него являются основными постулатами?
8. Почему в современном обществе и ученые, и представители традиционных религий, единодушны в критике паранауки?

### Литература по теме 10

#### **Обязательная**

1. Боков Г. Е. «Парадигма универсализма»: идеи «взаимодополнения» и «синтеза» религии и науки в современную эпоху. Статья первая. Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма» // Религиоведение. 2013. № 1. С. 110–120.
2. Боков Г. Е. Современные синергетические теории, паранаука и религиозно-философские традиции Востока // Седьмая международная востоковедческая конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы. С.-Петербург, 22–25 июня 2011 г. Ч. 2 / сост., отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2013. С. 209–220.
3. В защиту разума: Против агрессии шарлатанства и паранормальных верований в российскую культуру начала XXI века // Материалы международного симпозиума «Наука, антинаука и паранормальные верования», Москва, 3–5 октября 2001 г. / сост., ред. проф. В. А. Кувакин М., 2003.
4. Касавин И. Т. Магия и наука: к теории и истории взаимоотношений // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 147–220.
5. Касавин И. Т. Паранаука // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. III. М., 2010. С. 197–198.
6. Лекторский В. А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 42–58.
7. Лекторский В. А. О некоторых вариантах соединения религии и научного знания (проекты христианской физики и христианской психологии) // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 235–245.
8. Элиаде М. Ностальгия по истокам. М., 2006. С. 61–68.

### *Дополнительная*

9. Волькенштейн М. В. О феномене псевдонауки // Природа. 1983. № 11. С. 96–101.
10. Волькенштейн М. В. Трактат о лженауке // Химия и жизнь. 1975. № 10. С. 73–79.
11. Гуревич П. С. Возрождён ли мистицизм?: критические очерки. М., 1984.
12. Дынич В. И., Ельяшев М. А., Толкачев Е. А., Томильчик Л. М. Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 122–134.
13. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург, 2008.
14. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / ред. И. Т. Касавин. М., 1990.
15. Мартишина Н. И. Наука и паранаука в духовной жизни современного человека. Омск, 1997.
16. Медведев Л. Н. Феномен паранаучного знания. Красноярск, 2007.
17. Мигдал А. Поиски истины. М., 1983.
18. Наука и квазинаука / под ред. В. М. Найдыша. М., 2008.
19. Рабинович В. Л. Тайновидение и тайноведение. Между наукой и религией. Опыт западной алхимии // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М., 2006. С. 411–459.
20. Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. М., 2011.
21. Филатов В. П. Научное познание и мир человека. Гл. II. Многообразие человеческого знания. М., 1989. С. 109–188.
22. Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. Гл. 3. Эзотерика и внеконфессиональные религии в современном обществе. М., 2011. С. 101–134.

### **Раздел III**

**Тема 11. Актуальные проблемы взаимоотношений науки и религии в современном мире. Биоэтика и религия.** Любая, а особенно монотеистическая религия, претендует на вневременной характер истины, которой она обладает. Однако религиозное сознание не может избежать трансформации на протяжении истории, как и любое другое, оно зависимо от реалий времени. В современном мире теология определенным образом реагирует на секуляризацию общества. На то, что именно научные представления и технологии во многом определяют взгляды и жизнь современного цивилизованного

человека. В этой связи главной темой и характерной чертой дискуссий между теологами и учеными в начале XXI в. оказывается этика.

Предполагается, что наука внеэтична, что любое научное открытие может быть использовано как во благо, так и во зло. Вопрос об ответственности ученых, представляющих науку, независимо от их убеждений, сегодня один из самых важных. Его значение в том, что он смыкается с вопросом о характере и статусе определяемой рациональным знанием, а не верой, светской этики. Отсюда проистекает целый ряд принципиальных проблем современности, одна из которых — биоэтика и религия.

Биоэтика является междисциплинарной областью исследований, в рамках которой осмысливается этическая сторона научных достижений в различных аспектах. На протяжении последних десятилетий вызывает широчайший общественный резонанс обсуждение таких проблем как аборт, эвтаназия, клонирование, пересадка стволовых клеток и отдельных органов и т. д., что всегда приводит к особой обеспокоенности со стороны представителей различных религиозных организаций и структур. По существу, сегодня именно биоэтика — это главная область фундаментального конфликта между религиозными и светскими воззрениями в их «практической» плоскости. То, что абсолютно недопустимо для большинства христиан, становится чем-то само собой разумеющимся для современного атеиста. Однако, в то же самое время, решение этических проблем может оказаться самой насущной потребностью современности и способствовать диалогу между наукой и религией, построенному на толерантном, уважительном отношении сторон. Биоэтика сегодня способна дополнять науку и корректировать стремительный научно-технический прогресс, соизмеряя его с человеческим фактором.

В современной ситуации, когда столь бурное развитие и теоретической науки, и научных технологий, приводит к формированию совершенно новых социальных и мировоззренческих реалий, этика оказывается одной из самых важных сфер междисциплинарного знания. Именно эта область в перспективе может способствовать объединению людей, выражающих самые различные убеждения и взгляды, людей религиозных и светских, осознающих, что научный прогресс, любое научное открытие, создание новых технологий *может* быть обращено как во благо, так и во зло, но *должно* быть использовано только во благо.

### **Задания по теме 11**

#### ***Ответьте на вопросы***

1. Что такое биоэтика и каково значение проблемы биоэтики и религии в современном мире?



2. Приведите конкретные примеры научных открытий, которые наиболее остро обсуждаются в современном обществе в контексте биоэтики.
3. Может ли современное обсуждение этических проблем способствовать диалогу между представителями религиозного и светского мировоззрений, или же эта тема является сегодня главной причиной разногласий?

### Литература по теме 11

#### **Обязательная**

1. Барбур И. Религия и наука: История и современность. М., 2000. Ч. 4, гл. 11. Парадигма процесса. С. 347–377.
2. Введение в биоэтику: учеб. пособие / отв. ред. Б. Г. Юдин. М., 1998. С. 7–20.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: XII. Проблемы биоэтики. [Электронная версия]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 16.07.2017).
4. Рассел Б. Религия и наука. (Главы из книги) // Почему я не христианин: Избранные атеист. произведения: пер. с англ. М., 1987. Гл. IX. Наука и этика. С. 196–206.
5. Силуянова И. В. Биомедицинская этика: учебник и практикум для академического бакалавриата. М., 2016. Гл. 1. Теоретические основы биомедицинской этики. С. 8–32.
6. Шредингер Э. Наука и гуманизм. Ижевск, 2001. (Выборочно)

#### **Дополнительная**

7. Биоэтика: принципы, правила, проблемы / под ред. Б. Г. Юдина. М., 1998.
8. Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя / отв. ред. П. П. Гайденоко, В. Н. Катасонов. М., 2003.
9. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / под ред. И. Т. Касавина. М.: Канон +; Реабилитация, 2006.
10. Православие и проблемы биоэтики / под ред. И. В. Силуяновой. М., 2001.
11. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика науки: проблемы и дискуссии. М., 1986.
12. Ценностный дискурс в науках и теологии / отв. ред. И. Т. Касавин и др. М., 2009.

### Вопросы контрольной работы с открытым ответом по темам 9–11

1. В чем основные причины отказа науки от классического новоевропейского механицизма и рационалистической метафизики в конце XIX — начале XX вв.?
2. Как происходит изменение представлений о реальности, о причинности и истине в неклассической парадигме?

3. Совместимы ли, по Вашему мнению, современная квантовая физика и «восточный мистицизм»? С какими социо-культурными процессами в XX в. были связаны тенденции к подобному «соединению»?
4. Что такое синергетика? Каково, на Ваш взгляд, значение синергетических теорий для будущего науки?
5. Что такое паранаука? Каково ее место в современном мире?
6. Каково отношение традиционных религий и новых религиозных течений к научным инновациям конца XX — начала XXI вв.?
7. Какие современные теологические учения появляются на волне новых научных открытий? Какой характер они носят?
8. Что такое биоэтика и какова ее роль в современной дискуссии между религией и наукой?
9. Какой характер носят взаимоотношения между религией и наукой в начале XXI в.? Возможен ли между ними диалог на современном этапе исторического развития?

### **Заключение**

В начале XXI в. значение науки связано с колоссальным изменением мира под воздействием стремительного развития новых научных технологий. Естественным образом меняется и представление о мире. Сегодня научное знание оказывается важнейшим фактором формирования отдельного мировоззрения и целостной картины мира. Однако это вовсе не означает, что религия, а вместе с ней и религиозная культура, и религиозная философия, и религиозное мировоззрение, «обречены», как полагали позитивисты и марксисты в XIX — XX вв. Смена религиозных представлений, эволюция теистической теологии — абсолютно закономерное явление в истории общественной мысли.

Вопрос о соотношении знания и веры во все времена является одним из важнейших. Есть ли между ними противоречие? Часто возникает такой вопрос безотносительно к тому, о каком именно знании идет речь. Безусловно, религиозная вера начинается там, где возможно чудо, т. е. где пролегает граница рационального, где есть нечто превосходящее знание об этом мире. Вместе с тем, вера не является чем-то противоречащим рациональности, более того, любая теистическая теология в основе своей логична и использует философские категории. Равным образом, свою логику имеет и нетеистическая религиозная мысль. Однако для науки важнейшей, отличающей ее базовой теоретической установкой является то, что мир познаваем, и основанием научного познания становится зачастую обманчивая убежденность в безграничных возможностях разума, вопреки учению И. Канта. В этом смысле всякий раз появляются ученые, которые экстраполируют научное

знание о мире на философию или богословие и утверждают, что бытие Бога можно доказать или опровергнуть. Однако если это так, если наука начинает претендовать на полноту истины так же, как это априори делает теология, между ними возникает конфликт за право обладать этим знанием, хотя на самом деле речь идет не о знании, а о вере. Как только теоретическая наука подходит к вопросу о предельном основании бытия, мы сразу оказываемся в области философии, где некое новое знание о мире и человеке будет осмысленно и, скорее всего, станет достоянием различных философских, т. е. мировоззренческих позиций.

С развитием науки мир, казалось бы, становится все более понятным, однако в действительности всегда существует пространство «непознанного», не до конца понятого и изученного, что и является основным мотивом для дальнейшего научного познания. В философии оно начинается с любопытства и вопрошания, причем как о мире, так и Боге. «Все люди, — свидетельствует Аристотель, — от природы стремятся к знанию». В процессе познания познающий субъект постоянно оказывается на пороге неизведанного, неизвестного, и устремляется к вечно ускользающему горизонту истины. Но именно это само по себе стремление познавать для человечества оказывается решающим. Познание может быть бесконечным процессом смыслополагания, тем более, если следуя Канту допустить, что есть «нечто», априори не познаваемое в силу неких пределов разума (который постоянно «расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира»), т. е. то, благодаря чему сам процесс познания будет осуществляться вечно.

Особое значение имеет тот факт, что познание связано с рационализацией мира, с его демифологизацией и десакрализацией, а также и с тем, что картины мира продолжают сменять друг друга. Смена парадигм происходит как в науке, так и в теологии, в философии, в культуре. В этой связи интересно и крайне показательно, что любой крен в материализм приводит к усилению духовных брожений, к новым религиозным запросам и поискам. «Особенно знаменательно, — пишет М. Элиаде, — что зарождение сравнительной истории религии происходит в сер. XIX в., когда материалистическая и позитивистская пропаганда достигают своего апогея». Таким образом, условия и границы человеческого познания — познания рационального, определяют «приоритет неизвестности» для познания религиозного. Иными словами, тот факт, что в мире всегда остается место для «неизвестного» является как стимулом научного развития, так и важным мотивом для веры, которая может быть связана с определенными доктринальными положениями той или иной конфессии, а может быть сугубо философской, надконфессиональной, «рассудочной».

### § 3. Контрольно-измерительные материалы

#### **Варианты заданий для контрольных работ и самопроверки**

*Определите по приведенному ниже фрагменту автора и название работы. Охарактеризуйте позицию автора и выскажите собственное мнение относительно обсуждаемых в тексте вопросов.*

«Конечно, доктрина Бога как личности, вмешивающейся в природные явления, никогда не может быть в буквальном смысле опровергнута наукой, ибо эта доктрина может всегда найти убежище в тех областях, куда научное знание ещё не способно проникнуть. Но я убеждён, что такое поведение части представителей религии не только недостойно, но и фатально. Ибо доктрина, которая способна поддерживать себя только в потёмках, а не при ясном свете, по необходимости потеряет своё влияние на человечество, что нанесёт непредсказуемый вред прогрессу человечества. В своей борьбе за этическое добро, учителя от религии должны иметь мужество отказаться от доктрины Бога как личности, т. е. отказаться от этого источника страха и надежды, который в прошлом дал такую всеобъемлющую власть в руки служителей церкви. В своих работах они должны будут посвятить себя тем силам, которые способны культивировать Божественность, Истину и Красоту в самом человечестве. Это, конечно, более трудная, но и несравненно более достойная задача. После того, как религиозные учителя осуществят этот процесс обновления, они, безусловно, признают с радостью, что научное знание возвеличивает истинную религию и делает её более мудрой» (А. Эйнштейн «Наука и религия»).

**Примерные задания к контрольной работе по разделу «Религия и наука как феномены культуры и формы познания. Научные и религиозные картины мира»** (преподаватель дает один вопрос каждому студенту)

1. Понятия «нормальная наука», «аномалии», «парадигма» и «научная революция» в учении Т. Куна. И. Барбур о структуре, моделях и парадигмах науки и религии.

2. Специфические черты мифологических, религиозных и научных картин мира. Модели научной картины мира (классическая, постклассическая, постнеклассическая). Понимание мироздания и человека в теистических и нетеистических религиях.

3. Исторические формы картин мира: древневосточные, ближневосточные, дальневосточные, античные, средневековые, классическая новoeвропейская, постклассическая и постнеклассическая парадигмы и их особенности.

4. Эволюция религии в современном мире. Христианский теологический модернизм и смена представлений о мироздании и человеке в XX–XXI вв. Понятие «синергетики». Теория «глобального эволюционизма» и ее интерпретации современной теологией и внеконфессиональным мистицизмом.

### **Список примерных тем рефератов**

*Презентация происходит в виде обсуждаемых в группе докладов во время итогового коллоквиума*

1. Мифологические, религиозные и научные представления о Вселенной.
2. Протонаучные прозрения и религия в цивилизациях Древнего Востока.
3. Наука и религия в античности.
4. От теокосмогоний к астрономии. Представления о мироздании древнегреческих философов и ученых.
5. Средневековые христианские представления о природе и человеке.
6. От средневековой и ренессансной магии и алхимии к новоевропейской науке.
7. Арабо-мусульманская философия и наука.
8. Астрономическая теория Н. Коперника как предмет полемики между наукой и христианским богословием.
9. Бог в «механистической Вселенной» Нового времени.
10. Poleмика между эволюционизмом и креационизмом.
11. Наука и религия в России.
12. Неклассическая и постнеклассическая наука и эволюция христианского богословия в XX в.
13. Паранаука и многообразие вненаучного знания.
14. Синергетическая теория и ее интерпретации современной теологией и внеконфессиональной религиозной философией.
15. Биоэтика и религия.

### **Требования к итоговой письменной работе (эссе) и ее презентации (в форме доклада с презентацией в PowerPoint) во время итогового коллоквиума**

Итоговая письменная работа (эссе) пишется на тему: «Наука и религия в современном мире: конфликт или сотрудничество?»

Она должна быть построена следующим образом: титульный лист, с названием темы и ФИО студента — автора работы; введение, содержащее постановку проблемы; основная часть, состоящая из нескольких глав, в которой самостоятельно, на основе прочитанных источников и научно-исследовательской литературы по теме раскрывается поставленная проблема; заключение, в котором формулируются общие выводы, библиографический

список источников и литературы. В итоговой письменной работе обязательно наличие цитат, которые должны иметь сноску на страницу источника, при этом быть не длиннее чем 4–5 строк. Обязательна нумерация страниц. Рекомендуемый объем эссе — от 20 000 до 40 000 знаков (не менее 15 страниц печатного текста 14 кеглем 1,5 интервалом, шрифт Times New Roman).

Во время защиты итоговой работы на коллоквиуме автор выступает, сопровождая доклад презентацией в Power Point. Докладчику отводится примерно 10–15 мин. на доклад и примерно 5–10 мин. отводится на обсуждение темы в группе и ответы на вопросы участников дискуссии (одногоруппников и преподавателя). В докладе (как и в самой итоговой письменной работе) должно быть продемонстрировано знание литературы по теме и умение делать собственные обоснованные выводы.

**Итоговый коллоквиум** в конце семестра проходит в формате защиты итоговой письменной работы (эссе) с презентацией в Power Point и обсуждением среди одногруппников.

### **Пример экзаменационного билета**

#### **БИЛЕТ 7.**

1. Коперниканская революция и формирование новой системы мироздания. Г. Галилей. Библейская и научная картины мира в Новое время.
2. А. Эйнштейн и другие знаменитые ученые XX в. о взаимоотношениях науки и религии, о Боге и Вселенной.

### **Примерный список вопросов к экзамену**

1. Наука и религия в истории культуры и общественной мысли: конфликт или диалог? Основные подходы к решению проблемы.
2. Основные характеристики научного знания. Наука и свободомыслие в отношении религии. Наука как фактор секуляризации.
3. Специфические черты мифологических, религиозных и научных картин мира. Представления о Вселенной на разных этапах исторического развития.
4. Проблема зарождения протонаучных знаний. Рудиментарная наука и религия. Б. Малиновский о магии, науке и религии.
5. Протонаука в цивилизациях Древнего Востока. Первые научные достижения и скептицизм в отношении религии.
6. Античные системы мироздания и критика мифологических теокосмогоний.

7. Атомистические представления о мироздании и «природе вещей»: их место в истории философского свободомыслия и в истории науки.
8. Аристотелевско-Птолемеевская система мироздания и средневековая христианская картина мира.
9. Развитие христианских представлений о мироздании. Особенности средневекового восприятия природы. «Шестодневы». «Физиологи» и «Бестиарии».
10. Арабо-мусульманская философия и наука и ее значение для развития европейского научного знания. Аверроизм и теория двойственной истины.
11. От средневековой и ренессансной магии и алхимии к науке. Р. Бекон, Агриппа, Парацельс. Дж. Бруно и герметическая традиция.
12. Коперниканская революция и формирование новой системы мироздания. Г. Галилей. Библейская и научная картины мира в Новое время.
13. Наука как фактор развития свободомыслия Нового времени. Классическая научная парадигма Нового времени и «естественная теология». Деизм.
14. Наука Нового времени и развитие материализма. Просветители в борьбе с религией. От деизма к атеизму.
15. Ч. Дарвин о происхождении видов и происхождении человека: основы эволюционной теории и ее основные противоречия с буквалистским прочтением Библии.
16. Мировоззренческая эволюция Ч. Дарвина. Противоречивость его суждений о Боге и религии.
17. Естественнаучная критика религии. Полемика между эволюционизмом и креационизмом в истории и современности. Агностицизм, натурализм, атеизм.
18. Феномен христианского эволюционизма, его особенности и основные представители.
19. Позитивизм и прагматизм о религии. Б. Рассел о науке и религии.
20. Наука и образование в России XVIII–XIX вв. и Русская Православная Церковь.
21. Русские ученые-естественники XIX в. о науке и религии.
22. А. Эйнштейн и другие знаменитые ученые XX в. о взаимоотношениях науки и религии, о Боге и Вселенной.
23. Парадоксы квантовой физики и восточный мистицизм. «Дао физики» Ф. Капры.
24. Паранаука и современный внеконфессиональный мистицизм. Особенности и формы паранаучного знания. Христианство и наука в борьбе с лженаукой.

25. Теория большого взрыва и ее теологические интерпретации. «Высший замысел» и «Загадки Вселенной» в работах С. Хокинга. Последние открытия в области астрофизики: Р. Пенроуз.
26. Синергетическая теория И. Пригожина и ее теологические интерпретации. Парадоксы «парадигмы универсализма».
27. Современные когнитивные исследования и натуралистический подход к религии. Концепция Р. Докинза и феномен «нового атеизма».
28. Официальная позиция Русской Православной Церкви в отношении науки и светского образования. Частные мнения ученых и богословов в современной России о религии и науке.
29. Феномен биоэтики. Биоэтика и религия. Русская Православная Церковь о биоэтике. Общественные дискуссии о границах человеческого вмешательства в природу человека.
30. Дискуссии о фундаментальных проблемах XXI в. между богословием и наукой в наши дни.



# ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Автор : О. К. Михельсон

*Данный курс знакомит студента с историей психологии религии, основными концепциями, связанными с исследованием религиозного сознания, функций религиозности, специфики религиозного опыта, религиозной веры, религиозных чувств, особенностей религиозного развития личности, типов религиозности, социально-психологических факторов религии, мифологии и ритуала.*

## § 1. Цели и задачи учебных занятий

Дисциплина читается для обучающихся по основной образовательной программе бакалавриата СВ.5042 — «Религиоведение». Дисциплина «Психология религии» относится к профессиональному циклу (Б4). Она ориентирована на профессиональное и личностное становление будущих бакалавров религиоведения. Данная дисциплина является обязательной, рассчитана на изучение на четвертом курсе в первом семестре. Формой отчетности является экзамен.

### Цели:

Сформировать у студентов основные компетенции в области психологии религии: познакомить студентов с историей развития психологии религии, ключевыми концепциями, понятиями и методологией.

### Задачи:

- освоение теоретических основ и методологии психологии религии;
- формирование полноценной картины становления и развития различных направлений психологии религии;
- адекватное понимание специфики различных концепций, представленных в психологии религии;
- формирование целостного представления о религиозной личности, психологических аспектах и функциях религиозности;
- овладение понятийным аппаратом психологии религии;
- формирование умений и навыков анализа научных текстов;
- формирование умений и навыков самостоятельной научной работы и ее представления в форме докладов;
- формирование толерантного и уважительного отношения к представителям различных религий и культур.

## § 2. Дополнительные методические материалы по курсу

### Раздел 1. Психология религии как область научного знания: основные направления и концепции

#### Тема 1. Возникновение и особенности формирования психологии религии как науки

1.1. *Подходы к определению психологии религии.* Психология религии, как и многие другие направления религиоведения, является междисциплинарной наукой. Очевидно, что это дисциплина, возникла на стыке психологии и религиоведческих исследований, включающих антропологию и социологию религии в том числе. Поскольку в научной психологии существует множество различных школ и направлений, подходы к интерпретации религиозного также значительно отличаются друг от друга. В этой связи представляется весьма проблематичным дать однозначное определение психологии религии, тем более что у нас нет подобных общепризнанных дефиниций и для самих психологии и религии. Тем не менее, можно процитировать одного из крупнейших систематизаторов психологии религии как научной дисциплины — Дэвида Вулфа, утверждающего, что психология религии «состоит из систематического применения методов психологии и интерпретативных подходов к широкой сфере религиозного. При этом Вулф подчеркивает строго внерелигиозный характер этой научной дисциплины, которую, таким образом, следует отличать от:

- *религиозной психологии*, т. е. психологии, в той или иной степени выраженной в текстах и учениях религиозных традиций;
- *психологии и религии*, т. е. взаимоуважительного диалога между психологическими теориями и различными подходами в религиоведении;
- *психологии как религии*, т. е. клинически ориентированных форм психологии, основанных на «духовных» концепциях человеческого существования;
- *интеграции психологии и религии*, которая представляет собой различно понимаемые (обычно религиозно-консервативно) попытки критики, переделывания и применения психологии в рамках определенной теологической системы [См. подробнее: Wulff D. M. Psychology of Religion // D. A. Leeming, K. Madden, & S. Marian (Eds.), Encyclopedia of Psychology and Religion. New York; London: Springer. 2010. P. 732].

Кайт Лоуэнталь предлагает простое определение психологии религии как науки, «изучающей религиозное поведение, мысли и чувства», однако тут же оговаривается, что нет единого мнения ни относительно того, что

такое психология, ни относительно того, что такое религия [Loewenthal K. M. *The Psychology of Religion: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications. 2008. P. 1]. Между тем очевидно, что данное определение затрагивает только одну область психологии религии, пусть и самую важную. Бесспорно, в центре психологических исследований религиозного находится религиозный человек во всей его многоплановости. Так, все тот же Вулф подчеркивает, что первая цель психологии религии — изучение психологии религиозных людей, включающее в себя исследование религиозного опыта, религиозного отношения, чувств и других религиозных составляющих человеческой жизни. С другой стороны, психология религии изучает и религиозный символизм, ритуалы и мифологию. Наконец, психология религии имеет дело и с социально-психологическими факторами, исследуя религиозные общины, религиозное обращение, социально-психологические функции религии в жизни как общества, так и индивида, а также влияние религиозности на самые разные сферы и черты человека, от толерантности до здоровья.

