

И. М. Розет

Психологические аспекты религиозного удвоения мира*

Источник: *Розет И. М. Психология фантазии: экспериментально-теоретическое исследование внутренних закономерностей продуктивной умственной деятельности.* Мн.: БГУ, 1991. С. 315–329.

Религия, будучи сложным общественно-историческим институтом, изучается рядом наук, каждая из которых решает свои специфические задачи. Философия раскрывает социальные и гносеологические основы религии, ее мировоззренческую роль в жизни общества и ее место среди других форм идеологической надстройки. Исторические и этнографические науки призваны выявить происхождение и развитие различных видов религиозных верований, их связь с традициями и особенностями быта конкретных народностей, смысл религиозных движений в те или иные эпохи. В социологических исследованиях выясняется, в частности, распространенность того или иного вероисповедания среди различных слоев населения, количественный и качественный состав верующих, причины их уменьшения или увеличения.

Психология — так нам представляется — должна, опираясь на выявленные ею закономерности, истолковать широкий спектр фактов, характеризующих религиозные переживания, а также типичные особенности поведения верующих и их отношение к подлинной и мнимой (воображаемой) реальности. В настоящей статье сделана попытка использовать отдельные психологические закономерности для интерпретации некоторых явлений религиозного удвоения мира, которые не получили удовлетворительного объяснения со стороны других наук. Однако во избежание недоразумений считаем целесообразным в самом начале подчеркнуть, что здесь предлагается один из возможных путей объяснения конкретных феноменов и что стремление к использованию психологических закономерностей в тех случаях, где их приложение представляется уместным, отнюдь не свидетельствует о гиперболизации одного-единственного подхода, подобно тому, как было бы несправедливо обвинить врача в игнорировании эндогенных факторов заболевания на том основании, что он старается по возможности полнее выяснить все экзогенные условия.

В результате глубокого философского анализа классики марксизма-ленинизма (1) вскрыли социальные корни религии и показали, как в антагонистическом обществе господствующие классы используют ее в целях примирения эксплуатируемых с их подневольным положением, тем самым противодействуя революционным выступлениям масс. Рассматривая познание как диалектически противоречивый процесс, в ходе которого возможен отход от действительности и абсолютизации отдельных ее сторон, В. И. Ленин подчеркнул родство гносеологических корней религии и философского идеализма, в равной мере играющих реакционную роль, поскольку они усыпляют трудящихся и отвлекают их от настоящих задач борьбы за свои права.

В новейших разработках, в которых сделаны попытки конкретизировать марксистские положения о происхождении религии, подчеркиваются такие сущест-

* Вопросы философии. 1987. № 2.

венные для ее возникновения факторы, как зависимость «людей от условий их жизни» (15, 7), невозможность подчинить своему контролю силы природы (17, 2), «вмешательство враждебных, непредусмотренных сил» (5, 35), «ограниченность связей человека с действительностью» и «ограниченность трудовых навыков» (5, 63, 7), «неразвитость практики», низкий уровень производительных сил (15, 22), (7, 54) и производственных отношений, суживающих «творческие [315] возможности в предотвращении чуждых природных и общественных влияний» (6, 95). Эти и подобные факторы создают огромные трудности в жизни людей и вынуждают их искать возможные пути спасения. Как показывает исторический опыт, в подобных случаях очень часто «человек преодолевает их (трудности) в воображении, строя иллюзии о собственном положении» (6, 104).

Постулируемая связь между объективными трудностями, испытываемыми отдельными людьми, а также обществом в целом, и иллюзорным способом их «преодоления», которая многим авторам (главным образом философам) представляется сама собой разумеющейся, отнюдь не является очевидной; признание необходимости такой связи предполагает выяснение ряда вопросов, которые, по нашему мнению, и составляют основную психологическую проблематику религии.

Прежде всего, что научает человека пользоваться суррогатом (иллюзиями) для удовлетворения реальных потребностей? Что вообще наводит на возможность прибегать к такому способу «решать» жизненные задачи? Из самого факта невыносимости условий существования в посюстороннем мире вовсе не вытекает неизбежность создания потустороннего мира, населенного сверхъестественными существами. Как правильно указывает М. А. Попова, «религия не является ни единственной, ни самой эффективной формой стабилизации психики. Любимое дело, искусство, природа, общение с близкими по духу людьми способны оказать не менее сильное и благотворное воздействие на личность» (9, 204). И, значит, предлагаемые объяснения оставляют без ответа вопрос, следующим образом сформулированный М. А. Поповой: «Почему... стремления, желания, поиски приобретают мистифицированную форму? Почему (человек) пытается разрешить реальные жизненные проблемы в сфере ирреального?» (9, 131).

Далее, почему иллюзорный мир, не поддающийся практической проверке, не просто вызывает у некоторых людей полное доверие, но и пользуется особым уважением и почетом? Именно с ним и связано представление об изначальной святости, которой уже, в свою очередь, могут быть наделены «земные» объекты.

Почти все человеческие потребности могут побудить людей искать помощи у сверхъестественных сил. Наряду с высшими потребностями, на которые особый акцент делают богословы (стремление подняться над будничным, стремление к гармонии, красоте, справедливости, духовному совершенству и нравственной чистоте, к бессмертию), большинство верующих первостепенное значение придают чисто материальным, естественным потребностям. Действительно, существенное содержание молитв составляют просьбы о земных благах (36, 77), в том числе о сохранении и возвращении здоровья, о приобретении предметов и физических качеств (32, 256), об удаче на охоте (32, 348) и в биржевых делах (26, 468), о своевременном дожде (28, 299), о безопасности самих молящихся и их близких; верующие просят бога быть защитником в малознакомом мире (26, 286), (22, 272), (33, 65) и телохранителем воина (37, 107), предотвратить стихийные бедствия (28, 299) и оградить от житейских неприятностей (3, 52), обеспечить будущее. Надежда на высшие силы возрастает в особо затруднительных и «кризисных» ситуациях; на это обратили внимание еще древние атеисты, усмотревшие в страхе и бес-

помощности человека перед лицом грозных сил природы основные источники веры в сверхъестественное.

