

## ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ М. А. ПОПОВОЙ

Д. С. ДАМТЕ

В этом году известному советскому ученому-религиоведу Марте Анатольевне Поповой (1940–1980) исполнилось бы 75 лет. Юбилей — хороший повод для переосмысления идей ученого. В ходе анализа мы показываем, что ее теоретические воззрения в значительной степени подводят итог наработкам советских исследователей в сфере психологии религии. В статье раскрывается актуальность задач и направлений исследований в области психологии религии, которые определяет М. А. Попова, а также теоретическая и практическая значимость критического осмысления ею богатого наследия зарубежной психологии религии. В последнем аспекте особенная заслуга Поповой заключается в детальном анализе англо-американской традиции в психологии религии и психоаналитической теории религии и культуры. Пытаясь проследить логику движения исследовательской мысли Поповой, мы исходим из взаимосвязи четырех выделяемых ею основных направлений работы в сфере психологии религии. К их числу относится, во-первых, исследование психологии конкретного верующего и групп и в этом контексте решение вопросов методологического характера, связанное, во-вторых, с необходимыми уточнениями основных принципов и понятий психологии религии. Логическим завершением такой работы являются вопросы практического применения полученных в ходе научных исследований результатов (третье направление). Эти три направления исследований невозможны без осмысления и разработки теоретического багажа зарубежной и отечественной психологии религии, без изучения ее истории, которое образует собой четвертый аспект исследований в области психологии религии. В нашей статье анализ проводится с привлечением в том числе малоизвестных работ М. А. Поповой, которые дают возможность более глубокого и полного понимания сути ее теоретических воззрений.

В истории любой научной дисциплины мы встречаем ученых-«пионеров», основной целью научного творчества которых становится открытие новых неисследованных ранее областей науки, тех, кто своими трудами способствует распространению и внедрению в практическую жизнь основных результатов научной работы. Для таких людей научный труд становится делом жизни. К их числу, без сомнения, принадлежит выдающийся советский ученый-религиовед Марта Анатольевна Попова (1940–1980). Данная статья приурочена к 75-летию юбилею этого выдающегося ученого.

В своих исследованиях М. А. Попова затрагивает вопросы теории и методологии религиоведческих исследований, применения их результатов в различных сферах жизни и деятельности общества, подробно анализирует проблемы психологии религии, вопросы методологии этой науки и ее место в

системе религиоведческого знания, ее прошлое и настоящее. Чтобы оценить вклад научных трудов М. А. Поповой в развитие отечественной религиоведческой науки, следует иметь в виду, что развитие психологии религии в СССР было весьма затруднено, так что даже само это название в советской литературе, по ее собственному признанию, «почти не использовалось в позитивном смысле»<sup>1</sup>. Заслуга Поповой состоит в том, что своими работами она сумела переломить эту ситуацию, показав место и значение психологии религии в системе научного атеизма и тем самым обосновав ее право на место в ряду научных гуманитарных дисциплин.

Путь к исследованиям проблем психологии религии для Поповой начинается с вопроса о духовной зрелости личности, который она оценивает как один из наиболее важных в истории человеческой мысли<sup>2</sup>, с определения наиболее острых мировоззренческих проблем современного человека. Часто, хотя и не всегда, именно проблемы этого плана приводят человека к размышлениям о религии. Отсюда интерес Поповой как исследователя к многочисленным попыткам западных философов и психологов осмыслить духовную ситуацию, в которой живет человек. С другой стороны, ее занимают проблемы научно-атеистической работы, соответственно, она расценивает религиозное решение проблем человека как «иллюзорное», связанное с недостатками реальной жизни. Ведь в формировании духовного облика человека, говорит Попова, важную роль играют социальные факторы. И, обратно, уровень развития человека оказывается тесным образом связан с его жизненной позицией и местом в обществе. С этой точки зрения ценность всякой мировоззренческой ориентации определяется реальными плодами, которые она приносит, влиянием, которое она оказывает на жизнь человека. В этом плане Попова критически оценивает роль религиозной ориентации человека, поскольку она не дает действительного разрешения внутреннего конфликта. В центр своих исследований она ставит эмоционально-психологический аспект зрелости человека: «...человек не только мыслящее существо, но и существо чувствующее. И его духовность это не только зрелость его мысли, но и зрелость его чувств»<sup>3</sup>. Отсюда интерес к психологическим основаниям религии, в частности к проблеме религиозного чувства и психологическим функциям религиозной веры.