Авторы работы «Психология религии. Эмпирический подход» Ральф Худ, Питер Хилл и Бернард Спилка замечают: «Наша задача состоит в том, чтобы постичь то множество способов, с помощью которых вера человека воздействует на его мир. Таким образом, религия функциональна: она выражает многие индивидуальные, социальные и культурные потребности, одновременно служа им. Несмотря на то, что применяемый здесь подход рассматривает человека в социокультурном контексте, мы фокусируемся прежде всего на личности; это отличает психологический анализ от социологии и антропологии, которые изучают религию в обществе и культуре, хотя иногда различие трудно сделать [Hood R. W., Jr., Hill P. C., Spilka B. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York, London: The Guilford Press, 2009. P. 3]. Авторы указывают, что их задача «показать, связь религии и биологии, а также к индивидуального развития человека на протяжении всей его жизни; описать эмпирические выражения религии; и, наконец, обсудить значение веры в общественной жизни, преодолении трудностей, адаптации и психических расстройств. Проще говоря, то, что религия является центральной особенностью человеческого существования» [Ibid. P. 20].

Подводя итог, следует отметить, что, несмотря на очевидную проблематичность полного и общепризнанного определения психологии религии, можно сказать, что это наука, изучающая многогранную сферу религиозного самыми разными методами, предложенными в психологии. Иными словами, психология религии, рассматривая человека как религиозное (или, напротив, нерелигиозное) существо, изучает религиозное сознание, структуру и функции религиозности, специфику религиозного опыта, религиозной веры, религиозных чувств, особенности религиозного поведения

и религиозного развития личности, типы религиозности, взаимосвязь религиозности с такими важными сферами, как мораль, ценности, здоровье, адаптация, социализация и т. д. Также психологическая методология используется для исследований самых разных областей, связанных с религией, например символизма, мифологии и ритуалов. В широком смысле слова, психологии религии охватывает все многообразие религиозной жизни человека и сферу его духовных ценностей.

1.2. *Возникновение и начальный этап психологии религии.* Как отдельная отрасль знания психология религии оформилась сравнительно поздно — на рубеже XIX–XX вв., ведь и сама психология, как самостоятельная наука, хотя и зародилась еще в античности, стала независима от других дисциплин, в первую очередь, от философии и медицины, только во второй половине XIX столетия. Как правило, в психологии религии рубежа XIX–XX вв. выделяют три направления: англоязычное (на самом деле, американскую школу), франкоязычное (Франция и Швейцария) и немецкоязычное (Германия, Австрия, Швейцария). В Германии одной из самых первых работ по психологии религии стала десяти томная «Психология народов» (1900–1920) немецкого философа и психолога Вильгельма Вундта (1832–1920), который по праву считается отцом научной психологии, поскольку именно он открыл первую в мире лабораторию экспериментальной психологии в 1879 г. в Лейпциге. Причем, всего через несколько лет в 1985 г. В. М. Бехтерев, перед этим изучавший психологию у Вундта, откроет при Казанском университете первую психофизиологическую лабораторию в России.

В своем объемном труде «Психология народов» Вундт предложил концепцию, согласно которой высшие мыслительные процессы находят свое отражение в таких культурных явлениях, как язык, миф и религия, и могут быть поняты посредством исторических и этнографических методов изучения. Под влиянием воззрений Артура Шопенгауэра, Вундт предположил, что основу психики человека составляют эмоции и волевые акты; религия также основана на эмоциях и аффектах, в первую очередь — на чувстве страха и надежды. Вундт пытался реконструировать отдаленное прошлое религий, рассматривал процесс их эволюции из простейших нерелигиозных явлений. (О немецкоязычной традиции далее будет подробнее в теме по психоанализу). Вунд также предполагал, что психология должна состоять из двух ветвей: экспериментальной и той, что он назвал *психологией народов* (*Völkerpsychologie*), а мы бы сегодня, скорее, назвали социологической или культурной психологией. На протяжении последовавших уже практически ста пятидесяти лет в психологии, в основном, развивались экспериментальные и эмпирические подходы к интерпретации религиозных явлений, либо

религия рассматривалась в русле психоанализа, глубинной или гуманистической психологии. Подход же, предполагающий работу с полевым этнографическим материалом, намеченный Вундтом, оказался востребованным вновь только в 70-е годы с появлением культурной психологии, кросс-культурной психологии и психологической антропологии.

Психология религии в своем развитии прошла целый ряд этапов, для каждого из которых была характерна особая методология. Вопросы, связанные с изучением религиозной сферы, находились в авангарде научных психологических исследований конца XIX — начала XX столетий, однако затем, ближе к 30-м годам XX в. они постепенно уступили место другим темам, оказавшись за пределами исследовательского интереса. Однако гуманистическая психология вновь возрождает интерес к религии, активна включая в сферу своих исследований духовное измерение. Новый всплеск популярности психологии религии приходится уже на рубеж XX–XXI вв., когда, в связи со значительными прорывами в естественных дисциплинах, в первую очередь, исследованиях мозга, формируются новые направления, такие как эволюционная психология религии, когнитивная психология религии и нейротеология. В результате в арсенале психологии религии оказывается самая разнообразная методология, от строго научной и верифицируемой экспериментально, до плохо верифицируемой, но имеющей терапевтическое воздействие, такой, например, как психоаналитическая или даже трансперсональная.

1.3. *Англоязычная (американская) традиция в психологии религии конца XIX–начала XX вв.* В это же время психология религии активно развивалась и в США. Пионером психологии религии, да и вообще психологии, в Америке справедливо считается *Стенли Холл* (1844–1924), в 1883 основавший первую американскую лабораторию экспериментальной психологии. Ему принадлежит первая работа, написанная именно в русле психологии религии — «Моральное и религиозное воспитание детей» (1882), он также основал Американский журнал психологии (1887) и первым возглавил Американскую ассоциацию психологов. Круг единомышленников и учеников Холла, получивший известность как школа университета Кларка, включал таких ученых как *Эдвин Старбак* (1866–1947) и *Джеймс Леуба* (1868–1946). Старбак, который, помимо Холла, учился также у Уильяма Джеймса, написал труд «Психология религии. Эмпирическое исследование роста религиозного сознания» (1900), в основном посвященный проблематике религиозного обращения подростков и молодежи, а Леуба является автором таких работ по психологии религии как, в частности, «Психологическое исследование религии» (1912), «Психология религиозных явлений» (1914), «Психология мистицизма» (1925). Отличительная черта школы университета Кларка —

исследование религиозной жизни посредством опросов и статистического анализа. Сам Холл помимо психологии религии, в которой соединился его интерес к теологии и психологии, также интересовался педагогикой, детской психологией и вопросами воспитания, в которых был приверженцем строгой дисциплины и важности религиозных ценностей для формирования морали и нравственного поведения. Увлечение эволюционной теорией подтолкнуло его к предположению, что религия имеет эволюционный и педагогический характер. Холл предположил, что религиозное развитие индивида аналогично биологическому развитию. Концепция, согласно которой «онтогенез есть быстрое и краткое повторение филогенеза», была весьма популярна во второй половине XIX в. и вошла в историю науки как *биогенетический закон* Геккеля-Мюллера. Хотя Холл признавал, что присутствие религиозного в маленьком ребенке может быть лишь предметом догадок и гипотез, он предположил, что начальные зачатки религиозности появляются уже на первых месяцах младенчества, когда родители заботятся о ребенке, окружая его вниманием и любовью. Так в младенце развиваются чувства доверия, зависимости и любви, а позже они переносятся с родителей на Бога. Любопытно, что эта идея найдет свое продолжение в работе «Детство и общество» Э. Эриксона (1950). Когда ребенок подрастает, и его существование становится более осознанным, он проходит стадии развития, параллельные стадиям развития религий и уже только в подростковом возрасте ребенок оказывается готовым к любви и альтруизму, требуемым христианством [См. подробнее: *Hall G. S. Adolescence: Its Psychology and Its relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education. New York, Appleton. 1904. 2 vols.*]. Холл также пробует себя в жанре психологической биографии, написав двухтомный труд «Иисус Христос в свете психологии» (1917), что тоже объединяет его с Эриксоном.

Принципиально другой подход в американской психологии представлен *Уильямом Джеймсом* (1842–1910), вошедшим в историю психологии религии в первую очередь благодаря исследованию религиозного опыта. В отличие от представителей школы Кларка, Джеймс предпочитал исследовать редкие и необычные случаи проявления религиозности, в своем труде «Многообразие религиозного опыта» (1902) используя подчеркнуто эмпирический подход к индивидуальным религиозным переживаниям. Джеймс разграничил религию на институциональную и личную, причем интересовала его исключительно последняя. Отсутствие в труде Джеймса четкого разграничения между нормой и патологией религиозного чувства не могло не вызвать критики у его читателей, тем не менее, его вклад в исследования в области психологии религии и, в первую очередь, религиозного опыта трудно

переоценить. Центральное положение психологии Джеймса — концепция состояния сознания, которое он определяет как «все душевное состояние целиком, вся волна сознания или, иначе говоря, вся совокупность мыслимых в данный момент объектов». В структуре каждого состояния можно выделить центр и периферию, связанные между собой переходными формами. В центре находится тот материал, которое сознание подвергает максимальной когнитивной обработке. Затем следуют средние области состояния сознания, в которых находятся те объекты, когнитивная переработка которых оказалась неполной, наконец, периферию заполняет область «сублиминального сознания» иными словами — бессознательного. Сублиминальная область также подразделяется на два домена: *личностный*, т. е. «нижние проявления сублиминального», которые «вполне соответствуют собственным духовным ресурсам личности и не превышают их: обычное содержание чувств человека, воспринимаемое им без участия внимания, запечатленное и обработанное в его душе вне света сознания, дает совершенно достаточное объяснение явлениям автоматизма» и *сверхличностный*, характеризуя который психолог замечает: «логически вполне допустимо, что, подобно тому, как мир материальных вещей доходит до нашего основного, постоянно бодрствующего поля сознания через наши внешние чувства, так и высшие духовные существа и силы, если они *действительно существуют*, могут непосредственно действовать на нас лишь под условием существования у нас подсознательной области душевной жизни, которая одна способна открыть нам доступ к сознанию этих высших духовных явлений». Состояние сознания обладает высокой стабильностью, однако «в силу какого-нибудь нового представления (а), внезапного эмоционального потрясения (б) или случайного органического недуга (в) достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более устойчивое душевное состояние, в которое без внутренних противоречий и разрушительной дисгармонии укладываются те идеи, которые способствовали перестройке привычного центра энергии — и новое строение стоит многие годы». Кроме того, Джеймс подчеркивал, что количество потенциальных состояний сознания человека несравнимо шире тех, что возникают у нас на протяжении жизни. Так Джеймс утверждает: «наше нормальное, или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой. Мы можем совершить наш жизненный путь, даже не подозревая об их существовании; но, как только будет применен необходимый для их пробуждения стимул, они сразу оживут для нас, представляя готовые и определенные формы духовной жизни, которые,

быть может, имеют где-нибудь свою область применения. Наше представление о мире не может быть законченным, если мы не примем во внимание и эти формы сознания» [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта].

1.4. *Франкоязычная традиция в психологии религии конца XIX–начала XX в.* Значительный вклад в психологию религии внесла французская психологическая школа. Важнейшая особенность этого направления психологии религии — изучение различных психопатологий. Так, *Жан Мартин Шарко* (1825–1930), исследуя мистицизм, определял демонические наваждения как порождение истерии и психологической заразительности, а исцеления верой считал результатом самовнушения и заражением массовой психологией. *Пьер Жане* (1859–1947), ученик Шарко, основатель *психологии образа действия*, также исследовал психопатологии. Основные работы Жане — «Эволюция памяти в соотношении со временем» (1928) и «Эволюция личности» (1929). В статье «Страх действий как существенный элемент меланхолии» (1928) Жане подробно анализировал эмоциональные состояния и вычленил так называемую пессимистическую или меланхолическую установку. Последнюю он иллюстрировал примером своей пациентки Флоры, которая не хотела, чтобы ее навещала в лечебнице семья, так как считала, что, поехав к ней, они попадут в аварию и разобьются. Однако наибольшую известность ему принес случай его пациентки Мадлен, ходившей на кончиках пальцев, впадавшей в мистические состояния, такие как экстатическое общение с Богом, во время которого она неподвижно находилась в позе распятой, или же, напротив, испытывавшей одержимость злыми силами. Несколько раз в году у нее появлялись стигматы. Ее состояние Жане назвал психастенией — это понятие Жане ввел в 1894 и детальнее разработал в 1903 [*Janet P. Les Obsessions et la Psychasthénie. Paris: Alcan, 1903.*] Он понимал под ним навязчивые состояния, характеризующиеся значительной неуверенностью в себе, в результате чего страдает «функция реального» и происходит деперсонализация. *Теодюль Рибо* (1839–1916) утверждал, что область религиозного в человеке более всего зависит от психического состояния; экстатические состояния — это спонтанный выход индивидуального состояния и темперамента. Религиозная страсть может перерастать в патологию, при которой, согласно Рибо, она принимает две формы: депрессивную (меланхолическую), когда человека преследует чувство вины и страха, и экзальтированную, когда человек переполнен невероятным чувством любви. Патологический метод также занимал *Эрнеста Мюрисе* (1867–1902), швейцарского философа и психолога, который предположил, что в результате заболевания разлагается полнота чувства человека, при этом невротические состояния, связанные с религиозными



эмоциями, демонстрируют две основные тенденции (соответствующие индивидуальному и социальному элементам в религии), в нормальном состоянии неразделимые. Когда выделяется и преувеличивается индивидуальный элемент, мы имеем дело с «мистиком», ищущем облегчения в тяжелом психологическом и физическом беспокойстве и заикленном на одной главной идее. В этом случае жизнь постепенно упрощается до тех пор, пока не остается ничего, кроме чистого состояния экстаза или даже бессознательного иступления. Когда же увеличивается социальный элемент, мы имеем дело с «фанатиком». В данном случае ощущение общности достигается при идентификации себя с определенной группой и приятия ее учения. При этом наблюдаются необыкновенная любовь к отверженным и энергичный поиск тех, кого можно обратить.

Физиолог *Анри Делакруа* (1873–1937), многие работы которого посвящены психологии религии («Исследование истории и психологии мистицизма. Великие христианские мистики» (1908), «Религия и вера» (1922) и др.), в своих исследованиях мистицизма заметил, что сущность этого явления заключается в личности самого мистика. Делакруа доказывал, что отличительной чертой мистика является необыкновенное богатство бессознательной жизни, проявляющееся в автоматизме и интуиции. Огромная сила бессознательного, оформляемая и направляемая в традиционных мистических учениях, постепенно завоевывает и упрощает мистическую жизнь, привнося с собой идею избранности. В результате происходит полная трансформация личности: на смену нормальному состоянию приходит психоз, дающий новую форму существования. [См. подробнее: *Delacroix H. Études d'histoire et de psychologie du mysticisme; les grands mystiques chrétiens*. Paris, F. Alcan, 1908]. Ряд католических психологов (Жозе Марешай, Жюль Пашью и Максим де Монмаро) подвергли патологический подход резкой критике, во-первых, возражая против сведения всех личностных переживаний к экстатическому и мистическому, а во-вторых, замечая, что великих мистиков следует отличать от прочих, христианских — от не христианских, католических — от не католических и т. д.

Вторая традиция французской психологии религии — социально-психологическая — восходит к социологии *Эмиля Дюркгейма* (1853–1917), создавшего теорию коллективных представлений. Это, прежде всего, социально-психологические исследования *Люсьена Леви-Брюля* (1857–1939), применившего теорию Дюркгейма к исследованию первобытного мышления.

Изначально в психологии религии, в особенности во Франции, практически все необычные психологические религиозные феномены (например, религиозный опыт в его различных проявлениях) рассматривались как

патологические явления, которые следует лечить. В этой связи значительным методологическим прорывом стало выведение области сакрального за рамки исследования, проделанное швейцарским физиологом и психологом *Теодором Флурнуа* (1854–1920), который выдвинул два ключевых принципа психологии религии. Первый — принцип исключения трансцендентного: психолог религии никогда не должен ни отвергать, ни утверждать независимое существование религиозного объекта, так как философский или теологический смысл этого объекта находится вне компетенции психолога. Второй — принцип биологической интерпретации, согласно которому психология религии предполагает: 1) психологический подход в исследовании органических условий религиозных явлений; 2) генетический и эволюционный подходы в отношении исследования как внутренних, так и внешних факторов развития религиозных явлений; 3) компаративистский подход к изучению индивидуальных различий; 4) динамический подход, предполагающий утверждение религиозной жизни как живого, изменяющегося и необыкновенно комплексного процесса, включающего в себя множество факторов. [См. подробнее: Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913.]

## **Тема 2. Психоанализ и аналитическая психология о религии**

2.1. *Фрейд о религии.* Психоанализ — не только направление в психиатрии, но и отрасль гуманитарного знания, основанная *Зигмундом Фрейдом* (1856–1939) и оказавшая огромное влияние, с одной стороны, на развитие медицины и психологии, а с другой — на философию, искусство и литературу XX в. Интерпретация различных религиозных явлений, а также религии в целом и ее будущего играет важную роль как в концепции самого Фрейда, так и в теориях многих его последователей. Не будет преувеличением сказать, что Фрейд совершил настоящую революцию в психологии, поскольку именно ему принадлежит окончательное открытие *бессознательного*, хотя близкие идеи высказывались и раньше (например, У. Джеймс выделил родственное понятие — «сублиминальный домен сознания», а сам термин «бессознательное» существовал задолго до открытий Фрейда [См. подробнее: Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного: История и эволюция динамической психиатрии. Том 2. Психотерапевтические системы конца XIX — первой половины XX века. СПб.: Янус — Информационный центр психоаналитической культуры, 2004]). Имя Фрейда, как правило, связывают с исследованиями сексуальности человека, но область его научных интересов простиралась намного шире. Он внес значительный вклад в интерпретацию религии, выдвинув целый ряд идей, наиболее важными из которых являются: концепция религии как коллективного невроза; теория происхождения тотемизма, а по существу, религии вообще; исследования истории Моисея;

интерпретация функций и значения религии для человека и общества и их изменение в век науки. Вокруг Фрейда очень быстро собрался кружок последователей и учеников. Некоторые из них в дальнейшем отошли от идей своего учителя и создали оригинальные концепции. Это А. Адлер, основатель индивидуальной психологии, и К. Г. Юнг, создатель глубинной, или аналитической, психологии. Ближе к классическому психоанализу остались О. Ранк и Г. Рохейм, разрабатывавшие свои теории в традиционном фрейдовском ключе. Как последователи Фрейда начинали свой путь в психологии Э. Эриксон, А. Маслоу и В. Франкл. Немецкий социальный психолог и психоаналитик Э. Фромм значительно модифицировал классический психоанализ, обогатив его идеями марксизма и гуманизма, но в целом остался приверженцем идей Фрейда.

В работе «Я и оно» Фрейд провозгласил, что движущая сила поведения человека — инстинкты, требующие удовлетворения. Инстинкты он понимал как «каналы, по которым протекает психическая энергия», «психические образы телесных потребностей», выраженные в наличии возбуждения, «мешающего» человеку. Инстинкт содержит четыре компонента: источник (потребности, желания), цель, импульс и объект. Испытывающий потребность человек, будет искать ее насыщения до тех пор, пока не удовлетворит ее и таким образом не снимет напряжение, ею вызванное. Как только будет удовлетворена одна потребность — возникнет следующая, и так до бесконечности: напряжение сменяется релаксацией, релаксация — напряжением. Идеальным считается состояние покоя, равновесия, соответствующее внутриутробной жизни. Все многообразие инстинктов Фрейд разделял на две большие группы: инстинкты жизни — *Эрос* и инстинкты смерти — *Танатос*; среди инстинктов жизни, в сумме призванных обеспечить сохранение и продолжение жизни человека, ведущим Фрейд считал половые инстинкты, обеспечивающие воспроизведение человека.

Фрейд пытался применить психоаналитический метод для объяснения многих элементов культуры, в том числе и религии. С точки зрения Фрейда, основу психики индивида составляют его бессознательные, инстинктивные побуждения и влечения, прежде всего его сексуальный инстинкт «либидо». Общество с помощью норм и запретов подавляет побуждения и влечения человека, причем последние либо вытесняются в сферу бессознательного, либо «сублимируются», т. е. преобразуются в различные формы социальной деятельности, к которым Фрейд относил и религию. Он считал религию иллюзией, главным источником которой являются неудовлетворенные бессознательные влечения и желания людей. По Фрейду, религиозные верования — это своеобразное «исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества: тайна их силы заключается в силе этих желаний».

Если невроз объясняется вытеснением желаний и влечений индивида в бессознательное, то религию, согласно Фрейду, можно рассматривать как «общечеловеческий навязчивый невроз». Фрейд замечает: «Неоднократно указывалось на то, вплоть до каких подробностей прослеживается сходство между религией и навязчивым неврозом, сколь много своеобразных черт и исторических перипетий религии можно понять на этом пути. Со сказанным хорошо согласуется и то, что благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза».

Таким образом, в объяснении религии Фрейд берет за основу психику отдельного индивида с его врожденными импульсами и влечениями. Бессознательные влечения и побуждения индивида противопоставляются как его сознанию, так и социальным нормам, представляют собой нечто изначально враждебное и постоянно конфликтующее с разумом и обществом. То есть культурный, социально обусловленный слой личности в системе Фрейда подобен верхушке айсберга, невидимую и во много раз превосходящую подводную часть которого составляет принципиально асоциальное природное начало. Хотя ценой страданий и мучительных ограничений человек в конечном итоге приспосабливается к требованиям коллективной жизни, они неизменно остаются для него чуждыми и враждебными.

И все же культура необходима человеку. Он остро нуждается в ней, мучается под ее гнетом, но не может без нее. Культура создана для защиты от сил природы, она приглушает боль нарциссического удара, возникающую от ощущения полной беспомощности перед стихией. Она представляет мир в ином свете, нивелируя все те ужасы, которые ему, на самом деле, присущи. Она одушевляет природу и тем самым дает нам в руки средство управления ею. Деперсонифицированная стихия безжалостна и неумолима, ее невозможно остановить и с ней невозможно договориться. Человек, лишенный культурного мифа, оказался бы парализован страхом, один на один с собственным бессилием. Когда же он находится в мире, полном божеств, когда он понимает, что все вокруг, даже самое кошмарное, является не результатом слепой случайности, а исполнением воли, пусть сверхчеловеческой и враждебной ему, это приносит ему облегчение, вселяет надежду в сердце. Если существует кто-то ответственный за все происходящее на земле, значит, он может наблюдать и как-то отвечать на наши действия, значит с ним можно иметь дело и, быть может, даже контролировать его — задобрить или обхитрить, тем самым взяв управление собственной судьбой в свои руки. Согласно Фрейду, религиозные учения без сомнения следует считать иллюзиями, схожими по структуре с бредовыми идеями, настолько они, подчас,

противоречат нашему опыту и всем нашим знаниям. Религиозные положения бездоказательны настолько же, насколько неопровержимы. Поэтому необходимо отказаться от их критического рассмотрения, сделав ставку на науку.

Религия выполнила важную эволюционную функцию — на определенной стадии развития человечества она была необходима, но теперь, считает Фрейд, пришло время отказаться от нее. Религия сделала очень много для умирения антисоциальных влечений, выполнила свою миссию и на большее, по всей видимости, уже не способна. Фрейд замечает, что в распоряжении религиозных систем было несколько тысячелетий, чтобы сделать каждого человека носителем культуры. Тем не менее, этого не произошло, современное положение дел далеко от картин золотого века, которые рисуют все религии, и поскольку это так, необходимо избрать другие пути для того, чтобы большинство людей чувствовали себя комфортно внутри культуры, не ощущали ее как бремя, от которого следует избавиться при первой возможности. Упадок религиозных институтов автоматически не ведет к хаосу вседозволенности. Фрейд пишет, что огромное количество людей недовольно культурой и слышать ничего не хотят о культуре или ограничении влечений, и что виной тому религия как таковая, а вовсе не ее упадок. Церковь, стремясь сохранить свое господство, закрывала глаза на слабости человека, а тот укреплялся в осознании собственной немощи и ничтожества, проецируя положительные качества на Бога. Человек грешил, чтобы потом каяться, и порок стал неотъемлемой частью жизни.

Наиболее значительным философским произведением Фрейда является его работа «Будущее одной иллюзии» (1927), посвященная религии. В основе интерпретации религии Фрейдом лежит его понимание культуры. Человек не может выжить вне социума, но сосуществование с другими людьми требует от него постоянного подавления внутренних влечений. Мыслитель замечает, что «всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений», выступая в этом смысле как репрессивный механизм, главная цель которого — «защита от природы», причем не только окружающей нас естественной среды и ее опасностей, но и нашей собственной внутренней природы. Люди вынуждены приносить культуре «жертвы», следуя ее «требованиям», причем внешнее принуждение с ходом исторического развития человечества постепенно сменяется на внутреннее, действующее за счет особой психологической «инстанции» — *Сверх-Я*. Именно Сверх-Я берет на себя функцию запрета и подавления *Эроса* и *Танатоса* — наших внутренних либидозных инстинктов и импульсов, приобщая таким образом человека к социальности и нравственности. При этом религиозные представления Фрейд называет «важнейшей частью психического инвентаря» культуры.

