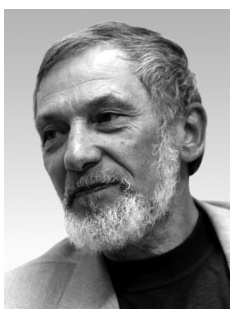


ПСИХОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСТВО: АВТОНОМИЯ, ОБЪЕДИНЕНИЕ ИЛИ КОММУНИКАЦИЯ?

В.М. РОЗИН



Розин Вадим Маркович — ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук, профессор. Развивает свое направление методологии, основанное на идеях гуманитарного подхода, семиотики и культурологии. Автор 367 научных публикаций, в том числе 42 книг и учебников, среди которых: «Философия образования» (1999), «Типы и дискурсы научного мышления» (2000), «Культурология» (1998–2004), «Эзотерический мир. Семантика сакрального текста» (2002), «Личность и ее изучение» (2004), «Психология: наука и практика» (2005), «Методология: становление и современное состояние» (2005), «Мышление и творчество» (2006), «Любовь в зеркалах философии, науки и литературы» (2006).
Контакты: rozinvm@mail.ru

Резюме

Обсуждается позиция священника Андрея Лоргуса, который, с одной стороны, ведет критику традиционной психологии, с другой — призывает к обновлению психологии на путях христианского богословия и антропологии. Автор статьи приводит аргументы в пользу решения этих проблем в рациональном ключе и затем на примере жизни Эмануэля Сведенборга рассматривает проблему демаркации между наукой и религией. При этом он показывает, что в настоящее время религия имеет другой смысл (все больше становится особым типом социальности), а многие люди ухитряются жить одновременно в двух разных мирах — религиозном и обыденном. В статье разводятся и обсуждаются два разных контекста — обслуживание в психологии и религии сложившихся способов жизни человека и создание условий, способствующих становлению нового человека. Делается вывод о том, что психология и христианство должны повернуться друг другу и начать нелегкий диалог.

Дух нашего времени настоятельно требует, чтобы психология повернулась к христианству. Точнее, конечно, не дух, а конкретные, довольно известные психологи и отцы церкви. Даже меня эти веяния коснулись. Года три тому назад, делая доклад в Институте микроэкономики, я на обсуждении услышал от одного

православного священника: «Все это прекрасно, Вадим Маркович, мы вас хорошо знаем, но не пора ли ваши представления соотнести с христианскими догматами?» Уж не помню, что я ему ответил. Но что значит — повернуться к христианству? Интересное и, нужно признать, содержательное решение этой проблемы дает

в своем докладе «Христианская психология в пространстве гуманитарной парадигмы» священник Андрей Лоргус (Лоргус, 2007).

«Совместимы ли наука и религия, психология и христианство? — спрашивает А.В. Лоргус. — Может, как раз на пересечении классической психологии с древнехристианским опытом и богословским гнозисом возможно наиболее полно понять, объяснить, описать и научить человека?» Отвечая, Андрей Лоргус, с одной стороны, ведет критику традиционной психологии, с другой — призывает к обновлению психологии именно на путях христианского богословия и антропологии. Его критика в адрес традиционной психологии заключается в том, что последняя разъяла человека на отдельные элементы, не смогла построить целостную картину, бессильна ответить на актуальные запросы и проблемы, с которыми человек обращается к психологу. «Почему, изучая мышление, память, сознание, восприятие, — спрашивает А.В. Лоргус, — исследователь теряет целостное видение человека? Почему, зная закономерности всех психических функций, нельзя построить человека, даже описать нельзя? Я хорошо помню, как и многие из моих коллег, сидящих здесь, что после окончания МГУ мне было как-то неловко перед людьми, проблемы которых я не мог решить».

Обновление психологии, по мнению А.В. Лоргуса, должно состоять в *расширении ее предмета, гуманизации и энергичности*. При этом расширение предмета понимается как анализ не только психики, но и того, что «ей предшествует и что существует

вне ее — допсихического и внепсихического»; гуманизация — это «индивидуализация и персонализация человеческого опыта»; энергичность понимается А.В. Лоргусом как «альтернатива субстанциальности психического, сознание, например, есть только форма бытия душевного действия». Обсуждая возможность христианской психологии, Андрей Лоргус идет до конца, утверждая двойное бытие человека — в этом обычном мире и в том духовном.

«Мистическое в особых душевных формах, — считает Андрей, — представит нам в психике в виде особых переживаний, особых форм сознания, особых форм знания. Но что передает? Опыт “иного”. Это “иное” не антропологическое, не вещественное, не биологическое, не социальное. “Иное” мы можем понимать как область реального сверхъестественного. Но если это не человеческое, то какое дело психологии до области, границы которой простираются за пределы науки? Зачем нужна эта реальность в психическом, в личностном? **Христианская психология исходит из того, что человек есть житель обоих миров — естественного и сверхъестественного.** Человеку так же свойственно быть причастником мира горнего, как и дольнего, социального, как и мистического. Без мистики, так же, как и без духовного, человек — лишь homo sapiens. Психическое, понимаемое как связь мистического, антропного и социального, постигает человека неизмеримо глубже — как демиурга, как сына Божьего, как сотрудника Творца, как равноангельного деятеля, а не только как индивида исторического процесса». При этом А.В. Лоргус, кстати, вполне

в духе психологической традиции, соглашается, что душа человека — не предмет психологии, а предмет богословия. «Душевное,— говорит он,— отчасти проявляется в психическом, с ним связано, соприкасается и пересекается, сотрудничает. Но это не одно и то же. Душа и психика лежат в разных онтологических уровнях». Психическое А.В. Лоргус понимает «как осуществление, как деятельность или действие; энергию — как функцию, как творчество. А душа есть духовная антропологическая данность, духовная природа человека, имеющая присущие только ей свойства. Именно эти свойства делают человека человеком».