Ни одно профессиональное исследование не обходится без определения объекта и предмета исследования, а также без указания на методологические основания работы. В этом отношении труды Поповой содержат разнообразные и интересные характеристики психологии религии, ее методологической базы, включающие результаты ее собственных исследований и анализа. Специфику психологии религии как научной дисциплины она выражает следующим образом: «Для обозначения научной дисциплины, изучающей явления религиозного сознания и поведения, целесообразно использовать понятие “психология ре-

<sup>1</sup> Попова М. А. Место психологии религии в системе научного атеизма. М., 1967. С. 6.

<sup>2</sup> Попова М. А. Духовная зрелость женщины и освобождение ее от религиозных пережитков: Стенограмма выступления на Республиканском семинаре по вопросам атеистической пропаганды среди верующих женщин. К., 1967. С. 3.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

лигии". В данном понятии четко отражена специфика предмета и метода: оно указывает, что объектом исследования являются феномены религиозной жизни, которые изучаются с позиций психологии. Принятие такого определения позволяет четко дифференцировать научную дисциплину — психологию религии и ее предмет — религиозную психологию»<sup>4</sup>. Затем приводится более завершенная дефиниция: «Под психологией религии предлагается понимать научную дисциплину, отрасль социальной психологии, исследующую природу, содержание, структуру, динамику и функции религиозной психологии и разрабатывающую психологически обоснованную систему преодоления религиозного сознания и формирования у людей атеистического мировоззрения»<sup>5</sup>. В связи с данным определением Попова раскрывает основные направления исследований в психологии религии: «1. Определение в методологическом плане всей системы принципов, законов и понятий психологии религии. 2. Логико-теоретическое и конкретно-социологическое изучение законов формирования, развития и функционирования религиозной психологии. 3. Практическое использование в научно-атеистической работе результатов исследования. 4. Критическое изучение буржуазной психологии религии и богословских представлений о религиозном сознании»<sup>6</sup>. Отметим исключительную последовательность Поповой: в исследованиях она строго придерживается указанных (взаимосвязанных и дополняющих друг друга) направлений, посвящая каждому из них специальные работы или затрагивая их в отдельных главах своих книг.

Значительное место в научном наследии Поповой занимают вопросы методологии и конкретные исследования сознания верующих и атеистов. Среди зарубежных подходов особенное внимание в ее работах уделяется критическому разбору методологических изысканий американских психологов религии, у которых в этом смысле есть «некоторые успехи»<sup>7</sup>. Именно в США, как подчеркивает Попова, в конце XIX столетия складывается один из центров психологических исследований религии, и вопросы методологии и конкретных техник таких исследований были проработаны там с особой тщательностью. Анкетирование, опросы, интервью, тесты, наблюдения, исследования документов, а также различные комплексные методики исследований религиозного сознания были подробно описаны американскими учеными. Однако, по мысли Поповой, исследуя эти методологические стратегии и способы их реализации, мы сможем раскрыть существенные изъяны американской психологии религии, главным из которых она считает «несоответствие уровня теоретических обобщений детально разработанной технике исследований»<sup>8</sup>, которое сложилось под влиянием позити-

<sup>4</sup> Попова. Место психологии религии... С. 7.

<sup>5</sup> Там же. См. также: Попова М. А. О психологии религии. М., 1969. С. 5; Она же. Психологические проблемы религии: Материал в помощь лектору. Рига, 1970. С. 1.

<sup>6</sup> Попова. О психологии религии... С. 7–8; ср.: Она же. Место психологии религии... С. 11. См. также: Она же. Некоторые особенности психологии современных верующих. М., 1971. С. 4.

<sup>7</sup> Попова М. А. Критика приемов и методов конкретных исследований в американской психологии религии // Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. М., 1969. С. 262.

<sup>8</sup> Там же. С. 263.

вистского негативного отношения к теоретическим обобщениям и внимания к факту<sup>9</sup>. Другим существенным недостатком, с ее точки зрения, является отсутствие в этих подходах, как и в американских исследованиях по психологии религии в целом, элементов социального анализа, исследователи ограничиваются дифференциацией обследуемых лиц по половозрастному и вероисповедальному признакам. В результате кажущаяся продуктивность эмпирического подхода к индивиду оборачивается формализмом и абстрактным антропологизмом. Религиозный индивид в исследованиях американских психологов-религиоведов представляет собой абстрактную конструкцию индивида вообще, лишенного каких-либо характеристик как члена определенного общества, класса, социальной группы»<sup>10</sup>. На деле эти недостатки конкретно-психологических исследований оказываются связанными между собой и ведут, по мысли Поповой, к серьезным просчетам в исследовании не только групповой, но также индивидуальной религиозности. В этом ей близка позиция Д. М. Угриновича, который также сближает психологию религии с социальной психологией<sup>11</sup>. Для повышения качества эмпирических исследований, добавляет Попова, необходимо решить ряд вопросов, среди которых «вопрос о репрезентативности личных документов, об объективной ценности наблюдения, о круге явлений, поддающихся экспериментальному исследованию, о месте эксперимента в психологии религии и другие»<sup>12</sup>.