Человек из-за «гнета» культуры испытывает к ней враждебность, однако готов с ней мириться, поскольку она защищает нас от природы, и первый шаг, который делается в этом направлении, это — «очеловечивание» сил природы, что делает контакт с ними возможным и понятным для человека и помогает преодолеть страх. Изначально в основе представлений о духах и богах лежит прообраз отца, выражающий инфантильные стремления (концепция религии как *коллективного невроза*). Уже здесь в арсенале культуры используются в первую очередь религиозные представления. Религия выполняет и другие важные функции: примиряет с неизбежностью смерти, обещает вознаграждение за все страдания, несправедливости и невзгоды, предлагает свою картину мира. Со временем акценты в религиозных представлениях смещаются, отвечая вызовам эпох. Так, Фрейд считает, что религия является «порождением беспомощности собственного детства и детства человеческого рода», нацеленной на то, чтобы сделать эту беспомощность переносимой. Соответственно, религиозные представления — не больше чем иллюзии, основывающиеся в наше время лишь на вере, а не на аргументах разума.

Фрейд задавался вопросом о том, играет ли религия для человечества столь позитивную роль, на которую она претендует. Сделала ли она людей счастливыми и более нравственными, ликвидировала ли недовольство культурой, примирила ли человечество? На этот вопрос мыслитель давал отрицательный ответ. Современное общество менее религиозно, чем в предшествующие века, но, с точки зрения Фрейда, не стало от этого более несчастным. Напротив, научный прогресс значительно облегчил жизнь человечества. Кроме того, наука взяла на себя главную функцию религии — защиту от природы, в связи с чем Фрейд полагал, что будущего у иллюзии под названием «религия» нет, и постепенно она будет изжита человечеством.

*2.2. Вопросы, связанные с религией, в концепциях соратников и последователей Фрейда.* Большинство последователей Фрейда также интересовалось вопросами, связанными с религией. *Альфред Адлер* (1870–1937), чья школа получила название *индивидуальной психологии*, подчеркивал роль целей и мотивации, а основной потребностью человека, в отличие от Фрейда, делавшего упор на сексуальности, считал потребность доминировать и владеть. Согласно Адлеру, в единении с Богом человек пытается достигнуть совершенства и компенсировать свои слабые стороны. Другими последователями Фрейда были, *Отто Ранк* (1884–1939), *Вильгельм Райх* (1897–1957) и *Геза Рохейм* (1891–1953).

Ранк, хотя и не был впоследствии однозначно признан учителем, считается одним из наиболее ортодоксальных последователей фрейдистской концепции. Центральная идея психоанализа Ранка, выдвинутая им в труде

«Травма рождения» (1924), заключается в том, что потрясение, испытываемое человеком при появлении на свет, налагает отпечаток на всю его дальнейшую жизнь. Рождение, как следует из названия, является для человека огромным стрессом, коренным образом изменяющим психику. Смерть воспринимается как повторение рождения, поэтому человек так ее боится. Страх процесса родов формирует бессознательное, таким образом, оказывая решающее влияние на внутренний мир и деятельность человека. Вся человеческая культура проникнута взаимообусловленной оппозицией — страх рождения (страх жизни) — страх смерти. Память о внутриутробном состоянии, свободном от какого-либо конфликта, содержится в бессознательном и находит свое символическое выражение в представлениях о Рае. Представления о счастливой жизни в загробном мире, райские видения и т. д. — своего рода воспоминания о периоде, предшествующем рождению. В утробе матери младенец всемогущ, для него не существует разрыва между желанием, потребностью и их удовлетворением — это и есть состояние райского блаженства. Вся человеческая культура проникнута взаимообусловленной оппозицией — страх рождения (страх жизни) — страх смерти. Ранк полагает, что все характеристики рая и золотого века в мифах и сагах, характеристики идеального единства мира и будущей гармонии в философии и, наконец, социальные утопии, явно выдают черты своего происхождения из этой же тяги к внутриутробной жизни, однажды пережитой. Можно сказать, что в основе их лежит смутная, бессознательная память о действительно бывшем райском существовании в утробе матери, и в этом смысле они не выдуманы. Но у врат рая — ужас рождения, который всегда подымается, когда в психике возникает тяга к возврату, и отбрасывает это желание в бессознательное.

Анализу особенностей структуры мифов о рождении героя и их психоаналитической интерпретации и объяснению посвящена статья Ранка «Миф о рождении героя», в которой он приводит множество примеров соответствующих мифов, имеющих в своем ядре одну и ту же типическую сюжетную модель: будущему герою, сыну царя или божества, предсказано стать причиной смерти отца или деда, поэтому младенца сразу после рождения отправляют на верную смерть, но его находят, выхаживают и воспитывают либо бедные люди, либо звери. Позднее череда обстоятельств приводит героя к исполнению предсказания. Ранк исследует этот сюжет с психоаналитической точки зрения и объясняет его не только фрейдистской теорией эдипова комплекса, но и концепцией, согласно которой в этом сюжете отражена естественная потребность ребенка представить своих родителей в лучшем свете: как самых красивых, умных, богатых и т. д. В совместной работе О. Ранка и Х. Захса «Значение психоанализа в науках о духе» фрейдистская



идея эдипова комплекса получает дальнейшее развитие: проводятся параллели между возрождением-воскрешением и incestом. Особенно важно то, что вера в бессмертие и воскресение, которой завершается большинство религиозных систем, устанавливает, если проследить ее вплоть до кровосмесительного воскрешения, максимально полное отстранение отца, место которого занимает сын. По мнению Ранка и Закса, это отстранение является следствием инфантильного соперничества и враждебности, удерживающихся в бессознательном и проникающих оттуда в религиозную жизнь. Этот процесс можно проследить в мотивах чувства вины, которое имеет место в любой религии. В таком случае загробный суд, как и все феномены потустороннего существования, является проекцией земного мира, а чувство вины непосредственно связано с амбивалентностью переживаний фигуры отца: любовью к нему и стремлением его устранить. Таким образом, загробный суд не несет выраженной моральной окраски; он скорее воплощает собой борьбу амбивалентных переживаний. С одной стороны, человек достоин посмертного существования, ведь он любит своего отца, но, так как он его и ненавидит, после смерти его ждет страшное наказание. И в акте загробного суда решается, в какой мере соотносятся две эти противоположные тенденции. Образ матери также трактуется Ранком двояко, как представительницы и светлых, и темных сил. Она появляется в мифах и сказках не только в образе той, что дарит жизнь или же страстно желаемого полового объекта, но и в виде ужасной богини смерти, которая погружает в вечный сон, и которую герой должен победить, как и другие злые силы.

Концепцию эдипова комплекса использовал в своих работах, посвященных проблеме развития культуры и религии, например, «Австралийский тотемизм» (1925), «Источник и функции культуры» (1943), еще один последователь Фрейда — *Геза Рохейм* (1891–1953). Он придерживался тех же взглядов на состояние, предшествующее рождению, что и Отто Ранк, а в работе «Австралийский тотемизм» Рохейм активно применял фрейдову теорию эдипова комплекса к собственным антропологическим исследованиям. В монографии «Источник и функции культуры» Рохейм анализировал специфическую особенность человечества — «продленный период детства» — и ретрадацию зрелости. Инфантилизм оказывается отличительной чертой человека как вида, и именно эта особенность объясняет многие феномены нашей культуры и цивилизации. Рохейм также разделяет концепцию Фрейда о сублимации как основе и источнике культуры.

2.3. *Религия в аналитической психологии Юнга.* Начиная свое научное становление в русле психоанализа, *Карл Густав Юнг* (1875–1961) отошел от идей классического фрейдизма. Интересно, что это размежевание



произошло именно из-за принципиально различных подходов к религии — Юнг не принял работу Фрейда «Тотем и табу» (1913), предлагавшую радикальную интерпретацию происхождения тотемизма в частности и религии в целом из Эдипова комплекса. Фрейд, со своей стороны, не одобрял излишнего, с его точки зрения, увлечения Юнга мифологией, религиозными системами и символизмом, на основе которых тот изучал коллективное бессознательное — ключевое нововведение Юнга, также далеко не очевидное для Фрейда. Юнг полагал, что личное бессознательное отдельных индивидов составляет лишь малую часть бессознательной сферы, в то время как основное ее содержание — коллективное бессознательное человечества, несущее в себе весь опыт человеческого рода еще с глубокой архаики, и наследуемое нами генетически. Единицей коллективного бессознательного (и личного) Юнг считал *архетип*. Архетипы восходят к глубокой древности, память о них передается из поколения в поколение, а уникальный материал для их исследования можно почерпнуть не только в снах, изучение которых традиционно для психоанализа, но и в мифологии различных религиозных систем, в религиозном символизме, в искусстве, мистицизме и литературе. Архетипы — это некоторые устойчивые структуры, заявляющие о себе в системах культурных символов, определяемые Юнгом как «символические формулы, которые начинают функционировать там, где еще не существует сознательных понятий». Они выступают как «испокон веку наличные всеобщие образы» и как формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле «как составные элементы мифов» и являющиеся в то же самое время «автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения». При этом архетип как таковой существенно отличается от его исторически сложившихся или переработанных форм (сказка, миф, тайное учение и т. д.).

Опыт, отраженный в мифах и догматах вероучений — это, прежде всего, опыт встречи с коллективным бессознательным. Юнг многократно наблюдал, как в сновидениях, галлюцинациях, состояниях бреда и фантазиях его пациентов возникали мотивы, трансцендентные сфере личного бессознательного, встречающиеся в мифологических и религиозных системах. Юнг разграничивал архетип, присутствующий потенциально в глубинах нашей психики, и архетип актуализированный, уже воспринимаемый сознанием, который он часто называл архетипическим образом. По мнению Юнга, архетипические образы связывают архаические пласты сознания, то есть коллективное бессознательное (своеобразный итог жизни рода, передающийся по наследству и являющийся основанием личной психики) с рациональным сознанием современного человека. Встретить архетипы в максимально чистом виде возможно в сновидениях, галлюцинациях, бреду психически

нездорового человека, но в творчестве или религиях они проявляются уже в символической форме. Фактически архетипы являются основой для мифологии и религии, которые Юнг трактует как изначальные способы обработки архетипических образов.

С развитием цивилизации адаптацию к образам бессознательного берут на себя все более сложные религиозные учения, по-прежнему покоящиеся на интуитивном опыте нуминозного (Юнг активно пользовался этим термином Р. Отто), но вводящие абстрактные догматы. Из великого множества архетипов Юнг выделял ряд ключевых. Это — Тень, Анима (или Анимус в случае женщины), Мудрый старец, Великая Мать, Дитя, самость и др. Тень — наше своеобразное отрицательное *alter ego*. Поясняя свою мысль, Юнг приводит различные примеры близнецов из мировой мифологии и литературы: Гильгамеш и Энкиду, Кастор и Поллукс, Каин и Авель, Ахура-Мазда и Ангра-Манью и т. д. Анима, иначе именуемая Юнгом «образом души», символизирует аспект психической субстанции, который относится к противоположному полу. Типичные фигуры Анимы — нимфы, дриады, амазонки, ведьмы, богини. И Анима, и Анимус могут принимать животное обличие (корова, тигрица, кошка, бык, лев) и даже ассоциироваться со специфическими женскими или мужскими признаками и представлять в образе неодушевленных предметов (корабль, пещера, копье, башня и т. п.). Духовная составляющая человека (преимущественно, мужчины) воплощена в архетипе Мудрого старца, для женщин Юнг подчеркивает не столько духовную сферу, сколько материальную, представленную архетипом Матери Земли или Великой Матери. Их мы встречаем в образах колдунов, пророков, проповедников и проводников (в том числе в царство умерших), разнообразных богинь плодородия, Матери-Церкви, Софии и т. д. Все они характеризуют наше отношение к духу и природе. Наконец, важнейший архетип — самость. Юнг замечает, что как индивидуальный феномен, самость «меньше малого», а как эквивалент космоса, она «больше большого». Рассматриваемая как контрполюс мира, его «абсолютно иное», самость, является обязательным условием всех эмпирических знаний и субъект-объектного сознания. Именно благодаря этой психической «инаковости» возможно сознание как таковое. Встреча с самостью в символической форме часто выражена образом мандалы или сюжетом жертвоприношения. В этой связи Юнг трактует и распятие Христа, и принесение в жертву самого себя Одним. Через жертву божество достигает собственной самости и завершает процесс индивидуации — центральный психологический процесс, ключевую драму, переживаемую каждым человеком на протяжении жизни, которую Юнг понимает как «самостановление» или «самоосуществление».

Удивительный пример *индивидуации* продемонстрирован Юнгом в работе «Ответ Иову» (1951), основная тема которого — взаимоотношения между Яхве и человеком и постепенный процесс «вочеловечения» Яхве, отражающий не что иное, как внутренний психологический процесс *индивидуации* Бога. Книга Иова, согласно Юнгу, является переломным моментом в Библии не только потому, что в ней Бог впервые общается с отдельным человеком, как с личностью, а не как с представителем иудейского народа, но и потому, что в ней человек морально превосходит Бога. Соответственно, «Яхве должен стать человеком, ибо причинил ему несправедливость. Как блюститель праведности он знает, что любое неправое дело должно быть искуплено, что над ним властен моральный закон. Он должен обновить себя, ибо творение обогнало его». Но история Иова является лишь непосредственной причиной вочеловечения, цель же состоит в саморазвитии Яхве. «Желание Яхве стать человеком, возникшее из его столкновения с Иовом, сбывается в жизни и страданиях Христа». Тема жертвоприношения — одна из центральных в творчестве Юнга, и всегда трактуется им в первую очередь именно как принесение Богом себя самого в жертву, практикуемое для того, чтобы возвыситься на новый уровень и достичь новых способностей. Очень показателен в этом смысле пример Одина. Однако, согласно Юнгу, жертвоприношение выступает ничем иным, как событийной конвой процесса *индивидуации*, когда божество встречается с собственной самостью, и, переживая смерть и последующее воскресение, завершает свою *индивидуацию*. Идеи Юнга нашли широкое применение в творчестве Дж. Кэмпбелла, в частности, в его исследовании героического мифа. Кэмпбелл полагает, что основу мифа о герое составляет как раз внутренний психологический процесс становления личности (*индивидуация*).

2.4. *Неофрейдизм и религия.* На стыке психоанализа, неомарксизма и гуманистической психологии находится учение Эриха Фромма (1890–1980). Его концепцию иногда называют новой теологией в связи с присущим ей упором на вопросы морали и нравственности. Фромм обращается к выдвинутому Фрейдом утверждению о религии как о форме невроза, однако переворачивает его, говоря уже о неврозе как об *индивидуальной форме религии*, вступающей в конфликт с официальными формами религиозности. Невроз преподносится Фроммом как своего рода регрессия к примитивным формам религиозности, с тем лишь отличием, что регресс этот осуществляется в новой социальной ситуации и не замечается большинством. В современной западной культуре наряду с официальным монотеизмом, по мнению Фромма, кроется первобытная «языческая» религиозность, чистейшее «идолопоклонство». Меняются идолы, но суть остается той же. Преклонение

перед силой, успехом, богатством не олицетворены, лишены привычного образа истуканов и богов, но сами по себе никуда не делись. Невротическую привязанность к отцу или матери можно легко заменить на культ предков, и в итоге получится «фетишизм», «тотемизм» и т. д., но только в современном культурном контексте.

Фромм задается вопросом о том, можем ли мы доверять организованной традиционной религии как инструменту в борьбе с повсеместной моральной индифферентностью и в поддержании условий существования цивилизации, или стоит рассматривать религиозные ценности как нечто самостоятельное. Человек остро нуждается в религии или, точнее, в *религиозности*, но это чувство часто не находит выхода в официально одобренных культах. Религия, появляясь как манифест, как высший порыв человеческого духа, как стремление к счастью, любви и справедливости, с приходом массового признания и появлением церковной бюрократии перерождается. Так церковь становится авторитарной структурой, претендующей на роль Бога. Догматизм приходит на смену идеализму, конформизм — на смену инициативе.

В этой связи в работе «Психоанализ и религия» (1949) Фромм выделяет два вида религий: *гуманистические* и *авторитарные*. Авторитарная религия существует для идола, которого принимают за Бога. Человек в ней слаб и немощен, нуждается в контроле и постоянно находится под давлением страха и чувства вины. В гуманистической религии заповеди и предписания исполняются не из страха перед наказанием светским или божественным, а потому, что заповедь воспринимается как нечто естественное — это та ситуация, когда «люди сами себе, в сердце своем закон». Гуманистическая религия опирается на человека, на его независимость, на творческое развитие и познание окружающей действительности и Вселенной, на его стремление любить себя и окружающих, на радостное постижение единства всего живого. Ее цель состоит в самореализации, а не в послушании. Вера основывается на понимании, а не на слепой покорности авторитету.

Согласно Фромму, в конечном итоге все люди — идеалисты, все они стремятся к чему-то за пределами физиологических потребностей, но важно то, какой выбор они сделают на этом пути. Выберут ли они покорность обществу, извращенную форму социализации, подчинение авторитаризму социума или свободное творческое развитие? Останется ли человек привязан к своим родителям или окончательно преодолеет инфантильные инцестуальные стремления? Склонится ли он к одной из многочисленных форм «идолопоклонства» или выберет религию, ведущую к познанию истины? Психоанализ должен прийти на место религии и взять на себя функцию воспитания человека. Это кропотливый и трудный процесс, к нему неприменимы технологическое

мышление и желание поставить воспитание, преобразование личности на конвейер, каждый человек — индивидуальность, и результат возможен, только когда к нему (человеку) будут относиться соответствующим образом.

Фромм, понимавший религию и религиозность очень широко, практически как мировоззренческую систему, утверждал, что «нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — в системе ориентации и объекте для служения», но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Фромм подчеркивал, что человек «может поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или вождям с дьявольским обликом; он может поклоняться предкам, нации, классу или партии, деньгам или успеху; его религия может способствовать развитию разрушительного начала или любви, угнетению или братству людей; она может содействовать его разуму или приводить разум в состояние паралича; человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским целям — таким как власть, деньги или успех, — лишь как заботу о практическом и полезном». Фромм подчеркивал, что вопрос «не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует». Психолог полагал, что тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для его служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается «фактом универсального присутствия религии в истории».

*Ана-Мария Рисутто* (р. 1932), в своей работе «Рождение живого Бога. Психоаналитическое исследование» (1979), отталкивается от идеи Фрейда о том, что образ Бога формируется посредством возвышения и интериоризации (буквально переход внешнего во внутреннее, т.е. формирование внутренних структур психики через усвоение внешней социальной деятельности или опыта) образа отца, причем, еще до знакомства ребенка с образом Бога, предлагаемым религиозными институтами. Рисутто пытается вернуть представления о Боге в психоаналитический и психологический дискурс, говоря об их клинической значимости, даже для людей нерелигиозных, поскольку, как внутренний объект, он интегрирован в процессы памяти, которые как бессознательно, так и осознано поддерживают ощущение самоидентичности человека. В отличие от Фрейда, считавшего, что образ Бога формируется во время разрешения Эдипова комплекса на основании фигуры отца, Рисутто, опираясь на клинических исследованиях своих пациентов, доказывает,

что в формировании образа Бога участвует и образ матери, и даже образ самого себя. Согласно Рисуту, образ Бога ребенок формирует на основе личного опыта с родителями, и этот образ влияет как на его отношения с ними, так и на самопознание. Дети активно используют выработанный ими образ (репрезентацию) Бога и трансформируют его в важный элемент для поддержания реальных отношений со своими родителями и фантазий о них, а также минимального чувства родства и надежды [Подробнее: *Rizzuto A.-M. The Birth of the Living God. Chicago, London: University of Chicago Press, 1979. P. 208*]. Вернувшись к своему исследованию практически через сорок лет, Рисуту отметила: «Бога, которого исследуемые сформировали в своем разуме и психике, они поддерживали живым, и он часто был активен, то противостоя, то сотрудничая, утешая или упрекая, он помогал им и вмешивался в их жизнь» [*Rizzuto A.-M. God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship // The Annual of Psychoanalysis № 35, 2007. P. 30*].

### **Тема 3. Гуманистическая психология о религии**

3.1. *Религия в гуманистической психологии Маслоу.* После Второй мировой войны в психологии религии, как и в психологии в целом, появляются новые идеи и направления, а существовавшие ранее подходы видоизменяются. Исследование духовного мира человека и религиозности оказывается в центре гуманистической психологии, которая исследует, в первую очередь, развитие и рост личности. Проблематика психологии религии особенно ярко выражена в работах *Абрахама Маслоу* (1908–1970) — основателя гуманистического движения, *Гордона Олпорта* (1897–1967) и *Виктора Франкла* (1905–1997), который назвал свой подход *логотерапией*. В предисловии ко второму изданию своей книги «По направлению к психологии бытия» (1962) Маслоу провозгласил развитие новой области психологии: он писал, что рассматривает гуманистическую психологию, которую называл третьей силой (в противовес психоанализу и бихевиоризму), как подготовку к еще более «высокой», четвертой психологии — трансперсональной, трансчеловеческой, центрированной скорее на космосе, чем на человеческих потребностях и интересах, выходящей за пределы человеческого, идентичности, самоактуализации и т.п. Эта новая *трансперсональная психология*, самым известным представителем которой является *Станислав Гроф* (р. 1931), выросшая на основе гуманистической, вызывает большие споры. Многие специалисты считают, что концепцию Грофа саму по себе можно назвать своего рода религиозной системой. Он рассматривает космос как живой организм, каждая частичка которого содержит всю информацию о целом; соответственно, каждый человек потенциально владеет знаниями о периоде собственного пребывания в утробе матери, родах и младенчестве, своих

предыдущих жизнях и даже о создании вселенной. Память об этих событиях может вернуться к человеку при практике так называемого холотропного дыхания — специальной методики, разработанной Грофом на основе различных психотехник, выработанных в религиозных традициях и ведущих к измененному состоянию сознания.

Ключевым понятием всей психологии А. Маслоу справедливо можно считать концепцию иерархии потребностей. Суть ее сводится к утверждению того, что человек мотивирован рядом потребностей разного уровня, которые возникают последовательно, в силу врожденного стремления человека к самоактуализации, от потребности в еде до потребности в Боге. Таким образом, человек, удовлетворяя потребности, переходит на все более высокие уровни своего бытия, последний из которых характеризуется вершинными переживаниями (или пик-переживаниями).

Маслоу считал, что все потребности являются врожденными или инстинктоидными (но не инстинктивными, как у Фрейда). Он выделял следующие потребности: 1. физиологические потребности (потребности в пище, кислороде, сне и т. п.); 2. потребность в безопасности и защите; 3. потребность в любви и принадлежности; 4. потребность в уважении и самоуважении; 5. потребность в самоактуализации (желание человека стать тем, чем он может стать, максимально реализовав свой потенциал; при этом нельзя говорить, что у талантливого художника степень самоактуализации более высока, нежели у хорошего токаря — каждый человек уникален, поэтому подобное сравнение в данной ситуации неуместно).

Маслоу видел драматизм человеческой жизни в том, что человек «продирается» к самоактуализации как подлинному бытию, но зачастую препятствием на этом пути становятся испытываемые им потребности. Так, основные грехи, согласно как буддизму, так и христианству совпадают с необузданным удовлетворением основных потребностей человека, выделенных Маслоу. Маслоу предлагает концепцию, позволяющую понять природу страстей: в отличие от Фрейда, он видит причину маниакального стремления бесконечно удовлетворять потребность (что соответствует аффекту или страсти) не только в депривации этой самой потребности, но и в депривации потребности более высокого уровня. В основе концепции Маслоу лежит утверждение, что базовые потребности, расположенные внизу иерархии, должны быть удовлетворены в достаточной степени, прежде чем человек станет мотивированным потребностью следующего уровня.

Всю свою психологическую работу Маслоу связывал с проблематикой личного роста и развития, настаивая, что адекватная и жизнеспособная личность должна касаться не только глубин, но и высот, которых каждый



индивидуум способен достичь. Одним из центральных понятий психологии Маслоу является *самоактуализация*, под которой он понимал «полное использование талантов, способностей, возможностей и т. п.». Одним из неизменных условий достижения самоактуализации Маслоу называл наличие опыта специфического психического состояния, обозначенного им как *пик-переживание*.

**3.2. Религия и логотерапия Франкла.** Воля к смыслу является центральной идеей в концепции В. Франкла, той осью, вокруг которой выстроено все его учение, и тем важным открытием, которое он внес в психологию. В своих трудах Франкл утверждает стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Франкл полагал, что не только вопрошание о смысле жизни, но и вопрос о самом существовании этого смысла — явление сугубо человеческое. Утрата смысла и цели в жизни оказывает крайне угнетающее воздействие на психику и может привести к неврозам и даже самоубийству. В конечном счете, подавляющее большинство самоубийств совершаются именно из-за утраты смысла жизни, в чем бы он ни заключался для человека.

Однако именно стремление к смыслу остается неудовлетворенным современным обществом, которое утверждает в качестве основных ценностей материальное богатство и «максимум удовольствий», а отнюдь не гармонию и душевное равновесие, и проповедует «жизнь одним днем». В погоне за внешним, за преходящими материальными благами и мимолетными удовольствиями, человек теряет себя, фрустрируются его экзистенциальные потребности, что порождает глубинное чувство утраты смысла в сочетании с ощущением пустоты, именуемым Франклом экзистенциальным вакуумом.