Такова в кратком изложении концепция Андрея Лоргуса. Я ее привел относительно подробно, поскольку в той или иной мере многие сторонники союза психологии с христианством обсуждают, чем психика отличается от души, можно ли психику изучать и каким образом, и приводят сходные с лоргусовскими аргументы и противопоставления. Обратим сначала внимание на достоинства подобного захода. Во-первых, он заставляет психологов заново обсуждать особенности своего предмета, что, на мой взгляд, всегда полезно. Во-вторых, заставляет поставить вопрос о том, что является при изучении психики целым — та или иная теоретическая гипотеза, требования психологической практики, этические или религиозные ценности? В-третьих, вынуждает психологов покинуть уютную башню из слоновой кости и начать общаться, например, с верующими или эзотериками.

В то же время зачем идти в мистику и снова возвращаться к переосмы-

сленному еще Аристотелем понятию души, когда все указанные А.В. Лоргусом проблемы можно решать на рациональном пути. Да, действительно, св. Августин в «Исповеди» настаивал на том, что человек исходно, с самого рождения, живет с Богом, который его направляет и поддерживает, но и предоставляет ему свободу воли. Кстати, в той же работе Августин спокойно обсуждает понятия памяти, мышления, воображения, которые сегодня проходят по ведомству психологии. Однако Августин решал особую задачу — описания и осмысления опыта человека, приходящего к христианству. Но если решать другие задачи, например, те, которые ставили Аристотель или Кант, а позднее и первые психологи — нормирование рационального мышления, осмысление новых индивидуальных практик, не предполагающих обращения к вере, то с понятием души приходится решительно расстаться.

Теперь о расширении предмета за счет рассмотрения допсихического и внепсихического, о гуманизации как индивидуализации и персонализации человеческого опыта. Об этом вот уже больше ста лет пишут феноменологи и экзистенциалисты, об этом же говорил В. Дильтей, а у нас — Л.С. Выготский, сегодня — Андрей Пузырей. И все это в рамках вполне рационального дискурса. Даже об энергичности, на мой взгляд, уже давно писали, например, тот же В. Дильтей и Мартин Хайдеггер. Если психологи к ним слабо прислушиваются, то не потому, что эти мыслители не разделяют христианских убеждений. Более серьезный, конечно, аргумент состоит в том, что человек принадлежит двум мирам — естественному и сверхъестественному.

Ну, во-первых, не все ученые с этим соглашаются, большинство как раз не согласны. Во-вторых, даже если это так, то все равно остаются серьезные проблемы. Нетрудно заметить, что объяснить, как связана душа и психика, А.В. Лоргус не может, что вообще-то понятно. Если уж душа — сверхъестественный феномен, а психика, как пишет сам А.В. Лоргус,— теоретическое построение, конструкт, то связать их никогда не удастся. Трудно согласиться и с утверждением Андрея Лоргуса о том, что «быть живой душой не значит быть психическим, душу человек имеет от Бога, а психическим он может стать или не стать. Душа есть данность иной, не антропологической реальности. Природа души лежит вне антропологической реальности, тем более вне реальности психической. Но именно в душевной жизни человека начинается психическое». Эти соображения напоминают мой трехлетний спор с Юлием Шрейдером, который отказывал мне в духовности, поскольку я человек неверующий. Я же пытался ему сказать, что духовность предполагает не веру, а особый способ жизни и жизненный путь. И, напротив, есть много верующих, живущих совершенно бездуховной жизнью.

Имеет место, правда, еще один случай — подлинно верующий человек. Поскольку он верит, то для него, конечно, человек живет в двух мирах — горнем и дольном, но для остальных, которых большинство, сверхъестественного мира нет. Здесь подобно тому, как в эзотеризме: существует лишь та реальность, в которой человек живет. Например, Рудольф Штейнер пишет следующее. «Может

возникнуть возражение: как можно знать, что в то время, когда мы думаем, что получаем духовное восприятие, мы имеем дело с реальностями, а не простым воображением (видениями, галлюцинациями и т. д.)?.. Кто путем правильного обучения достиг описанной ступени, тот может отличить свое *собственное* представление от духовной действительности, подобно тому, как человек со здоровым рассудком может отличить представление о куске раскаленного железа от действительного присутствия куска железа, который он трогает рукой. Различие дается именно здоровым переживанием и ничем иным. Так и в духовном мире пробным камнем служит сама жизнь. Как в чувственном мире воображаемый кусок железа, каким бы раскаленным его себе ни представлять, не обжигает пальцев, так и прошедший школу духовный ученик знает, переживает ли он духовный факт только в своем воображении или же на его пробужденные органы духовного восприятия воздействуют *действительные* факты и существа» (Штейнер, 1916).

