

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 3

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*ответственный редактор*)
Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*член редколлегии*)
И. Е. Викулов, старший преподаватель ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 3 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2016. – 312 с.

ISBN 978-5-93767-167-7 (т. 3)

ISBN 978-5-93767-164-6

Материалы раскрывают ряд проблем современных исследований религии и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Феноменология религии», «Введение в специальность "Религиоведение"», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии» и ряда других.

Сборник предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN 978-5-93767-167-7 (т. 3)
ISBN 978-5-93767-164-6

© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ № 5

Философское осмысление психологических исследований религиозного опыта

Антонов К. М.

«Русские могилы»: И. А. Сикорский и В. В. Розанов о психологии сектантства 7

Арпентьева М. Р.

Смысл жизни и его трансформация в условиях религиозного культа 9

Артёмов О. М.

Религиозная идентичность личности как психологический феномен 32

Буланова И. С.

Стратегии религиозного совладающего поведения 46

Бурнашева А. А.

Современные западные психологические и социологические
исследования религиозности и духовности 58

Винокуров В. В.

Герменевтика фрагмента «Visions» К. Г. Юнга: образ черного озера 62

Воронцова Е. В.

Методология изучения религиозного сознания в работах А. И. Клибанова 76

Густова Л. В.

Взаимосвязь индивидуального уровня религиозности
и интегративных личностных качеств 80

Давыдов И. П.

Функциональный анализ архетипов коллективного бессознательного 96

Дамте Д. С.

Проблемы психологии религии в трудах А. Ф. Лазурского 101

Данилова Г. И.

Отношение к религии у православных и мусульман в условиях мегаполиса ... 103

Двойнин А. М.

Психология религии в России: задачи и перспективы 104

Добрынин Д. Х.

Тест на имплицитные ассоциации (ИАТ) как средство изучения
межрелигиозных отношений в психологии религии 107

Колкунова К. А.

Одержимость бесами в психологии религии начала XX века 109

Костылев П. Н.

Психология религии в Московском университете 110

Малевич Т. В., Фолиева Т. А.

Проблема «естественной религиозности» в когнитивном религиоведении 112

Медведева Е. Н.

Разработка методик исследования религиозного
копинга в работах К. Паргамента 116

Музалевская-Жаркова Г. М.

Проблема истоков эмпиризма и биологизма
в психологии религии второй половины XIX в. 117

Нефедова И. Д.

Термин «религия» в психологии религии 122

Павлова О. С.

Развитие психологии ислама в России: основные задачи и направления 129

Прокушенкова О. И.

Религиозность личности как объект научного исследования 140

Романов А. В.

Феноменология религиозной агрессии 159

Федоров В. Ф.

Религиозный экстремизм как следствие дефицита религиозного интеллекта 166

Фолиева Т. А.

Неизвестные исследования религиозности населения
советскими психологами в 30-х гг. прошлого столетия 168

Чумаков М. В.

Психология религии в Зауралье 171

Чумакова Д. М.

Религиозность личности, субъективное благополучие
и социальное взаимодействие в семье 177

Шемет И. С.

Опросник «Индивидуальный уровень религиозности» 184

СЕКЦИЯ № 6

Проблемы измерения религиозности: критерии, типы и результаты конкретно-социологических исследований

Каргина И. Г.

Современные методологические вызовы познания
и измерения жизнеспособности религии 192

Бабосов Е. М.

Роль стратификационной типологизации материалов
конкретно-социологических исследований в концептуализации
религии в современном обществе 213

Галиева Г. И.

Потенциал молодежи в сохранении этноконфессиональных традиций: опыт фокус-группового исследования 228

Гинн К. С.

Особенности религиозного синкретизма у современных хантов (по материалам полевых исследований) 237

Лебедев С. Д., Сухоруков В. В., Киданова А. С.

Проект “Интернет-портал «Социология религии»” 239

Пантелеева А. В.

Анализ опросного инструмента социологических исследований религиозности 240

Римская О. Н.

Субкультурные религии в постсекулярном мире 243

Руткевич Е. Д.

«Духовный капитал и развитие» 252

Рязанова С. В.

Православная элита Прикамья в XXI веке: специфика, статус и принципы деятельности 283

Самойлова И. Г.

Специфика самопредъявления личности с нетрадиционной религиозной идентичностью.....305

Скрыльников П. А.

Неоязычество сегодня: движение меря в региональном и общероссийском религиозном контексте 308

СЕКЦИЯ № 5

Философское осмысление психологических исследований религиозного опыта

Руководители секции:

Антонов Константин Михайлович, доктор филос. наук
зав. кафедрой философии религии и религиозных аспектов
культуры богословского факультета

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета;

Двойнин Алексей Михайлович, канд. психол. наук
доцент кафедры психологии образования
Московского городского педагогического университета

Антонов К. М.