Говоря о месте религии в логотерапии Франкла, нельзя не отметить его концепцию совести как «подсознательного бога». Бог понимается психологом как собеседник во внутреннем диалоге, к которому человек обращает самые сокровенные мысли, а это в психологическом аспекте есть не что иное, как персонифицированная совесть. Религиозность в таком случае означает поиск смысла жизни и обращение к голосу совести. В этом смысле каждый человек религиозен, и эта «глубоко персонализированная религиозность по сути и есть совесть, осознание ответственности за свое существование». Определяя бога как партнера в самых интимных разговорах человека с самим собой, Франкл стремится избежать дихотомии «теизм-атеизм»: противопоставление теистического и атеистического мировоззрения возникает только тогда, когда «один человек начинает настаивать, что разговоры с собой — это только разговоры с собой, а другой религиозный человек интерпретирует их как реальный диалог с кем-то еще».



Франкл не отказывает религии в будущем, хотя признает ослабление роли традиционных религий. По мнению Франкла, стоит говорить о тенденции к уходу не от самой религии, но от верований, ведущих к разобщению представителей разных конфессий. В то же время это не может служить поводом к заключению, что «рано или поздно мы придем к универсальной религии», напротив, это движение к личной, глубочайшим образом персонифицированной религиозности, с помощью которой каждый человек сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке, — пишет Франкл. Однако как многие языки объединяет общий алфавит, также и личная религиозность будет иметь общие для группы людей ритуалы и символы. Разнообразие религий, по мнению Франкла, подобно разнообразию языков: ни один из них не может считаться выше других, но любой предоставляет человеку средства прийти к истине, к единой истине, равно как и заблуждаться или лгать. Так же посредством любой религии человек может обрести бога — единого бога. Тысячи лет назад человечество совершило переход от политеизма к монотеизму. Сейчас же настало время для следующего шага: перехода от монотеизма к монантропизму, который для Франкла означает осознание единства человечества.

*3.3. Теория личности Олпорта и религиозная проблематика.* Гордон Олпорт, один из основоположников теории личности, активно занимался проблемой толерантности и предрассудков. Исследуя эту тему, Олпорт предположил, что религиозных людей можно разделить на две группы: тех, что обладают внутренней религиозной ориентацией, и тех, что обладают внешней. Вот как комментирует внешнюю религиозную ориентацию Олпорт: «Для многих людей религия — привычка или же родовое изобретение, используемое для церемоний, для удобства в семье, для личностного комфорта. Это нечто, нужное для того, чтобы его использовать, а не для того, чтобы ради него жить. Оно может быть способом повышения статуса, поддержания уверенности в себе. Оно может быть использовано как защита от реальности, как божественное одобрение образа жизни. Подобное чувство дает мне уверенность в том, что Бог видит вещи такими же, какими их вижу я. Человек с внешней религиозной ориентацией обращен к Богу, но не отстранен от себя. Этот тип религиозности по сути своей — щит для центрированности на себе. Люди, принадлежащие к этому типу, как оказалось, обычно посещают церковь нерегулярно. На самом деле они не набожны. Они используют религию для своего удобства. Некоторые из них посещают церковь лишь трижды: на собственных крестинах, собственной свадьбе и собственных похоронах. Неудивительно, что подобный тип религиозности коррелирует с наличием у человека большого количества предрассудков».

Описывая внутреннюю религиозную ориентацию, Олпорт замечает, что она «не является ни способом для борьбы со страхом, ни формой социальности или конформизма, ни сексуальной сублимацией, ни средством реализации желаний. Все эти мотивы вторичны. Этнические отношения, частная жизнь, личные проблемы, чувство вины, онтологическая тревога — все это регулируется всеобъемлющим обязательством, до некоторой степени интеллектуальным, но более всего фундаментально мотивационным. Это обязательство целостно, оно покрывает весь опыт личности, как научный, так и эмоциональный. Такая религия существует не для того, чтобы служить человеку удобным инструментом, скорее человек обязан служить ей».

Гуманистическая психология пересматривает взгляд на религию, отводя ей более значимое место в жизни современного человека, чем отводил психоанализ. Религия рассматривается как один из важнейших факторов внутреннего развития человека и актуализации, как важнейшая смыслообразующая категория, религиозная ориентация оказывает значительное влияние на отношение к иным культурам, народам и религиям.

#### **Тема 4. Биологический и когнитивистский подходы к интерпретации религиозных явлений**

4.1. *Ранние биологические подходы к религиозности.* Интересны исследования, посвященные поискам связи между, особенностями строения человека, его темпераментом и характером, и религиозностью. Первой работой, связавшей теорию темпераментов с религией, можно считать трактат англиканского священника *Роберта Бартон* «Анатомия меланхолии» (1621), в которой автор представил полный портрет религиозной меланхолии. Работа направлена против «папистов», которым он приписывает идолопоклонство и суеверия; эти качества являются продуктом религиозной меланхолии, так же, как посты, уход от мира и медитация, — все это противоречит человеческому разуму и идет от дьявола. *Дж. Г. Стивенсон* в книге «Религия и темперамент: популярное исследование их взаимоотношений, действительных и возможных» (1913) указывал, что люди с меланхолическим типом темперамента более всего повлияли на развитие религии. К ним он причислял библейских пророков, апостола Павла, Савонаролу и других. Меланхолики становятся великими аскетами и мистиками, но они опасны, поскольку склонны к крайнему аскетизму, а потому в религии необходимы сангвиники, которые бы привнесли «радость спокойной молитвы». Американский психолог *Джордж Кое* в книге «Психология религии» (1916) исследовал людей, склонных к резкой религиозной трансформации, и пришел к выводу, что для них характерна повышенная чувственность, чувства и эмоции доминируют над разумом и волей. В людях, не склонных к религиозным трансформациям, доминирует

интеллект. Применив эти наблюдения к исследованиям типов темперамента, Кое пришел к выводу, что к религиозным трансформациям и религиозному опыту склонны сангвиники и меланхолики, а чувство религиозной неудовлетворенности характерно в основном для холериков. Он утверждал, что христианская традиция долгое время была психологически односторонней — меланхолической, что нашло свое отражение не только в идеале святого человека, но и в церковных гимнах, даже протестантских. Кое также считал, что христианство адаптировано в первую очередь к женской психологии с ее чувственностью, и призывал сангвиников уделять больше внимания религии.

Немецкий психиатр и психолог *Эрнст Кречмер* (1888–1964) соотнес психические свойства человека, в том числе его религиозность, с его конституцией и организмом, разграничив астенический тип, характеризующийся длинной и узкой грудной клеткой, длинными конечностями, удлинённым лицом, слабой мускулатурой, пикнический тип, характеризующийся широкой грудью, коренастой, широкой фигурой, круглой головой, выступающим животом и атлетический тип — смешанный. Астеникам присущ шизоидный тип темперамента, которому свойственны замкнутость, уход во внутренний мир, контрасты между судорожной порывистостью и скованностью движений, в то время как пикническому типу присущ циклоидный темперамент, которому свойственны открытость, естественность и мягкость. В качестве иллюстрации своей концепции Кречмер приводит примеры двух великих деятелей Реформации — Мартина Лютера, который, как известно, был крупным, круглолицым человеком, и Жака Кальвина — худощавого, с узким лицом. В их внешности и темпераменте Кречмер находит соответствие религиозным доктринам, ими созданным: лютеранству, достаточно либеральному учению, и кальвинизму, с его чрезвычайной строгостью.

Схожую теорию предложил американский врач и психолог *Уильям Шелдон* (1898–1977), на базе соматических признаков выделивший основные типы человеческих темпераментов — *эндоморфный*, *мезоморфный* и *экторморфный*. Для эндоморфного типа характерны мягкость и округлость внешнего облика, слабое развитие костной и мускульной систем; ему соответствует висцеротонический темперамент — с любовью к комфорту, с чувственными устремлениями, расслабленностью и медленными реакциями. Мезоморфный тип характеризуется жестокостью и резкостью поведения, преобладанием костно-мускульной системы, атлетичностью и силой; с ним связан соматонический темперамент — с любовью к приключениям, склонностью к риску, жадой мускульных действий, активностью, смелостью, агрессивностью. Экторморфному типу конституции свойственны изящество и хрупкость телесного облика, отсутствие выраженной мускулатуры; этому

соматотипу соответствует церебротонический темперамент, характеризующийся малой общительностью, склонностью к обособлению и одиночеству, повышенной реактивностью. Шелдон заметил, что христианская традиция долгое время превозносила женственный идеал, с его чувственностью, теплотой и таинственностью. Он исследовал множество изображений Христа и обнаружил историческую тенденцию к изменению его облика: постепенно, с изменением идеальных представлений общества, изменяется и характер религиозности: от эндоморфного к мезоморфному (внешние характеристики становятся более атлетическими, а внутренние — более сангвинистическими).

4.2. *Религия в эволюционной психологии.* Биологический подход к интерпретации религиозных феноменов активно дискусируется в современных исследованиях по когнитивной и эволюционной психологии, однако его основы были заложены еще в 20-е и 30-е годы XX в. ранними американскими бихевиористами. Так Дэвид Трот в работе «Религиозное поведение. Введение в психологическое исследование религии» (1931) высказал предположение, что религиозное поведение характерно практически для всех живых организмов. Оно наделяет способностью действовать с большим энтузиазмом, и соответственно, является эволюционным преимуществом. Современная эволюционная теория утверждает, что далекие предки приматов и людей эволюционировали на протяжении примерно 30 миллионов лет, а следы религиозных представлений можно проследить приблизительно последние 100 тысяч лет. Как отмечает Стэнли Райс, человек — «религиозный вид», а религиозность — «одна из немногих человеческих универсалий» [Rice S. A. Encyclopedia of Evolution. New York: Facts on File. 2007. P. 338]. Будучи подобной универсалией, религия, согласно большинству эволюционистов, должна играть определенную роль в эволюции, и быть важной составляющей ее двух основных механизмов — естественного и полового отборов.

Первая значительная работа, открывшая обновленный дискурс между религиоведением и биологией (по сравнению с несколько наивным подходом ранних бихевиористов) — труд Эдварда Уилсона «Социобиология. Новый синтез» (1975), в котором он исследовал, какое воздействие имеет эволюция на социальное поведение. В этой работе Уилсон рассматривает религию как продукт эволюции, дающий людям эволюционное преимущество, а самого человека — как наиболее приспособленный к окружающей среде вид, и не в последнюю очередь благодаря религии. Через три года Уилсон выпускает «О природе человека» — книгу, в которой он сфокусировался уже непосредственно на социальном поведении людей. Начиная разговор о религии, автор замечает: «Предрасположенность к религиозным представлениям является наиболее сложной и мощной силой в человеческом сознании

и, по всей вероятности неистребимой частью человеческой природы» [Wilson E. O. On Human Nature. Harvard: Harvard University Press, 2004. P. 169].

Отмечая многомерность и многообразие проявлений религиозного опыта и религиозной жизни человечества, автор, замечает, что «религиозные практики проявляются в генетическом преимуществе и в эволюционном изменении», а религия составляет «величайший вызов» человеческой социобиологии, но при этом и «наиболее удивительную возможность» для теоретического прогресса человечества. В отличие от Трота, Уилсон подчеркивает, что религиозное поведение присуще исключительно человеку. Согласно Уилсону, религия в первую очередь позволяет индивиду подчинять личные интересы интересам группы: «От верующих ожидаются краткосрочные психологические жертвы в пользу долгосрочной генетической выгоды». Религия подавляет индивидуальные интересы людей и подчиняет их интересам группы, следовательно, гены, способствующие этому процессу, имеют преимущество при наследовании и их количество все более возрастает со временем. Индивид, нарушавший правила общегития, не только ставил под угрозу благополучие всей группы, но и был непривлекательным для продолжения рода; таким образом, его гены отсеивались. С точки зрения Уилсона, структуру религиозных представлений можно изучить, последовательно рассмотрев три уровня естественного отбора. Первый, лежащий на поверхности уровень — это «церковный отбор», т. е. «отбор религиозными лидерами ритуалов и практик, эмоциональное воздействие которых оптимально в текущих социальных условиях. Церковный отбор может быть либо догматическим и стабилизирующим, либо евангелическим и динамичным». В любом случае его результаты передаются культурно, поэтому вариативность религиозной практики разных сообществ основана на обучении, а не на генах. Второй уровень отбора — «экологический». Как бы удачно не воздействовал «церковный отбор» на эмоции верующих, его результаты должны пройти проверку требованиями окружающей среды. В этой связи Уилсон замечает: «Если религии ослабляют общество во время войны, поощряют разрушение окружающей среды, сокращают жизнь или вмешиваются в продолжение рода, они придут в упадок, независимо от их краткосрочных эмоциональных преимуществ». Наконец, третий уровень отбора — отбор генетический. Так теория Уилсона подразумевает, что некоторые наборы генов могут изменяться в зависимости от «церковного отбора». В процессе религиозного обучения вырабатываются и прививаются многочисленные религиозные правила (табу, разграничение на сакральное и профанное, культ религиозных лидеров, религиозные иерархии, обряды перехода, в частности, возрастная инициация и т. д.), подавляющие определенные типы поведения.

Все эти правила действуют, чтобы ограничить социальную группу и связать ее членов вместе. Гипотеза, выдвигаемая Уилсоном, состоит в том, что эти ограничительные религиозные процессы имеют физиологическое основание, которое, в свою очередь, имеет генетическое происхождение: последовательность и частотность генов изменяется под воздействием принятых религиозных ограничений и установок. И хотя на протяжении человеческой жизни этот процесс проследить невозможно, на длительных исторических отрезках генетический отбор оказывает серьезное воздействие, а «культура неустанно тестирует контролирующие гены, заменяя одни на другие».

Ученый ставит ряд вопросов: каковы последствия каждой религиозной практики для благосостояния людей и племен?; какие религиозные практики возникают при различных условиях окружающей среды? Генам, способствующим конформизму, генетический отбор благоприятствует, и, напротив, гены, способствующие нарушению правил, постепенно отсеиваются. Этот процесс происходит не только благодаря обучению, он значительно ускоряется половым отбором, поскольку поведение человека, неспособного следовать правилам, рассматривается как девиантное и делает его непривлекательным для противоположного пола. Этот человек может также подвергаться остракизму, изгоняться, его могут заточить или даже убить. В конечном итоге носители подобных генов с меньшей вероятностью оставляют потомство, а, следовательно, остроумно резюмирует Уилсон, «гены держат культуру на поводке».

*Питер Ричерсон и Роберт Бойд* в работе «Не генами едиными. Как культура трансформировала человеческую эволюцию» (2005) предполагают, что существует эволюция культурных вариаций, не связанная с генетическим отбором. Образующаяся в итоге культурная среда может воздействовать на эволюционную динамику альтернативных генов. Таким образом возникает *коэволюция* культуры и генов, которая и привела к тому, что человек столь разительно отличается от остальных живых существ. Конкуренция между группами способствует видовому отбору, а выдерживают эту конкуренцию и побеждают наиболее адаптивные группы. Интересно, что другие группы могут воспринимать культурные модели своих более успешных конкурентов. Так, Ричерсон и Бойд иллюстрируют свою концепцию, в частности, быстрой распространения христианства в Римской империи в первые века нашей эры, утверждая, что христианство несло с собой «лучшее качество жизни». Согласно исследователям, в отличие от римских дохристианских порядков, христианство пропагандировало заботу о малоимущих, немощных и сиротах, взаимопомощь и большую интеграцию сообщества, что приводило, как мы бы сейчас сказали, к большей социальной защищенности.

Именно это и явилось значительным культурным эволюционным преимуществом христианства, что в результате помогло ему стать государственной религией Римской империи [Richerson P. J. Boyd R. Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005. P. 210–211].

Если многие психологи-эволюционисты рассматривают религию как феномен, благоприятствующий процветанию человечества, а соответственно и как важный фактор эволюции, Ричард Докинз придерживается иного мнения. Он полагает, что религия как таковая не является эволюционным механизмом, а выступает в качестве «побочного продукта» эволюции. Задаваясь вопросом о возникновении религии, Докинз солидарен с прочими эволюционистами, замечая, что раз она повсеместно распространена, то очевидно должна иметь некую «пользу». Соглашаясь, что «в дарвинизме под “пользой” обычно подразумевается улучшение шанса генов индивидуума на выживание», Докинз тем не менее отметит, что «такое определение не является полным; в нем не учитывается, что дарвиновская “польза” может проявляться не только по отношению к отдельному организму» [Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Издательство КоЛибри, 2008. С. 172], но может быть также направлена на группу или на другой организм — возможно «паразититический»; кроме того, Докинз отмечает: «В центральную теорему вместо понятия “гены” можно подставить более общее понятие “репликаторы”. Факт повсеместного распространения религии может означать, что она действительно приносит пользу, но вовсе не обязательно нам или нашим генам. Религия, возможно, приносит пользу только самим религиозным идеям, которые ведут себя в данном случае как репликаторы, до некоторой степени похожие на гены» [Там же. С. 172]. В нашумевшей книге «Эгоистичный ген» (1976) он проводит аналогии между культурной и генетической эволюцией и впервые предлагает понятие «мемов». Главная особенность генов заключается в том, что они являются репликаторами; однако возможно существование и других подобных механизмов, которые также составляют основу некоего эволюционного процесса. В «бульоне человеческой культуры» возник репликатор нового типа — «мем» — своего рода культурная единица, которая распространяется «от одного мозга к другому» и также является репликатором, пусть и не таким точным, как гены, и чаще подверженным мутациям.

Что дает Докинзу и другим «меметикам» концепция мемов для исследования религии? Применение теории мемов (т. е. культурных репликаторов) позволяет рассматривать возникновение и распространение религиозных идей как своего рода «интеллектуальных вирусов». Хью Пайпер применил теорию репликаторов для интерпретации Библии в работе «Эгоистичный



текст: Библия и меметика» (1997). Основываясь на положении, что Библию можно попытаться рассмотреть как своего рода репликатор, который действует аналогично ДНК, Пайпер предположил, что она содержит информацию, способствующую собственному репродуцированию посредством многочисленных прочтений, интерпретаций и переводов. Понимание религии с позиций меметики набирает все больший оборот, причем не только на Западе, но и в России. Так отечественный историк И. Н. Носырев в книге «Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов» (2013) применил концепцию мемов Докинза к интерпретации истории религии.

4.3. *Когнитивные подходы к исследованию религии.* Когнитивная психология заявила о себе как о полноценном течении в середине 60-х годов в США. Новый подход развивался в оппозиции к господствующему бихевиоризму и во главу угла ставил изучение механизмов познания, а не поведения. Благодаря усилиям когнитивистов термин «сознание» вновь вернулся в американскую академическую психологию. Примечательно, что многие современные когнитивные исследования восходят к работам отечественных мыслителей Льва Семеновича Выготского (1896–1934) и Александра Романовича Лурии (1902–1977) (*культурно-историческая психология*), которые уделяли значительное внимание исследованию соотношения мышления и речи. Согласно их теории, процесс образования понятий не сводим к ассоциациям, вниманию, представлению, суждению, а важнейшее значение играет функциональное употребление знака. Ключ к пониманию мышления первобытного человека в том, что оно не совершается в понятиях, а носит комплексный характер. Слово в том или ином архаическом языке является не средством образования понятия и его носителем, а выступает в качестве фамильного имени объединенных по известному фактическому родству групп конкретных предметов. Самое известное исследование Выготского и Лурии проводилось в 30-е годы в труднодоступных регионах Узбекистана и Киргизии. В ходе исследования был установлен ряд особенностей «примитивного» мышления: неспособность к классификации предметов, ориентация на практическое их применение, трудность в построении абстрактных групп (все предметы, которые предлагалось классифицировать, оказывались в одной «полезной» группе). Выготский и Лурия опровергли представление о единых логических законах человека, наличие которых казалось столь очевидным, что многие психологи считали их неотъемлемым свойством человеческого сознания. Существовало даже представление о некоем логическом чувстве, присущем каждому человеку. Однако практика показала, что некоторые из опрошенных даже не понимали, что перед ними несколько частей силлогизма и сильно искажали информацию, пытаясь воспроизвести услышанное. К отказу от представления



о единстве когнитивных законов и логики, якобы свойственной человечеству, примерно в то же время пришли и Леви-Брюль, также изучавший первобытное мышления, и Пиаже, но уже на примере интеллекта детей.

Основателями когнитивизма считаются Ульрик Найссер, автор фундаментального труда «Когнитивная психология», в котором были сформулированы цели и методы нового подхода, и психолингвист Джордж Миллер, создавший Центр когнитивных исследований при Гарвардском университете. На становление когнитивизма повлияла философия Ноама Хомского. В настоящий момент можно говорить о когнитивной науке — полноценном мультинаучном комплексе, объединяющем психологию, лингвистику, кибернетику, биологию и т. д. Место в нем нашлось и для когнитивного религиоведения. Как замечает М. М. Шахнович: «Когнитивное направление, опираясь на универалистский подход в исследовании многообразия религий, стало рассматривать религию как особую форму познавательной деятельности и связывать проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики его ранних форм» [Шахнович М. М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. (С. 32–63). С. 36].

Проблемное поле когнитивного религиоведения огромно: почему мы обнаруживаем религию во всех культурах, и во всех религиях сталкиваемся с примерно одинаковым набором представлений (вера в существование сверхчеловеческих существ — богов, духов предков, обладающих всеведением и властью над людскими делами; космологические мифы; вера в злых духов или ведьм, способных навредить человеку; религиозные «специалисты», имеющие дело как с добрыми, так и с вредоносными духами; специальные обряды, вроде жертвоприношения, или культурно-легитимизированные ИСС, вроде одержимости духами, требующие взаимодействия со сверхъестественным; вера в посмертное существование души и т. д.)? Когнитивное религиоведение рассматривает, в первую очередь, две проблемы — проблема универсальности религии и проблема циркуляции религиозных идей. Интересна методология когнитивистов: религия изучается как группа явлений, подчиняющихся определенным когнитивным механизмам, которые в то же время являются и источником этих явлений. Причем различные явления могут подчиняться одним и тем же когнитивным механизмам, но их выражение может варьироваться в зависимости от культурного контекста. Французский антрополог Ден Спербер выдвинул теорию эпидемиологии идей, согласно которой коммуникация имеет два типа репрезентации — ментальный и публичный, поэтому успех тех или иных представлений заключается в возможности создания их адекватного понимания

у индивида. Представления, которые заставляют нашу когнитивную систему работать наиболее успешно, распространяются подобно эпидемиям.

Анализируя эту проблематику, другой французский антрополог-когнитивист Паскаль Буайе замечает, что религиозное представление содержит небольшое количество противоречивых сведений, которые легко запомнить, и большое количество логичной информации, с которой легко согласиться. Когнитивная система человека более адекватно описывается не как единый многоцелевой механизм, работающий со всеми типами информации, а как набор специализированных и направленных на выполнение определенной функции когнитивных процессов. Можно утверждать, что наше понимание мира разделено на онтологические области, а успешная религиозная концепция заимствует идеи из разных онтологических доменов. Такая комплексная структура становится причиной появления онтологической брешы: духи предков, демоны и призраки являются примерами такой онтологической брешы, ведь представления о них разрушают привычные идеи о необходимости физического тела для взаимодействия с миром, тем самым производя сильное впечатление на человека. Однако, «объем» брешы невелик, что позволяет носителю религиозных идей полагаться на интуицию в обычной жизни. Так Буайе подходит к концепции «минимально противоречивых религиозных идей». Все дело в естественном отборе: минимально противоречивые концепции когнитивно оптимальны, а религиозные концепции, не являющиеся когнитивно оптимальными, отмирают или трансформируются под воздействием более конкурентоспособных идей.

Одной из ключевых концепций когнитивного религиоведения является теория *сверхъестественного агента* — фантастического существа, «представление о котором формируется у человека в процессе познавательной деятельности в результате гипостазирования какой-либо идеи, и может иметь антропоморфный, зооморфный или териоморфный характер» [Шахнович М. М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. (С. 32–63). С. 38–39]. Когнитивная теория ритуала разработана Томасом Лоусоном и Робертом МакКоули, считавшими, что аналогично тому, как грамматика бессознательно структурирует наш язык, ритуальное поведение подчиняется определенным бессознательным правилам. У человека существует некий набор ролевых ожиданий касательно определенных событий и ситуаций. В любой социальной ситуации присутствует воздействующий и тот, на кого направленно воздействие. В ритуале одну из ролей играет религиозный объект. Так, например, в акте крещения на человека действует божество, а в акте жертвоприношения человек как бы «задабривает» духов. Специфика ритуала

заключается в том, что сложно судить о его результативности, поэтому его эффективность связывается с точностью исполнения.

## **Раздел 2. Ключевые вопросы психологии религии: подходы и решения**

### **Тема 5. Проблематика исследования мистического опыта и измененных состояний сознания. От Джеймса к современности. Религия и психопрактики**

5.1. *Джеймс и исследования религиозного опыта.* Религия — это не только мировоззренческая система, включающая в себя догматику, культ, ритуал и набор признанных верующими истин и правил, но также и живые чувства, переживания, религиозный и мистический опыт. Термин «религиозный опыт» — весьма широкое понятие, которое охватывает всю совокупность религиозных чувств и переживаний, психологическое состояние верующего в целом. Одним из важных вопросов, рассматриваемых в науке о религии, является вопрос разграничения религиозного и мистического опыта. Мистицизм можно определить как совокупность практик, имеющих целью единение человека с Богом (Абсолютом), а также описание этого единения. Если исповедание религии относит человека к определенной культурной традиции, мистика переносит все религиозное внутрь человека, зачастую ставя его во враждебное положение ко всем историческим проявлениям религии. Таким образом, мистицизм предстает в форме своеобразной «приватизации» религии.