Иллюзорные же надежды на помощь со стороны сверхъестественного опровергаются на протяжении многих поколений, и, начиная с появления научных знаний, эмпирическое разоблачение несостоятельности [316] упования на «высшие существа» подкрепляется чисто рациональными соображениями. Казалось бы, бесплодное ожидание вмешательства сверхъестественных сил должно поколебать желание обращаться к ним за «помощью». Однако факты говорят о другом; в одном социологическом исследовании, в частности, было выявлено, что жизненные трудности, испытываемые людьми, живущими в условиях социализма, способствовали разрушению веры в бога только у 10%, никак не повлияли на веру у 16% той же популяции, а у остальных 74% содействовали укреплению и оживлению веры [см. (7, 89–90)].

Как объяснить столь удивительные факты? Некоторые зарубежные психологи видят пользу от обращения к религии не в исполнении просьб, а в возникновении положительных психологических состояний. Так, Джемс подчеркивает, что «общение» с «высшими существами» создает состояние умиротворения и вызывает чувство защищенности (26, 51, 285–286), а Дюркгейм указывает, что религиозный человек действует увереннее и чувствует себя более сильным в борьбе с реальными трудностями (22, 272, 401–402). Касаясь этого эффекта религии, В. Р. Букин пишет: «Принося человеку *забвение* (курсив наш. — А. Р.), религиозные переживания... действуют успокаивающе и приносят облегчение. Личность получает от них недостающие ей наслаждения» (6, 111). Забвение действительно является условием облегчения от тягостных переживаний, однако когда речь идет о жизненно важных материальных потребностях, которые в силу своей природы не допускают забвения, то «отказ» в их удовлетворении едва ли может вызвать наслаждение. Следовательно, в приведенных объяснениях парадоксального феномена веры имеется существенный пробел.

Наконец, что же дает основание возлагать надежды на неведомый, незримый мир и рассчитывать на доброжелательность, благосклонность и справедливость со стороны сверхъестественного, которое, как утверждают многие авторы, первоначально предстает перед человеком в виде грозных, коварных и неумолимых сил природы? Почему человек ищет помощи, утешения и защиты вне сферы своего повседневного опыта? Ведь несомненно, что выход за пределы привычного и знакомого, а также столкновения с обстоятельствами, к которым человек не подготовлен, сопряжены с опасностями, а неизвестное едва ли может внушить чувство защищенности и комфорта; оно скорее должно вызывать неуверенность, тревогу, беспокойство и страх, причем чем ниже культура людей, тем интенсивнее должны проявляться такие эмоции. Можно думать, что наиболее убедительными ответами на рассмотренные вопросы будут не построения *ad hoc* (т. е. соображения и догадки, выдвинутые специально для данного случая), а положения, основанные на установленных в экспериментальных исследованиях психологических закономерностях, управляющих обширным кругом разнообразных явлений. Здесь и будет предпринята попытка выяснить, в какой степени обнаруженные ранее психологические закономерности могут пролить свет на некоторые все еще загадочные проблемы религии и какую дополнительную информацию в этом отношении можно почерпнуть из новых психологических данных.

В результате изучения продуктивной умственной деятельности были выявлены две взаимосвязанные внутренние закономерности, в силу которых имеет место обесценивание и повышенная оценка тех или иных психических реалий (зна-

ний, способов выполнения задания и т. д.). Взаимозависимость этих закономерностей, обозначенных соответственно терминами «анаксиоматизация» и «гипераксиоматизация» (от греческих корней «аксио» — ценю, признаю, а также приставок «ан» — [3:17] отрицание и «гипер» — «сверх»), выражается не только в том, что новы шенная оценка одних реалий (скажем, вариантов решений) приводит к обесцениванию других (это подразумевается чисто логически и, в сущности, тривиально), но и в том, что обесценивание имеет своим следствием повышенную оценку. Данная концепция «смещения оценок», предложенная первоначально для истолкования большого массива фактов из области творчества (12, гл. 5), позволила в дальнейшем также объяснить и другие явления — переживание комического (13) и музыкальный эффект (14). Возможность приложения указанной концепции к разнородным сферам дает, кажется, основание применить ее для заполнения и других теоретических пробелов, в частности для интерпретации некоторых аспектов религиозного переживания. Однако такое расширение круга объектов, охватываемых психологической концепцией, как уже отмечено в начале статьи, отнюдь не претендует на решение тех существенных проблем религии, которые выходят за пределы компетенции психологии.

В первую очередь постараемся ответить на сформулированный выше вопрос об обстоятельствах, подводящих человека к возможности иллюзорного решения жизненных задач. Вопрос этот можно конкретизировать следующим образом: есть ли в естественном жизненном цикле человека нечто аналогичное тому психическому состоянию, которое, по мнению ряда исследователей, способствует обращению к религии и заключается в стремлении избавиться от мирской суеты и повседневных забот (29, 7), забыться и стряхнуть с себя бремя всевозможных хлопот и тревог (26, 211, 275)? Поскольку речь здесь идет не о полном отрыве от реальности, а только о частичном отходе с созданием компенсаторного мира, ответ возможен только один: такое стремление реализуется в состоянии сна, в некотором смысле временно «отключающего» человека от внешнего мира. Сопоставление религии с состоянием сна целесообразно, по-видимому, начать с обозрения основных психологических особенностей последнего и рассмотрения того, как в них проявляются указанные закономерности анаксиоматизации и гипераксиоматизации¹.

Хотя отсутствует еще единая концепция сна и многие вопросы пока остаются нерешенными, в новейшей литературе можно выделить ряд положений, не вызывающих сомнения и имеющих прямое отношение к рассматриваемой здесь проблематике.