«РУССКИЕ МОГИЛЫ»: И. А. СИКОРСКИЙ И В. В. РОЗАНОВ О ПСИХОЛОГИИ СЕКТАНТСТВА

В докладе рассматриваются интерпретации известных случаев «са-мозакапываний» по религиозным мотивам, предложенных одним из осно-вателей отечественной психиатрии и детской психологии И.А. Сикорским (1842–1919) и знаменитым религиозным философом В.В. Розановым (1856–1919). В своей работе «Эпидемические вольные смерти и смерто-убийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя). Психологическое иссле-дование» (1897) Сикорский предлагает классический подход, базирую-щийся на основных принципах «научной» позитивистской психологии то-го времени, включающий в себя элементы «медицинского материализма» (Джеймс), и социологического объяснения психики через влияние «сре-ды». Напротив, Розанов в очерке «Русские могилы» (1911), как и в целом

ряде других публикаций, посвященных осмыслению феномена русской сектантской религиозности, выступает с резкой критикой подобного подхода. Он вскрывает его тесные связи с бюрократическими практиками власти, переключки со стандартизированными представлениями о религиозной жизни, характерными для так наз. «синодального периода» истории Русской Церкви, указывает на схематизм в понимании собственно религиозной мотивации. Для намеченного Розановым подхода характерно использование принципа эмпатии, опора на личные впечатления от общения с «сектантами» (что, однако, представляется весьма далеким от научных практик полевых исследований) внимание к деталям, акцентирование нюансов в мотивах религиозного поведения, тонкая герменевтика оттенков значений религиозных текстов и символов – элементы, которые могут считаться общими для представителей религиозно-философской мысли к. XIX – нач. XX века, несмотря на все различия их личных религиозных позиций и стилистическое своеобразие каждого из них. «Психиатрической» позиции Сикорского и его «медицинским» объяснениям Розанов противопоставляет «психологическую», в рамках которой религиозное поведение объясняется религиозными же мотивами. Дополнительный интерес представляют встроенные в розановский анализ тернопольской трагедии элементы его теории пола (во многом предвосхищающие психоанализ и современную гендерную проблематику) и резкая критика русского православия и христианства в целом.

Обоих авторов можно рассматривать как типичных представителей своих подходов: Сикорского – «светской» стандартной психологии того времени, Розанова – подхода, который может быть условно назван «религиозно-философским». Сопоставление подходов обоих авторов позволяет лучше понять основные тенденции становления психологии религии в России к. XIX – начала XX века, сделать вывод о потенциальной актуальности и продуктивности подходов, развивавшихся в рамках русской религиозной мысли начала XX века в целом.

Литература:

1. Сикорский А.И. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя). Психологическое исследование. Киев, 1897.
2. Сикорский А.И. Психопатическая эпидемия 1892 г. в Киевской губернии. Киев, 1893.
3. Розанов В.В. Русские могилы // Розанов В.В. Полное собрание сочинений. Т. 3. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 192-252.
4. Розанов В.В. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). Спб., 1914.

Арпентьева М. Р.

СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА

Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни – важнейшая, имманентно присущая человеку тенденция. Эта тенденция присуща всем людям, он является основным двигателем жизнедеятельности и развития личности, опираясь на базовые человеческие ценности (мир сакральных смыслов). Многочисленными экспериментами и наблюдениями было установлено, что для того, чтобы жить и развиваться, человек должен верить в смысл, которым обладают его поступки: причем не только сиюминутный, но и предельный, «сакральный» – любовь, жизнь, Бог. «Даже самоубийца верит в смысл – если не жизни, то смерти» писал В. Франкл [16, с.118-126]. В современном мире число людей, сознательно или бессознательно испытывающих духовные проблемы, перегрузки или «экзистенциальный вакуум» страдающих от расстройств, вызванных причи-

нами духовно-нравственного плана, все увеличивается. Психиатрические клиники пополняются пациентами не столько больными, сколько «уставшими» о жизни. «Экзистенциальная усталость» – это усталость потери смысла жизни в результате выхолащивания, десакрализации отношений к себе и миру в результате систематического неподтверждения этих ценностей: «преступлениями» против них со стороны самого человека, неправильно решившего ту или иную «задачу на высший смысл» в своей жизни, не сумевшего сделать правильный, жизнеутверждающий, выбор в трудной жизненной ситуации, а также со стороны окружающих, побуждающих человека к неправильному, жизнеотрицающему, выбору и совершающих неправильные выборы, касающиеся данного человека [5; 8; 10]. Особенно остро этот вопрос возникает в процессе работы с людьми, попавшими под влияние деструктивных сект и связанных с ними культов [19]: в условиях деструктивной секты, как и в условиях любой иной духовно наполненной деятельности, процессы выборов жизнеотрицания-жизнеутверждения – протекают весьма интенсивно. Одна только интенсивность – «ускоренное» и целенаправленное развитие предполагает, что количество и качество ошибок в сфере жизнеутверждения или жизнеотрицания будет выше, чем у людей, чья духовная жизнь менее активна. Однако, если секта имеет деструктивную направленность и/или (что хотя и важно, но мало изучено) в той или иной общине секты деструктивные ориентации начинают превалировать, человек сталкивается с весьма серьезной угрозой потери смысла жизни. Видя повседневную неупорядоченность «идущих к Богу», нежелание соблюдать вытекающие из ценностей правила, недисциплинированность и предательство как яркие формы отрицания ценностей, контрастирующие с первичными, привлечшими его в секту декларациями ценности жизни, дисциплинированности и верности «идущих к Богу», человек так или иначе попадает в ситуации внешних и внутренних конфликтов. И, если секта