Не так прямолинейно проблему существования эзотерической реальности в романе «Дон Хуан» решает Карлос Кастанеда. На вопрос своего ученика, летал ли он как птица или это ему только казалось в необычном состоянии, вызванном приемом «травы дьявола», маг дон Хуан отвечал, что, конечно, летал. Тогда ученик, думая, что его полет — это физическая реальность, задает вопрос, на который, как он думает, дон Хуан уже не ответит. Он говорит:

«Давай я скажу это по-другому, дон Хуан. Если я привяжу себя к скале тяжелой цепью, то стану летать

точно так же, потому что мое тело не участвует в моем полете?

Дон Хуан взглянул на меня недоверчиво.

— Если ты привяжешь себя к скале, — сказал он, — то я боюсь, что тебе придется летать, держа скалу с ее тяжелой цепью» (Кастанеда, 1992).

Похоже, что для дона Хуана, как и для многих эзотериков, нет деления на объективную реальность и субъективные представления, точнее, последние для него совпадают с объективной реальностью. В этом случае понятно, почему эзотерики часто пишут, что познание подлинного мира неотделимо от познания и преобразования себя.

На первый взгляд, Р. Штейнер отвечает очень наивно, ведь духовному ученику может только казаться, что он не спит, не галлюцинирует, а воспринимает реальный духовный мир. Но, может быть, дорогой читатель, вы тоже сейчас спите, и вам снится сон, в котором Вадим Розин размышляет на тему связи психологии с христианством? Как вы можете удостовериться, что не спите? Если мы во сне, то уверены, что воспринимаем реальные события. Правда, потом мы или проснемся, или будем продолжать находиться во сне, или в настоящем мире. Но, может быть, мы еще просто не проснулись? Кроме того, как быть в случае таких вещей, как вера в Бога или в эзотерическую реальность? Это же не кусок железа, может быть, у нас просто нет соответствующего религиозного или эзотерического опыта.

Думаю, обсуждать интересующую нас тему невозможно без уяснения особенностей модернизировать. В нашей стране это ситуация обращения в

православие и другие конфессии многих прежде неверующих людей, в том числе ученых и инженеров. На Западе возник новый религиозный ренессанс. В связи с этим снова встала проблема, которую в истории культуры решали несколько раз, а именно: *проведение демаркации между наукой и религией* для одних людей (верующих и атеистов), а также проблема *синтеза науки и религии для других* (тех, кто одинаково принимает веру в Бога, и в рациональную реальность). Поясню свою мысль на одном историческом примере — жизни Эмануэля Сведенборга.

Начиная с 1709 г., когда Сведенборг защитил свою академическую диссертацию, вплоть до 1745 г. он трудится, не покладая рук, беря одну научную высоту за другой. В пятьдесят пять лет Э. Сведенборг уже опубликовал примерно двадцать пять томов исследований по минералогии, анатомии и геометрии. И вдруг он сложил с себя обязанности государственной службы. Он решил целиком посвятить себя духовной миссии — рассказать всем в предчувствии конца света о том, как правильно понимать Священное писание, каким образом устроены небеса и ад и каков путь человека после смерти. Он уверен, что Священное писание даже клир и церковные люди понимают неверно и он призван Богом помочь верующим спастись в эти последние времена (Сведенборг, 1993).

Особо стоит отметить такой факт: мир небес, духов и ад, описанный им в книге «О небесах, о мире духов и об аде», подчиняется у Э. Сведенборга закономерностям, напоминающим природные; только в данном случае

это не первая природа, а духовная. Так любящие просветлены (излучают свет), а ненавидящие людей и Бога, напротив, темны; угодные Господу проживают во внутренних небесах, а более отдаленные от него — на внешних; ангелы, близкие по духу, «как бы сами собой влекутся к подобным себе», а пребывающие во зле и эгоизме не могут преодолеть сопротивления и попасть на небеса; «лицо каждого делается образом или выражением его внутренних чувств», так что нет разлада между реальными чувствами и мыслями и их публичным выражением во вне; «зло, постоянно дышащее из ада», достигает мира духов и даже небес, но «Господь постоянно охраняет небеса, отвращая их жителей от зла от себя, и содержа их во благе, исходящем от него самого» (Сведенборг, 1993).

Сходство загробного сведенборгианского мира с природой усиливается при анализе того, что можно назвать дискурсом его мышления. С одной стороны, этот дискурс напоминает естественнонаучное построение: он содержит своеобразную математику, которая конкретизируется при соотнесении с эмпирическим материалом, в результате появляются (строятся) «духовные квазифизические понятия» (по форме напоминающие физические). С другой стороны, дискурс Э. Сведенборга похож на социальные теоретические построения, здесь используются «духовные квазисоциальные понятия». С третьей стороны, эзотерический дискурс Э. Сведенборга включает в себя понятия, заимствованные из психологии, но переосмысленные, т. е. «духовные квазипсихологические понятия».