Признание особого религиозного чувства в качестве основания религии сложилось в науке о религии еще в конце XIX в. Исследования религиозного и мистического опыта традиционно занимают центральное место в психологии религии. Классический труд, посвященный рассмотрению этой проблематики и до сих пор не потерявший своей актуальности, — знаменитая монография Джеймса «Многообразие религиозного опыта», увидевшая свет в 1902 г. То, что религиозный опыт, опыт откровения является основой религии, было замечено еще Фридрихом Шлейермахером (1768–1834), считавшим, что суть религии — человеческое переживание бесконечности, или бога. Подобное переживание находит свое выражение в благоговении, почтительном удивлении и глубоком ощущении абсолютной зависимости, которая является сутью религиозного опыта. У Джеймса указывал на значимость религиозного опыта и на четкий водораздел, присутствующий во всех религиях: по одну сторону Джеймс видел церковь как социальный институт (в этом случае религиозное сознание направлено на внешнее божество), по другую он ставил религию как личностное переживание (в этом случае религиозное сознание направлено внутрь). Это отчетливо перекликается с тем, что говорит о религии В. Франкл. Последний утверждает, что человечество движется

по направлению к личной, глубоко персонализированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с Богом на своем собственном, личном, интимном языке. Считая разнообразие религий подобным разнообразию языков, Франкл замечает, что нельзя говорить о том, что один язык хуже, а другой лучше. На всех языках можно и заблуждаться, и говорить правду. Так же и посредством любой религии можно обрести Бога.

Под религией Джеймс понимал «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение к тому, что она почитает божеством», доводя при этом, что религия — это «полное реагирование человека на жизнь». Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором человек черпает свой главный смысл, а истинной целью его жизни является гармония с этим высшим миром. Необычным для того времени является понимание Джеймсом религиозного чувства. Большинство психологов XIX в. предполагало, что существует некий особый орган религиозного восприятия, в то время как Джеймс отказался от этой гипотезы, толкуя религиозное чувство как «собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются религиозными объектами». Таким образом, утверждал он, существуют религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д. Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое состояние, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Религиозный опыт ведет к более интенсивному протеканию всех психических процессов, расширяя возможности человека, пережившего его.

Следует подчеркнуть, что свои исследования Джеймс основывал в первую очередь на изучении самых ярких и крайних проявлений религиозного опыта — психопатологий. Он замечает: «не благоприятствует ли температура в 39 и 40 градусов посеву и произрастанию семян истины в нашем мозгу больше, чем температура 36,6 градусов?» Поэтому Джеймс подробно рассматривает так называемые мистические состояния сознания, которые выделяются им на основании четырех критериев.

1. *Неизреченность*: «Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания — невозможность со стороны пережившего их найти слова для описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте, а пережить по чужим сообщениям их нельзя».

2. *Интуитивность*: «Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка».

3. *Кратковременность*: «За редкими исключениями, пределом их является, по-видимому, срок от получаса до двух часов, после чего они исчезают, уступив место обыденному сознанию».

4. *Бездеятельность воли*: «Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или другим каким-нибудь способом, взятым из руководства для мистиков; но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы».

Помимо всего прочего, согласно Джеймсу, мистические состояния всегда оставляют воспоминание об их сущности и глубокое чувство их важности, а их влияние простирается на время между их проявлениями. Джеймс предлагает читателям обзор различных религиозно-психологических явлений, начиная с неврозов и различного рода психозов и заканчивая рассмотрением особенностей религиозного сознания, а также религиозного обращения, молитвы, святости и т. д. Между тем, при всем множестве различных проявлений религиозного опыта нетрудно увидеть схожие черты в таких, казалось бы, разных традициях, как, например, йога, исихазм или суфизм, поэтому скорее следует говорить не столько о многообразии религиозного опыта, сколько о его единообразии.

5.2. *Анализ опыта нуминозного Юнгом*. Карл Густав Юнг свою концепцию религиозного опыта основывал на понятии *нуминозного*, предложенного Рудольфом Отто (1869–1937). Юнг замечал, что религия есть «тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно называл *numinosum* — динамическим существованием или действием, вызванным произвольным актом воли. [Нуминозное] охватывает человека и ставит его под свой контроль; человек здесь всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного» [Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М.: Renaissance, 1999. С. 131]. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие. Согласно Юнгу, переживание встречи с нуминозным — страшное потрясение для человеческой психики, поскольку в этот момент человек входит в прямой контакт с архетипическими слоями коллективного бессознательного, они явлены ему в своем чистом виде, а не в привычной аллегорической форме символов, мифов и сновидений. Для того чтобы не сойти с ума, человек нуждается в защите, в качестве

которой выступает религия. Так, Юнг приводил пример мистического видения Троицы Николаю из Флюэ. Этот швейцарский мистик и затворник предполагал, что ему привиделась сама Святая Троица, образ его видения был запечатлен на стене церкви в Заксельне в виде разделенной на шесть частей мандалы с нерукотворным образом в центре. Явившийся в видении лик был столь ужасающим, что, с точки зрения Юнга, Николай не смог бы его пережить, если бы его сознание не переработало это видение в догматический образ Троицы.

Христианская цивилизация, переживая глубокий мировоззренческий кризис, в XX в. пытается обратиться к религиозному опыту Востока, но, по мнению Юнга, не способна его воспринять, поскольку он является «чужой кровью»; более того, мистический опыт Востока способен принести европейцам вред. По мнению Юнга, пройдя свой путь исторического развития, европеец настолько удалился от своих корней, что его ум, в конце концов, раскололся на веру и знание. Европейцу нужно возвращаться не к Природе — на манер Руссо, а к своей собственной натуре. Он должен заново открыть в себе естественного человека. Однако вместо этого европеец обожает системы и методы, способные лишь еще более подавить в человеке естественное. Поэтому он наверняка станет употреблять йогу во зло, ибо психические предрасположенности у него совсем иные, нежели у человека Востока. Так, Юнг писал: «Изучай йогу, и ты многому научишься, но не пытайся применять ее, поскольку мы, европейцы, попросту не так устроены, чтобы правильно употреблять эти методы. Индийский гуру все тебе объяснит, и ты сможешь во всем ему подражать. Но знаешь ли ты, кто применит йогу? Иными словами, знаешь ли ты, кем являешься, как ты сам устроен?».

5.3. *Пик-переживания в психологии Маслоу.* Новое измерение религиозный опыт приобретает в гуманистической психологии Абрахама Маслоу. Вся свою психологическую работу Маслоу связывал с проблематикой личного роста и развития, настаивая на том, что адекватная и жизнеспособная личность должна касаться не только глубин, но и высот, которых каждый индивидум способен достичь. Одним из центральных понятий психологии Маслоу является самоактуализация, под которой он понимал «полное использование талантов, способностей, возможностей и т. п.».

Одним из неизменных условий достижения самоактуализации Маслоу называл наличие опыта специфического психического состояния, обозначенного им *пик-переживанием*. Так, в книге «Дальние пределы человеческой психики» (1974) он подчеркивал, что пик-переживания — это переходные моменты самоактуализации. Человек более целостен, более интегрирован, больше сознает себя и мир в моменты «пика». В такие моменты мы думаем,

действуем и чувствуем наиболее ясно и точно. Мы больше любим и в большей степени принимаем других, более свободны от внутреннего конфликта и тревожности, более способны конструктивно использовать нашу энергию. В своей работе «Религии, ценности и пик-переживания» (1964) Маслоу заметил, что сейчас становится ясно, что «откровения» или мистические вдохновения могут быть объединены под названием пик-переживаний. С точки зрения Маслоу, самоактуализировавшиеся люди практически всегда являются религиозными людьми и переживали религиозный опыт.

Правда, Маслоу трактует религиозность очень широко, понимая под этим не столько внешнюю сторону и принадлежность к определенной религиозной конфессии, сколько внутренний духовный мир человека. Поэтому под пик-переживания религиозного характера подпадает весьма значительный спектр состояний, позволяющий более остро и полно ощущать собственное бытие. В этом смысле Маслоу возвращает нас к уже приведенной формуле Джеймса (религия — полное реагирование человека на жизнь).

Как и Джеймс, Маслоу также считал личную религиозность первичной по отношению к организованной церкви. Более того, Маслоу утверждал, что церковь, в истоках имеющая религиозный опыт основателя, впоследствии становится «основным врагом религиозного опыта» верующих. Для глубоко религиозной личности суть религии не сводится только к исполнению внешних норм, как это происходит с большинством людей, для которых «просвещение, великое пробуждение наряду с харизматическим провидцем, который изрек истину, забыто и потеряно». Для людей, имеющих опыт пик-переживаний, все атрибуты организованной религии вторичны по отношению к внутреннему религиозному переживанию.

Проблему переживания религиозного опыта можно рассматривать не только в психологическом аспекте, но и с точки зрения его влияния на генезис религии. Переживание сильного религиозного опыта, откровения, единения с Сакральным, по мнению многих исследователей, служит основой для возникновения или трансформации религии; институциональная религия строится на основе полученного индивидуального откровения. Так, Маслоу разделяет людей, напрямую связанных с религией, на «харизматиков» и «жрецов». «Харизматики» или «пикеры» являются носителями религиозного опыта и обладают глубокой внутренней религиозностью, «жрецы» же («нон-пикеры») — люди, которым не посчастливилось пережить религиозный опыт, поэтому им остается только трансформировать религиозный опыт других в догматы, законы и основывать религиозные институты.

Многие из опрошенных Маслоу людей свидетельствовали о переживаниях, которые вполне можно определить как мистические: «Речь шла

о бескрайних горизонтах, открывающихся взору, о внезапном ощущении абсолютного всемогущества, а одновременно с тем и полной ничтожности, беспощадной беспомощности, о чувстве экстаза, восторга, благоговейного трепета, об утрате ориентации во времени и пространстве, и, наконец, пронзительности ощущения важности происходящего, о чувстве духовного перерождения, личностной трансформации».

Иными словами, практически все, что происходит при пик-переживаниях, можно назвать религиозным:

1. Для пик-переживания характерно, что вселенная воспринимается, как интегрированная цельность, мир, где у человека есть свое место.

2. Пик-переживание может сопровождаться забвением себя, эго-транцендентностью, отсутствием потребностей, нужд, стремлений.

3. Пик-переживание является самоценным моментом.

4. Пик-переживание придает жизни смысл. Оно доказывает переживающему его, что есть вещи, к которым нужно стремиться, есть конечные, предельные смыслы (а Франкл даже утверждает, что религия позволяет человеку ощущать сверхсмысл).

5. Пик-переживания могут быть такими прекрасными, что может возникнуть чувство умирания, примирения со смертью.

6. При пик-переживании человек может приближаться к идеальной личности, реальной самости, к тому, чтобы стать идеальным.

7. Личность начинает чувствовать себя центром собственной творческой активности.

8. При пик-переживаниях часто появляется чувство благодарности к судьбе (Богу), чувство, что это переживание незаслуженно.

Согласно Маслоу, мистические переживания не имеют божественной или сверхъестественной природы, хотя люди и связывали с ними идею бога на протяжении тысячелетий. Рассказы пророков, дошедшие до наших дней и выраженные в терминах сверхъестественного откровения, по мнению психолога, были естественными человеческими пик-переживаниями, выраженными в рамках той культурной традиции, к которой принадлежал пророк.

*5.4. Мистический опыт в религиозных традициях.* Место религиозному опыту есть в любой религии, хотя значимые пик-переживания доступны немногим, поскольку являются результатом высокого личностного роста. Возможно поэтому в религиозных традициях на протяжении веков и вырабатывались различные методы, способствующие обретению религиозного и мистического опыта. Наиболее яркие проявления религиозного опыта можно найти в шаманизме, где в процессе камлания шаман входит в так называемый транс и отправляется в шаманское путешествие. Во время этого



путешествия, как считается, его душа попадает в иной мир и общается с духовными сущностями, которые могут входить в его тело и таким образом общаться с реальным миром. Большое значение для достижения измененного состояния сознания имеют психотехники, существующие во всех религиях. *Йога* является специфическим искусством, направленным на духовное самосовершенствование, в процессе различных психотехнических практик которой достигается измененное состояние сознания; ее венцом должно стать достижение состояния нирваны. В христианстве, пожалуй, одно из наиболее ярких духовных явлений — умная молитва, практикуемая в *исихазме* (от греч. *исихия* — безмолвие, мир, покой) — восточнохристианской системе монашеской духовной практики, направленной на богопознание и обожение. Для западного христианства также характерны духопереживания, и католическая традиция знает множество подобных феноменов (примеры св. Франциска Ассизского, св. Терезы Авильской, Мейстера Экхарта, Игнатия Лойолы и т. д.) В исламе ярким мистико-аскетическим течением является *суфизм*, целью которого также является общение с богом. Бесспорно, что, с точки зрения большинства религиозных традиций, ничем не спровоцированное переживание религиозного опыта является наиболее ценным и желанным. В этом случае божество как бы само избирает индивида, с которым входит в контакт.

Между тем, существует ряд техник, направленных на искусственное и сознательное облегчение достижения религиозного опыта. Ни для кого не секрет, что психологическое состояние сильно зависит от манипуляций с организмом, которые можно проводить осознанно. Один из типов подобных манипуляций — угнетение определенных ресурсов организма, которые обычно необходимы для нормального самочувствия; эти практики обычно проводятся в одиночестве и иногда ведут к экстатическим состояниям и галлюцинациям. Следующий тип, противоположный, связан со стимуляцией определенных органов, в результате которой достигается состояние транса (не галлюциногенного). Если экстатическое состояние человек затем может восстановить в памяти, то состояние транса забывается, человек не отдает себе в нем отчета.

С достижением измененного состояния сознания тесно связана физиологическая *депривация* (лишение); ее распространенными в религии формами являются пост, воздержание от сна, различные дыхательные практики. Они могут сознательно выбираться конкретным человеком для достижения своих целей, но чаще предписываются религиозной традицией. Самой распространенной из этих практик является пост, который обычно проводится не для достижения модифицированного психологического состояния, какими бы ни были его мотивы, а по другим причинам, таким как акт траура. Это

реакция на скорбь, которая иногда может практиковаться для достижения ее психологического облегчения, иногда — во избежание употребления в пищу продуктов, которые могут оказаться ядовитыми. Посты проводятся для приготовления тела к каким-либо ритуальным действиям, обрядам, праздникам, а также для искупления прегрешений. Вне зависимости от причины поста, человек ощущает его воздействие — грезы наяву, видения, уменьшение сексуального влечения. Так пост становится одним из способов поиска и достижения пророческого откровения и духовной дисциплины.

Известны случаи так называемой *святой анорексии*; например, в джайнизме существует феномен голодания до смерти как практики *ахимсы* (принципа непричинения вреда ничему живому). Согласно традиции, многие святые люди долгие годы живут без пищи и даже без воды, например католическая святая Тереза Ньюмен. Другой метод связан с сокращением сна: службы могут длиться сутки и более. Джеймс описывает случай святого Петра из Алкантары, который, согласно традиции, спал не больше полутора часов в сутки в течение 40 лет. Чтобы усложнить свой сон, святой Петр занял очень маленькую келью, в которой хватало места только для того, чтобы стоять или стоять на коленях. Святая Екатерина из Сиены, помимо того, что голодала и бичевала себя железными цепями трижды в день по полтора часа, практически не спала. Тереза Ньюмен спала два-три часа в сутки, но не потому, что уменьшала время сна, а потому, что не нуждалась в большем. Современные исследования показывают, что при полном прекращении сна человек, как правило, испытывает галлюцинации, его преследуют видения, естественно, если отказ от сна связан с религиозным фанатизмом, то эти видения носят религиозный характер. Помимо галлюцинаций, сильное сокращение сна также ведет к полубредовому состоянию, рассеянности внимания, мании преследования. Когда продолжительность сна сильно уменьшается, организм способен частично приспособиться к этому, интенсифицируя и углубляя определенные стадии сна.

Еще один метод достижения мистического опыта основан на длительном уединении и полном отказе от общения с внешним миром, что влечет за собой серьезные последствия для организма и психики. Человек уходит в себя, замыкается, становится склонен к видениям и галлюцинациям, истерии, неконтролируемым эмоциям. Известны многочисленные случаи умопомешательства арктических исследователей, моряков, путешественников, заключенных одиночных камер и т. д. У таких людей часто возникает идея присутствия «другого» — например, помощника. Особенно сильно воздействие уединения, если деятельность человека при этом лишена разнообразия.

Отшельник заполняет свое время молитвой, у него возникает чувство божественного присутствия, разговора с богом, которое разрушается при появлении другого человека.

Дыхательные практики (ритмичное движение и задержание дыхания), которые особенно разработаны в традициях Дальнего Востока, но также широко использовались, например, исихастами и суфиями, выступают другим неотъемлемым способом достижения измененного состояния сознания. Ритмичное и медленное глубокое дыхание может приносить чувство облегчения и успокоения, а учащенное дыхание может вызывать повышенную раздражительность, потерю сна, диарею, потерю аппетита и видения. Также на психику человека, безусловно, воздействуют различные религиозные ритуалы, танцы и шествия, совершаемые под ритмичную музыку, в полумраке, в помещениях, наполненных благовониями. В религиозных традициях известны и случаи применения различных психотропных и наркотических веществ, вызывающих галлюцинации (напитка сома в индуизме или хаома в зороастризме, грибов в шаманизме и т. д.). Традиционные религии могут также использовать ряд заболеваний мозга, например эпилепсию, которую часто неверно отождествляют с шаманской болезнью.

5.5. *Исследование ИСС в психологической антропологии.* В современной психологии религии проблематика изучения религиозного и мистического опыта в первую очередь представлена исследованием измененных состояний сознания. Одно из перспективных и актуальных направлений этих исследований представлено психологической антропологией. Наименование «психологическая антропология» появилось в начале 60-х годов прошлого века, хотя эта традиция исследования религии восходит еще к «психологии народов» Вильгельма Вундта. Изначально новая дисциплина являла собой взаимодействие культурной антропологии и психологии, и в фокусе ее внимания оказался кросс-культурный анализ особенностей мировоззрения и поведения человека. Отличительной чертой психологической антропологии является «открытость» для самых разных психологических концепций с целью решения теоретических проблем взаимовлияния личности и культуры. Своего рода «локомотивом» для такой тенденции во второй половине XX в. и стал интерес психологических антропологов к ИСС, и именно изучение ИСС во многом стало фактором интеграции естественно-научных и культурных подходов к изучению человека в психологической антропологии.

Рассматривая особенности психологической антропологии, американская исследовательница Эрика Бургиньон (1924–2015) полагает, что в ней нет места давнему разделению человека на тело и душу, которые способны функционировать автономно. Этот подход, признавая культурное многообразие форм проявления биологически обусловленных феноменов поведения человека, признает наличие общечеловеческой психо-биологической природы. Поэтому изучение измененных состояний сознания предполагает

исследование человека в его культурно-биологическом единстве. Бургиньон считает, что если, например, Тайлор и его современники рассматривали измененные состояния сознания в традиционных культурах как признаки дикости и примитивности, то современные психологические антропологи рассматривают их как феномен, указывающий на некоторые общечеловеческие свойства.

В психологической антропологии значимость измененных состояний сознания подтверждается их укорененностью и интегрированностью во всех культурах. Бургиньон полагает, что можно выделить пять групп измененных состояний сознания: 1) снижение внешней стимуляции и моторной активности; 2) наоборот, увеличение внешней стимуляции и моторной активности (за счет ритуальных танцев, например); 3) увеличение бдительности и психической включенности (бессонницы молящихся верующих); 4) снижение бдительности и психической включенности; 5) психосоматические изменения, вызванные как психоделическими препаратами, так и, например, гипервентиляцией мозга.

Созвучно с этим, Джон Берри считает, что измененные состояния сознания следует различать по вызывающим их средствам: «Три наиболее важных метода — использование галлюциногенов, снижение стимуляции и, напротив, сенсорная «бомбардировка» и физическая напряженность. Физическая изоляция и одиночество являются важными факторами для достижения измененного состояния сознания. Физическое напряжение, ведущее к истощению, голоду и жажде, а порой и самоистязание, применяются для облегчения наступления измененного состояния сознания». Тем не менее, несмотря на разнообразие причин и характера переживаний, все измененные состояния сознания имеют ряд общих черт: нарушение чувства времени и пространства, потеря до известной степени контроля над собой, изменение в выражении эмоций, в ощущении тела, перцептивное искажение, ощущение невербализуемости опыта, изменение чувства тождественности «Я». В целом, измененные состояния сознания — это изменение сенсорных, когнитивных, перцептивных и мотивационных аспектов восприятия человеком своего опыта.

Все исследователи измененных состояний сознания отмечают следующую их особенность: в ходе ритуального транса в эмоциональной сфере человека происходит постепенный переход от ужаса к экстазу. Причем состояние ужаса должно быть достигнуто сначала. Примером может служить *танец духа* индейцев племени Салиш. Для некоторых североамериканских племен — как в прошлом, так и поныне — он является своего рода психогигиеническим действием, направленным как на преодоление социальной «неприкаянности», так и внутриличностных конфликтов и противоречий. Во время *танца духа* иницилируемые проходят довольно болезненную

процедуру избияния и последующего «воскрешения» (или «нового рождения»). Последнее связано с пребыванием человека в особой темной и теплой палатке, имитирующей утробу, под присмотром специальных сторожей. После нахождения в палатке шаман и помощники помогают испытуемому исполнить *песнь духа* и *танец духа*. В ходе этой своеобразной «хореодрамы» иницилируемые демонстрируют новые силы, обретенные в процессе ритуала инициации. Примечательно, что песни и танцы, демонстрируемые «ново-рожденными», совершенно спонтанны.

5.6. *Исследование ИСС в нейронауках.* В 1997 г. индийский нейробиолог Вилейанур Рамачандран (р. 1951), занимающийся исследованиями мозга, вслед за канадским психологом Майклом Персингером (р. 1945) сделал громкое заявление об открытии *точки Бога* (God spot) или же модуля Бога — области, расположенной в височных долях, в особенности в левой, и отвечающей за возможное возникновение ощущения присутствия. Это объясняло мистические и религиозные опыты, часто присущие больным, страдающим височной эпилепсией. И хотя в дальнейшем теория наличия *точки Бога* вызвала большие споры и не была однозначно подтверждена экспериментально, она дала толчок развитию нового междисциплинарного направления — *нейротеологии*, пытающейся посредством исследований функционирования отделов мозга и нейронных связей доказать, что концепция Бога является естественным следствием принципов работы мозга. Сам термин *нейротеология* был предложен еще в 1984 теологом Джеймсом Эшбруком (р. 1925), но свою дальнейшую разработку нейротеология получила в работе врача Эндрю Ньюберга (р. 1966) и психиатра Юджина д'Акили (1940–1998) «Почему Бог не уйдет. Науки о мозге и биология веры» (2001). Уже самой своей формулировкой ее название отвечало Фрейду. Авторы этой книги описали проведенное ими исследование функционирования мозга восьми буддийских монахов во время медитации и трех францисканских монахинь во время молитвы, продемонстрировавшее значительные сходства в работе их мозга. Так, у исследуемых наблюдалось улучшение кровообращения в лобных долях, а в задней верхней теменной доле (ЗВТД), напротив, — нарушение кровообращения. Далее Ньюберг выпустил еще ряд работ, развивающих его идеи. Хотя большинство современных ученых рассматривают нейротеологию как псевдонауку, скорее ее можно охарактеризовать как новое направление в теологии (собственно, это следует из ее названия), что не означает, что различные открытия в нейронауках не смогут пролить свет на особенности работы различных отделов мозга во время ИСС и объяснить их с нейропсихологической точки зрения.

## Тема 6. Религиозная вера и личность

6.1. *Исследования веры в психологии религии.* В центре психологии религии находится религиозная личность во всем многообразии ее внутреннего мира и его внешних проявлений. Леуба предложил интегральную трактовку веры, включающую как уверенность в истинности определенных суждений или взглядов и предполагающую когнитивные (мыслительные) процессы, так и эмоционально-волевой компонент — чувства и потребности личности и волю к их реализации. Джеймс в своей ранней работе «Воля к вере» (1896) подчеркивал, что вера подразумевает уверенность в том, что с теоретической точки зрения вполне может возбуждать сомнения, а так как мерилom веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее. Таким образом, Джеймс выделял роль воли как важнейшего компонента веры.

Гордон Олпорт определяет религиозную веру как утверждение или уверенность, которую мы испытываем в отношении реальности объекта чувства. Причем любые позитивные чувства неизбежно влекут за собой определенную степень веры. Существенно, что Олпорт жестко разграничивает два слова, употребляемых в английском языке для обозначения веры: *belief* и *faith*. *Belief* используется в широком смысле и включает «веру в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных Наций», а также употребляется в значении «верование», в то время как *faith* интерпретируется Олпортом как личная религиозная вера и как «высшая ступень веры», вызывающая глубокие переживания и воздействующая на всю жизнь личности. У. Кларк в работе «Психология религии» (1959) выделял четыре уровня веры: 1) элементарный буквализм, предполагающий принятие на веру всего священного текста; 2) интеллектуальное постижение, которое включает лишь работу мышления; 3) подтверждение веры поведением, подразумевающее благие поступки; 4) высший уровень веры, предполагающий целостную интеграцию всех предшествующих. Кларк, как и Олпорт, именно этот «высший» уровень веры обозначает термином *faith*.