Высказанный в двадцатые годы русским исследователем Н. Я. Пэрна взгляд на сон как активную форму жизни со своими специфическими задачами (11, 14–15) в настоящее время почти общепризнан. Подчеркивая биологическую функцию сна (10, 33), призванного решать «внутренние» проблемы (11, 18), (25, 5), авторы, как правило, разграничивают две связанные, но принципиально неодинаковые основные формы жизнедеятельности организма, разнящиеся в первую очередь отношением к внешней реальности: бодрствующий организм постоянно взаимодействует с «многообразным окружением» (25, 5), между тем как «активное целенаправленное взаимодействие с внешней средой во время сна значительно, если не полностью, редуцируется» (10, 112), в связи с чем наступают общая неподвиж-

¹ Мы опираемся на данные советских и зарубежных исследователей, изложенные в коллективной монографии (10), авторами которой являются А. М. Войн, В. Л. Голубев, Л. П. Латаш, В. С. Ротенберг, А. Бургиньон, К. Холл, В. Крогер, В. Нордби, Ш. Фишер, а также на другие со-временные источники (25), (27), (34).

ность, снижение мышечного [318] тонуса (27, 24), (10, 167) и так называемое адаптационное нереагирование (10, 96). Даже при «быстром сне» (фазе, которая в отличие от «медленного» сна считается более близкой к бодрствованию) действует «активная блокада восприятия» (10, 109). Таким образом, «погружение» в сон представляет собой не простое «отключение», а переход в особое психофизиологическое состояние, при котором обесценивается значительная часть информации о внешнем мире; речь идет не только об информации, которую субъект мог бы получить во время сна извне, но и о той, которую он ранее усвоил в бодрствующем состоянии. Действительно, любые психические содержания (сновидения), какими нелогичными они бы ни были и как бы они ни противоречили хорошо известным фактам и друг другу, для спящего выступают не как странные и невероятные, а, напротив, главным образом как понятные и правдивые. Все, видимое во сне, представляется происходящим в действительности: иллюзорные психические образования получают своеобразную повышенную оценку, благодаря которой они предстают в качестве реальных объектов. Следовательно, характерное для состояния сна игнорирование внешней реальности и реальных (логических) отношений сопровождается прямо противоположным феноменом — верой в реальность того, что отсутствует в действительности. Благодаря указанным особенностям состояние сна характеризуется «совместимостью несовместимых установок» (10, 107), что, в свою очередь, приводит к преодолению (разумеется, иллюзорному) любых противоречий. Во сне также происходит разрядка первичных мотивов (особенно сексуального влечения) и ослабление агрессивности (10, 101) — ведь в иллюзорной реальности легче «удовлетворить» желания и «избавиться» от объектов, вызывающих раздражение. Тем самым сон приносит успокоение и умиротворение (27, 87–88, 96, 106).

Итак, находясь в состоянии сна, человек имеет дело с особой (разумеется, совершенно иллюзорной) реальностью, в существовании которой он, пока спит, убежден и которая обладает привлекательными свойствами, опозитизированными в народном и литературном творчестве. Поскольку в состоянии сна человек практически беспомощен, в целях безопасности требуется принятие соответствующих мер. Прежде всего некоторые каналы связи (слуховые) остаются открытыми также на весь срок «отключения» от реальности; кроме того, во время сна через регулярные промежутки времени имеет место «частичное пробуждение» (27, 99), проявляющееся в так называемой фазе «быстрого сна», целесообразность которой исследователи связывают с необходимостью поддерживать периодические контакты с реальным окружением, обеспечивающие в случае надобности большую степень готовности к самозащите (27, 27). Безопасность сна гарантируется специально оборудованным местом для него, ограждением спящего от нежелательных интрузий и помех. В современных социально-культурных условиях сон человека защищен стабильными, изолированными и должным образом оснащенными помещениями. При отсутствии же таковых приходится прибегать к естественным укрытиям, скажем, пещерам и другим малодоступным местам. При этом значительно усложняются процедуры предосторожности, поскольку требуется предусмотреть и предотвратить многочисленные ситуации, неблагоприятные для сна и для спящего. Знание же таких ситуаций и мер по их предотвращению основывается на длительном опыте многих поколений. Учитывая необходимость неукоснительного выполнения таких процедур и тщательного соблюдения всех устоявшихся их деталей, упущение которых грозит серьезными послед[319]ствиями, можно предположить, что они обретали обязательную силу ритуалов.

Уже самый факт естественного пребывания человека в двух раз личных реальностях — подлинной и иллюзорной — сопоставим со специфической особенностью большинства религий — удвоением мира [см. (15, 9), (5, 72), (37, 17), (9, 191)], признанием, наряду с материальной действительностью, сверхъестественного². И вполне последовательны религии, безоговорочно отдающие предпочтение иллюзорной реальности (например, религии Индии), когда они подлинную реальность объявляют иллюзией, сном, кажимостью (39, 119), (37, 128–129), (40, 37), (36, 79). Вместе с тем классический буддизм, отрицающий сверхъестественное, дает повод зарубежным религиоведам трактовать его как «атеизм» (37, 152), (22, 42), (39, 136), (42, 37). Во всех религиях, в том числе и буддизме, «духовная» сущность противопоставляется «практической» жизни (8, 62), при этом так или иначе обесценивается внешняя реальность — различные стороны человеческой природы и общественного бытия. По мнению верующих, человек должен вести борьбу не только с «низменными» плотскими вожделениями, ему следует также противиться всяким естественным стремлениям к удовлетворению «элементарных инстинктивных желаний» (42, 118). Йога, например, требует от своих приверженцев «избавиться от всех желаний, отказаться от всех привязанностей», в том числе к родным и близким (40, 87). Более того, религии придают особое значение отречению от собственной личности, воли, чувства человеческого достоинства, в связи с чем высшими добродетелями признаются послушание, смирение и покорность (39, 137), (36, 292), (42, 61–62).

Повышенные требования в этом отношении предъявляются к законодателям, пророкам, высокого ранга святым: они в одиночестве проводят длительное время в пустыне, сохраняют целибат, умерщвляют плоть и спокойно переносят гонения (26, 335), (18, 103), (36, 104). Вступающие в пору зрелости (инициация) также подвергаются жестким испытаниям (37, 205).