«Эзотерическая математика» Э. Сведенборга включает следующие понятия и объекты: представление о «соответствии» и «подобии», «части и целом», «единице», «симметрии», «внешнем и внутреннем», «совершенстве» «как сочетании различных, стройно составленных и согласованных частей, расположенных в совокупном (совместном) или последовательном порядке», «сферах» — духовные квазифизические понятия: «свет», «тепло», «сила», «движение», «сопротивление», «равновесие», «время», «пространство», «притяжение», «отталкивание», «подъем», «падение», «присоединение», «слияние».

Среди квазисоциальных понятий наиболее часто встречающиеся у Э. Сведенборга два: «управление» («Господь управляет небесами и адом») и «служение» («Любить Господа и ближнего — значит вообще отправлять службу»), а среди квазипсихологических — понятия «любви» и «состояния» (Розин, 2007).

Чтобы понять, как они сложились, и их место в учении Э. Сведенборга, стоит обратить внимание на то, что, начиная с юности, на многих его вполне светских научных, инженерных и философских рукописях внизу многих страниц идет следующее наставление себе:

«1. Часто читать Слово Божье и размышлять о нем.

2. Покорять себя во всем воле Божьего промысла.

3. Соблюдать во всех поступках истинное приличие и хранить всегда безукоризненную совесть.

4. Исполнять честно и правдиво обязанности своего звания и долг службы и стараться сделать себя во

всех отношениях полезным членом общества» (Сведенборг, 1993).

Э. Сведенборг, подобно Павлу Флоренскому, был, так сказать, слугой двух господ. Я имею в виду принятие Э. Сведенборгом одновременно двух мировоззрений — научного и религиозного. Он не мог отказаться ни от первого, ни от второго, точнее, оба мироощущения в одинаковой мере определяли его жизнь и поступки. Да и как могло быть иначе: основное занятие Э. Сведенборга в течение почти полувека — наука, основной образ жизни и воззрение — христианство.

Здесь, однако, читатель может возразить, сказав нечто подобное: ну и что с того, мало ли ученых верят в Бога и ходят в церковь? Их вера и научное мировоззрение могут быть никак не связаны; один из ученых выразился так: «Моя вера и наука находятся в разных комнатах». Действительно, есть люди (и таких, вероятно, большинство), которые живут в «двух комнатах». Находясь в одной комнате, они забывают о другой, и наоборот.

Судя по всему, Э. Сведенборг не был такой личностью, ведь не трудно предположить, что понимание мира и способ жизни зависит от характера личности. Для него мир науки и Господь находились не в двух разных комнатах, а в одной, в едином мире и жизни. Философ и психолог сказали бы, что его сознание было целостным. Таким же было сознание и св. Августина, Р. Декарта, И. Канта, Р. Штейнера, П. Флоренского. Я не случайно в этом списке упомянул Рене Декарта. Он не только во многом определил отношение новоевропейского ученого к Творцу всего, но

и задал ряд особенностей научного новоевропейского мировоззрения. Похоже, что и Э. Сведенборг не избежал влияния Картезия. Подобно Р. Декарту, Э. Сведенборг не только считал, что человек по своему совершенству приближается к Господу, поэтому-то ангелы — это совершенные люди, но что можно познать и природу, и Господа, и небеса. При этом, познавая, мыслитель воспроизводит Господа и как бы творит мир, опираясь только на себя.

Именно как картезианец и ученый Э. Сведенборг не мог не признать наличия в Священном писании множества противоречий. Как Господь может существовать в трех лицах? Это явное противоречие. Почему Господь допустил существование зла и Люцифера, если есть любовь и благо? Что значит воскресение человека и смерть, если исчезновение происходит в ничто, то вряд ли Господь после смерти каждый раз заново творит каждого человека? Как понять, что человек создан по образу и подобию Бога? Что собой представляют рай и ад, ангелы и демоны? Почему язычники не спасутся, когда многие из них живут праведнее христиан и вообще ничего не знают о Господе? — и т. д. и т. п. Простой верующий такими вопросами не задается, но ведь Э. Сведенборг был не только христианином, но и ученым, а также картезианцем.

В результате принципиальных сомнений и размышлений, но не отказа от веры, Э. Сведенборг начинает переосмысление религиозной реальности. Другое дело, что он мог до поры до времени закрывать глаза на собственную работу мышления; не то, чтобы не замечать ее, такое трудно

не увидеть, а как бы отодвигая ее на задний план, чем мы на самом деле часто занимаемся. В каком же направлении шло это переосмысление? Мы хорошо знаем это. Э. Сведенборг начал пересматривать противоречивые и не связанные между собой религиозные сюжеты, заменяя их собственными конструкциями в духе рационального картезианского мышления; при этом он создает квазинаучные понятия и выходит на представление о действительности, напоминающее не только сакральный мир, но и духовную природу. Э. Сведенборг был уверен, что всего лишь уясняет истинное положение дел, ведет своеобразное познание духовной действительности, определяемой пока еще как каноническая. Понятно, что эта работа была достаточно длительной и непростой, растянувшейся на много лет, предполагавшей «челночное движение», т. е. возвращение и пересмотр исходных основоположений и конструкций. Но нужно учесть (это я, в частности, по себе знаю), что у человека, живущего мышлением, работа мысли совершается постоянно и частично автоматически, иногда даже параллельно с другими занятиями.