ведет себя агрессивно-захватнически (посягая на материальное и духовное бытие человека, контроль круга его общения и т.д.), человеку часто приходится «смириться» с давлением а, значит, и с тем, что разделяемые им ценности будут десакрализированы, преданы и осмеяны, как и он сам. Кроме того, членам сект часто свойственны особые черты личности: впечатлительность и рефлексивность, требовательность к себе и миру, что изначально обостряет для них вопрос о смысле жизни. Многие другие люди задаются этим вопросом, но для них он не является «идеей фикс», ведь «нормальное существование» предполагает смысл, а не его поиски: смысл имманентен, встроен в человека и, при отсутствии нарушений в развитии, разворачивается в процессе поиска и исполнения жизненного предназначения (дхармы или таланта), в процессе «стяжания» ценностей духа в жизненных ситуациях с их внешними и внутренними задачами, «вызовами» [19 и др.]. Анормальное существование связано с невозможностью найти новый смысл или – найти хотя бы какой-то смысл в жизни, оно связано с фиксацией на стяжании материальных ценностей и/или нарушениями процесса стяжания ценностей духовных, ограничением жизни собственными интересами и игнорированием «вызовов», задач, которые ставит мир. Эти нарушения лишают человека покоя, а не вдохновляют, не дают возможность / мешают решать другие проблемы. Р. Ассаджиоли отмечает, что для среднего человека типично, что «Его как бы несет течением жизни. Он принимает жизнь такой, какой она приходит, не задаваясь вопросами о ее смысле, ценности и целях. Для человека с низким уровнем духовного развития все сводится к осуществлению личных желаний... (материальных и духовных – А.М.) Человек, духовный уровень которого несколько выше, подчиняет личные склонности выполнению тех семейных и гражданских обязанностей, почтение к которым заложено в нем воспитанием. ... Но есть особый тип людей «идеалистический» ... особо остро переживая ду-

шевные кризисы, претерпевают в своей душевной жизни внезапную трансформацию, которая застаёт его врасплох...». Нередко такая трансформация наступает в процессе переживания многочисленных многих разочарований, сильных душевных потрясений, например вследствие потери близкого человека, переживания опыта миграции и войны, тюремного заключения, терминально опасного заболевания и т.д.. Иногда она протекает без внешних причин: среди кажущегося, внешнего благополучия и «благоволения судьбы» возникает неопределенное беспокойство, чувство неудовлетворенности, экзистенциальной пустоты (фрустрации) или истощенности. Истощенность, в отличие от исполненности, не позволяет человеку наслаждаться и быть счастливым от того, что у него есть он и его жизнь, но побуждает искать что-то иное: «настоящего себя», «настоящую жизнь», «истинные ценности» и т.д.. Человек обычно страдает от отсутствия чего-то неопределенного «то не знаю что», поэтому к нему приходит чувство нереальности, суетности и никчемности будничной, повседневной жизни. Личные интересы, которые занимали человека, теряют свою ценность. Человек начинает размышлять о смысле жизни, об истоках собственного и чужого счастья и страдания, об оправдании человеческого неравенства и о сходстве людей, о происхождении человека и человечества и цели человеческого существования. Такие люди чаще других оказываются в рядах сект и других религиозных организаций, обещающих «духовное пробуждение» и «духовное преображение» [2, с.109-110].

По мнению Р. Ассоджиоли, эти люди характеризуются тем, что им свойственны

- чрезмерная требовательность к себе порождается неуверенностью в себе, неудовлетворенностью и неопределенностью личностной позиции;
- активное стремление найти смысл жизни побуждает человека к вступлению в секту или иную прорелигиозную организацию нетрадиционного характера;

- эти люди иногда безгранично верят обещаниям лидеров, которые убеждают, что «истинный смысл жизни» можно обрести, только вступив в эту организацию и разделив верования членов секты;

- у тех, кто разочаровывался и выбывал из секты (организации), усиливались состояния неуверенности в себе и неудовлетворенности жизненной позицией, депрессивно-астеническим состоянием, неврозам и иным психологическим расстройствам.

- экзистенциальный кризис или экзистенциальный вакуум и экзистенциальная усталость как результат десакрализации жизни и отношений в ней порождают проблемы в семье, на работе.

Экзистенциальный вакуум, по мнению В. Франкла, связан с отсутствием смысла жизни. Он вызывает «ноогенные неврозы» – неврозы, связанные с трудностями при определении личностной позиции, при нахождении смысла и ценности жизни и т.д. Человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если данное стремление остается нереализованным. Необходимым условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, алертности, возникающий между человеком и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который выбран им в качестве ориентира жизнедеятельности и развития. Важно, однако, что не столько человек ставит вопрос о смысле жизни, сколько жизнь ставит этот вопрос перед человеком. Смысл находится в мире, в объективной действительности, и потому выступает для человека как требующий своей реализации императив. Смыслу жизни свойственна самотрансценденция как ориентация на самопостижение и раскрытие ограничений и способностей, стремление «проложить себя вовне», т.е. осуществить в реальных действиях и поступках. При этом, постигая себя, человек может осмыслить себя как нечто самостоятельное по отношению к себе же, вступить в диалог с самим собой. Смысл жизни возникает в результате взаимодействия «внешнего» и «внутреннего», затем эмансипируется от то-

го и другого, выступая как «буферный механизм» – система противовесов, не допускающих одностороннего увлечения «внешним» или «внутренним» [16; 17; 19].

Б.С. Братусь выделяет категорию смысла жизни как насущную потребность, которая зиждется на фундаментальном противоречии между ограниченностью, смертностью индивидуального бытия и всеобщей родовой сути человека [3, с.47]. В. Франкл выделил пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: во-первых, с помощью того, что он дает жизни (в смысле творческой работы); во-вторых, с помощью того, что он берет от мира (в смысле переживания ценностей), и, в-третьих, посредством позиции, которую человек занимает по отношению к судьбе, которую он может изменить в доступных ему пределах. Соответственно, выделяются три группы ценностей: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения. Творчество тесно связано с трудом, с вкладом в жизнь общества, с привнесением своего, личностного, присущего только конкретному человеку. В ценностях переживания особое место отводится любви – как переживаю другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности, имеются в виду взаимоотношения на уровне духовного, смыслового измерения [17].