Крайние формы отхода от реальности представляют собой монашество и аскетизм, которые практиковались и практикуются не только в христианстве, но и приверженцами различных религий, возникших независимо в разных географических регионах: Индии (36, 80), Китае (37, 83), Персии (37, 315), Австралии (22, 230), Новом Свете (38, 11, 108, 111); аскетизм проявляется нередко в преднамеренном создании для себя тяжелых условий, вызывающих страдания, и в нанесении себе телесных повреждений. Эти устремления, направленные против естества, перекликаются с другой экстремальной тенденцией, обозначаемой в буддизме термином «нирвана», под которой подразумевается переход за пределы всех желаний, когда «исчерпывается вся воля к жизни» (36, 83), (43, 237).

Разумеется, такие крайние формы обесценивания реальности являются чрезвычайными случаями; подавляющее же большинство верующих не порывает с реальным миром и подвергает обесцениванию [320] лишь отдельные его стороны, и это выражается в многочисленных запретах, налагаемых религиями на те или иные виды пищи (36, 27), (23, 384), (39, 107), в запретах изображать живые существа (39, 187–188), (36, 80), высказывать собственные суждения (39, 186), пользоваться некоторыми словами и производить определенные действия (37, 34), (23, 239, 386), что-либо предпринимать в конкретные дни и так далее. Хотя большинство таких запретов лишено разумного основания (36, 30), при нарушении их

² Такое удвоение формулируется различными исследователями в виде значительного количества дихотомий, в которых наряду с естественным и сверхъестественным противопоставляются обыденное и необычное (31, XV), священное и будничное (22, 53, 593), видимое и невидимое (28, 464), возвышенное и низменное (37, 636), ясное и таинственное (29, 28), знакомое и незнакомое (18, 24).

сам нарушитель и все сообщество испытывают страх перед возможным бедствием (16). Самое парадоксальное заключается в том, что верующий может испытывать чувство вины и в том случае, когда он даже не нарушал никакого запрета; речь идет о так называемом первородном грехе, который в сознании верующих выступает как особое чувство вины, не связанное с несоблюдением религиозных требований. Можно предположить, что, если с позиции духовного мира реальный мир обесценивается, простое пребывание в последнем уже должно считаться греховным. В резком противопоставлении духовного и реального миров мы склонны видеть также причину стремления к так называемому искуплению, выражающемуся в различных формах жертвоприношения. В них многие авторы усматривали обычные приемы задабривания высших существ, своеобразное угождение и подкуп (божеству подносились особенно лакомые и благоухающие блюда) (39, 103–104); другие трактовали данные факты как способ приобщения к божествам благодаря совместному участию в жертвенном пиршестве (22, 481), (39, 101). Однако некоторые конкретные формы искупления показывают, что в результате таких действий человек скорее поступает чем-либо, отказывает себе в чем-то; скажем, древние греки перед приемом пищи несколько кусочков ее клали на очаг и несколько капель вина роняли на пол (33, 73). Библейские пророки, выступавшие против жертвоприношений, отметили, что последние не могут быть приятны всевышнему (книги Исайи, гл. I, ст. 11–14; Иеремии, гл. VI, ст. 20 и гл. XIV, ст. 12; Михеи, гл. VI, ст. 7 и Амоса, гл. V, ст. 21–22) и что люди приносят их не ради него, а ради себя самих (книга Захария, гл. VII, ст. 5–6). Поступаясь чем-либо, человек как бы идет на выгодный компромисс с теми требованиями, которые к нему предъявляет духовный мир: он сохраняет, по существу, все реальные блага, обесценивая лишь малую толику из них, скажем, первые плоды урожая (39, 164), (28, 88).

Пребывание человека в двух реальностях приводит не только к удвоению мира, но и раздвоению самого человека — противопоставлению в нем физического тела душе, которая, по мнению Дюркгейма, является кардинальной идеей религии (22, 69). Такие две «составляющие» человека выступают во всех религиях далеко не равноценными — душа, подобно иллюзорному миру, обладает в представлении верующих большими преимуществами перед телом и, по выражению Э. Тайлора, мыслится как «наиболее существенная природа» (44, 218). В понятии о душе отчетливо проявляется взаимодействие обоих механизмов смещения оценок: обесценивание ее «материальной» стороны [она невидима и вообще может быть «бесплотной»] (22, 345–346)] сочетается с утверждением таких ее высоких достоинств, как бессмертие, способность активизировать неодушевленное и служить оживляющим двигателем человека (22, 94).

Вполне естественно, что уже ранние исследователи в поисках причины возникновения идеи души отдаленно затронули связь религии с состоянием сна; так, Герберт Спенсер предположил, что види[:321]мое во сне «порождает понятие о двойнике» и приводит к созданию идеи души и других религиозных идей (44, 199–208). Исключительное внимание «анимистов» (Г. Спенсера, Э. Тайлора, У. С. Джевонса, В. Вундта, А. Лэнга) к одному из аспектов иллюзорного мира, а именно — к ложным идеям о душе, духах, привидениях, отношении к сновидениям, и обусловило ограниченность понимания ими психологических предпосылок религии, которые, как мы стремимся здесь показать, составляют сложный комплекс отношений человека с реальным и иллюзорным мирами.

Возможность благодаря сну «устранить» внешний мир с его жестокостью и несправедливостью служит, как мы полагаем, естественным источником религи-

озных представлений о чудесном избавлении от житейских невзгод и исполнении заветных желаний; скажем, ислам сулит своим верным приверженцам обильные земные радости в потустороннем мире. Буддизм же, который, как и остальные религии, не ставит вопроса о переустройстве реальной действительности, но который в отличие от них отвергает даже подобные иллюзорные радости и налагает на них строжайшие запреты (37, 146), (39, 131), неизбежно приходит к крайне пессимистическому выводу: зло неустранимо и желания человека не могут быть удовлетворены, а значит, остается только обесценить сами желания, отказавшись от них полностью (37, 143–145), (39, 128–129).