Как следствие, наряду с двумя основными реальностями — научным и религиозным миром, — в сознание Э. Сведенборга постепенно входит третья реальность. Это реальность, которую он сам создает в результате переосмысления второго мира, с одной стороны, похожая на этот мир, с другой — кардинально от него отличная.

Э. Сведенборг, конечно, не мог не заметить, что новая реальность во многих пунктах противоречит каноническому христианскому учению.

Но существовала еще одна серьезная проблема. Э. Сведенборг понимал свою работу как познание духовной действительности в духе новейшего для его времени естествознания. А оно требовало фактов и эксперимента. Последних, однако, не было. Ситуация для Э. Сведенборга была достаточно драматичной. Новая духовная реальность практически уже встала на место канонической, она воспринималась как истинное положение дел, но входила в противоречие как с религиозными догматами церкви, так и с собственными научными методологическими установками самого Э. Сведенборга, по которым эта реальность нуждалась в подтверждении опытом.

Именно в этой ситуации на помощь приходит психика, начавшая продуцировать спонтанные сноподобные сюжеты, с одной стороны, восполняющие недостающие элементы научного мышления и действительности, с другой — «рисующие» такую картину, в которой Э. Сведенборг получал санкцию свыше на новый способ познания и мышления. Конкретно речь идет о том, что Сведенборг утверждает, что общался с ангелами и сам путешествовал по небесам. «Теперь, — пишет Э. Сведенборг, — обратимся к опыту. Что ангелы имеют человеческий образ, то есть что они такие же люди, это я видел до тысячи раз: я разговаривал с ними как человек с человеком, иногда с одним, иногда со многими вместе, и никогда я не видел, чтобы внешний образ их чем-нибудь разнился от человеческого; иногда я дивился этому; но чтобы это не было приписано обману чувств или воображению, мне дано

было видеть их наяву, при полном сознании чувств и в состоянии ясно-го постижения» (Сведенборг, 1993).

Выход в сознание сноподобных реалий предполагает осмысление и работу мышления, создание интерпретаций, формулирование новых подходов и даже переосмысление своего положения в мире, это показывает исследование творчества К. Юнга, П. Флоренского и др. (Розин, 2006). Все это мы и находим в жизни Э. Сведенборга. Во-первых, он намечает новые принципы научного познания: трактует природу как подчиненную духовному миру, формулирует отношение соответствия и связанную с ним процедуру выявления соответствий, рассматривает высказывания ангелов и собственный духовный опыт в качестве фактов и научного опыта. Во-вторых, утверждает, что церковь неадекватно излагает Священное писание, а ему, Э. Сведенборгу, Господь открыл тайны и подлинный смысл Слова. В-третьих, Э. Сведенборг объявляет себя посланником Господа, мессией, призванным раскрыть христианам истинный смысл Слова и знание действительности, поскольку наступают последние времена. «Такое непосредственное откровение совершается ныне потому, что оно то самое, которое разумеется под пришествием Господа» (Сведенборг, 1993). Эти три новации можно считать сведенборгианским поворотом, открывшим дорогу многим идущим позднее от науки или философии эзотерикам.

В этическом же отношении учение Э. Сведенборга вполне положительное. Недаром Вл. Соловьев писал, что «нравственное учение Сведенборга (по отзыву, между прочим,

московского митрополита Филарета) было теологически безупречно» (Соловьев, 1995). Что же касается существования реальности, в которую каждый из нас верит, то, как я стараюсь показать, этот вопрос сложный и решается сегодня не так, как еще несколько десятков лет назад. Главное не само содержание мира, о котором некто говорит или пишет, а то, как мы понимаем эти построения, как их используем, как реально живем. Можно хорошо жить и делать добрые дела, веря в ангелов и духовный мир, и жить ужасно, исповедуя самую правильную и современную картину мира.

В ту эпоху было необходимо осмыслить христианское учение в духе естествознания. И Э. Сведенборг выполняет это задание времени, переосмыслив христианство по-новому и лично. Думаю, никак иначе, чем пропустив христианство через свою личность, это было сделать невозможно. Но еще раньше похожую задачу решает св. Августин, продумывая христианское учение в духе античной рациональности. А после Э. Сведенборга П. Флоренский решает задачу осмысления христианства в духе науки начала XX столетия. Сегодня, судя по всему, снова стоит задача синтеза христианства и науки. Но не нужно заблуждаться: рассмотренная здесь ситуация и ее решение актуальны только для некоторых людей, главным образом представляющих собой целостную личность, типа Августина, Э. Сведенборга или П. Флоренского. Основная же масса действует, реализуя другой жизненный сценарий — «двух комнат»: в одной из них человек верующий (христианин или еврей, или

мусульманин), а в другой — рационалист, например, психолог. Возникает естественный вопрос: как это возможно? Здесь есть два разных обстоятельства, одно скорее психологического характера, другое социокультурное (что собой представляет современная вера и религия, каковы их функции).

Жить в двух «комнатах» сегодня не более затруднительно, чем жить в двух разных реальностях. Современный человек научился раздваиваться. Большую роль здесь сыграли, во-первых, искусство, в реальности которого мы можем входить и долго там жить; во-вторых, социальные практики (досуг, сферы жизни с разными условиями), позволяющие реально жить разными событиями. Более того, нередко в одной реальности человек действует противоположно тому, как он живет в другой. Например, в публичном пространстве он законопослушный гражданин или скучный обыватель, а в своих фантазиях или в жизни, скрываемой от общества, — преступник и дерзкая личность. Соответственно, как часто современный ученый или политик — в своей области рационалист до мозга костей, а в церкви — почти мистик.