Интересные замечания относительно веры были высказаны создателем теории когнитивного диссонанса, американским психологом *Леонам Фестингером* (1919–1989). Согласно Фестингеру, когнитивный диссонанс имеет место, когда у человека присутствует два взаимосвязанных убеждения, намерения или установки, противоречащих друг другу. Анализируя феномен когнитивного диссонанса, Фестингер уделял значительное внимание устойчивости религиозной веры, обладающей значительной степенью сопротивляемости к противоречащей ей информации, что ученый объясняет тремя основными факторами: значением веры в жизни индивида и в его

системе ценностей, социальным престижем и социальным воздействием на человека других членов той религиозной общности, к которой он принадлежит. В своей монографии «Теория когнитивного диссонанса» (1959) Фестингер приводил примеры устойчивости религиозной веры даже в тех случаях, когда реальность опровергала многие основополагающие доктрины (например, одним из базовых положений основателя движения адвентистов в США У. Миллера было предсказание о неизбежном конце света в 1843 г., что не сбылось, но никак не повлияло на существование адвентистов).

Интересное предположение относительно способности или не способности к вере было высказано Эриком Эриксоном в его труде «Детство и общество» (1963). Психолог предположил, что религиозность напрямую связана с условиями, в которых растет ребенок, в том смысле, что если окружающая его среда комфортна и дружелюбна по отношению к ребенку, т. е. он окружен любовью и заботой родителей, удовлетворяющих не только его физиологические потребности, но и потребность в любви и ласке, в нем формируется доверие к миру, а без доверия невозможна и религиозная вера, поскольку она требует того, чтобы человек был способен вверить свою жизнь Богу. Эриксон считал, что глубокая личная религиозная вера возможна только начиная с подросткового возраста, когда человек не просто следует культурной и семейной традиции, но проходит период самоидентификации, и его выбор веры, как и остальные основные ценности, подвергается проверке и переосмысливается, в результате становясь осознанным.

Многие психологи рассматривают человека как априорно религиозное существо; это не означает, однако, что человек, по их мнению, всегда принадлежит к какому-либо религиозному сообществу и признает некое религиозное учение. В данном случае религиозное понимается как духовное вообще; предполагается, что у человека, в отличие от животного, есть не только материальные, но и духовные потребности. Вот как формулирует подобную точку зрения Франкл в работе «Доктор и душа»: «Духовность, свобода и ответственность — это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее даже они конституируют его в этом качестве. В этом смысле духовность человека — это не просто его характеристика, а конституирующая особенность: духовное не просто присуще человеку, наряду с телесным и психическим, которые свойственны и животным. Духовное — это то, что отличает человека, что присуще только ему, и ему одному» [Франкл Ф. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 51]. Такой духовностью обладают и верующие, и агностики, и атеисты.

Юнг в статье «Психология и религия» замечал, что так же как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка,



он обладает и способностью верить независимо от всех исторических религий. Говоря о том, что религия отличает человека от животного, мы имеем в виду способность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им, дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах; без этой способности были бы невозможны ни универсальные религии, ни поклонение фетишам. Юнг писал о том, что мы можем почувствовать во всех религиях томление духа, стремление постичь непостижимое, выразить невыразимое, жажду Бесконечного, любовь к Богу. Человек ищет чего-то за пределами чувств и разума, более того, ищет то, что отрицается чувствами и разумом. Источник религиозности Юнг видел в коллективном бессознательном, архетипические образы которого находят свое выражение в мифологии и символизме. Юнг считал, что религиозность служит основой психического здоровья человека; религия, со всеми ее ритуалами, таинствами, символикой и мифами, выступает своеобразным буфером, защищающим человечество от собственного бессознательного, поскольку облачает его в символическую, доступную и безопасную для психики человека форму.

Источником религиозности, по мнению многих исследователей, является осознание и переживание слабости, страха и чувства угрозы; переживание человеком собственной ограниченности и предельности, экзистенциального и творческого беспокойства, связанного с выработкой ценностей и поиском смысла жизни. Фромм, очень широко понимавший религию и религиозность, в своей статье «Психоанализ и религия» заметил в связи с этим, что нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — в системе ориентации и в объекте для служения; но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским целям — таким, как власть, деньги или успех, — лишь как заботу о практическом и полезном. Фромм подчеркивал, что вопрос не в том, есть религия или отсутствует, но в том, какого рода религия: способствует она человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или, напротив, парализует эти силы? Согласно Фромму, тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для его служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории. Бесспорно, существенное влияние на религиозность человека оказывает социальная и культурная среда, в которой он находится. Тем не менее, многие исследователи придерживаются мнения, что главный



и первичный источник религии находится в индивидуальной психике, а социальные и культурные влияния носят вторичный характер.

6.2. *Психологические функции религии.* Важнейший аспект личной религиозности связан с теми психологическими функциями, которые выполняет религия. Основываясь на том, что религия — это «все, что человек делает для решения экзистенциальных вопросов» [Batson C. D., Stocks E. L. Religion Its Core Psychological Functions // Handbook of Experimental Existential Psychology. New York, London: Guilford Publications, 2013. P. 141], можно выделить следующие *психологические функции религии*. 1) *Экзистенциальная* — религия убеждает в победе добра над злом, жизни — над смертью, она помогает разрешить кризисные ситуации, нивелировать беспокойство, наделять человеческое существование смыслом, преодолеть ощущение пустоты. 2) *Компенсаторная* — восполняющая человеческую слабость, дающая утешение, гарантирующая чувство безопасности. 3) *Интегративная* — способствующая единению сообщества. 4) *Регулятивная* — дающая определенные законы и предписания, нравственные и поведенческие правила и нормы. 5) *Коммуникативная* — способствующая взаимодействию индивида с обществом. 6) *Познавательная (гносеологическая)* — призванная объяснить действительность и устройство мироздания.

В современной *кросс-культурной психологии* психологические функции религии часто рассматриваются на основе теории иерархии потребностей Маслоу, известной как *пирамида потребностей*. Так бельгийский психолог греческого происхождения *Вассилис Сараглоу* замечает: «Религия, включая и различные формы духовности, обеспечивает универсальные убеждения и мировоззрение, моральные нормы, ритуалы и эмоции, а также чувство общности. Все это вместе (хотя в разных сочетаниях и с различной интенсивностью в разных культурах) используются многими людьми для удовлетворения базовых общечеловеческих потребностей» [Saraglou V., Cohen A. B. Cultural and Cross-cultural psychology of religion // Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality / Ed. by R. F. Paloutzian, Crystal L. Park. 2<sup>nd</sup> ed. New York, London: Guilford Publications, 2014. (P. 330–356). P. 345]. Согласно Сараглоу, религия удовлетворяет человеческую потребность в личной стабильности и порядке, как на когнитивном, так и на эмоциональном уровне; потребность в безопасности и доверии другим и миру; потребность в ощущении принадлежности к более крупным группам (от этносов до человечества в целом) и содействию социальной сплоченности (и в отдельных группах, и в целых культурах самых разных типов); потребность в само-трансцендировании, которое в данном случае подразумевает связь с трансцендентной сущностью, внешней человеку и превосходящей его.

6.3. *Проблемы типологии религиозности.* Проблема веры давно находилась в центре как теологического и философского рассмотрения, так и анализа в психологии религии. Можно выделить различные типы веры и религиозности. Ряд психологов придерживался убеждения, что человек является априори религиозным существом, обосновывая это суждение различными психологическими концепциями. Религия имеет ряд важных психологических функций в жизни человека.

Еще Джеймс в работе «Многообразие религиозного опыта» предположил, что людей можно разделить на два типа согласно их религиозности: «единожды рожденные» и «дваждырожденные». Для религиозного типа, названного Джеймсом «единожды рожденными», характерно ничем не заглушимое стремление к счастью; они «страстно верят своему чувству, говорящему им, что жизнь хороша, — верят, несмотря на личные неудачи и на те мрачные религиозные воззрения, среди которых они выросли. Их религиозная жизнь в самом основании своем есть единение с божеством». Эти люди, согласно Джеймсу, обладают замечательным психическим здоровьем. Далее Джеймс указывает, что «полным контрастом по отношению к этому душевно-здоровому мировоззрению, сознательно уменьшающему значение зла в мире, является противоположное мировоззрение, преувеличивающее значение и силу зла». Это другой тип людей — «дважды рожденные». Для них характерен пессимизм, зачатки которого «лежат в корне всякой чисто позитивной, агностической или натуралистической философии». Для этих людей путь к счастью лежит через переживание величайших несчастий.

Обычно выделяют два основных типа религиозности — внешнюю и внутреннюю, что, в определенном смысле, восходит к идеям И. Канта о статутарной (церковной) и личной (моральной) вере. Если человек выполняет религиозные предписания, не наделяя свои действия глубоким внутренним смыслом и верой (так, например, он может регулярно посещать церковь, соблюдать посты, отмечать христианские праздники, но при этом не обладать глубокой верой и слабо разбираться в догматических вопросах), то его тип религиозности можно назвать внешним. Если же человек делает акцент в первую очередь на вере, нравственном самосовершенствовании, хорошо разбирается в учении, то его тип религиозности можно обозначить как внутренний. Эта типология была предложена Олпортом в статье «Религиозный контекст предрассудка» (1966). Так, к внешнему типу он отнес людей, для которых религия является способом достижения целей, внешних по отношению к самой религии: социальной респектабельности, лояльности по отношению к общепринятому образу жизни, утешения, душевного комфорта, преодоления отрицательных переживаний. К людям с внутренним типом религиозности он отнес тех, для кого религия представляет собой

самостоятельную и конечную ценность, и вся их жизнь и деятельность основывается на их религиозных представлениях и вере. Как было выявлено Олпортом, люди, чью религиозность можно охарактеризовать как внешнюю, более склонны к проявлению нетерпимости. Близкая, но слегка иная классификация — это разграничение на аперсональную религиозность (когда человек относит себя к какой-то религии, но не ощущает собственной внутренней связи с божеством) и личную религиозность (в данном случае человек может как быть, так и не быть адептом какой-либо религии, но обладать глубоким духовным миром и чувствовать связь с трансцендентным).

Фромм предложил классифицировать не тип религиозности, а сами религии, разделив их на авторитарные и гуманистические. Градация проводилась на основе интерпретации категорий свободы и греха в религиозных учениях: авторитарная религия основывается на признании высшей силы, требующей от человека подчинения и полонения; в религии гуманистической главным выступает не доктрина, а отношение к человеку, бог в ней выступает символом собственных сил человека. К авторитарным религиям Фромм отнес библейский иудаизм, христианство после Вселенских соборов и ислам, к гуманистическим — буддизм, даосизм, дзэн-буддизм, раннее христианство, хасидский иудаизм, религию разума времен Французской революции, а также учения Сократа и Спинозы.

Существуют классификации религиозности, исходящие из того, что преобладает в человеке: мышление, воля или чувства и определяющие тип личности соответственно как интеллектуальный, волевой или эмоциональный. Люди, у которых доминирует мышление, воспринимают религию через разум, как говорил еще Ансельм Кентерберийский (ум. 1109): «Понимаю, чтобы верить». Волевой тип воспринимает религию как результат волевого ценностного выбора, в этом случае религия не только хорошо осмыслена, но и проникает очень глубоко, охватывая всего человека. Эмоциональный тип обладает яркой религиозностью, поскольку воспринимает религию чувственным богатством своей психики. Он не подвергает религиозные догмы анализу, воспринимая их как априорные истины.

*6.4. Религиозное развитие.* Большинство теорий развития личности, в том числе и религиозного развития, так или иначе основываются на одной из трех классических концепций развития, выдвинутых в психологии. Безусловно, до сих пор сохраняет актуальность концепция психосексуального развития, предложенная еще Фрейдом. В том числе она легла в основу психосоциальной теории развития личности, предложенной в эго-психологии Эриксона и сформулированной в работе «Детство и общество» (1950). С другой стороны, в качестве методологического основания используется

и теория стадий когнитивного развития (стадий развития интеллекта), выдвинутая Пиаже. Согласно швейцарскому психологу, человек проходит через сенсомоторную стадию (от рождения до 1,5–2 лет), дооперациональную стадию (от 2 до 7 лет), стадию конкретных операций (от 7 до 12 лет) и стадию формальных операций (от 12 лет и старше) [Подробнее: *Inhelder B., Piaget J. The growth of logical thinking from childhood to adolescence. New York, 1958.*] Эриксон же предположил, что наряду с описанными Фрейдом фазами психосексуального развития (оральной, анальной, фаллической, латентной и генитальной), существуют восемь психологических стадий развития «Я», в ходе которых устанавливаются основные ориентиры по отношению к себе и своей социальной среде. Согласно Эриксону, становление личности не заканчивается в подростковом возрасте, а продолжается на протяжении всей жизни, и каждой стадии развития присущи свои собственные параметры, принимающие положительные и отрицательные значения. На начальной стадии (первый год жизни ребенка) развивается социальное взаимодействие, положительным полюсом которого служит доверие, а отрицательным — недоверие. Вторая стадия охватывает второй и третий год жизни, когда ребенок осваивает различные движения, вырабатывая самостоятельность, противоположностью которой служит нерешительность. Третья стадия приходится на возраст от 4 до 5 лет, когда развивается инициативность, отрицательным полюсом которой является чувство вины. Четвертая стадия — возраст от 6 до 11 лет, когда вырабатывается либо умелость, либо чувство неполноценности. Пятая стадия (подростковый возраст) — наиболее существенная, когда человек должен успешно пройти кризис самоидентификации, выработав систему приоритетов и ценностей, в противном же случае произойдет путаница ролей. Средний возраст (шестая стадия) также не свободен от конфликта, разворачивающегося между близостью и одиночеством. Седьмая стадия — зрелый возраст, когда человек может либо оказаться полностью поглощенным собой, либо культивировать в себе общечеловечность. Старость — восьмая стадия — протекает между цельностью, когда, оглядываясь назад, человек удовлетворен своей жизнью, и безнадежностью, если жизнь представляется чередой упущенных возможностей и досадных ошибок. Две работы Эриксона иллюстрируют пятую и седьмую стадии. Книга «Молодой человек Лютер» (1958) посвящена анализу непростого пути к самоопределению и выработке собственного мировоззрения Мартина Лютера, а в «Правде Ганди» (1969) Эриксон демонстрирует обеспокоенного судьбой своей родины человека, который посредством радикальных социальных преобразований не только пытается сделать свою страну лучше, но и развивает собственную личность.

Концепции и Эриксона, и Пиаже легли в основу многих теорий религиозного развития, в том числе, выдвинутых конфессионально ориентированными психологами. К подобным подходам можно отнести, в частности, концепцию Джеймса Фаулера, который, на основе интервьюирования 359 человек выделил семь стадий развития веры. *Предварительная стадия* (от рождения до 4 лет) — изначальная и недифференцированная вера, когда, благодаря выработке ребенком доверия закладываются основы для будущей веры. *Интуитивно-проективная вера* (3–7 лет), когда мышление ребенка еще интуитивно, ребенок активно фантазирует и находится под влиянием образов. *Мифически-буквальная вера* (6–12 лет), когда ребенок постепенно осваивает способность рассуждения и выстраивания нарративов, что позволяет разграничивать реальность и фантазию, однако религиозные истории на этом этапе все еще воспринимаются буквально. *Синтетически-конвенциональная вера* (11–18 лет, многие заканчивают свое религиозное развитие на этом или последующих этапах). Подросток способен оперировать абстрактными категориями, но он выбирает такой вариант веры, который будет максимально соответствовать группе значимых других, человек в этом возрасте еще не выработал собственного религиозного мировоззрения и склонен к конформизму. Интересно, что в этом своем положении Фаулер расходится с Эриксоном, считавшим, что именно в подростковом возрасте человек, стремясь выработать собственную идентичность, формирует и осознанную идентичность религиозную. С другой стороны, поскольку в этом возрасте основные значимые другие это часто не семья, а друзья, подросток вполне может воспринять религиозные представления своего дружеского окружения, что не противоречит ни Эриксону, ни Фаулеру. *Индивидуально-рефлексивная вера* (от 17–18 до 30–40 лет и далее) характеризуется автономностью суждений; в это время человек делает собственный осознанный выбор, отдаляясь от референтной группы. *Интегрированная вера* (была свойственна 7% опрошенных старше 30) предполагает открытостью другому, признание возможности существования и ценности иных точек зрения и многоплановости истины, но при этом и уверенность в собственной правоте. *Универсальная, всеохватывающая вера* (пожилые люди, только 0.3 % опрошенных) предполагает выход за рамки собственно «я». [Подробнее: Fowler J. Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco, 1981.] В некотором смысле это схоже с идеей трансперсональной четвертой психологией, выдвинутой Маслоу, а также с чаяниями феноменологов религии, часто говоривших о единой, универсальной вере человечества.

Джон Глисон, конфессиональный автор, в книге «Взросление к Богу. Восемь шагов религиозного развития» (1975) основывается в первую очередь на концепции Эриксона, но также и на идеях Фрейда. Он выдвигает схожую с Рисуто (исследовательница напишет об этом через несколько лет) мысль,

что первый образ Бога для малыша — его мама, которая окружает младенца любовью и заботой, понимает его нужды, поэтому воспринимается им как всемогущая и всезнающая. Из опыта своего общения с матерью ребенок усваивает первые, но важнейшие уроки о Боге, причем происходит это, конечно, на чувственном, а не на экзистенциальном уровне. Однако в дальнейшем эти уроки будут иметь большее значение, чем воскресная школа или любое другое религиозное образование, поэтому детство, в том числе младенчество, — ключевой период для формирования будущей религиозности. Любопытным образом Глисон соотносит ключевые христианские концепции с психосоциальными стадиями развития, предложенными Эриксоном. Так, первой стадии будет соответствовать закладывание будущей идеи Бога, второй — добро и зло, третьей — грех и искупление, четвертой — добрые дела, пятой — антропология, шестой — христология, седьмой — творение, восьмой — эсхатология. [Подробнее: *Gleason John J., Jr. Growing up to God: Eight Steps in Religious Development. Nashville: Abingdon, 1975*].

Олпорт в работе «Индивид и его религия» (1950) указал на то, что религиозность может быть незрелой и зрелой, и предположил, что в процессе развития личности религия преломляется через: 1) физиологические потребности; 2) темперамент и умственные способности; 3) психогенные интересы и ценности; 4) поиски рационального объяснения мира; 5) реакцию на окружающую культуру.

К развитию религиозности можно подходить и принципиально иначе, связывая ее с историческими особенностями когнитивных процессов, протекающих в человеке (от архаики до нашего времени). Люсьен Леви-Брюль выдвинул теорию первобытного мышления как качественно отличного от мышления современного человека. Согласно его концепции, первобытное мышление дологично, логические законы и абстрактные категории ему не свойственны; мир воспринимается в нем через призму так называемого закона партиципации (мистического сопричастия) — отождествления явлений, несовместимых с точки зрения логики и здравого смысла. В силу закона партиципации все в мире мистически взаимосвязано. Сознание первобытного человека не индивидуально, а коллективно, поэтому понять первобытные верования исходя из индивидуальной психики нельзя, они — явление социальное и представляют собой часть общественного сознания, имеющего свои собственные законы. Леви-Брюль полагал, что в первобытном обществе преобладают коллективные представления, тогда как на более поздних стадиях исторического развития они, пусть и не исчезают полностью, теряют свое значение. Религией Леви-Брюль считал лишь ее развитые формы, а первобытные верования называл дорелигией, тесно переплетенной с нерелигиозными представлениями.

## Тема 7. Религиозное поведение

7.1. *Бихевиористские подходы к изучению религиозного поведения.* В начале 20-х годов XX в. в США начинается так называемое *бихевиористское движение* (от английского слова behavior — поведение), находившееся под сильным влиянием идей *И. П. Павлова* (1849–1936). Основателем бихевиоризма был американский психолог *Джон Уотсон* (1878–1959), который в 1913 г. выступил в Нью-Йорке с лекцией «Психология с точки зрения бихевиориста», в которой он доказывал, что поведение человека представляет собой совокупность его реакций на стимулы окружающей среды. Более полное изложение взгляды Уотсона получили в труде «Бихевиоризм» (1925). Бихевиористы попытались превратить психологию в строго естественную науку, поэтому они отказались от исследования сознания, сосредоточившись исключительно на поведении, поскольку оно может быть объективно наблюдаемо. *Уэсли Раймонд Уэлс* первым попытался применить бихевиористские теории к религии в своей работе «Биологические основы веры» (1921), а через десять лет *Дэвид Трот* продолжил бихевиористское исследование религии в работе «Религиозное поведение» (1931). Будучи одновременно вдохновленным идеями Уотсона и при этом верующим протестантом, он интерпретировал религиозное поведение в его трех основополагающих модусах, соответствующих формуле апостола Павла — «вера, надежда, любовь». Религиозное поведение можно исследовать, разложив его на элементарные физиологические реакции. Целью религиозного поведения является удовлетворение потребностей и достижение определенных форм посмертного существования. Религиозное действие бесконфликтно, и рассматривает альтернативные источники поведения как греховные или нецелесообразные.

Согласно Троту, любое действие религиозно, если: а) ему свойственно интенсивное повторение; б) оно преследует позитивные цели; в) субъективно переживается в контексте одного из трех модусов. То есть любые активные действия, направленные на достижение приоритетных для индивида целей и сопровождаемые переживанием веры, надежды или любви — религиозны. Чем выше приоритет, тем выше интенсивность и, как следствие, степень религиозности. Вера для Трота — это техника адаптации, со временем она может приобрести другую, даже светскую форму, стать «религией разума» или «религией ученых», но не исчезнуть.

Продолжатель бихевиористской традиции *Беррес Фредерик Скиннер* — один из крупнейших американских психологов XX в. — хотя специально и не занимался исследованиями религии, косвенным образом ее рассматривал. В своей фундаментальной монографии «Наука и человеческое поведение» (1953) Скиннер интерпретирует религию (стоит отметить, что



говоря о религии в целом, Скиннер имеет в виду в основном христианство) в первую очередь как форму контроля (мотивации, научения, подкрепления). Благодаря религиозному воспитанию и образованию, появляется такой инструмент влияния, как идея воздаяния: благочестивое поведение вознаграждается посмертным пребыванием в раю, а безнравственное поведение наказывается вечными мучениям в аду. «Религиозное искусство, музыка и убранство вызывает эмоциональную реакцию, демонстрируя нам страдания мучеников, наказание грешников или теплые семейные чувства. Эти реакции трансформируются в стимулы вербальные или невербальные, которые затем используются в целях контроля» — замечает Скиннер. Таким образом, любовь к Богу, страх божий, чувство греха, искушение и т. д. — являются «продуктом научения». Сблэзн, часто изображаемый в литературе в образе Сатаны, представляет собой широкий спектр стимулов, ведущих к грешному поведению, а «борьба с дьяволом» — метафора, описывающая конфликт между «управляющими и управляемыми реакциями». Таким образом, воздаяние — фундамент системы религиозного контроля, ее оправдание, благодаря которому и становятся возможными все остальные религиозные явления. В конечном итоге, весь христианский культурно-религиозный комплекс держится на должным образом обоснованной идее воздаяния, являющейся фактором подкрепления для верующих; таинства, богослужение, молитва и пост получают свое оправдание, преломляясь сквозь призму идеи воздаяния и занимая место среди средств, ведущих к спасению. Еще один феномен, рассмотренный Скиннером, — так называемая ошибка обратной связи — «inadequate feedback». Наше непонимание своего поведения, нежелание принять ответственность за него, приводят к перекладыванию ее на сверхчеловеческие существа — демонов или божеств. Нарушение обратной связи, приводит к временной потере контроля над поведением или речью. Столкнувшись с этим феноменом, человек может приписать свои слова и поступки иной сущности (нельзя не провести параллели с психоанализом и концепцией бессознательного). Греческие и римские оракулы, через которых говорили «боги», трансовые состояния, автоматическое письмо, современные спиритические сеансы, во время которых медиум, якобы, «входит в контакт» с душой умершего, священные книги, записанные со слов Бога, — все эти явления, считает Скиннер, связаны с нарушением обратной связи. Неприятие Скиннером религии нашло выражение в его знаменитом романе антиутопии — «Уолден 2», повествующем о небольшой коммуне, живущей в соответствии с бихевиористскими идеями, поведение членов которой формировалось системой положительного подкрепления. Главный герой — Фрезер, тщетно пытается противостоять введению лидерами общины религии, которая в итоге приводит к краху общинной жизни.



Отрицательное отношение к религиозным институтам и религии в целом, довольно характерно для бихевиоризма, за исключением работ Уэлса и Трота. Вера, согласно бихевиористам, возникает под влиянием общества, или является ошибкой, суеверием. Религия выступает прежде всего как форма контроля и как механизм подкрепления поведения. Религия показала, что в конечном итоге она не служит интересам человечества. Верующий в этих условиях предстает как несчастный человек, пойманный в ловушку заблуждений многовековой давности, «неправильно обусловленный», запуганный, цепляющийся за мифы о загробном воздаянии, подавленный авторитетом религиозных лидеров и организаций.