Анализ конкретных исследований в области психологии религии в трудах Поповой неразрывно связан, с одной стороны, с вопросом об определении общих принципов и понятий психологии религии, а с другой — с осмыслением обширного научного фонда зарубежной психологии религии. Особая заслуга Поповой в последнем аспекте заключается в разработке огромного массива материалов по западной психологии религии с точки зрения выявления ее основных принципов и систематизации трудов многочисленных исследователей по различным направлениям. Уже в ранних статьях<sup>13</sup> Попова приступает к критическому анализу отдельных аспектов англо-американской традиции в психологии религии, своеобразным итогом которого стала ее книга «Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии)» — первая отечественная работа такого рода как по глубине и сложности поставленных проблем (имеющих значение и для современного исследователя), так и в плане новизны решений, предложенных в этом труде<sup>14</sup>. Именно здесь обретает

<sup>9</sup> Об этом подробнее см.: *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). М., 1973. С. 80–82.

<sup>10</sup> *Попова..* Критика приемов и методов ... С. 280. См. также: *Она же.* Критика психологической апологии религии ... С. 74–78, 84–85, 105.

<sup>11</sup> *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986. С. 17.

<sup>12</sup> *Попова.* Критика приемов и методов... С. 281.

<sup>13</sup> А также в диссертации, выполненной Поповой под научным руководством известного советского ученого И. Д. Панцхавы (см.: *Попова М. А.* Критика современной американской психологии религии: Автореф. ... канд. философ. наук. М., 1967).

<sup>14</sup> Оценку этой работы см.: Памяти Маргты Анатольевны Поповой // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1981. № 2. С. 87. За рукопись этой монографии М. А. Попова была награждена дипломом II Всесоюзного конкурса работ молодых ученых по общественным наукам (см.: *Летопись Московского университета.* М., 2004. Т. 2. С. 285).

конкретные черты связь указанных выше четырех направлений исследований в области психологии религии, разработанная более подробно в ее поздних работах в связи с проблемами психоаналитической теории религии и культуры.

Подробно исследуя психологические теории о сущности религии Дж. Леуба, В. Трауга, Дж. Коу, В. Мак-Даугалла, П. Джонсона, В. Хэрра, К. Стерна, М. Остоу, У. Кларка, Б. Шарфстейна, а также методологический подход Вернона, многофакторную теорию Г. Олпорта, Попова определяет их основной недостаток — субъективизм (акцент на переживаниях и эмоциях человека с односторонним подчеркиванием роли определенного — положительного или отрицательного — чувства<sup>15</sup>) и не всегда достаточное внимание к социальному контексту, в котором формируются и развиваются религиозные представления конкретного человека. В этом причина представлений о «религиозном инстинкте», об особой потребности в религии или системе поклонения, на роль которой лучше всего подходит религия, о проблемах индивидуального сознания, которые помогает исправить религия. Эти взгляды Попова обстоятельно критикует в своих сочинениях и указывает, что внутренний разлад и проблемы человека зачастую имеют социальные причины, которые не видят или не хотят видеть западные исследователи<sup>16</sup>.

Интересно, что Д. М. Угринович намечает несколько иную перспективу рассмотрения понятия «религиозная потребность». Он говорит: «Думается, что можно и должно говорить о потребности в религии, но задача состоит в том, чтобы правильно ее интерпретировать»<sup>17</sup>. И далее: «Потребность в религии, как и многие иные духовные («высшие») потребности человека, не является ни потребностью его организма, ни всеобщей характеристикой его абстрактно понимаемой человеческой природы или психики. Она социальна по своему происхождению и сущности. Говоря более конкретно, потребность в религии есть потребность определенных социальных систем в иллюзорном восполнении действительности, в основе которой практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объективные условия своей жизни»<sup>18</sup>. Таким образом, здесь уточняется социальный характер религиозной потребности, притом что в целом Угринович и Попова едины в том, что нельзя решить проблемы человека, не изменив основу, на которой они возникли, иначе любое изменение, по словам Поповой, будет иллюзорным и недостаточным для подлинного освобождения человека. «Духовное несовершенство людей недостижимо без коренной ломки того общественного бытия, которым обусловлена материальная и духовная нищета большей части человечества»<sup>19</sup>.

Отсюда же становится понятным, почему исследователь-марксист выступает против стремления навязать религиозной вере особые, с данной точки зрения несвойственные ей терапевтические функции. Для Поповой религиозная вера — это «вера в реальность предметов, явлений, личностей, наделенных сверхъесте-

<sup>15</sup> Попова. Критика психологической апологии религии... С. 144–149.