В секте все эти группы ценностей подвергаются так или иначе более или менее тотальному «пересмотру». Однако, особого внимания, при изучении жертв сектантского насилия (sectarian violence and/or sectarian strife), заслуживает последняя группа ценностей: к этим ценностям человеку приходится прибегать, когда он оказывается во власти обстоятельств, которые он временно или постоянно не в состоянии изменить (не может самостоятельно справиться с какими-то трудностями на работе, в семье, в себе самом). Конечно, человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к трудностям и перипетиям и придать своему страданию и счастью

жизненный смысл. Кроме того, каждая ситуация жизни и развития несет в себе разный смысл, различный для разных людей: смысл меняется от личности к личности, от ситуации к ситуации. Людям, пережившим опыт секты нередко сложно осознать, что смыслы не изобретаются и не навязываются, но их нужно искать и находить и/или они сами находят человека. Человек должен осмыслить свое призвание и выбрать способ его реализации, деятельность, в процессе осуществления которой он и может обрести смысл. Однако, многие люди полагают, что если смысл был утерян, то это – навсегда: жизнь завершена. Однако, благодаря работе с психологом или духовным пастырем, эти люди могут осознать то, что жизнь человека не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах, что смысл жизни всегда есть и может быть найден. Как отмечает логотерапия, человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода и ресурсы заметно ограничена объективными обстоятельствами [16; 17]. При этом человек способен сказать «нет» своим влечениям и привычкам, принять или отвергнуть их. Он имеет возможность подняться над собой и над ситуацией, взять на себя ответственность за свою судьбу и то, что может изменить и смириться с тем (сложив с себя ответственность), что изменить не может. человек обладает свободой слушать свою «совесть», ценности и принимать решения о своей судьбе, изменяться и оставаться прежним, собой или «другим».

Более того, человек может меняться и меняться быстро. Он есть существо, которое почти постоянно решает, чем он будет в следующий момент: «У каждого грешника есть будущее, у каждого святого есть прошлое». При этом человек решает только за самого себя. Именно поэтому смысл нельзя передать или навязать, его нужно найти. «Смысл – это вездесущее «требование момента», которое адресовано конкретному человеку. Чувство смыслоутраты или кризиса смысла жизни весьма типично в современном мире: не всем хватает умения и терпения «оттачивать совесть»,

воспитывать в себе и других чуткость слышать требования, содержащееся в каждой отдельной ситуации. Развитое нравственное сознание дает человеку возможность сопротивляться обману и насилию, не поддаваться конформизму и тоталитаризму. Быть ответственным — значит быть селективным, избирательным, верить далеко не всему что делают и транслируют окружающие. Чтобы не утонуть в потоках изобилия, нужно научиться различать, что существенно, а что нет, что имеет смысл, а что нет, за что отвечать, а за что нет. При этом человек не знает наверняка, постиг ли он смысл своей жизни: «риск» смысловой относительности его жизни связан с переживанием смирения, человек должен признать, что не все доступно его пониманию. Секты же, с их готовыми решениями и пониманиями, кажутся подчас удовлетворяющими потребность человека в понимании: в определенности, контроле или власти над собой или миром. При этом достаток и изобилие, в том числе смысловой достаток и изобилие, хотя и удовлетворяют данную потребность, но не реализуют стремление к смыслу. Поэтому люди ищут «спасения» от духовно-нравственного кризиса меняя религии, религиозные культы (секты).

Цель религии — спасение души, поэтому она оказывает психотерапевтическое, развивающее воздействие, дает человеку возможность утвердить себя, осмыслить себя в трансцендентном — в абсолютном, осмыслить себя как в наличной ситуации, так жизни в целом, как человека — жителя повседневности, так и Бога — жителя мира. Основная проблема пастырства — борьба за душу человека, смирение и доверие, рождающие любовь. Обычно в роли целителей болезней человеческой души, а, по мере необходимости, и тела, выступают старцы, духовники. При том лучшими местами для самопознания и проработки внутренних затруднений, мешающих духовной и душевной жизни, считаются монастыри и ритриты: врачевание издавна выступало как подвижнический долг монахов, обладавших умением разграничивать патологические состояния людей, возникшие под воз-

действием демонских искушений, отличать «духовное прельщение» и переживания, явившиеся результатом природных болезненных процессов в психофизическом организме человека, «от естества.» Старцы, при содействии благодати Божией, прозревают человеческую душу и воздействием Слова исцеляли, восстанавливали ее в душевно цельное состояние: лечение Словом, произнесенным с любовью: пониманием, принятием, искренностью. Не отрицая медицину, как и не отрицая психологию, не препятствуя ее развитию, Церковь воспитывала и воспитывает – правильное отношение к болезни, психологическим проблемам, наделяя человека верой и мужеством для перенесения страданий: «От Меня это было». Она предлагает искать – прежде всего – Царства Небесного, благословений, стяжая богатства духа, – а остальное – рассматривать как приложения. И сейчас люди нередко ожидают от служителей Церкви такой – поддержки, – консультативно-психотерапевтической помощи. Это – – не – только возможно, но, так или иначе – осуществляется священником, владеющим навыками и знаниями из области религиозного душепопечения и психиатрии. Но, кроме того, в старческом окормлении присутствует элемент благодатного, в том числе сверхъестественного воздействия и понимания человеческих проблем с духовной точки зрения. Психологическими знаниями можно и нужно воспользоваться и в пастырском делании, учитывая реалии духовного уровня, находящегося во взаимодействии с душевным, хотя и вне досягаемости светской психологии и психотерапии [7; 11; 12].