7.2. *Исследования молитвы.* Одна из центральных тем для исследования религиозного поведения — феномен молитвы. Так, например, *Фридрих Хайлер* (1892–1967) в работе «Молитва. Исследование по истории и психологии религии» (1919) предложил феноменологическую интерпретацию молитвы, выделив шесть ее типов, к которым примыкает еще одна — светская. *Светская (секулярная) молитва* относится к широкой области духовности, может быть типом внутренней медитации, усилием соединиться с природой, при этом она может не включать концепт Бога вообще. *Примитивная молитва* представляет собой прошение и нацелена на удовлетворение какой-либо потребности или страха; если она оказывается удачной, то может закрепиться в твердой формуле и таким образом стать *ритуальной молитвой*, когда на первый план выходит не содержание, а правильная формулировка. *Греческой культуре* свойственен тип молитвы, где на первый план выходят не физические, а моральные нужды, это облагороженная первобытная молитва, нацеленная на поиск заступничества у богов ради культурных потребностей, а не индивидуальных нужд. *Философская молитва* возникает из созерцательного изучения отношений между творением и творцом, молящийся человек признает, молитвы не могут воздействовать на божественный порядок вселенной, в этом случае коммуникация с божеством становится не прошением, а благодарностью. Высшие формы молитвы — *мистическая*, когда молящийся стремиться к единению с божеством и признает, что хотя Бог трансцендентен, он может объединяться с человеком через разговор и преображение, и *пророческая (библейская)*. Последняя позволяет говорить напрямую с Богом в любое время и любым способом, без каких-либо литургических, ритуальных, временных, пространственных и прочих ограничений и устойчивых формулировок. [См. подробнее: *Heiler F. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.* Reinhardt, München 1919]. Очевидно, что работа Хайлера не имеет строго научного характера и, несмотря на название, скорее относится к области феноменологии

и теологии, нежели психологии. Однако она имела важное значение для дальнейших психологических исследований молитвы.

Почти столетие спустя, в 2013 г., *Бернард Спилка* (р. 1926) и *Кевин Лэдд* написали новый труд, посвященный исследованию молитвы, где попытались освятить и проанализировать самые разные подходы к ее изучению, предпринятые за эти годы. В числе прочего, они указали на возрастные особенности молитвы. Так, даже трехлетние дети молятся, если растут в религиозных семьях, однако вплоть до 7 лет представление детей о молитве, как правило, недифференцировано, фрагментарно и носит магический характер; к 9 годам у детей формируется более отчетливое представление о молитве, при этом превалирует ее эмоциональная составляющая и молитва все еще имеет полумагический оттенок; после 12 лет молитва перестает быть магической, а дети яснее ее дифференцируют, оперируя абстрактными понятиями. Также Спилка и Лэдд указали на закономерность, согласно которой люди старшего возраста были более склонны к молитве, чем молодые. Это можно объяснить, с одной стороны, все большей секуляризацией общества, а с другой, — более частым обращением к религии в связи с приближающимся концом жизни. Также авторы указали на взаимосвязь между психологическим благополучием, здоровьем и молитвой, поскольку последняя помогает бороться со стрессом (копинг) и способствует лучшей адаптации: «молитву практикуют, потому что она предоставляет широкий и удовлетворяющий спектр копинг-ресурсов, которые простираются от базового психологического уровня до воспринимаемых надфизических уровней. Концептуальную структуру этой области лучше всего понимать в терминах базовых направлений и тем молитвы. Этот акцент включает центральный компонент подражания, которое усиливает социальные аспекты молитвы» [Спилка Б., Лэдд К. Л. Психология молитвы. Научный подход. Харьков, 2015].

*7.3. Религиозность, мораль и поведение.* Другой важный аспект исследования взаимосвязи религиозности и поведения — вопрос о значимости религиозных представлений для формирования морали и нравственного поведения. Если вплоть до недавнего времени мораль и нравственность практически однозначно увязывали с религиозностью, и даже Фрейд признавал значимость религии для «усмирения асоциальных влечений» (хотя и указывал, что она сделала для этого «много, но не достаточно»), в связи с новыми открытиями в эволюционной психологии эта взаимосвязь поставлена под серьезное сомнение. Так, в качестве одной из важнейших оснований для морали рассматривается способность человека к эмпатии и альтруизму, которые, как оказалось, встречаются также и у животных и являются врожденными [Подробнее: *Waal F. de Putting the Altruism Back into Altruism:*

The Evolution of Empathy // Annual Review of Psychology, 2008. № 59. P. 270–300]. С другой стороны, психологи также проследили взаимосвязь между теплой, доверительной атмосферой в семье, когда ребенок окружен любовью и заботой родителей, и формированием у него эмпатии, а, как следствие, и лучших социальных связей и меньших поведенческих отклонений. Подобные наблюдения подтолкнули их к поиску корреляции между проблемным поведением и религиозностью семьи, т. к. предполагалось, что в религиозных семьях могли практиковаться телесные наказания (ряд консервативных религиозных деятелей на Западе не осуждало их использование вплоть до недавнего времени, а в России это происходит до сих пор). Однако выяснилось скорее обратное. Так, исследование семей в Великобритании показало, что в более религиозных семьях чаще встречается теплая дружеская атмосфера между родителями и детьми, в том числе подросткового возраста, тогда как девиантное поведение подростков в таких семьях наблюдается реже [См. подробнее: Loewenthal K. M. The Psychology Of Religion: A Short Introduction. Oxford: Oneworld Publications. 2008. P. 120–121].

### **Тема 8. Религия, психотерапия и душевное здоровье**

8.1. *Религия как защитный механизм.* Несмотря на то, что Фрейд когда-то назвал религию коллективно выработанным неврозом, современные исследования и статистика показывают, что религиозные люди живут дольше и менее подвержены душевным расстройствам, чем люди не религиозные. Британский психолог *Гарри Гантрип* (1901–1975), хотя во многом и был последователем психоанализа, отводил религии очень значимое место, в том числе для психологического здоровья человека. Он определял религию как «полный способ переживания жизни, себя и наших отношений, опыт возвращения личной интеграции и самореализации через общение со всем, что нас окружает, и, наконец, наш способ отношений со вселенной» [Religion in relation to personal integration // British Journal of Medical Psychology. № 42. (P. 323–333). P. 326]. Для Гантрипа религия в первую очередь подразумевает отношения с высшей, всеобъемлющей реальностью, и весь остальной человеческий опыт, например на работе или в семье, может также иметь религиозный аспект. Главная функция религии заключается в том, чтобы привести нас к чувству единства и интеграции, которые будут влиять на то, как мы относимся к другим, к окружающей среде и к себе. Он также полагал, что и психотерапия, и религия имеют терапевтические цели (в этом смысле Гантрип расходился с Франклом). Кроме того, как религиозность может быть полезна для здоровья человека, так и психотерапия, хотя ее действие и ограничено рядом глубоких структур личности, сформированных в детстве, способствует благополучной религиозной жизни, помогая

«поддерживать веру, мужество и решимость при столкновении с трудностями и сопротивлении им, — с трудностями, которые не могут быть сняты с более глубоких уровней психической жизни» [Подробнее: *Guntrip H. Psychotherapy and Religion*. New York: Harper and Brothers. 1957. P. 192].

Еще У. Джеймс и К. Г. Юнг видели связь между религиозностью и душевным здоровьем. Так Джеймс говорил об «однажды рожденных» людях, счастливая религиозность которых помогает им сохранять душевное здоровье даже в самых трудных ситуациях. Для К. Г. Юнга религия — один из наиболее эффективных методов защиты психики, на протяжении веков дававший символическое выражение коллективному бессознательному, оберегая этим человека от таящихся в его глубине хаотичных бушующих сил и исцеляя душевные раны, нанесенные прорвавшимися в сознание разрушительными силами бессознательного. В небольшой статье «Об отношении психотерапии к спасению души» Юнг рассматривает особенности католической и протестантской практики врачевания души и ищет возможности их взаимодействия с аналитической психологией. Но, пожалуй, наиболее полно взаимосвязь религиозности и душевного здоровья была разработана Франклом.

8.2. *Психотерапия и религиозность согласно Франклу.* Религия — один из феноменов, с которым неизбежно сталкивается психотерапевт (и логотерапевт в частности) в своей практике. Не последней задачей психотерапии является примирение человека с его конечностью и утешение, — отмечает Франкл, — а этим психотерапия действительно затрагивает область религии. Таким образом, психотерапия и религия имеют общее основание, достаточное для взаимного сближения. Но это сближение никоим образом не предполагает их слияние, так как цели, стоящие перед психотерапией и религией, существенно различаются. Цель психотерапии — здоровье, в то время как цель религии — спасение. Но нередко религия, хотя и не ставит это своей целью, способствует достижению психического здоровья, так как «дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном». Психотерапия, в свою очередь, зачастую возвращает человеку утраченную веру, несмотря на то, что это не является ее задачей.

Указывая на благотворное воздействие религии на душевное здоровье человека, Франкл остерегается от использования религии в терапевтических целях. Во-первых, это бы означало принижение религии до своего рода лекарства, что недопустимо. Если врач, являясь верующим человеком, может обращаться к верующему пациенту с религиозной точки зрения, выходя на это время из роли врача и становясь собратом по вере, то нерелигиозный врач не имеет на это морального права. Во-вторых, религия не дает каких-либо

психогигиенических установок; напротив, имея целью спасение души, она охотно ввергнет человека в еще большее эмоциональное напряжение, если того будет требовать дело спасения, хотя во многих случаях она и способствует душевному исцелению. В-третьих, религиозность только тогда является истинной, когда она экзистенциальна и спонтанна. Поэтому к религиозности человек не должен быть принуждаем.

Логотерапевт, осознавая, что религиозность и иррелигиозность — сосуществующие феномены, обязан занимать по отношению к ним нейтральную позицию и заботиться о том, чтобы его логотерапевтическая методика и техника могла применяться вне зависимости от религиозности пациента и мировоззрения врача. Хотя религия является для логотерапии только предметом, она представляет для нее немалый интерес, ведь логос в логотерапии подразумевает смысл. И если психотерапия будет рассматривать феномен веры не как веру в бога, а как более широкую веру в смысл, то она вполне может включить феномен веры в сферу своего внимания и заниматься им, — заключает Франкл. «Религиозная вера — это в конечном счете вера в сверхсмысл, упование на сверхсмысл». И здесь еще раз пересекаются сферы религии и логотерапии, ведь последняя занимается не только стремлением к смыслу, но и стремлением к конечному смыслу, сверхсмыслу.

**8.3. Конфессиональная психотерапия.** Христианская психотерапия как попытка некоего синтеза психотерапии и религии, а в сущности пастырское врачевание души под новым названием, — явление исключительно отечественное. На Западе можно встретить только традиционную пастырскую заботу о душе, остающуюся всецело в пределах религии. Сложно говорить о единодушии относительно методов пастырской терапии, скорее существует некое общее направление движения, которое можно обозначить как «путь исцеления в лоне православной церкви» с несколькими ключевыми пунктами, такими как молитва и исповедь.

Например, согласно *православной психотерапии*, можно выделить три группы методов врачевания души. Во-первых, это сознательная работа человека над собой, предполагающая изучение грехов, самонаблюдение и искоренение греховных помыслов. Во-вторых, это укрепление духа в борьбе с греховными наклонностями благодаря посту и епитимье. В-третьих, это божественная помощь в преодолении греха во время молитвы, исповеди (покаяния) и евхаристии. Молитва и исповедь — диалог человека с Богом, а покаяние и евхаристия — таинства, благодаря которым человек освобождается от грехов и обретает духовную силу для праведной жизни. Третья группа методов является наиболее важной для исцеления души. Православная психотерапия целиком и полностью основывается на учении православной

церкви — теоретической базой ее является христианская антропология, а практическим выражением — методы, выработанные в лоне церкви. Никаких элементов заимствования из области психологии или синтеза научного и религиозного подходов нет и не предполагается. Напротив, нередко можно встретить критику классических школ психотерапии и претензии на единственную истинность пастырской терапии. Также следует еще раз подчеркнуть, что фундаментальная для христианства концепция греха не может быть принята психологией, и указать на ключевое различие между религиозным и психологическим подходами: «Религия открывает для человека путь к Богу, психология — путь к себе». Между тем в католицизме, и в особенности в протестантизме, священники и пасторы в настоящее время часто получают основы психологического образования, которое призвано способствовать их работе с прихожанами. Очень часто в основе их подхода лежит логотерапия Франкла.

### **Тема 9. Интерпретация мифологии и символизма в психологии религии**

9.1. *Психоаналитические теории мифа.* Еще начиная с работ Вундта изучение религиозного символизма оказалось в центре психологического исследования религии. Новый подход и новое понимание религиозного символизма, выраженного в мифах, было предложено психоанализом. Фрейд видел в мифе отражение человеческого бессознательного, и на основании анализа сновидений сыновей о смерти отца и сексуальной близости с матерью он создал концепцию *эдипова комплекса*, названного так в память о мифическом Эдипе, который убил своего отца Лая и женился на своей матери Иокасте. «Тотем и табу (психология первобытной культуры и религии)», вышедшая в 1913 г., — пожалуй, самая важная работа Фрейда, посвященная религиозной проблематике. Фрейд в своем исследовании исходил из того, что существует значительное сходство между «психологией первобытных народов» и «психологией невротиков», а потому попытался интерпретировать представления и обычаи первобытных людей на основе данных психоанализа. В центре его исследования оказались экзогамия, «избегание» определенных родственников, разного рода табу и табуирование, магия, анимизм и тотемизм.

Для объяснения этих явлений Фрейд выдвинул неожиданную и смелую гипотезу о том, что все эти феномены связаны с происходившим в древнейшие времена, когда сообщество людей еще представляло собой человеческое стадо, убийством вожака. Фрейд основывался на теории о так называемой циклопической семье, сформулированной шотландским этнографом Аткинсоном в работе «Первобытное право» (1903). Аткинсон предполагал, что первоначальной формой общежития предков человека была «циклопическая семья», состоявшая из одного старого самца и самок с детенышами.

Самки находились в безраздельном подчинении у самца; молодых же взрослых самцов он изгонял из семьи, и они бродили поодаль, пока один из них не оказывался достаточно силен для того, чтобы сменить одряхлевшего отца. Фрейд в этой связи замечает, что в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили, таким образом, конец отцовской орде; после чего им оказались доступны самки. Согласно Фрейду, сыновья боялись подойти близко к своему отцу, поэтому они забили его камнями, которые швыряли издалика (что Фрейд связывает с традициями возведения на могилах каменных надгробий или насыпания курганов).

Существенным является то, что сыновья испытывали к отцу амбивалентные чувства: с одной стороны, он их притеснял и они его ненавидели и боялись, но с другой, — он был их отцом, заботился и защищал их в детстве, поэтому они его любили. По мнению Фрейда, эрос и танатос, т. е. созидательная и деструктивная энергия, всегда переплетены в человеке, соответственно, мы любим и ненавидим одновременно. Совершив подлое убийство собственного отца, сыновья испугались и раскаялись в своем злодеянии, поэтому они его обожествили в образе тотемного предка и наложили табу на инцест и убийство тотемного животного. «Тотемическая религия произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умиловить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему различными способами, в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну и ту же цель — реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству», — писал Фрейд.

Естественно, память об этом доисторическом убийстве не сохранилась в сознании человечества, но стремление к убийству отца из-за ревности к матери и желания ее любви, согласно Фрейду, свойственно всем мальчикам в раннем детстве. Затем этот комплекс преодолевается, когда сексуальное влечение с матери (или отца, в случае девочек) переносится на другой объект противоположного пола. Ключом к пониманию этих процессов для Фрейда послужила и мировая мифология, в первую очередь — древнегреческий миф о царе Эдипе, убившем отца и женившемся на собственной матери.

Другая работа Фрейда, важная для понимания особенностей его интерпретации мифологии, — «Человек Моисей и монотеистическая религия», состоящая из трех частей, из которых первые две появились в 1937 г., а третья в 1939 г. Фрейд выдвинул гипотезу, что Моисей был египтянином, одним из сподвижников фараона Аменхотепа IV (Эхнатона), пытавшегося реформировать египетскую религию и ввести монотеистический культ солнечного бога Атона. После смерти Эхнатона и наступления жреческой реакции,



уничтожившей следы реформы, по предположению Фрейда, Моисей мог уйти к евреям и попытаться ввести среди них монотеизм. Но Моисей был убит, установился некоторый компромисс: появился второй законодатель под тем же именем Моисея, а под влиянием арабов-медианитян бог вулканов Ягве приобрел черты единого мирового бога Атона, и монотеистическая религия наконец восторжествовала. Третья часть работы была опубликована только в 1939 г., когда политическая ситуация в Европе радикально изменилась, Гитлер аннексировал Австрию, Фрейд попал в гетто, и только посредничество американского посла во Франции и большой выкуп, уплаченный фашистам Международным союзом психоаналитических обществ, позволили Фрейду в 1938 г. покинуть Вену и выехать в Англию.

Фрейд проводил аналогию между этапами развития неврозов у человека и этапами становления еврейского монотеизма. У древних евреев повторилось убийство отца, когда возмутившийся народ убил своего отца-пророка (Моисея), но спустя некоторое время раскаялся, признал его святым и принял его религию. Бог Моисея и сам Моисей как тотем в древности, — тот же умерщвленный, а потом оплаканный и обожествленный отец. Такое же умерщвление Бога-Отца произошло, по мнению Фрейда, и в раннем христианстве: распятый, а потом оплаканный и обожествленный Христос, и христианское таинство причастия — отголосок древней тотемической трапезы. Фрейд замечает, что христианство зарождалось как религия примирения с Богом-Отцом, но в результате вытеснило Бога-Отца Богом-Сыном и, не удержавшись па высоте монотеистической идеи, сделало много уступок политеизму, введя культ Божьей Матери и Святого Духа.

9.2. *Глубинная психология о мифологии и символизме.* Интерес Юнга к мифологии и символизму обусловлен тем, что он считал, что опыт, отраженный в мифах и догматах вероучений, — это прежде всего опыт встречи с коллективным бессознательным. Юнг многократно наблюдал, как в сновидениях, галлюцинациях, состояниях бреда, фантазиях его пациентов возникали мотивы, встречающиеся в тех или иных мифологических и религиозных системах. По его мнению, первичными являются естественные символы, значительно более индивидуальные, непонятные или наивные, нежели мифы. Человек продуцирует их спонтанно и бессознательно в форме снов, фантазий, художественных образов.

Культурные символы возникают в результате рациональной переработки естественных символов в сторону общезначимости, освобождения от индивидуальных наслоений, осуществляемой на протяжении многих поколений, результатом которой является религия. Чем прекраснее, грандиознее и обширнее становится наследуемый традицией образ, тем больше он отчуждается



от индивидуального опыта, поэтому старые боги умирают, и их сменяют новые религиозные символы, не утратившие изначальной жизненности. Религиозные символы могут изменяться, поскольку они отражают природу психического мира человека. В то же время в коллективном бессознательном присутствуют некоторые устойчивые структуры, заявляющие о себе в системах культурных символов; эти структуры Юнг обозначил термином *архетип*. Мифология была изначальным способом обработки архетипических образов; с развитием цивилизации адаптацию к образам бессознательного берут на себя все более сложные религиозные учения, по-прежнему покоящиеся на интуитивном опыте нуминозного, но вводящие абстрактные догматы. С развитием науки и процессом секуляризации (с которой Юнг связывал психолого-экзистенциальный кризис, постигший современного человека) потребность в религии не исчезает, но на смену ее традиционным формам приходят новые идеологические системы, основанные на тех же древних архетипических моделях и мифологии, например мифология нацистов и коммунистический миф о «золотом веке».

Юнг описывал постепенный процесс секуляризации христианской культуры, называя историю протестантизма «хроникой штурма священных стен»; с его точки зрения, протестанты, отказавшись от посредничества церкви между Богом и человеком, убрали «защитные стены», и человек утратил священные образы, выражающие важные факторы бессознательного; тем самым высвободилось огромное количество энергии, которая устремилась по древним каналам любопытства и приобретательства. С тех пор протестантизм стал источником быстрого роста науки и техники, настолько привлечших к себе человеческое сознание, что оно забыло о неисчислимых силах бессознательного. По мнению Юнга, за Реформацией последовало Просвещение и естественно-научный материализм, разложивший на составляющие и объяснивший таинственную символику космоса, превративший человека в представителя животного мира.

Именно процесс секуляризации как, прежде всего, процесс утери защитной «символической прослойки» между сознанием человека и архетипами коллективного бессознательного, по мнению Юнга, привел к катастрофическим войнам XX в. Факельные шествия, массовый экстаз и речи политических лидеров, использование архаичной символики (свастика) — все это свидетельствует о символическом проявлении архетипов в жизни человека. Таким образом, символы в интерпретации Юнга выступают как своего рода промежуточная форма — необходимый отголосок архетипа коллективного бессознательного, который несет его послы в виде, приемлемом для человеческого сознания. Символы открывают человеку Священное в доступной

форме, предохраняя его от непосредственного соприкосновения с колоссальной психической энергией архетипов коллективного бессознательного.

9.3. *Исследования героического мифа Дж. Кэмпбеллом.* Кэмпбелл был одним из самых последовательных приверженцев как психоанализа, так и юнгианской аналитической психологии. Согласно Кэмпбеллу, все сферы человеческого бытия, даже хозяйственная, подчиняются мифологическому мышлению. Первым порывом к созданию мифологии, с его точки зрения, является осознание человеком собственной бренности. Также человек осознает, что человечество в целом смерть преодолевает, и это убеждение ложится в основу долговечности общественных устоев. Таким образом, вовлеченность в общественную жизнь способствует преодолению смерти. Наконец, третьим фактором возникновения мифологии Кэмпбелл считает «загадку соотношения между внешним миром и бытием самой личности».

Наследуя психоаналитической традиции, он предлагает рассматривать миф как то, что происходит из бессознательных глубин и имеет характер сновидения. *Образы сновидения* глубоко укоренены в коллективном бессознательном, чьи *архетипы* выражаются также и символами мифологии. Можно предположить, что мифы — это макрокосмические двойники *образов сновидения*, персонификации тех же сил природы, которые проявляются во сне. *Вечные в сновидении* — еще одно именование, которое Кэмпбелл дает *архетипам*, заимствуя его у Г. Рохейма. В свою очередь, «сновидение представляет собой персонализированный миф, а миф — деперсонализированное сновидение». То есть мифология — это коллективные сновидения, приводящие в движения целые сообщества и придающие им форму. Тем не менее, Кэмпбелл указывает на существующую разницу между мифом и сновидением. «Хотя их образы возникают из одного источника — колодцев фантазии бессознательного, — а грамматика идентична, мифы не являются спонтанным продуктом сна. Напротив, их структуры контролируются сознательно, а подразумеваемой функцией является служение в роли могущественного образного языка выражения традиционной мудрости».

Кэмпбелл, восприняв положение Юнга о том, что мифологические феномены имеют психологическую природу, своеобразным образом совмещает основные *архетипы*, выделенные Юнгом, и *паттерны*, выделенные Элиаде, рассматривая их с позиции «всеобщих» представлений в работе «Мифический образ». Здесь он анализирует концепты *сновидения мира* (представления о нашей Вселенной и обо всем, что в ней, как о *сновидении единственной сущности*, где все пригрезившиеся персонажи тоже видят сны); *Великой матери* или могущественной богини; *чудесного дитя*; *героя* (умирающего и воскресающего, преодолевающего испытания); *отца* (милостивого

и карающего одновременно); *жертвоприношения* и т. д. — все эти концепты аналогично разбирались Юнгом — и концепты, вычлененные Элиаде: *центр мира* (горы, храмы-башни и пирамиды); *центр трансформации* (Ось Мира, Пуп Земли); дихотомию пространства и времени; водный символизм.

Основываясь на концепции А. Бастиана об «элементарном мышлении» и «мышлении народа», Кэмпбелл выделяет два аспекта мифологического образа. Первый — функционирование в качестве поведенческой модели, с помощью которой происходит трансформация личного и частного уровня во всеобщий (тут Кэмпбелл повторяет высказанную Элиаде мысль о мифе как идеальной модели для ритуала и поведения в целом). Ритуал, почти дословно цитирует Кэмпбелл Элиаде, — это актуализация мифа, введение его в силу. И в современном секулярном мире ритуальным становится какое-либо повторяющееся и важное действие в жизни человека; например, традиционный обед с друзьями — это тоже ритуал. Второй аспект мифа — его функционирование в качестве основы социума, когда миф поддерживает и освящает принятый образ жизни. «Сила мифологического символа в том, чтобы воплощать невыразимый опыт в локальном и конкретном, и так, парадоксальным образом, усиливать воздействие и силу местных форм, выводя разум за их рамки».