<sup>16</sup> Попова М. А. Букина И. Н. Эволюция буржуазной психологии религии // Вопросы научного атеизма. М., 1971. Вып. 11. С. 135. Она же. Критика психологической апологии религии... С. 164.

<sup>17</sup> Угринович. Указ. соч. С. 61.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Попова. Духовная зрелость женщины... С. 3.

ственными свойствами, вера в зависимость от них и в возможность установления с ними особых иллюзорно-практических отношений»<sup>20</sup>. Если такая вера и может давать положительный эффект в плане ее воздействия на личность, то эффект такого воздействия весьма неустойчив, поскольку действительное решение проблем заключается не в такой переориентации, «не в сфере субъективной психологии, а в области объективного бытия людей»<sup>21</sup>. То же относится и к различным формам распространенной религиозной психотерапии: с их помощью можно только вытеснить из сознания человека проблемы, достичь же их реального решения можно, только используя средства научной психологии и психотерапии<sup>22</sup>. Вслед за некоторыми советскими исследователями, например Ю. Ф. Борунковым и В. Р. Букиным<sup>23</sup>, Попова отличает религиозную веру от нерелигиозной как элемента познавательной и практической деятельности людей: все, что мы в ходе своей деятельности принимаем на веру (область нерелигиозной веры), не имеет претензий на неизменность и совершенную истинность, всегда может быть проверено практикой и после проверки будет либо отброшено, либо подтвердится. Если в этом плане рассмотреть работы коллег Поповой, например известные сочинения К. К. Платонова и Угриновича, то можно увидеть, что первый из них отождествляет понятия «вера» и «религиозная вера», а также сводит веру к чувству<sup>24</sup> и не столь подробно разрабатывает вопрос о гносеологических истоках веры, ее функциях, как это делают Угринович и Попова. Угринович, в целом принимавший различие религиозной веры от нерелигиозной, отличает последнюю от знания, говоря о ней как об элементе общей системы человеческого знания и практики<sup>25</sup>, то есть рассматривает религиозную веру в том же ключе, что и Попова.

С этой же точки зрения рассматривается и вопрос о религиозном чувстве. Вслед за У. Джеймсом, а также некоторыми другими учеными Попова утверждает, что никакого специфически религиозного чувства не существует: «Любые человеческие чувства: любовь, страх, радость и другие могут быть как религиозными, так и нерелигиозными. Это значит, что специфика религиозных чувств состоит не в их окраске или интенсивности, а только в их содержании и направленности, которые в научном атеизме принято обозначать как веру в сверхъестественное»<sup>26</sup>. В своих работах Попова указывает, что религиозные чувства «в самих себе имеют конечную цель. Удовлетворение, утешение, примирение — это одновременно и цель и результат религиозной практики»<sup>27</sup>. Однако,

<sup>20</sup> Попова. Критика психологической апологии религии... С. 157.

<sup>21</sup> Там же. С. 208. См. также: Попова. О психологии религии... С. 25–26.

<sup>22</sup> См., например: Попова. Критика психологической апологии религии... С. 235–245. Эту же точку зрения проводят А. А. Портнов и М. И. Шахнович (см.: Портнов А. А., Шахнович М. И. Психозы и религия. Л., 1967. С. 12–13).

<sup>23</sup> Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 163–164; Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969. С. 180–181.

<sup>24</sup> Платонов К. К. Психология религии: Факты и мысли. М., 1967. С. 94.

<sup>25</sup> Угринович. Указ. соч. С. 112, 116.

<sup>26</sup> Попова. О психологии религии... С. 24. С этим подходом согласен и Угринович (Угринович. Указ. соч. С. 44–45).

<sup>27</sup> Попова. Духовная зрелость женщины... С. 9.

по ее мысли, объективно от такого удовлетворения не много пользы, поскольку оно является чисто субъективным и отстраняет, вытесняет из сознания реальные проблемы его жизни<sup>28</sup>. При этом подчеркивается, что вопрос о соотношении положительных и отрицательных чувств в структуре религиозного опыта не может быть решен однозначно. Можно сказать, что в религии проявляются как положительные (любовь, надежда), так и отрицательные (страх) эмоциональные состояния, а потому нельзя с уверенностью говорить о некоем одном чувстве или эмоциональном полюсе как источнике религии. Критикуя теории, делающие особенный акцент на страхе, одиночестве и других отрицательных эмоциях как источнике религии, Попова замечает, что такие состояния только создают «особый эмоциональный настрой»<sup>29</sup>: ощущение неудовлетворенности, желание восполнить то, чего недостает в окружающей действительности. Однако это не ведет с необходимостью к формированию религиозных представлений, поскольку здесь важную роль играют те факторы, о которых так много писали американские ученые: это и возраст, и уровень духовного развития, и условия жизни, и многое другое. Для того чтобы обратить человека к религии, жизненные обстоятельства должны не просто наличествовать, «они должны быть специфическим образом осмыслены человеком, они должны быть в определенном ключе переработаны на уровне его субъективного самочувствия и мироощущения»<sup>30</sup>, которое напрямую связано с указанными выше факторами. Под их воздействием формируется отношение человека к окружающей его реальности путем многократного опосредования. Между мировоззрением человека и условиями его жизни, делает вывод Попова, имеется сложная, нелинейная связь<sup>31</sup>.