Подобно спящему человеку, который принимает сновидения за реальность, верующий некритически — и более того — с благоговением относится к объектам, вводимым в иллюзорный мир. Представлениям о таких объектах присуща и другая специфическая особенность иллюзорной действительности, сопутствующей состоянию сна: пренебрежение теми или иными реальными свойствами и реальными отношениями, в результате которого создаются мифические образы³. Как и в сновидениях, людей не смущают в мифах вопиющие противоречия, скажем, музы считались девственными, хотя большинство из них имели детей (21, 194–195). Пренебрежение реальностью служит основанием для создания мифов с неправдоподобными сюжетами, например, о многочисленных превращениях людей (и богов) в животных, растения и камни (36, 22, 120), хотя в изложении и структуре мифа прослеживается своя довольно строгая «логика».

Наряду с сюжетами, подсказанными реальностью, в мифологии почти всех религий есть такие, которые, как можно предположить, навеяны состоянием сна. Типичными в этом отношении являются космогонические мифы, утверждающие исходным этапом развития вселенной никем и никогда не наблюдавшееся небытие (или хаос), к которому иногда в мифах присоединяется еще один «изначальный» признак — мрак. Все это человек переживает при «переходе» от бодрствования ко сну, сопровождающемуся «возрастающей дезорганизацией явной активности человека и его мышления, а также пробелами [322] в памяти» (34, 168). Возможно, к такой ситуации восходят также религиозные представления о беспредельности (22, 120). Изображение первобытного хаоса и возникновения мироздания из «ничего» находим и в вавилонской традиции (36, 51), и в таоизме (37, 79), и в верованиях североамериканских индейцев (38, 282–283), и в Библии (книга Бытия, гл. I, ст. 2), а также в религиях древних греков (21, 203) и норвежцев (36, 203).

Теме небытия (хаоса) противостоит другой общий мифический сюжет — свет (и солнце), который, разумеется, играет важную роль и в реальной действительности. Вместе с тем указанный сюжет имеет прямое отношение и к иллюзорной реальности; в самом деле, свет воздействует на ту перцептивную модальность, которая наиболее специфическим образом связана с состоянием сна: хотя на всем его протяжении зрительный контакт с внешним миром исключен полностью, спящему по преимуществу поступают зрительные впечатления, как бы преодолевающие мрак и выделяющиеся из хаоса. Поскольку же засыпание обычно совпадает с наступлением сумерек, а пробуждение — с рассветом, появление света и

³ В связи с сопоставлением психологических особенностей сновидений и мифов необходимо четко дифференцировать исходный материал и продукт его длительной переработки (со сложными рационализированными наслоениями) с целью введения последнего в контекст жизненных проблем: оформление примитивной мировоззренческой системы, обоснование кодекса моральных требований и правил общественного поведения и т. д. Здесь, естественно, речь идет только об изначальных предпосылках, непосредственно порождаемых внутренними закономерностями.

его исчезновение ассоциируется с переходом от одного основного состояния организма к другому. И этим, в частности, обусловлено важное значение, которое отводится свету и солнцу в религиозном культе (37, 230, 235), (42, 125) и религиозной символике. Разумеется, это не единственная причина поклонения свету. Было даже высказано мнение о том, будто «поклонение свету и послужило основанием всех религий» [см. (19, 74)].

Итак, на форму и содержание мифов накладывает серьезный отпечаток иллюзорная реальность, определяющая также направление механизма анаксиоматизации (обесценивания). В то же время в этой сфере отчетливо проявляется и второй внутренний механизм — гипераксиоматизация (повышенная оценка), выражающийся в большом доверии к мифам, в их устойчивости на протяжении многих поколений, наконец, в их очаровательности, волшебности (36, 112), (28, 45), причем абсурдность, пренебрежение здравым смыслом, неправдоподобность только усиливают обаяние мифов (37, 128), (18, 34), (36, 343), (41, II, 975).

Волшебное, чудесное в области религиозных феноменов связано также с ожиданием необычного эффекта, достигаемого в обход ведущих к нему общепризнанных путей. В примитивных религиях свершение чуда служит критерием подлинности святого или законодателя⁴. В своих попытках объяснить ожидание чуда при применении магии, хотя она не опирается на жизненный опыт (22, 517), (20, 7), (41, II, 977), авторы ссылаются на то, что ее практикуют только тогда, когда все остальные имеющиеся в распоряжении средства оказываются бессильными (41, II, 975), (15, 147). Люди, однако, прибегая к магии, на что-то уповают. И здесь опять можно отметить типичное следствие удвоения мира: для решения проблем реального мира человек обращается к иллюзорному миру. Очень характерно, что магическая мощь, как и святость (см. выше), «обретается» ценой самоотречения и само[:323]истязания (37, 136–137). Точно так же магический эффект требует самопожертвований; скажем, желая вызвать дождь или увеличить плодовитость скота, австралийцы наносили себе кровавые раны и прокалывали себе уши (22, 577–578). Магические акты сопровождались и другими самоуничижительными действиями, носившими иногда чисто символическую форму; в Перу, например, остригали детям волосы и ногти (38, 234). (Представление о необходимости дорого оплачивать любой магический эффект отразил Бальзак в «Шагреновой коже».)