В. Франкл писал, что вопрос о том, что делать, чтобы жизнь стала осмысленной, корне ложен: исходит из представления о некотором планируемом и осуществляемом человеком замысле. Однако, смыслы не просто «вложены» в жизнедеятельность. Их нужно сформулировать, раскрыть . для этого важна «неослепленность никаким человеческим делом, свобода от него есть первое условие искания смысла жизни. Смысл – это точка опоры для собирания личности» [4, с.106]. Человек должен тренировать в

себе мужество и выносливость: «... судьба...имеет двоякий смысл: он должен ее формировать, где это возможно, и — где это необходимо — достойно принимать ее, терпеть... «бездеятельному», пассивному страданию также присущ ... смысл всякого страдания.... человек должен остерегаться соблазна преждевременно ... сдаться, слишком легко приняв ситуацию за судьбу... Лишь когда он не имеет более возможности реализовывать созидательные ценности, ... тогда лишь наступает время реализовывать ценности отношения, тогда ... имеет смысл «взвалить на себя крест» [16, с.120-121].

У В.А. Петровского выражена аналогичная мысль о том, что «Процесс поиска смысла жизни это проявление активно-неадаптивных тенденций самосознания... если вопрос о смысле жизни ... становится основанием специальной деятельности, результатом усилий на этом пути может стать возникновение депрессий или неврозов» [13, с.311].

И. Мишель, рассматривает трансактную модель культовой травмы [6, с.124-126], в которой выделены три взаимодействующих аспекта индивидуальности: родитель (заботящийся/критический), взрослый, ребенок (свободный/адаптивный) и четыре основных жизненных позиции, базирующихся на механизмах принятия и уважения Себя и Другого:

1. растущая (развивающаяся) личность, позиция такой личности основывается на принятии и уважении себя и других людей; представляет собой диалог между Заботящимся Родителем и Свободным Ребенком;
2. жертва: позиция уважения к другим и низкого самоуважения, самобичующий и, одновременно, легко поддающийся влиянию тип личности;
3. преследователь: высокое самоуважение и неуважение к другим;
4. спасатель: механизмы принятия и уважения Себя и Другого нарушены.

Позиция преследователя типична для среднестатистического участника культа, стремящегося к отождествлению с группой («Тебе нужно то,

что я (уже) имею». «Если ты не примешь мой путь, то не имеет никакого значения, что с тобой будет»). Позиция спасателя представлена лидерами культа («Если я — не О'кей и ты — не О'кей, поэтому не имеет никакого значения, что я с тобой делаю «). Она характерна и для «истинно верующих» («Если я — не О'кей и ты — не О'кей, то не имеет никакого значения, что случится со мной»). Лидер ориентирован на привлечение внимания, способного компенсировать переживания неполноценности. Истинный верующий, адепт ориентирован прежде всего на лидера культа, который для него представляется абсолютным авторитетом и носителем смыслов. Однако, он не приемлет невнимания со стороны других участников культа. Лидер культа нередко доходит до крайности, чтобы добиваться абсолютного подчинения и фокусировки на нем последователей. Один из способов выявить такое отношение – наблюдать его реакцию, когда кто-то не отвечает на «заботу» или не дает того подтверждения, которое он требует. Чаще всего возникают враждебность и поношение. В основе культовой, духовной травмы – нарушение трансакций, диалога между аспектами индивидуальности и, соответственно, специфика жизненной позиции личности, приводящая к кризисности или выхолощенности жизненных смыслов.

Описывая свое состояние до вступления в группу, сектанты говорят о страхе, который охватывал их – они боялись и тяготились своим «ненормальным» состоянием души, стараясь подавить свое стремление к поиску жизни, пытались, чтобы «не сойти с ума», погрузиться в повседневную реальность, которая «грозила от них ускользнуть». Поэтому часто еще одной моделью формирования культовой трансформации личности выступает модель удвоения личности Р. Лифтона, разработанная на основе изучения жертв нацистского концлагеря Аушвиц [6]. Р. Лифтон рассматривает удвоение как защитную реакцию личности, запускаемую экстремальными условиями, при этом об удвоении можно говорить только тогда, когда основные компоненты личности уже сформированы, оно возможно на опре-

делённом этапе индоктринации, когда адепт принимает систему предложенных ценностей и жизненных смыслов и сформирована культовая личность. Это происходит обычно в момент резкого обострения внутриличностного конфликта, когда участник культа понимает, что его поступки и отношения противоречат выработанным им в течение жизни же и внешним транслируемым группой принципам. Новое поведение, реально поощряемое тоталитарным режимом, радикально отличается от сформированной до вступления в культ модели и даже от того что внешне предписывается самой моделью. Эти личности сознают друг друга, но не оценивают поступки в рамках каждой; в этом и заключается сущность защитного механизма. Деструктивно направленная личность формируется в специальных условиях в соответствии с целями и жизненными смыслами, определяемыми извне. Это означает тотальную зависимость человека от сил, задающих эти смыслы и цели. Удвоение включает массивированную психическую перестройку, однако оно может быть временным и обратимым. Например, личность солдата во время военных сражений: в чрезвычайно опасной для жизни ситуации, когда человек временно «отказывается» от выработанной им системы нравственных принципов и смыслов жизни. Речь не идёт о преодолении ригидности этой системы, но о нарушении её целостности. Удвоения позволяют выжить в экстремальных ситуациях. Если контроль является весьма интенсивным, то он превращается во внутренний контроль – попытку управлять внутренними связями индивида, однако, этого нельзя достичь полностью, выход за пределы закрытого общества и освобождение от давления экстремальной ситуации ослабляют влияние новой личности. Дальнейшее сосуществование двух систем личности возможно лишь в условиях конфликта, который и возникает после выхода из секты.