Не менее существенно, что в настоящее время вера и религия имеют другой смысл, чем прежде, скажем, в Средние века. По социологическим наблюдениям, не больше 2–5% верующих реально посещают все службы и, главное, живут событиями религиозной жизни, а остальные 70%, хотя и называют себя верующими, далеки от Бога. Можно предположить, что именно эти 2–5% продолжают сегодня подлинную религиозную традицию. А остальные — они

что, лицемерят? Думаю, нет, хотя у отдельных прихожан и этого исключить нельзя. В целом же люди, идентифицирующие себя как верующие, приходят в церковь или верят потому, что находят в религии то, чего им не хватает в обычной социальной жизни: например, общения и поддержки (к общине принадлежат те люди, которых я уважаю и ценю, на авторитет которых можно опереться), реальность, отчасти противоположную повседневной (здесь живут духовным, возвышенным), некоторые гарантии (а вдруг на самом деле там что-то есть, тогда лучше я лишний раз схожу в церковь и перекрещусь, с меня не убудет). Другими словами, в настоящее время вера все больше превращается в один из типов социальности; проблемы спасения или жизнь сакральными событиями воспринимаются большей частью верующих не более как ритуал и виртуальный сценарий. Понятно, что и психологи могут спокойно практиковать теорию деятельности или психоанализ, т. е. дисциплины сугубо естественнонаучные, и одновременно посещать церковь, погружаясь в мистику, переживая возникающие при этом пограничные состояния.

Обсуждая отношение психологии к религии, нельзя не коснуться и такого вопроса: на решение каких задач ориентированы обе эти сферы. Традиционная психология решает две основные задачи: получение научных знаний о человеке и разворачивание практик (психологическая помощь, консультирование, реабилитация и пр.) на основе этих знаний и особых психотехник. При этом человек в психологии описывается в схемах

(моделях), которые по отношению к эмпирическим наблюдениям и другим знаниям о человеке *частичны, но оперативны*. «Теория,— пишут Л. Хьелл и Д. Зиглер,— это система взаимосвязанных идей, построений и принципов, имеющая своей целью объяснение определенных наблюдений над реальностью. Теория по своей сути всегда умозрительна и поэтому, строго говоря, не может быть «правильной» или «неправильной»... Теория личности является *объяснительной* в том смысле, что она представляет поведение как определенным образом организованное, благодаря чему оно становится понятным. Другими словами, теория обеспечивает смысловой каркас или схему, позволяющую упрощать и интерпретировать все, что нам известно о соответствующем классе событий. Например, без помощи теории (очевидно, психоанализа З.Фрейда. — В.Р.) было бы трудно объяснить, почему пятилетний Рэймонд испытывает такую сильную романтическую привязанность к матери, в то время как отец вызывает у него чрезмерное чувство негодования» (Хьелл, Зиглер, 1997).

Наличие в современной культуре определенной свободы и разных способов социализации (что в истории было не всегда) обуславливает создание множества психологических знаний о человеке (множества психологических школ и практик), по-разному объясняющих психику и дающих разные рекомендации в практической области. Тем не менее можно утверждать, что в основном эти знания призваны обслуживать сложившуюся социальную практику и типы человека. Например, психо-

анализ ориентирован на описание человека как конфликтного существа; по З. Фрейду, человек находится в конфликте с культурой, которая запрещает ему естественные сексуальные влечения, сознание конфликтует с бессознательным, а психоаналитик — со своим клиентом, отсюда феномен сопротивления, а по К. Роджерсу, психоанализ ориентирован на описание человека как существа эмпатического. При этом и та и другая ориентации (на конфликт и сотрудничество и эмпатию) являются в современной культуре важнейшими реальными тенденциями. В этом смысле «человек по Фрейду» и «человек по Роджерсу» — это два полярных культурных антропологических типа современной цивилизации.

Думаю, я вряд ли сильно ошибусь, утверждая, что и христианство, даже католичество, удачно адаптирующееся к требованиям современности, ориентировано на обслуживание сложившейся социальной практики и типов человека, но обслуживания иного, ориентированного на религиозную традицию. Выступая с критикой светского образа жизни и современных ценностей, христианские проповедники стараются не ранить чувства своих прихожан, не слишком забегать вперед. Поэтому, в частности, так часто церковь фактически находится в согласии с современной психологией, хотя на словах она нередко заявляет свое несогласие.