В традиционных исследованиях магии назывались такие ее принципы, как смежность, сходство, символизм, подражание, на основе которых выбирались процедуры и материалы для магических действий (41, II, 974). По нашему мнению, понять общность разнообразных фактов, связанных с магией, возможно, если учесть отмечавшуюся здесь основную особенность иллюзорного мира — разнонаправленное обесценивание реального мира и реальных отношений в нем, в частности обесценивание различий между объектом, с одной стороны, и его изображением или заменителем, с другой стороны; между целым и частью и т. д. В силу этого магические действия производятся над рисунком или скульптурным изображением объекта магии (20, 9), (36, 163), (33, 114), причем изображение может быть условным (23, 18); для указанной цели используются и части объекта магии (23, 18) («колдование» на волосах, одежде, предметах, употребляемых человеком, подвергающимся магическому воздействию); вся магическая процедура

⁴ В более утонченных верованиях отвергается вульгарно-сенсационное понимание чуда, которое, мол, надо уметь усмотреть в самых обыденных явлениях; скажем, простая возможность превращения травы в молоко и сыр уже есть нечто чудесное (26; 474). Точно так же в настоящее время верующие приписывают своим кумирам экстрасенсорную чувствительность, обеспечивающую столь же удивительные эффекты (42, 85–87).

может ограничиться «воображаемой картиной»; скажем, мысленным «устранением» врага (20, 36) — ведь в иллюзорном мире пространственная и временная разобщенность не препятствует «взаимодействию» любых представлений.

В магии, как и в мифах, отчетливо выступают оба внутренних механизма смещения оценок. Уже по самой сущности магия есть обесценивание сложившихся взглядов на объективные закономерности реального мира. Да и все ее процедуры связаны с обесцениванием привычного, обыденного: она осуществляется необычными людьми, часто имеющими диковинный вид, в странных масках (32, 313), находящимися в непривычном состоянии — в экстазе (43, 21) и применяющими экзотические, очень редкие предметы, а также небывалые сочетания материалов и геометрических форм (28, 333), (41, I, 19; II, 972). Этим, видимо, и объясняется склонность суеверных приписывать магические способности людям, чужеродным в данной среде или чем-то отличающимся от общей массы (глубокая старость, уродство и пр.), и находить прислужников «темных сил» (вещуний, ведьм, колдуний) среди женщин (36, 194, 270), (33, 27, 97), которые как представительницы противоположного пола значительно разнятся от мужчин, с чьих позиций, как правило, формируется общественное мнение.

Фактически не обоснованную веру людей, практикующих магию, в их возможность преодолеть ограничения реального мира и совершать невозможное (41, II, 974) мы рассматриваем как одно из проявлений гипераксиоматизации, которая выражается также в чувстве чудесного, испытываемом при ожидании подобных явлений. И не случайно слова «волшебное» и «чудесное» сочетают в себе два принципиально различных значения: необычайность (обесценивание привычного) и восхищение — повышенная оценка [подробнее см. (12, 210–212)]. [:324]

Вообще механизм повышенной оценки прослеживается в обширном круге религиозных феноменов и, подобно механизму обесценивания, имеет многообразные формы проявления. Общеизвестно, что служители культа и используемые объекты для этой цели (утварь, книги⁵, словесные формулы и т. д.) отмечены так называемой святостью, которая требует особого, повышенного уважения и почитания (Библия, например, строго разграничивает святое и несвятое в книге Левит, гл. X, ст. 10). Религиозные герои обычно наделяются выдающимися качествами, они физически совершенны и добродетельны, им присущи всевозможные способности и самые благородные порывы (21, 12, 22), (38, 57), (36, 204). Религиозные отправления пробуждают в верующих переживания восхищения, обожания, благоговения; мнимые общения с божеством окрашены в радужные, яркие тона; по выражению одного богослова, немало людей испытывает при этом «чувство неизъяснимого восторга» (4, 189). Как уверяют йоги, внутреннему взору верующих открываются «возвышенные видения», «новые миры, полные чудес, очарования... божественного света» (40, 35), и даже с нирваной соединяется представление о высшей радости, превосходящей все виды человеческого счастья (39, 132). Все это способствует улучшению самочувствия верующих и выражается в повышенной оценке своего благополучия и благосостояния; в них как бы вливается «поток жизненной силы» (22, 603), бодрость, уверенность, чувство безопасности (26, 414), они испытывают радостное возбуждение и блаженство (6, 119), «неизреченное веселие» (7, 154), им представляется, будто они обретают крылья (18, 268), расширяют «границы своего бытия» (9, 116) и духовно обогащаются (24, 41, 60). В этих явлениях отчетливо улавливается глубокая взаимозависимость обоих

⁵ Особую повышенную оценку получают «священные» писания, не подлежащие критике; догмой становятся даже переводы, в которых не допускаются исправления явных ошибок (39, 215).

механизмов смещения оценок. В самом деле, неперенным условием наступления в религиозном экстазе эффектов повышенной оценки [«впечатление безграничного могущества», «восторженность» (30, 44), «чувство уверенности и радости» (42, 117), «чувство превосходства» (7, 156), «состояние... подъема и вознесения», «невыразимое блаженство» (40, 183), «сознание вечной жизни» (26, 398)] является обесценивание различных сторон реальности: «освобождение» от критического контроля разума (30, 14), временное «затемнение» или полное «отключение» самосознания, отрыв от сигналов, поступающих из реальности (30, 51), «забвение» посястороннего мира (40, 183); характерно, что для достижения состояния экстаза применяются действия, которые резко отличаются от обычных в жизненном обиходе: экстравагантные танцы, выкрики и завывания, вращения и т. д. (30, 13). Аналогичный религиозному экстазу эффект вызывает прием некоторых интоксикаторов (алкоголя, гашиша, мескалина), которые также временно «устраняют» реальность (35).