М. Сингер и Л.Дж. Вест, Дж. Лифтон и другие исследователи предложили разработали список компонентов, раскрывающих содержание и процессы культовой идеологической обработки (индоктринации) [31; 43]:

1. Личностный подход, сопровождение и изоляция новичка и манипулирование его окружающей средой, в том числе контроль над каналами коммуникации и информации, истощение посредством неадекватной диеты и усталости.

2. Отрыв от обыденности, "новый мир", "новая реальность", в том числе новые связи с людьми, переживание нужности и повышение статуса, авторитета.

3. Двойное учение, которое приводит к деградации или сужению (стиранию) «Я», в том числе в контексте индукции и роста неуверенности, страха и потери ориентации, с радостью и уверенностью, обретенными через подчинение группе, что и является целью.

4. Религиозный прозелитизм и психологическое давление, чередование суровости и мягкости в контексте дисциплины и групповое давление, оказываемое через ритуализируемые механизмы борьбы с «неправедностью», «безбожием» и т.д., вызывающие (генерирующие) вину и требующие открытых признаний (исповедей).

5. Религиозный маркетинг как стремление распространения секты и настойчивые убеждения со стороны выглядящих «всесильными» постоянных, давних членов секты на том, что выживание новичка – физическое или духовное – зависит от успешной/неуспешной идентификации с группой.

6. Контроль жизнедеятельности и программирование сознания, в том числе в процессе выполнения монотонных задач или повторяющихся действий, типа однообразного пения или копирования письменных материалов.

7. Духовные элитизм и «требование чистоты» (черно-белые клише), разделение существования (людей на тех, кто достоин жить и кто жить не достоин. Группа — это элита. Остальное человечество тяжело больно и глубоко потеряно: ведь оно не сотрудничает с группой или не позволяет ей спасти себя);

8. Акты символического предательства и отказа от себя, семьи и ранее поддерживаемых ценностей, предназначенные увеличить психологическую дистанцию между завербованным и его предыдущим образом жизни.

9. Политические цели реформирования «грешного» мира. Попытки проникновения во властные структуры и нарушения норм общественной и государственной жизни.

10. Мистическая манипуляция и культ исповеди (покаяния) — отчеты руководству, наряду с отказом от опыта в пользу «священной доктрины», замещающей опыт. Мировоззрение группы ошеломляюще просто и объясняет любую проблему. При неудаче виноват всегда «неудачник»: он недостаточно много работает над собой или слишком слабо верит.

«Эффекты такой программы проявляются в том, что с течением времени психологическое состояние члена группы может ухудшаться. ...его ответы на вопросы становятся стереотипными; он обнаруживает, что трудно совершать даже простые решения без посторонней помощи ... способность здраво судить относительно событий во внешнем мире притупляется... он не в состоянии понимать, насколько он изменился и как это пагубно отражается на его ... жизни вообще» [9, с.103-111; 31; 42; 43].

После того как человек разочаровывается в отношениях в группе и в идеологии той или иной секты, такое беспокойство вновь, но еще мучительнее, оживает. Человек чувствует себя ничтожным и у-ничтоженным: его прежняя жизнь, становится «прошлым», «сном» или «шелухой». Однако, новый смысл не появился и/или был быстро нивелирован самой же сектой. При этом нравственный кризис углубляет переживание, приходят вина и раскаяние за прошлое. свои дела. Самоосуждение, пришедшее на смену осуждению людей — сначала вне группы, а потом в группе, приводит к унынию. Чувство вины — самобичевание — может быть связано с тем, что человек упрекает себя в том, что долгое время «обманывал» не только себя, но и других людей завлекая их в ряды секты, он чувствует вину перед детьми и родителями, друзьями, за то, что причинил им страдания, вину перед Богом за то, что хоть и неосознанно, но занимался «богохульством». В таком состоянии нередки идеи о самоубийстве, как логическом разреше-

нии внутреннего краха. Иногда возникает духовное пробуждение является исцелением : человек учится верить в себя, происходит «духовное очищение от скверны, которому сопутствуют потоки ... радости и деятельной силы, что приносит чудесное состояние освобождения» [2, с.111]. Внутренняя борьба и ее страдания, неврозы и физические болезни могут внезапно и быстро исчезнуть: «все став на свои места». Однако, «Звнезапно» – не всегда просто и быстро.

Поэтому без поддержки психотерапевта и пастыря обойтись сложно. Перед помощником стоят задачи, связанные с тем, чтобы вернуть человеку уверенность в себе, желание жить и стремиться к достижению целей, его умение контролировать ситуацию и свою жизнь, умение остроить взаимоотношения с людьми вне группы и новые отношения с группой, умение критически оценивать сложившуюся или возникающие ситуации, противостоять групповому и нравственному давлению, отстаивать себя, свои права и позицию, быть независимым. Психолог – психотерапевт или пастырь – должен помочь понять этим людям, что стремление к совершенству и самоотвержение связано с ненужными тратами духовных сил и энергии. В некоторых случаях эта энергия, напротив, слишком сдерживается, не реализуется, человек замыкается в себе. Следствием становится обострение внутренней борьбы, сопровождающейся сильными страданиями и мрачностью миропонимания: возникает состояние тяжелой подавленности вплоть до отчаяния; чувство собственной недостойности и недостойности мира; человеку кажется, что он и другие безнадежны и прокляты; угнетающее чувство парализованности и утраты сил, нежелание деятельности и включенности в жизнь. Огромную роль играют близкие и родственники, которые могут поддержать человека в сложном переходном периоде, пока человек не оставил полностью интересы и привязанности, связанные с культом, не вышел из состояния конформизма и подчинения руководителям секты, не адаптировался к нормальной жизни, ресоциализировался, не утвердил