Совсем другая картина складывается в случае ориентации психологии на нового возможного человека, преодолевающего свою социальную (техногенную) ориентацию и обусловленность и свободного (в плане

идеала) от пороков современной цивилизации. При этом нужно учесть, что мы живем в настоящую эпоху перемен (перехода). С одной стороны, традиционная сложившаяся в прошлых веках техногенная реальность охвачена кризисом, с другой — она, реагируя на изменяющиеся условия жизни, вновь и вновь воссоздает себя и даже экспандирует на новые области жизни. В результате не только воспроизводятся старые формы социальной жизни, но и складываются новые. И опять налицо противоположные тенденции: процессы глобализации и дифференциации; возникновение новых социальных индивидуумов, новых форм социальности (сетевые сообщества, корпорации, мегакультуры и пр.) и кристаллизация общих социальных условий; обособление, автономия вплоть до коллапса (постмодернизм) и появление сетей взаимозависимостей; «твердая современность» и «жидкая». В этих трансформациях претерпевает метаморфозы и феномен человека. Происходит его дивергенция, складываются разные типы массовой личности, которые поляризуются, проходя путь от традиционной целостной константной личности через гибкую личность, периодически заново устанавливающуюся, до личности непрерывной меняющейся, исчезающей и возникающей в новом качестве (облике).

Как можно помыслить образ человека в условиях перехода? Этот человек будет жить в другом мире — новом или обновляющемся. Какой этот мир будет конкретно — неизвестно, но он родится не без наших с вами усилий (лично каждого из нас и всех нас вместе). Кроме того, этот

мир, хотя и будет другим миром, предпосылками его выступит современность и наша история. Все это означает, что *новый человек* (не какой-то там ницшеанский сверхчеловек, а каждый из нас, если захочет пойти по этому пути) должен быть человеком *конструктивным* и *креативным*, ведь ему придется конституировать новую реальность и жизнь. И одновременно он должен быть *человеком культуры и истории*, поскольку новая жизнь рождается не на пустом месте, в ней воспроизводится все то, что с исторической точки зрения оказалось инвариантным (разделение труда, познание и техника, личность и пр.), что будет работать в новых условиях, что можно переосмыслить и спасти для следующих поколений. Другими словами, все основные исторические и культурные реалии должны быть переосмыслены, в них новый человек должен установиться заново.

Обновление жизни, вероятно, начинается не с другого человека или мира вне нас, а, прежде всего, с нас самих. Поэтому новый человек — это человек не просто конституирующий себя, т. е. не только личность, а человек, вставший на путь «духовной навигации». Частным случаем ее является идея философского, религиозного или эзотерического спасения. Духовная навигация — *это наблюдение за собой, продумывание своей жизни, ее смысла и назначения, это стремление реализовать намеченный сценарий жизни (скрипт), отслеживание того, что из этого получается реально, осмысление опыта своей жизни, собирание себя вновь и вновь, наконец, противостояние нежизненности, культивирование духовности.*

В рамках подобной практики человек является *личностью*, но не совсем обычной. Можно вспомнить и М. Хайдеггера, утверждавшего в статье «Вопрос о технике», что для того, чтобы человек снова стал свободным в отношении техники, он должен кардинально перемениться: «...опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства» (Хайдеггер, 1993). Общая позиция здесь такая: человек действует не функционально, следуя своей социальной роли, а реализует свое видение действительности, которое он нащупывает, выстраивая свою жизнь, постигая мир. Он, как говорит А.А. Пузырей вслед за М. Хайдеггером и М. Мамардашвили, «устанавливается в месте, которое устанавливается ходом этого установления», при этом человек «рождается заново» «вторым рождением».

Встав на путь духовной навигации, человек направляет все свои жизненные силы на изменение себя и обретение нового мира, в результате чего рано или поздно может кардинально измениться. Родится ли он заново вторым рождением, зависит от того, насколько глубоко эти изменения затронут его личность. Как показывают мои исследования, ядро личности задают представления, позиционирующие человека в обществе, задающие основные детерминанты его поведения и жизненного пути. Если движение по пути духовной навигации приводит к конституированию нового ядра, то рождается новая личность.

Но человек, как известно, не только личность, но и член социума, *социальный индивид*, и в этом качестве он нуждается в поддержке общества,

в трансцендентальных смыслах и деиндивидуальных источниках энергии. Все это новый человек, конечно, может найти готовым, идентифицировав себя с какими-то социальными образованиями (это один из вариантов возможной новой жизни), но более правильный путь — конституирование собственной социальной среды, создание собственных жизненных ресурсов. Например, без других новый человек не в состоянии выстроить нужное для него сетевое сообщество, но он может выступить инициатором и активно участвовать в его формировании. Без других и общества в целом новый человек не может себя реализовать, но каким образом он входит в общество, как он организует общественную среду, какие отношения устанавливает с другими людьми, какие источники здесь находит и конституирует — все это зависит от него самого. Иначе говоря, как в современной корпорации новый человек должен стать менеджером самого себя, создать собственный мир и траекторию жизни, способствовать становлению новых форм общительности, но — и это принципиально — с опорой на общие условия, на других и общество. При этом, поскольку новый человек заинтересован в качестве и характере этих общих условий, он должен активно включаться в жизнь общества, в политическую жизнь, уметь влиять на других людей, достигать компромисса или консенсуса и т. д. и т. п.