Как можно видеть, в качестве отправной точки Попова берет подходы, разработанные в ходе исторического развития психологии религии как научной дисциплины, критически переосмысляя их. В этом аспекте представляется интересным еще один важный блок научных трудов Поповой — работы, посвященные психоанализу религии и культуры.

Трудно найти другое психологическое направление, которое бы оказало такое же значительное влияние на исследования в области культуры и религии и вызвало бы в этой сфере столько споров и различных суждений, как психология бессознательного<sup>32</sup>. Будучи изначально сугубо психологической теорией, объяснявшей происхождение неврозов, классический психоанализ (фрейдизм), а за ним и те направления психологии, которые формировались в ходе критического осмысления его основ, с течением времени начинают обращаться к исследованию феноменов человеческой культуры. Ключевым при этом стал вопрос о бессознательных источниках творческой активности, о глубинных истоках культуры, морали и религии. Проблемы психологии религии также не могли остаться

<sup>28</sup> Попова. Некоторые особенности... М., 1971. С. 20–21.

<sup>29</sup> Там же. С. 14.

<sup>30</sup> Попова. Психологические проблемы... С. 5–6.

<sup>31</sup> Попова М. А., Филиппова Е. И. Духовный мир личности и атеизм. М., 1979. С. 14.

<sup>32</sup> Понятие «психология бессознательного» является более широким по сравнению с понятием «психоанализ» и включает в себя, помимо теории Фрейда, в деталях разработанной его непосредственными учениками, аналитическую психологию К. Г. Юнга, судьбоанализ Л. Сонди, индивидуальную психологию А. Адлера и некоторые другие направления.

без внимания в рамках данного направления. Как же оценить результаты этих исследований?

С одной стороны, интерес Поповой был обусловлен тесным взаимодействием психологии бессознательного с американской психологией (в том числе с психологией религии), а с другой — ее нараставшими связями с различными направлениями теологической мысли. Последний процесс нуждался в объяснении, особенно в свете атеизма Фрейда и провозглашенной им и его учениками «беспартийности» психоанализа в мировоззренческом отношении<sup>33</sup>. Характеризуя теоретические предпосылки религиоведческой теории Фрейда и его ближайших учеников, Попова критикует их попытки сделать психоанализ столь широким и обобщенным, чтобы он мог стать в один ряд с науками о духе, и указывает на его ограниченность прежде всего в том, что центральными при анализе феноменов культуры становятся понятия «сексуальность», «Эдипов комплекс», а также теория влечений. В общем, эта критика не нова. Однако здесь важно другое: Фрейду и его ученикам, по мнению Поповой, так и не удалось выйти за рамки собственных теорий, что в конечном счете привело их к созданию удивительных теоретических построений, которые имели мало общего с действительностью и скорее напоминали мифологию<sup>34</sup>. Для Поповой это особенно важно не только потому, что такой подход ничего не добавляет психоанализу и глубинной психологии в целом в научном отношении, но еще и потому, что на этой почве происходит сближение психоанализа и теологии. Последнему способствовало и психоаналитическое учение о человеке как существе, находящемся под властью влечений, от которой он не может освободиться, о человеке, в уме которого в конечном счете господствуют собственные интересы (эгоизм)<sup>35</sup>.

Вместе с тем Попова не просто прослеживает формирование фрейдистских представлений о религии, ей важно показать, какое влияние они оказали на дальнейшее развитие психологии религии, прежде всего на Юнга и его многочисленных последователей<sup>36</sup>, какие изменения претерпевали эти воззрения, своеобразно преломляясь в подходах представителей этого психологического направления.

Подход Юнга представлялся Поповой одной из форм «религиозного модернизма», то есть одной из попыток обновления христианского учения на психологической основе. По ее мнению, этим объясняется столь глубокое восприятие его

<sup>33</sup> Приведем здесь наиболее значимые отечественные труды, на которые опиралась Попова: *Рейснер М. А.* Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 1. С. 40–60; № 3(2). С. 81–106. *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии: Обзор теорий. М., 1929; *Гурев Г. А.* Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. № 1. С. 40–60; *Мамлеев В. И.* Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930 (первая книга на русском языке по этой проблеме).