новые, гармоничные личностные позиции. Таким образом, стоящая перед жертвами культового насилия задача сложна. От перегрузки чрезмерных усилий, направленных на то, чтобы вернуться к нормальной жизни, могут возникать расстройства» [2, с. 119]. Человек в результате этих переживаний и трудностей в нахождении смысла существования может ожесточиться, стать рабом «экзистенциальной тревоги» и комплексов неполноценности.

В настоящее время существует много различных методов помощи жертвам сект и деструктивных культов: методика консультирования о выходе Н. Джиамбалво и М.Д. Лангоуни, терапия культовых травм М.Л. Тобиас и Дж. Лалич, методика сопротивления манипулированию и контролю сознания Е.Н. Волкова, подход стратегического взаимодействия С. Хассена, логотерапии В. Франкла и т.д., а также пастырская помощь [7; 9; 11; 12; 16]. При работе с жертвами сект и деструктивных культов необходимо учитывать некоторые специфические моменты [19; 23; 24; 29; 30; 31; 32; 32; 33; 39; 39].

1. Подозрительность и недоверие к психологу: опасение быть обманутыми и попасть в зависимость от чьей либо воли тяготеют над клиентами. И лишь постепенно привыкая к конкретному человеку, клиенты начинают признавать специалиста как способного помочь и поддержать, раскрываться и доверять свои проблемы. По мере пребывания в культовых группах клиенты теряли веру в людей, переживали себя одинокими, отверженными, не могли нормально работать и строить отношения в семье, многие пришли к отрицанию веры как таковой, заблуждению о том, что все верующие преследуют лишь меркантильные интересы.
2. Необходимо оценить вовлеченность клиента в культ. Оценка основных критериев и вопросов помогает переосмыслению культового опыта (нужен критический пересмотр вербовки; понимание сути и техник психологического манипулирования, используемого в груп-

пе; исследование сомнений после выхода из группы [15, с.47-51]. Показано проведение бесед по методике Е.Н. Волкова [6, с.86-95]. Обычно люди отмечают, что когда рушилась семья, они считали виноватыми супруга или близких людей, которые не хотели следовать по «светлому пути»; перед вступлением в секту у каждого была серьезная психологическая травма (терминальная болезнь и ли операция, смерть близкого или развод, потеря работы и т.д.); многие росли в семьях, где были постоянные конфликты и наркомании (алкоголизм и др.), в семье не хватало любви, не было близких друзей, когда родственники узнавали о секте, то резко осуждали, не пытаясь понять, только оскорбляли и высмеивали; все опрошенные страдали от того, что «нечем было заняться», мучились бездействием, руководители группы внушали им, что вне группы они встретят осуждение в адрес группы, поэтому «не надо поддаваться проискам сатаны», в некоторых группах деструктивной направленности клиентов подвергают проверке «на стойкость и духовный рост» и/или истолковывают конфликты в группе по поводу некорректных и деструктивных отношений как «проверки» и «испытания», также часто поощряются слежка и доносы, хотя все говорят об атмосфере демонстрируемой любви, заботы, в которую они первоначально попадали, благодаря этому формировалось чувство избранности, уникальности – призвания, дававшего временную осмысленность происходящего, страданий и т.д..

3. Родственники жертв культового насилия отмечают необычайные перемены с клиентами: они уходили в себя, отгораживались от мира и не осознавали реальной жизни, говорили что спасают людей и желают «пострадать за правду», у многих появлялась ненависть к традиционным религиям и церкви, формировалось деструктивное видение смерти, активно развивалась вера в бессмертие, которая также не служила поддержкой их развития, но, напротив, усугубляла негативные тенденции.

Дж. Герман предполагает, что люди, длительное время подвергавшиеся психологическому контролю и давлению, переживают тяжелейшую травму — сложное посттравматическое стрессовое расстройство. Исследования подчинения тоталитарному контролю в течение длительного периода (месяцы и годы) (включая выживших после физического или сексуального насилия и организованной психо-физиологической эксплуатации, заложников, военнопленных, оставшихся в живых узников концентрационного лагеря и выживших членов некоторых религиозных культов и иных систем реформирования сознания) показали [25; 26; 27; 28; 34; 35; 36; 41]

а) изменения в регулировании аффекта, включающие постоянную дисфорию (подавленное настроение, безотчетная тревога); хроническую суицидальную озабоченность; членовредительство; бурный или чрезвычайно подавляемый гнев и непреодолимую или крайне сдерживаемую сексуальность (чередуюсь),

б) изменения в сознании, включающие амнезию или гипермнезию в отношении травмирующих событий; неустойчивые диссоциативные эпизоды и деперсонализацию/дереализацию; тенденцию постоянного оживления опыта в памяти либо в форме навязчивых симптомов посттравматического стрессового расстройства, либо в форме ментальной озабоченности,

в) изменения в представлении о самом себе, включающие ощущение беспомощности или паралич инициативы; позор, вину и самообвинение; чувство осквернения или клейма, в том числе ощущение отличия от других (непохожести, полного одиночества, сверхчеловеческой или нечеловеческой сущности, избранности, «прилогов» и «прелести»),

г) изменения в понимании ответственности, виновности, включающие поглощенность отношениями с виновным (озабоченность мстью); ерреалистичное приписывание полной власти виновному; идеализацию или парадоксальную благодарность и ощущение особенных или сверхъестественных отношений; принятие системы верований или логических обоснований виновного;

д) изменения в отношениях с другими – изоляция и отчуждения; постоянное недоверие и подрыв интимных отношений; поиск спасателя (может чередоваться с изоляцией и отчуждением); многократные неудачи в самозащите,

е) изменения в смысловых системах, включая потерю оказывающей поддержку веры; – чувство безнадежности и отчаяния [9, с. 148-150].