Базовыми способностями нового человека в этом случае будут являться следующие. Способности воображения, без них трудно помыслить новые реальности и проживать их события. Способности рефлексии,

позволяющие «останавливать» и артикулировать сложившиеся формы жизни, а также перестраивать их. Целый спектр способностей, дающих возможность, с одной стороны, учиться и переучиваться, с другой — заниматься самообразованием. Креативные способности (познавательные, проектные, организационные и др.), необходимые для практического воплощения новых идей и представлений. Спектр коммуникационных способностей — понимание, общение, разрешение конфликтов, достижение компромиссов, осуществление совместной деятельности, размежевание и др. Наконец, способности к духовной навигации, включая самоопределение, осознание своей обусловленности и ценностей, преодоление себя, идентификация и разотождествление с определенными субъектами, выстраивание собственного скрипта, сопровождение его, разрешение экзистенциальных проблем и др.

В историческом плане указанная концепция идет от экзистенциалистов, конкретно от Серена Киркегора. Она состоит в том, что человек, попадая в трагическую, экзистенциальную ситуацию, вынужден осуществить подлинный выбор, который, по сути, есть не выбор из существующих возможностей, а космический акт нового рождения личности. Вот как П.П. Гайденко излагает соответствующие взгляды С. Киркегора, сравнивая их с учением И. Канта.

«Совсем не то мы видим у Киркегора. Ведь его выбор, в результате которого личность обретает, *рождает* самое себя именно как личность,— это, по существу, и есть выбор умопостигаемого характера. Выбор есть

создание этого характера... по Канту же, всякий акт воли есть только проявление этого, уже данного до самого акта, характера... Если индивид не считается с нравственным законом, если он предпочитает удовлетворять свои склонности в ущерб нравственному долгу, тем хуже для него, заявляет Кант. Нравственный миропорядок от этого не перестанет существовать и иметь всеобщее значение — в том числе и для самого индивида; для него он будет отрицательным путем обнаруживать свою необходимость в виде укоров совести. Не то у Киркегора. С его точки зрения, акт выбора индивида имеет *космическое значение* в том смысле, что вместе с ним происходит, появляется в мире нечто такое, чего до сих пор не было и чего не могло бы появиться вовеки, не создай этого данный — только этот — индивид...

Это главный момент, отличающий Киркегора от Канта. Из него вытекают и все дальнейшие различия. Прежде всего Киркегор вводит в свою этику *понятие раскаяния*... "Влечение к свободе,— читаем у Киркегора, — заставляет его (человека. — П.Г.) выбрать самого себя и бороться за обладание выбранным, как за спасение своей души,— и в то же время он не может отказаться ни от чего, даже самого горького и тяжелого, лежащего на нем как на отпрыске того же грешного человечества; выражением же этой борьбы за это обладание является раскаяние. Раскаиваясь, человек мысленно перебирает все свое прошлое, затем прошлое своей семьи, рода, человечества и, наконец, доходит до первоисточника, до самого Бога, и тут-то и обретает и самого себя"» (Гайденко, 1997, с. 152–153).

Развитие человека, таким образом, — это, прежде всего, развитие его личности (кстати, об этом говорил и Л.С. Выготский). Но не просто актуализация и усложнение уже существующей личности, а рождение новой личности. Рождение, понимаемое как экзистенциальный выбор, как создание себя. Но опять же духовное рождение не столько из «ничего», как пишут некоторые современные мыслители, а с помощью других, с опорой на реальность современной жизни, которую необходимо выслушивать, с опорой на высшие силы (их можно понимать по-разному), раскаиваясь в содеянном и прежней жизни, изо всех сил прорываясь к жизни подлинной.

Понятно, что если личность уже сложилась, то можно говорить о ее развитии в старом смысле слова, т. е. как усложнении, дифференциации и преобразовании определенного целого. Однако в «точках становления» личности (впервые или в очередной раз) понятие развития меняется. Психологии еще только предстоит разработать это новое понимание развития.

Возвращаясь к нашей теме, спросим себя: а может ли христианство подключиться к решению указанной задачи — созданию условий для ста-

новления возможного нового человека? Если да, то тогда кооперация психологии и христианства — актуальная задача, а если нет? Или другой вопрос: отвечает ли христианство на вызовы современности, и в чем они, с точки зрения христианства, состоят. Если только в том, чтобы человек пришел к Богу, то этот ответ вряд ли сегодня может удовлетворить общество. Здесь главное: как в настоящее время нужно понимать Творца и спасение. Проще всего, конечно, верующему тут же объяснить мне, неверующему, что это такое с точки зрения христианского канона. Однако я не спешил бы с ответом, ведь речь идет не просто о подтверждении христианской традиции, а о *возобновлении* ее, что, на мой взгляд, предполагает творчество и обновление, а иногда и преображение.

Но если не кооперация (все же задачи и пути у христианства и психологии разные), то, вероятно, обязательно коммуникация и общие дела. Даже данное обсуждение работает на коммуникацию христианства и психологии, и я уверен, что это полезно. Для меня, во всяком случае, это так. Дух нашего времени настоятельно требует, чтобы психология и христианство повернулись друг к другу и начали нелегкий диалог.

Литература

Кастанеда К. Комплекс из 5 книг. М., 1992.

Лоргус А. Христианская психология в пространстве гуманитарной парадигмы // http://www.fapsyou.ru/a_lorgus_3.php, 2007.

Розин В.М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М., 2007.

Розин В.М. Мышление и творчество. М., 2006.

Соловьев Вл. Сведенборг // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2.

Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. Харьков, 1997.

Штейнер Р. Очерк тайноведения. М., 1916.