Позднее, развивая эту мысль, Кэмпбелл выделяет *четыре функции мифа*: 1) *метафизическую*, возвращающую нас к концепции нуминозного Отто (пробуждение в человеке чувства благодарности и благоговейного трепета перед устрашающей тайной бытия); 2) *космологическую* (создание образа Вселенной, не снимающего до конца покрыва тайны и соответствующего фактическому опыту и знаниям человека в конкретном культурном контексте); 3) *социологическую* (обоснование и поддержание модели социальной системы, при том что в настоящее время нет больше отдельных мифологий и отдельных обществ, вся планета — одно общество; 4) *психологическую* (миф последовательно проводит человека через все стадии его жизни — рождение, зрелость, старость и смерть). Здесь Кэмпбелл фактически экстраполирует на структуру мифа теорию Юнга о процессе индивидуации.

Особое место в творчестве Кэмпбелла занимает исследование героического мифа. Типичный путь героя, или «атомное ядро мономифа», представлен обрядами перехода: исход — инициация — возвращение (которые аналогичны стадиям, выделенным А. ван Геннепом: *сепаративной, лиминарной и реинтегративной*). Смена социального или иного статуса, составляющая основную цель инициации, предполагает «выход» из прежнего состояния, отказ от культурных функций, разрушение социальной роли. В мифе это символизируется уходом, бегством, странствиями и скитаниями

героя. Кэмпбелл выделяет следующие элементы этапа отделения или исхода: *призыв к путешествию* (знаки призыва героя); *отказ от призыва* (безрассудство попытки совершить бегство от бога и судьбы); *сверхъестественную помощь* (неожиданную помощь, приходящую со стороны того, кто уже совершил собственное путешествие); *пересечение первого порога* (встреча со «стражем порога», *мудрым старцем*, что обозначает жизненные горизонты героя); *чрево кита* (переход в царство ночи или сферу перерождения). Лиминарная стадия представлена пересечением границ и порогов, пребыванием в необычном, промежуточном состоянии.

На стадии *испытаний* Кэмпбелл вычленяет такие архетипические моменты как *дороги испытаний* (опасные аспекты богов); *встречи с богиней* (Magna Mater, Великая Мать: блаженство вновь обретенного младенчества); *архетип женщины как искусительницы* (прозрение и агония Эдипа); *архетип воссоединения с отцом* (символизирующий отказ от сотворенного самим человеком двуглавого дракона, Суперэго и Ид); *обожествление и окончательную награду* (распятие не только героя, но и его бога, когда уничтожаются и Сын, и Отец, выступающие всего лишь персонами героя). Во всех выделенных Кэмпбеллом архетипах нетрудно заметить очевидное влияние Юнга. Так и жертвоприношение, центральный момент всего путешествия, согласно Кэмпбеллу, символизирует в архетипической форме встречу с собственной *самостью*. Юнг, как и Кэмпбелл вслед за ним, рассматривал все формы жертвоприношения как производные от принесения в жертву божеством самого себя, что позволяет божеству достичь новой высоты и завершить процесс *индивидуации*. Так, Юнг пишет об Одине, распятом на Иггдрасиле; Иисусе Христе, символизирующем как *Эго* (человеческую природу), стремящуюся к *самости* (божественная природа), так и саму *самость*.

Для *реинтегративной* стадии путешествия героя, возвращения и воссоединения с обществом, согласно Кэмпбеллу, характерны такие элементы как *отказ от возвращения* (отречение от мира); *волишебное бегство* (побег Прометея); *спасение извне*; *пересечение порога* (возвращение в обыденный мир); *архетип хозяина двух миров* (причастность как к профанному, так и к сакральному миру и свобода передвижения между ними); *окончательная награда* («свобода, чтобы жить», означающая согласование индивидуального сознания с всеобщей волей).

### § 3. Контрольно-измерительные материалы

#### Вопросы и задания по темам курса

##### Тема 1

###### *Вопросы для самопроверки*

1. Попробуйте своими словами объяснить, что такое психология религии и что изучает эта наука.
2. Какие основные направления можно выделить в психологии религии рубежа XIX — XX веков? Кратко охарактеризуйте их особенности.
3. Как развивалась психология религии в США? Перечислите основных авторов, их работы и концепции.
4. Как представлял себе устройство сознания Джеймс?
5. В чем ключевая особенность франкоязычной традиции психологии религии?
6. Какие принципы психологии религии были выдвинуты Флурнуа?

###### *Заполните пробелы*

Согласно Т. Рибо, религиозная страсть может перерасти в патологию, при которой она принимает две формы: \_\_\_\_\_, когда человека преследует чувство вины и страха, и \_\_\_\_\_, когда человек переполнен невероятным чувством любви. Согласно Э. Мюрису, заболевания, связанные с религиозными эмоциями, демонстрируют 2 фундаментальные тенденции, соответствующие \_\_\_\_\_ и \_\_\_\_\_ элементам в религии, которые при нормальном состоянии неразделимы. Когда выделяется и преувеличивается \_\_\_\_\_ элемент, мы имеем дело с «\_\_\_\_\_», ищущем облегчения в тяжелом психологическом и физическом беспокойстве и заикленном на одной главной идее. Когда же увеличивается \_\_\_\_\_ элемент, мы имеем дело с «\_\_\_\_\_».

##### Тема 2

###### *Вопросы для самопроверки*

1. В чем, по вашему мнению, заключаются основные особенности психоаналитического подхода к интерпретации религии и культуры?
2. Перечислите основные положения психоанализа Фрейда.
3. Каким образом, согласно Фрейду, религия одновременно является и коллективным неврозом, и коллективно выработанным механизмом защиты от невроза?
4. Какое развитие идеи Фрейда о религии получили в работах его последователей Ранка и Рохейма?

5. Дайте краткую характеристику исследований религии и символизма Юнгом.
6. В чем заключается взаимосвязь религии и психологии согласно К. Г. Юнгу (по работе «Психология и религия»)?
7. Охарактеризуйте концепцию архетипа в глубинной психологии К. Г. Юнга.
8. Религия в психоанализе Э. Фромма. Общая характеристика.
9. Классификация религий Э. Фромма (по работе «Психоанализ и религия»).
10. Кратко опишите исследование формирования образа Бога, проделанное Рисуто. Как оно связано с концепцией Фрейда?
11. Каково, с вашей точки зрения, значение идей Фрейда для развития психоанализа во второй пол. XX века?

### ***Заполните пробелы***

Фрейд считал религию \_\_\_\_\_, главным источником которой являются \_\_\_\_\_ бессознательные влечения и желания людей. \_\_\_\_\_, согласно Фрейду, можно рассматривать как «общечеловеческий навязчивый \_\_\_\_\_».

Согласно О. Ранку, вся человеческая культура проникнута взаимообусловленной оппозицией — \_\_\_\_\_ и \_\_\_\_\_. Период нашего \_\_\_\_\_ развития свободен от конфликтов, бессознательное воспоминание об этом периоде порождает представления о \_\_\_\_\_, в то время как бессознательное воспоминание о «\_\_\_\_\_» является источником представлений об \_\_\_\_\_.

Исследуя процесс \_\_\_\_\_, Юнг предположил, что первый этап \_\_\_\_\_ — знакомство с собственной темной стороной, которая представлена архетипом \_\_\_\_\_. Второй этап — встреча с фигурой образа \_\_\_\_\_, обозначаемой в психической субстанции мужчины термином \_\_\_\_\_, а в психической субстанции женщины — термином \_\_\_\_\_. Третий этап — для мужчин знакомство с духовной составляющей, воплощенной в архетипе \_\_\_\_\_, а для женщин с материальной, представленной архетипом — \_\_\_\_\_. Заключительный этап — встреча с \_\_\_\_\_, когда человек осознает все аспекты своей психической субстанции, как сознательные, так и бессознательные.

### ***Классифицируйте эти религии и учения согласно концепции Фромма***

Ранний буддизм, католицизм, даосизм, кальвинизм, учение Спинозы, учение Сократа, синтоизм, раннее христианство, ислам, религия Разума Французской революции, конфуцианство, учение Исайи, классический иудаизм, раввинистический иудаизм, хасидский иудаизм, лютеранство, дзен-буддизм, джайнизм.

### ***Дайте определения***

Э. Фромм считал, что религия — это \_\_\_\_\_, авторитарная религия — это \_\_\_\_\_, гуманистическая религия — это \_\_\_\_\_.

## **Тема 3**

### ***Вопросы для самопроверки***

1. Каково место религии в гуманистической психологии А. Маслоу?
2. Как подходит к вопросам религии В. Франкл?
3. В чем особенности интерпретации религии Г. Олпортом?

### ***Заполните пробелы***

Маслоу разделяет людей, напрямую связанных с религией, на «\_\_\_\_\_» и «\_\_\_\_\_». «\_\_\_\_\_» являются носителями \_\_\_\_\_ и обладают глубокой внутренней религиозностью, «\_\_\_\_\_» же — люди, которым не посчастливилось пережить \_\_\_\_\_, поэтому им остается только трансформировать \_\_\_\_\_ других в догматы и законы и основывать религиозные институты.

Г. Олпорт предположил, что в процессе развития личности религия преломлялась через: 1) \_\_\_\_\_ потребности; 2) \_\_\_\_\_ и умственные способности; 3) психогенные \_\_\_\_\_ и ценности; 4) поиски рационального \_\_\_\_\_ мира; 5) реакцию на \_\_\_\_\_ культуру.

### ***Дайте определения:***

Гуманистическая психология — это \_\_\_\_\_.

Четвертая психология, согласно Маслоу, — это \_\_\_\_\_.

Логотерапия — это \_\_\_\_\_.

Согласно Олпорту, зрелая личность — это \_\_\_\_\_, зрелая религиозность — это \_\_\_\_\_.

## **Тема 4**

### ***Вопросы для самопроверки***

1. Как в истории психологии пытались проследить взаимосвязь между религиозностью и темпераментом? Религиозностью и строением тела?
2. Как рассматривается религия в современной эволюционной психологии?
3. Как предложил интерпретировать значение культуры и религии для эволюции человека Уилсон?
4. В чем заключается теория мемов Докинза и каково ее значение для психологии религии?
5. Охарактеризуйте когнитивный подход в психологии религии. Как когнитивисты интерпретируют ритуал?

### **Дайте определения**

Социобиология — это \_\_\_\_\_.

Мемы — это \_\_\_\_\_.

Сверхъестественный агент — это \_\_\_\_\_.

## **Тема 5**

### **Вопросы для самопроверки**

1. Кратко охарактеризуйте исследования религиозного и мистического опыта Джеймсом.
2. Как интерпретировал опыт нуминозного Юнг?
3. Какова проблематика мистического опыта в гуманистической психологии Маслоу?
4. Как были исследованы ИСС в психологической антропологии?

### **Заполните пробелы**

Бургиньон полагает, что можно выделить пять групп измененных состояний сознания: 1) \_\_\_\_\_ внешней стимуляции и моторной активности; 2) \_\_\_\_\_ внешней стимуляции и моторной активности (за счет ритуальных танцев, например); 3) \_\_\_\_\_ бдительности и психической включенности (бессонницы молящихся верующих); 4) \_\_\_\_\_ бдительности и психической включенности; 5) \_\_\_\_\_, вызванные как психоделическими препаратами, так и, например, гипервентиляцией мозга.

### **Дайте определения**

Пик-переживания — это \_\_\_\_\_.

Нейротеология — это \_\_\_\_\_.

## **Тема 6**

### **Вопросы для самопроверки**

1. Как Олпорт определяет *faith* и как он определяет *belief*?
2. Кто такие «дважды рожденные» и «единожды рожденные», согласно Джеймсу?
3. Какие психологические функции религии можно выделить?
4. Какие стадии когнитивного развития (развития интеллекта) описал Пиаже?
5. Кратко охарактеризуйте психосоциальную концепцию развития Эриксона.
6. Какие семь стадий веры выделил Фаулер? Как его концепция соотносится с теориями Фрейда, Эриксона и Пиаже?
7. В чем суть подхода к религиозному развитию Глисона?



***Составьте в пары, расположите в правильном порядке и кратко охарактеризуйте психологические стадии развития по Эриксону***

Инициативность; цельность; путаница ролей; близость; чувство неполноценности; доверие; общечеловечность; умелость; недоверие; безнадежность; самостоятельность; чувство вины; одиночество; нерешительность; идентичность; поглощенность собой.

***Заполните пробелы***

Г. Олпорт предположил, что в процессе развития личности религия преломлялась через: 1) \_\_\_\_\_ потребности; 2) \_\_\_\_\_ и умственные способности; 3) психогенные \_\_\_\_\_ и ценности; 4) поиски рационального \_\_\_\_\_ мира; 5) реакцию на \_\_\_\_\_ культуру.

***Соотнесите высказывания и тип религиозной установки по Олпорту***

1. «Хотя я религиозный человек, я чувствую, что есть более важные вещи в моей жизни».
2. «Моя религия пропитывает всю мою жизнь, все мои мысли, чувства и поступки».
3. «Мне нравится посещать церковь. Это то место, где можно установить истинно дружеские связи с людьми».
4. «Религия утешает меня, когда бы меня ни постигло несчастье».
5. «Если бы я захотел вступить в религиозное сообщество, мне было бы интереснее присоединиться к кружку по изучению Библии, чем к кружку, в котором верующие собираются для дружеских встреч».
6. «В основе моего подхода к жизни лежат мои религиозные убеждения».

**Тема 7**

***Вопросы для самопроверки***

1. Кратко охарактеризуйте бихевиоризм как направление в психологии.
2. В чем заключаются особенности бихевиористского подхода к религии?
3. Какие взгляды на религию и религиозное поведение были выдвинуты известными вам представителями бихевиоризма?
4. Перечислите типы молитвы, выделенные Хайлером. В чем их отличия?
5. Как, согласно Спилке, связана молитва с преодолением трудностей и адаптацией?
6. Что нового привносит эволюционная психология в трактовку связи между религией и нравственным поведением?

## Тема 8

### *Вопросы для самопроверки*

1. Как, согласно Франклу, соотносятся религия и логотерапия? В чем их различия?
2. В чем, с точки зрения Гантрипа, взаимосвязь религии и психотерапии?
3. Как подходят к вопросам связи психотерапии и религии конфессионально-ориентированные психологи?

### *Заполните пробелы*

Согласно Франклу, \_\_\_\_\_ — это не просто характеристика человека, а его конституирующая особенность. \_\_\_\_\_ не просто присуще человеку, наряду с телесным и психическим, которые свойственны и животным. \_\_\_\_\_ — это то, что отличает человека, что присуще только ему одному.

## Тема 9

### *Вопросы для самопроверки*

1. Какую интерпретацию Ветхого Завета предложил Юнг в работе «Ответ Иову»?
2. В чем особенности интерпретации Юнгом мифологии и символизма в свете концепции архетипов коллективного бессознательного?
3. Какова структура мифа о герое, выделенная Кэмпбеллом? Охарактеризуйте каждую стадию.
4. Какие внутренние психологические процессы отображает, согласно Кэмпбеллу, каждая из мифологических стадий? В чем их внутренний скрытый смысл?

### *Примерные вопросы к экзамену*

1. Понятие психологии религии. Попытки определения.
2. Становление психологии религии как науки. Основные школы и направления.
3. Бихевиористские подходы к психологии религии. Общая характеристика.
4. Бихевиоризм Р. Уэллса, Д. Трота, Дж. Уотсена и К. Халла.
5. Бихевиоризм Дж. Веттера и Б. Ф. Скиннера.
6. Психология религии У. Джеймса. Общая характеристика.
7. Исследования религиозного опыта У. Джеймсом.
8. Психология народов В. Вундта и место в ней мифологии и религии.
9. Объяснение происхождения религии З. Фрейдом (по работе «Тотем и табу»).

10. Концепция происхождения иудейского монотеизма З. Фрейда (по работе «Человек Моисей и монотеистическая религия»).
11. Религия как коллективный невроз (З.Фрейд и Э. Фромм).
12. Религия в психоанализе Г. Рохейма.
13. Интерпретация мифологии в психоанализе О. Ранка.
14. Взаимосвязи религии и психологии согласно К. Г. Юнгу (по работе «Психология и религия»).
15. Концепция архетипа в глубинной психологии К. Г. Юнга.
16. Интерпретация К. Г. Юнгом Ветхого Завета (по работе «Ответ Иову»)
17. Религия в психоанализе Э. Фромма.
18. Классификация религий Э. Фромма (по работе «Психоанализ и религия»).
19. Гуманистическая психология о религии. Общая характеристика.
20. Место религии в гуманистической психологии А. Маслоу.
21. Религия в логотерапии В. Франкла.
22. Психология религии Г. Олпорта.
23. Проблемы психологии религии в концепции Э. Эриксона.
24. Основная теоретическая и методологическая проблематика биологических подходов к исследованию религии.
25. Современные исследования измененных состояний сознания.
26. Особенности эволюционной психологии религии.
27. Современные когнитивные подходы в психологии религии и проблема исследования мозга.
28. Проблема религиозного развития в психологии религии.
29. Человек как *homo religious*: религиозная личность. Проблема априорной религиозности.
30. Психологические функции религии.
31. Психология, религия и душевное здоровье.
32. Религия и психопатология.

#### **§ 4. Дополнительная литература**

1. *Белик А. А.* Историко-теоретические проблемы психологической антропологии. М., 2005.
2. *Белик А. А.* Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу // Религии мира. 1987. М., 1989.
3. *Бельзен Ван Я.* Перед лицом необходимости диалога культур и партнерства цивилизаций: вклад со стороны герменевтической общественной науки // Диалог культур и партнерство цивилизаций. СПб.: СПбГУП, 2009. С. 42–50.

4. *Берри Д., Пуртинга А., Сигал М., Дасен П.* Кросс-культурная психология. Харьков, 2007.
5. *Буаье П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М., 2017.
6. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / отв. ред. Н. В. Абаев. Новосибирск, 1990.
7. *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология.* М., 2001. С. 405–461.
8. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. СПб., 1912.
9. *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 1994.
10. *Джеймс У.* Научные основы психологии. Минск, 2003.
11. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
12. *Джеймс У.* Прагматизм // *Воля к вере и другие очерки популярной философии.* М., 1997. С. 312–325.
13. *Докинз Р.* Эгоистичный ген. М., 1993.
14. *Жане П.* Случай одержания бесом и современное заклинание бесов // *Religo.* М., 2008. № 1. С. 179–202.
15. *Жилек В. Г.* Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология.* М., 2001. С. 462–482.
16. *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007.
17. *Кречмер Э.* Строение тела и характер. М., 2003. Главы: 2 и 13.
18. *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. К., 1997.
19. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М., 2002.
20. *Кэмпбелл Дж.* Мифы в которых нам жить. К., 1997.
21. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
22. *Лурия А.* Культурные различия и интеллектуальная деятельность // *Этапы пройденного пути: Научная автобиография.* М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 47–69.
23. *Малевич Т. В.* Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (вторая половина XX — начало XXI в.) // *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии.* 2015. № 1. С. 83–95.
24. *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. Религия, ценности и пик-переживания. М., 2002.
25. *Мацумото Д.* Психология и культура. Современные исследования. СПб.; М.: Еврознак, Олма-пресс, 2002.
26. *Ничипоров Б. В.* Введение в христианскую психологию. М., 1994.

27. Носырев И. Н. Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов. М.: Форум; Неолит, 2013.
28. Нурбахи Дж. Психология суфизма. М., 1996.
29. Олпорт Г. Психическое здоровье: общая установка // Личность в психологии. М., СПб., 1998.
30. Олпорт Г. Становление личности. Избранные труды. М.: Смысл, 2002.
31. Писманик М. Г. Методика социально-психологических исследований религиозности // Вопросы научного атеизма. М., 1971. Вып. 11.
32. Попова М. А. Психоанализ и религия. М., 1971.
33. Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985.
34. Принс Р. Шаманы и эндорфины // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001. С. 483–500.
35. Ранк О. Миф о рождении героя // Между Эдипом и Озирисом. Становление психоаналитической концепции мифа. М., 1998. С.123–206.
36. Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М., 2009.
37. Рибо Т. Болезни личности. Минск, 2002.
38. Руткевич А. М. Жизнь и воззрения К. Г. Юнга // Архетип и символ. М., 1991.
39. Скиннер Б. Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии. Тексты. М., 1986.
40. Спивак Д. Л. Многообразие религиозного опыта (к столетию публикации книги У. Джеймса) // ТОЧКИ — PUNCTA. М., 2002. № 3–4 (2).
41. Спивак Л. И., Спивак Д. Л. Измененные состояния сознания: типология, семиотика, психофизиология // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1, № 4. С. 48–55.
42. Спилка Б., Лэдд К. Л. Психология молитвы. Научный подход. Харьков, 2015.
43. Токарев С. А. История зарубежной этнографии: учеб. пособие. М., 1978. Гл. 7.
44. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.
45. Угринович Д. М. О предмете психологии религии и ее месте в системе наук // Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 9–28.
46. Угринович Д. М. Психология религии. М., 1978.
47. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии // Religo. М., 2008. № 1. С. 203
48. Фолиева Т., Малевич Т. Психология религии в XX веке: основные вехи развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2016. С. 68–91.

49. Франкл В. Основы логотерапии: психотерапия и религия. СПб., 2004.
50. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 112–132.
51. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
52. Фрейд З. Тотем и табу. М., 1999.
53. Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
54. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Психоанализ и культура. М., 1992.
55. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2001.
56. Фромм Э. Догмат о Христе // Здоровое общество. Догмат о Христе. СПб.: АСТ, 2005.
57. Фромм Э. Душа человека. М., 1998.
58. Фромм Э. Психоанализ и дзен-буддизм // Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1995.
59. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С.143–222.
60. Шарко Ж.-М. Исцеляющая вера. СПб., 1898.
61. Шахнович М. М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 32–63.
62. Эдингер Э. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека. СПб., 2001.
63. Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного: История и эволюция динамической психиатрии: в 2 т. Т. 1. От первобытных времен до психологического анализа. 560 с.; Т. 2. Психотерапевтические системы конца XIX — первой половины XX века. 668 с. СПб.: Академический проект; Янус, 2001–2004.
64. Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 2000.
65. Эриксон Э. Молодой человек Лютер. М., 1996.
66. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2006.
67. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2006.
68. Юнг К. Г. Бессознательное рождение героя // Между Эдипом и Осирисом. Становление психоаналитической концепции мифа. М., 1998. С. 276–313.
69. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М., 1991.
70. Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 2006.
71. Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991.
72. Belzen J. A. Past Freud — Beyond Freud? // Changing the Scientific Study of Religion: Beyond Freud? Theoretical, Empirical and Clinical Studies from Psychoanalytic Perspectives. New York: Springer, 2009.

73. *Eysenck M. W.* Personality and the Psychology of Religion // *Mental Health, Religion and Culture*. 1998, 1. P. 11–19.
74. *Fowler J.* Stages in Faith: The Structural Developmental Approach // *Values and Moral Education*. New York, 1976. P. 173–211.
75. *Gleason J. J.* Growing up to God: Eight Steps in Religious Development. Abingdon Press, 1975.
76. *Guntrip H.* Psychotherapy and Religion. London: Independent Press, 1949.
77. *Hood R. W., Jr., Hill P. C., Spilka B.* The Psychology of Religion: an Empirical Approach. New York, London: The Guilford Press, 2009.
78. *Loewenthal K. M.* The Psychology of Religion: A Short Introduction. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
79. *Martin S. H.* Stepping up to Spiritual Maturity: The Stages of Faith Development. WestBow Press, 2012.
80. *Nelson J. M.* Psychology, Religion, and Spirituality. Springer Science & Business Media, 2009.
81. *Pyysiäinen I.* Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas. Oxford: Oxford University Press, 2009.
82. *Richerdsen P. J., Boyd R.* Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
83. *Rizzuto A.-M.* God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship // *The Annual of Psychoanalysis*. 2007. № 35. P. 25–46.
84. *Rizzuto A.-M.* The Birth of the Living God. Chicago; London: University of Chicago Press, 1979.
85. *Saraglou V., Cohen A. B.* Cultural and Cross-cultural psychology of religion // *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* / Ed. by R. F. Paloutzian, C. L. Park. 2<sup>nd</sup> ed. New York; London: Guilford Publications, 2014. P. 330–356.
86. *Vande Kemp H. G.* Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // *American Psychologist*. 1992, 47(2). P. 290–298.
87. *Waal F. de* Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy // *Annual Review of Psychology*. 2008, No 59. P. 270–300.
88. *Willson E. O.* Sociobiology: The New Synthesis. Harvard University Press, 1975.
89. *Wulff D. M.* Psychology of Religion // D. A. Leeming, K. Madden, & S. Marjan (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York; London: Springer, 2010.

Учебно-методическое издание

НОВЫЙ ЗАВЕТ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК И СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ;  
НАУКА И РЕЛИГИЯ;  
ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Авторы:

*Дмитрий Александрович Браткин,  
Герман Евгеньевич Боков,  
Ольга Константиновна Михельсон*

Дизайн обложки и верстка:

*Н. Л. Балицкая*

Издание подготовлено «Фондом развития конфликтологии»

Подписано в печать 18.12.2017 г.

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 9,8. Тираж 100 экз.

Заказ № 4700

Отпечатано с готового оригинал-макета заказчика  
в ООО «Издательство “ЛЕМА”»

199004, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия В.О., д.28

тел.: 323-30-50, тел./факс: 323-67-74

e-mail: [izd\\_lemma@mail.ru](mailto:izd_lemma@mail.ru)

<http://www.lemaprint.ru>