Важно подчеркнуть следующее: сопоставляя религию с состоянием сна, мы отнюдь не отождествляем их, а только стремимся выявить их общие психологические особенности, важнейшей из которых мы считаем обесценивание подлинной реальности или отдельных ее сторон, аспектов. А последнее, в соответствии с предложенной нами концепцией (12), неотвратимо влечет за собой повышенную оценку, которая может быть «приложена» либо ко всему иллюзорному миру, либо к вводимым в него из реального мира конкретным объектам. [325] В первом случае предмет обожания оказывается весьма диффузным — в верованиях меланезийцев это так называемая «мана» — безличная сила, пронизывающая все сущее (44, 258–263, 575), (22, 88, 461), (36, 229), (39, 45). Во втором случае люди поклоняются любым одушевленным и неодушевленным предметам. По поводу тотемизма была высказана такая гипотеза: люди, сознавая свою зависимость от животных и опасаясь их, поклонялись им в надежде взять их себе в союзники (28, 126), (32, 321–322). Однако культ животных не был единственной формой тотемизма; к тому же далеко не все «обожещаемые» животные представляли собой «грозные» силы или имели значение в хозяйстве, например, тотемами, наряду со змеями и крокодилами, были кенгуру и зайцы, лягушки и гусеницы, птицы и бабочки (28, 112–113), (22, 122), наконец, растения и цветы (22, 122). И точно так же неприемлемы объяснения культа неодушевленных вещей (фетишизм) их значимостью в быту (20, 30), так как среди фетишей наряду с орудиями труда фигурировали обычные кусочки дерева и бесформенные камешки без всяких изображений (22, 168), (28, 270, 420). Тем исследователям, которые почтительное отношение хотели увязать с объективной ценностью предмета почитания, оставалось только сослаться на склонность людей к преувеличению (26, 339–340), (36, 22), (8, 15). Правда, в таком объяснении можно было бы усмотреть намек на механизм повышенной оценки; однако ссылка на «преувеличение» вне общего контекста предлагаемой концепции не раскрывает взаимосвязи между такими на первый взгляд разобщенными сторонами религии, как пренебрежение реальностью и склонностью к обожествлению самых банальных объектов и приписыванию им чудотворных свойств (оберегания, исцеления и др.). Источником почтительного отношения Дюркгейм считал общество, производящее «классификацию» существ на «высшие и низшие» (22, 376, 523); первые, отмеченные признаком святости, и должны стать объектом благоговения. Остается, однако, непонятным, «почему туземцам необходимо представлять общественные силы в качестве символов, имеющих вид растений и животных» (31, 155) и вообще почему общество должно

быть источником положительных эмоций, коль скоро оно, по словам самого Дюркгейма, враждебно нашим «наиболее существенным склонностям» (22, 296).

Преклонение перед всевозможными объектами ставилось также в зависимости от их олицетворения. Наделение объектов человеческими свойствами — волей, чувствами, мыслями, позволяет рассчитывать на возможность взаимодействия с ними (38, 39), (28, 469), (15, 188–189), но никак не обеспечивает почтительного отношения. И действительно, среди разнообразных одухотворенных объектов в анимизме и политеизме огромное множество составляют злые божества и духи-вредители: они не внушают никакого почтения (39, 138), (36, 94, 183), (33, 88, 91), отдельные люди и племена в целом ведут с ними постоянную «войну» (38, 228). А что касается доброжелательных божеств и духов, то из их большого числа верующие обычно поклонялись только одному (39, 150–151); такой факт, очевидно, имеет в основе ряд причин (традиции, личные вкусы, экономические соображения — культовая служба нескольким богам является более дорогостоящей и обременительной), однако несомненна и его психологическая обусловленность: механизм повышенной оценки, которому мы приписываем определяющую роль в возникновении чувства почтения, имеет своим другим следствием ограничение числа вариантов и способов, доступных субъекту (12, 155–157). Единобожие дает возможность с наибольшей полнотой [326] реализовать повышенную оценку в иллюзорном мире. Действительно, единому богу в монотеистических религиях приписываются только добродетели: способность к созиданию, правдивость, мудрость, мощь, святость, доброта, справедливость, величие (39, 154–155), (18, 263); по мнению богословов, он «вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий» [см. (7, 131)]. И параллельно с этим при формировании представлений о высших существах механизм обесценивания приводит к разнообразным эффектам: если в политеизме его действие выражалось в отступлении от привычных форм [боги попеременно принимают виды человека, животного и растения (18, 59), (36, 41), являются одновременно мужчиной и женщиной (21, 300–301), имеют необычайный облик, например пернатого змея (38, 38)], то в зрелом монотеизме имеет место полное отрицание телесности высшего существа. Так, современный верующий высказал характерное мнение: «В боге нет ничего материального... он является для нас исключительно духовным существом» [см. (7, 129)]. Даже в более примитивных религиях бог не всегда представляется в «материальной форме» (28, 182). Джемс обратил внимание на то, что высшему существу дают обычно негативное описание (26, 416); особо следует подчеркнуть, что такие характеристики (с употреблением отрицательных префиксов «без» и «не») как раз содержат указания на чрезвычайные достоинства: в таоизме бог есть сущность безграничная, беспредельная, неизмеримая (37, 78), некоторые африканские племена видят в боге нечто непостижимое (28, 393), в иудаизме он недоступен людям (36, 254), наконец, во всех религиях он бессмертен. Наряду с верованиями в религии важная роль отводится ритуалам, которые необходимо соблюдать с большой точностью. В строжайших требованиях неукоснительного выполнения религиозных церемониалов «до последнего пункта» (33, 103) и большой боязни их нарушить (22, 534), (37, 221) можно видеть продолжение аналогии религии со сном (и всеми связанными с ним условиями), безопасность которого предполагает придерживаться тщательно разработанной и прочно установленной системы процедур (см. выше). Предполагаемая аналогия подкрепляется рядом фактов, характеризующих условия отправления культов. Так, в ранних религиях обряды совершались, как правило, ночью, т. е. в период времени, более подходящий для пребывания в иллюзорном мире; благополучное же завершение этого пе-

риода, таящего опасности, — восход солнца — отмечалось как радостное событие (38, 228), (37, 204), (22, 309–310), (18, 61), (28, 396), (30, 13). Известно, что колдовство и шаманство проводятся при полной темноте (18, 42), (6, 131). Местом же культовых действий первоначально были труднодоступные пещеры, куда не проникал дневной свет (37, 203), (36, 115, 163), (32, 205), (18, 137), «высокие места» на холмах и горах (37, 199), (39, 163), наконец, чащи лесов (36, 144, 167, 188), (22, 443). Все эти места вызывали чувство безопасности, к которому стремится человек, погружающийся в иллюзорный мир. Да и содержание ритуалов нередко было обусловлено особенностями состояния сна. Например, мистерии, составлявшие существенный элемент греческой религии, проходили ночью в глубоком мраке; подобно сну, они были призваны произвести очищение и примирение с реальностью; подобно сновидениям, они являли собой ряд ярких, исполненных таинственности картин, а несение символа фаллоса сопоставимо с эрективной фазой сна (21, 312–315, 383), (36, 130), (33, 44), (10, 66). И, видимо, не случайно с целью получения совета или милости от богов древние греки подвергались так называемой инкубации: спали ночью в храме или [327] пристроенной к нему опочивальне (36, 137); иначе говоря, полагая, что они таким образом приобщаются к «божественному» миру, эти верующие в действительности обращались к тому миру, по образу и подобию которого первый был построен.