<sup>34</sup> См. также: *Руткевич А. М.* Психоанализ и религия. М., 1987. С. 21–22.

<sup>35</sup> *Попова М. А.* Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы // Вестник Московского университета. Серия 8: Философия. 1975. № 2. С. 70. См. о других причинах: *Она же.* Фрейдизм... С. 138–139, 150–151, 180–181.

<sup>36</sup> См.: *Попова.* Критика психологической апологии религии... С. 43–44, 239–240; *Она же.* Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы... С. 62–73. Более подробный анализ см.: *Она же.* Бог и бессознательное у Карла Юнга // Наука и религия. 1978. № 1. С. 23–27; *Она же.* Фрейдизм... С. 157–161, 166–183.



идей католическими теологами, их проникновение в религиозную философию XX в. Вместе с тем Попова видит в концепциях таких мыслителей, как Юнг или Фромм, не просто сумму ошибок или заблуждений, она находит в них элементы своеобразного, хотя и ограниченного свободомыслия по отношению к религии, и в этом смысле они также привлекают ее внимание. Неслучайно поэтому она делает особенный акцент на понятии Бога, Который у Юнга предстает как по своей силе «превосходящий все остальные психологический фактор»<sup>37</sup>, и его понимании основных христианских (и мифологических) символов, по ее мысли, явным образом отличающемся от традиционных христианских представлений о Боге<sup>38</sup>. Однако из такого понимания Бога и юнгианской интерпретации библейских текстов с точки зрения коллективного бессознательного, говорит Попова, можно сделать самые различные выводы как нерелигиозного, так и теологического характера (в частности, о Боге внутри нас). Это противоречивое положение, как и в случае с Фрейдом, способствовало, по мысли Поповой, сближению глубинной психологии и теологии. К тому же Юнг сам неоднократно выступал за интеграцию этих двух областей в целях организации более эффективной помощи современному человеку<sup>39</sup>. То же касается и Фромма: понятие «гуманистической» религии и его критику «авторитарной» религии Попова расценивает как своего рода компромисс «между субъективно ощущаемой потребностью в религии и объективным неприятием ее традиционных форм»<sup>40</sup>. Отмечая и приветствуя желание Фромма остановить разрушающее воздействие на человека современной жизни, сохранить его способность любить и уважать самого себя и других людей, Попова остается верной марксистскому подходу и поэтому далее говорит о том, что идеи Фромма не имеют выхода к реальной практике жизни и также ограничиваются идейной переориентацией, вместо того чтобы фиксировать необходимость общественных изменений, а потому оказываются малопродуктивными.

После небольшого введения в круг основных понятий и идей Поповой зададим вопрос: в чем же заключается ценность ее научного наследия в настоящее время?

Как мы уже сказали выше, работы Поповой были первыми трудами такого рода в отечественной науке: постановка задач и определение сущности психологии религии как научной дисциплины у нее базируются на детальном анализе истории этой науки, а также на знании многообразных современных теорий и методологических моделей. Основные направления работы в рамках этой научной дисциплины, которые она определяет в своих трудах, остаются актуальными до сих пор, учитывая неразработанность множества областей истории психологии религии (в том числе и отечественной), весьма скромное число качественных конкретных исследований в этой области религиоведения в современной

<sup>37</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Он же. Архетип и символ. М., 1991. С. 184.

<sup>38</sup> Попова. Бог и бессознательное... С. 24.

<sup>39</sup> Эту точку зрения он проводит неоднократно (см.: Юнг К. Г. Об отношении психотерапии к спасению души // Он же. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 48–74; Он же. Психоанализ и спасение души // Там же. С. 75–83.

<sup>40</sup> Попова, Бондаренко. Критика либерально-гуманистических концепций... С. 50.

России, а также их слабую связь с практической жизнью<sup>41</sup>. С этой точки зрения даже теперь ее работы дают многим исследователям большой материал для размышлений.

Значение трудов Поповой в изучении истории психологии религии заключается в том, что многие из критических положений, выдвинутых в них, например по психоаналитической (в особенности фрейдистской) теории религии или по определению сущности религии в трудах американских психологов, сохраняют свою актуальность и предостерегают современного исследователя от излишней психологизации веры или от попыток объяснить религию, ограничиваясь рамками одной теоретической модели. Если мы возьмем известные работы Платонова и Угриновича, на которые мы уже ссылались, то в них мы не увидим столь тщательного анализа исторического развития психологии религии как научной дисциплины. Это внимательное отношение к истории психологии религии отличает труды Поповой от работ ее коллег-современников. При этом критика разнообразных исследовательских программ, которые формировались в ходе развития психологии религии, не является самоцелью в ее исследованиях. Она интересуется этими подходами, пытаясь осмыслить ситуацию, в которой живет современный человек, проблемы, с которыми он сталкивается. Такой живой интерес неизбежно приводит к тому, что какие-то идеи отбрасываются как малопродуктивные, тогда как другие воспринимаются даже с некоторой симпатией. Последнее относится, в частности, к идеям Олпорта и Фромма. Неслучайно Попова уделяет им довольно много внимания<sup>42</sup>. В их сочинениях она находит наиболее яркое выражение духовной ситуации времени, когда, «создавая удивительные по своему совершенству вещи, человек оказался неспособным усовершенствовать самого себя»<sup>43</sup>. С осознания этого противоречия, которое блестяще выразил Фромм, начинаются размышления о собственной жизни и о путях выхода из этой тупиковой ситуации. Донести эту мысль, раскрыть ее на конкретном материале и в этом контексте показать значение идей западных, или, как их тогда называли, буржуазных, ученых было одной из главных задач Поповой в ее исторических штудиях. Здесь ее работы определяют «вектор движения» для следующих поколений исследователей. Точно так же проведенный Поповой анализ понятий «религиозное чувство», «вера», ее суждения о психологических корнях религии, подкрепленные фундаментальным знанием источников, задают высокую планку для теоретических построений, которые мы находим, например, у Угриновича.

Своими трудами Попова подводит итоги большого периода развития отечественной психологии религии, ставя перед современными исследователями но-

<sup>41</sup> Это весьма важный аспект для работ советских исследователей-религиоведов. Попова часто обращается к необходимости внедрения результатов научной работы в практику. По вопросам атеистического воспитания и практического применения научно-атеистических знаний см.: *Попова*. О психологии религии... С. 27–31; *Она же*. Психологические проблемы... С. 8–13; *Попова, Филиппова*. Духовный мир... С. 60–77.

<sup>42</sup> В «Критике психологической апологии религии» они цитируются чаще других, в работах «Фрейдизм и религия» и «Критика либерально-гуманистических концепций религии» анализу идей Эриха Фромма посвящены специальные главы.

<sup>43</sup> *Попова, Бондаренко*. Критика либерально-гуманистических концепций... С. 48.

вые перспективные задачи. Наиболее важные из них мы обозначили в нашей статье, пытаясь показать, как их решает сама Попова. Изучение ее наследия может стать хорошим дополнением к изучению классических трудов западных психологов религии, то есть имеет очевидное практическое значение. Можно согласиться с Е. С. Элбакян, которая, характеризуя развитие религиоведения в СССР, говорит о формировании в те времена научной школы, «работа которой, несмотря на все идеологические рамки, искажения, ограничения, политическое давление, составляла часть постоянно развивающегося философского, социологического, психологического и исторического знания»<sup>44</sup>. Неотъемлемой качественной частью этой большой научной традиции стали труды Поповой.

*Ключевые слова:* история религиоведения, психология религии, советское религиоведение, методология религиоведения, М. А. Попова, психология религии в США, вера, религиозное чувство, психоанализ, бессознательное.

## PSYCHOLOGY OF RELIGION OF DR. M. A. POPOVA

D. DAMTE

The paper is dedicated to the analysis of ideas of Dr. Martha Anatolievna Popova, a famous Soviet specialist in religious studies. Through this analysis, we demonstrate that her theoretical ideas in a sense sum up other studies of Soviet researchers in this field. In the article we show that the goals and lines of investigation defined by Dr. Popova are relevant for contemporary researchers as well, and her theoretical and practical academic heritage related to the understanding of foreign studies in the field is very important today. Dr. Popova's studies on the history of Western psychology of religion are especially interesting because of her analysis of English and American works on psychology of religion and psychoanalytical theories of religion and culture. In the course of our study of Dr. Popova's ideas, we found out that in her works she defined four general aspects of psychology of religion that are closely related to each other. The first of these aspects is the study of psychology of an individual believer, the study of particular groups and the development of methodology related to it. The second aspect is the specification and precise definition of the fundamental terms and concepts of Psychology of Religion. The third aspect is the practical application of results achieved during the first and second stages. These three problems cannot be solved without study of the theoretical ideas of previous researchers in the field of psychology of religion, or, to put it in other words, without the study of the history of psychology of religion, which is the fourth aspect of research in psychology of religion. In the article, we analyze the

---

<sup>44</sup> Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. 2011. № 3. С. 152.

ideas of Dr. Popova using her works that are not widely known and this can help us to understand her theoretical ideas deeper than before.