Подведем общие итоги. Религия, будучи сложным социальным институтом, в некоторой степени обусловлена и психологическими факторами. Рассмотренные здесь факты говорят о существовании глубокой аналогии между религиозными явлениями и состоянием сна, которое постоянно служит, как можно полагать, моделью для создания иллюзорного мира, призванного «компенсировать» недостатки реального мира. Вот почему в высказывании В. И. Ленина о необходимости «пробудить людей от религиозного сна» (2, 26) мы видим не просто метафору. Наличие единой психологической модели религии в общем для всех людей состоянии сна подкрепляется тем обстоятельством, что различным религиям, возникшим в разных местах и в разных социальных условиях, присущи общие психологические особенности.

1. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии: Сборник. М., 1983. 368 с.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. 730 с.
3. Андрианов Н. П. Эволюция религиозного сознания. Л., 1974. 171 с.
4. Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966. 247 с.
5. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. 176 с.
6. Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969. 231 с.
7. Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. М., 1970. 176 с.
8. Носович В. И. Психология веры. Л., 1970. 68 с.
9. Попова М. А. Критика психологической апологии религии. М., 1973. 263 с.
10. Прангишвили А. С., Шерозия А. Е., Бассин Ф. В. (ред.). Бессознательное. Т. 2. Сон нормальный, сон гипнотический. Тбилиси, 1978. 686 с.
11. Пэрна Н. Я. Сон и его значение. Пг., 1923. 76 с.
12. Розет И. М. Психология фантазии. Минск, 1977. 312 с.
13. Розов А. И. Переживание комического в свете некоторых более общих закономерностей психической деятельности // Вопр. психологии. 1979. № 2. С. 117–125.
14. Розов А. И. Психологические предпосылки музыкального эффекта в свете общей концепции продуктивной деятельности // Вопр. психологии. 1981. № 4. С. 80–90.
15. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии. М., 1965. 349 с.
16. Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.; Л., 1930. 59 с.
17. Энгелен Ш. Происхождение религии. М., 1954. 294 с.
18. Bousset W. Das Wesen der Religion. Halle a. S., 1903. 283 s.
19. Brinton D. G. Religions of Primitive Peoples. N. Y.; L., 1899. 264 p.

20. *Clemen C.* (dargestellt von) *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte.* München, 1927. 515 s. [\[:328\]](#)
21. *Creuzer F.* *Religions de l'antiquité.* T. 3. I-re partie. P., 1838. 407 p.
22. *Durkheim E.* *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P., 1912. 647 p.
23. *Graebner F.* *Das Weltbild der Primitives* München, 1924. 173 s.
24. *Gruehn W. D.* *Die Frömmigkeit der Gegenwart.* Münster, 1956. 590 s.
25. *Hess W. R.* *Sleep as a Phenomenon of the Integral Organism* // *Akert K-, Bally C, Schade J. P.* (eds.) *Sleep Mechanisms.* Amsterdam; L.; N. Y., 1965. P. 3–8.
26. *James W.* *The Varieties of Religious Experience.* L.; N. Y.; Bombay, 1908. 534 p.
27. *Jones R. M.* *The New Psychology of Dreaming.* Harmondsworth, 1978. 221 p.
28. *Le Roy A.* *La religion des primitifs.* P., 1925. 522 p.
29. *Leuba J. H.* *La psychologie de phénomènes religieux.* P., 1914. 444 p.
30. *Leuba J. H.* *The Psychology of Religious Mysticism.* L., 1929. 336 p.
31. *Lowie R. H.* *Primitive Religion.* N. Y., 1924. 346 p.
32. *Mainage Th.* *Les religions de la préhistoire.* P., 1921. 438 p.
33. *Nilsson M. P.* *Greek Popular Religion.* N. Y., 1940. 166 p.
34. *Oswald J.* *Some Psychophysiological Features of Human Sleep* // *Akert K-, Bally C, Schade J. P.* (eds.) *Sleep Mechanisms.* P. 160–169.
35. *Pahnke W. N.* *Drugs and Mysticism* // *Brown L. B. (ed.) Psychology and Religion.* Harmondsworth, 1973. P. 301–319.
36. *Reinach S.* *Orpheus. Histoire générale des religions.* P., 1930. 642 p.
37. *Religious systems of the world (a collection).* L., 1911. 824 p.
38. *Réville A.* *Lectures on the Origin and Growth of Religion.* L., 1884. 256 p.
39. *Robinson T. H.* *Introduction à l'histoire des religions.* P., 1929. 240 p.
40. *Sivananda Swami.* *Yoga de la Kundalini.* P., 1973. 237 p.
41. *Thorndike L.* *A History of Magic and Experimental Science.* N. Y., 1923. V. I. 835 p. V. II. 1036 p.
42. *Thouless R. H.* *An Introduction to the Psychology of Religion.* Cambridge, 1971. 152 p.
43. *Tondriau J., Devondel J.* *Le guide marabout du Yoga.* Verviers, 1968. 286 p.
44. *Waardenburg J. (ed.) Religion and Reason. Classical Approaches to the Study of Religion.* The Hague. P., 1973. 742 p. [\[:329\]](#)