*Keywords:* history of the study of religion, psychology of religion, the study of religion in Soviet Union, methodology of the study of religion, M. A. Popova, psychology of religion in USA, faith, religious feeling, psychoanalysis, unconsciousness.

### Список литературы

1. *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971.
2. *Букин В. Р.* Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969.
3. *Гурев Г. А.* Религия в свете фрейдизма // *Антирелигиозник*. Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. №1. С. 40–60.
4. *Летопись Московского университета*. М., 2004. Т. 2.
5. *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии: Обзор теорий. М., 1929.
6. *Мамлеев В. И.* Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930.
7. Памяти Марты Анатольевны Поповой // *Вестник Московского университета*. Серия 7: Философия. 1981. № 2. С. 87.
8. *Платонов К. К.* Психология религии: Факты и мысли. М., 1967.
9. *Попова М. А.*<sup>45</sup> Духовная зрелость женщины и освобождение ее от религиозных пережитков: Стенограмма выступления на Республиканском семинаре по вопросам атеистической пропаганды среди верующих женщин (Киев, 5–7 января 1967 г.). К., 1967.
10. *Попова М. А.* Духовная зрелость // *Людина і світ*. 1967. № 4.
11. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии // *Философские науки*. 1967. № 2. С. 133–140.
12. *Попова М. А.* Критика современной американской психологии религии: Автореф. ... канд. философ. наук. М., 1967.
13. *Попова М. А.* Место психологии религии в системе научного атеизма. М., 1967.
14. *Попова М. А.* Критика приемов и методов конкретных исследований в американской психологии религии // *Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания*. М., 1969. С. 261–281.
15. *Попова М. А.* О психологии религии. М., 1969.
16. *Попова М. А.* Психологические проблемы религии: Материал в помощь лектору. Рига, 1970.
17. *Попова М. А.* Некоторые особенности психологии современных верующих: Методический материал в помощь лектору. М., 1971.
18. *Попова М. А., Букина И. Н.* Эволюция буржуазной психологии религии // *Вопросы научного атеизма*. Вып. 11: Психология и религия. М., 1971. С. 113–147.
19. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). М., 1972.
20. *Попова М. А.* Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы // *Вестник Московского университета*. Серия 8: Философия. 1975. № 2. С. 62–73.

<sup>45</sup> Кроме перечисленных ниже работ М. А. Поповой принадлежат соответствующие разделы в учебных пособиях: «Основы научного атеизма» (1971), «Научный атеизм» (1973, 1974, 1976), «История и теория атеизма» (1974, 1982, 1987). Она была ответственным редактором двух сборников по научному атеизму: *Вопросы методики преподавания научного атеизма в высших учебных заведениях: Материалы Всесоюзной научно-методической конференции (Москва, 7–10 декабря 1976 года)* / М. А. Попова, отв. ред. М., 1978. *Актуальные проблемы научного атеизма*. Вып. 4 / М. А. Попова, отв. ред. М., 1979.

21. *Попова М. А.* «Нераскаявшийся атеист», или «Апостол нового Евангелия»? (к оценке религиозноведческого наследия З. Фрейда) // *Философские науки*. 1976. № 1. С. 118–127.
22. *Попова М. А.* Сквозь призму психоанализа // *Наука и религия*. 1977. № 3. С. 56–59; № 4. С. 65–69.
23. *Попова М. А.* Бог и бессознательное у Карла Юнга // *Наука и религия*. 1978. № 1. С. 23–27.
24. *Попова М. А., Бондаренко Ю. Я.* Критика либерально-гуманистических концепций религии. М., 1979.
25. *Попова М. А., Филиппова Е. И.* Духовный мир личности и атеизм. М., 1979.
26. *Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М., 1985 (работа опубликована посмертно).
27. *Портнов А. А., Шахнович М. И.* Психозы и религия. Л., 1967.
28. *Рейснер М. А.* Фрейд и его школа о религии // *Печать и революция: Журнал литературы, искусства, критики и библиографии*. 1924. № 1. С. 40–60; № 3(2). С. 81–106.
29. *Руткевич А. М.* Психоанализ и религия. М., 1987.
30. *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986.
31. *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиозноведения // *Религиоведение: Научно-теоретический журнал*. 2011. № 3. С. 141–162.
32. *Юнг К. Г.* Об отношении психотерапии к спасению души // *Он же. Бог и бессознательное*. М., 1998. С. 48–74.
33. *Юнг К. Г.* Психоанализ и спасение души // *Он же. Бог и бессознательное*. М., 1998. С. 75–83.
34. *Юнг К. Г.* Психология и религия // *Он же. Архетип и символ*. М., 1991. С. 129–202.