Руководители сект умело пользуются тем, деструктивное воздействие доказать чрезвычайно сложно – это придает уверенность их действиям, которые зачастую носят криминальный характер. Поэтому людей, которые находятся или находились в сектах, можно с полной уверенностью называть жертвами культового насилия, а при работе с ними следует учитывать, что они могли подвергнуться следующим нарушениям прав человека: 1) применение наркотических средств, при котором человека обычно не ставят в известность; 2) эксплуатация, бесплатный труд, использование рабской силы, «субботники»; 3) финансовые аферы («добровольные» пожертвования крупных размеров и т.д.); 4) жертвоприношения, включая убийства и самоубийства; 5) провоцирование психических заболеваний (страхов возмездия, божьей кары, грехопадения, конца света, боязнь невозможности искупить вину), бредовых состояний (апокалипсический бред содержит идею гибели всего мира, пророчество «конца света»; архаический бред – суеверия, магические представления и религиозные верования, формирующиеся при постоянном психологическом давлении; бред одержимости и овладения – переживания о вселении в тело человека живых существ, нечистой силы, преследования, псевдогаллюцинации и т.д.) [14].

Интегративную проблему для психотерапевта представляет проблема потери членом культа смысла жизни: смысловых опор в виде веры в ее ценности, обеспечивающих жизнеутверждение и помогающих преодолеть жизнеотрицание. Большую роль играет при этом личность самого психотерапевта, хотя навязывание им своих смыслов недопустимо, однако сам по

себе – жизнеутверждающий настрой – очень важен. По мнению В. Франкла, он также помогает клиенту избавиться от навязчивых представлений и мыслей «богохульного содержания», жизнеотрицания.

Важно учитывать, как отмечалось, что клиенты – жертвы манипулирования сознанием – часто люди обладают особой сензитивностью в отношениях, способны глубоко чувствовать и переживать, готовы к самопожертвованию во имя идеи, Бога, находятся в поисках смысла жизни и предназначения, нравственных и духовных основ мироздания и отношений, это часто люди-философы, люди мыслящие, а не «пустые люди» [18; 19].

Итак, одна из наиболее деструктивных реакций на культовое насилие – утрата смысла жизни и жизнеотрицание. Данное нарушение возникает как результат стремления человека стать лучше и сделать мир лучше и пониманием того, что даже те, кто находятся рядом с ним и транслируют данные цели как общие, не только не становятся «лучше», но демонстрируют поступки и отношения, переживаемые человеком как предательство духовно-нравственных ценностей, предательство самих себя и окружающих людей. Возникают состояния депрессии и апатии, а также переживания тупика и предательства (обмана) со стороны людей: членов секты, иных религиозных деятелей, знакомых и родственников, Бога. Культовое насилие, таким образом, не только ведет к разочарованию в культе и людях, но подчас к тотальному отчаянию найти в мире людей «истинно верующих», живущих по законам любви [19; 20; 21; 22; 40; 41].

Литература:

1. Арпентьева М.Р. Жизнеутверждающий потенциал личности и профилактика психических расстройств // Международна научна школа «Парадигма». Лято-2015. 20-23 августа 2015 г., Варна. – Сборник научни статии в- В 8 т. Т.4: Психология / Под ред. А.В. Берлов, Л.Ф. Чупров. – България, Варна: ЦНИИ «Парадигма», 2015. – 414 с. – С.22-33.

2. Ассаджиоли Р. Типология психосинтеза: семь основных типов личности. – М.: Урания, 1995. – С. 109-119.
3. Братусь Б.С. Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. – С. 47.
4. Братусь Б.С. К изучению смысловой сферы личности //Вестник МГУ сер. 14. – 1981. – № 2. – С. 106-112.
5. Виилма Л. Прощаю себе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. Т.1. 720с., Т.2, 2007. 640с.
6. Исцеление от «рая»: реабилитация и самопомощь при социальной зависимости / Под ред. Е. Н. Волкова. — СПб.: Речь, 2008. — 392 с.
7. Керн К., архимандрит. Православное Пастырское Служение. Клин: Фонд «Христианское служение», 2002. – 334с.
8. Лазарев С.Н. Воспитание родителей. – СПб.: ИПК ООО «Ленинградское издательство». Т.1. 2008. С.232с., Т.2. 2009. 272с. Т.3. 2009. 224с. Т.4. 2010. 256с.Т.5.2010.256с. Ответы на вопросы. 2009. 240с.
9. Лангоуни М. Контрольный список характеристик культа // Журнал практического психолога. – № 1-2. – 2000. – С. 148-150.
10. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 272с
11. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов/ Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. – М.: Наука,1995.- 236 с.
12. Перистый Е., игумен. Пастырская помощь душевнобольным // Консультативная психология и психотерапия. – 1998.- №1.- С.151–181.
13. Петровский В.А. Психология неадаптивной активности. М.: Смысл, 1992. – 320 с.
14. Сыропятов О.Г. Тоталитарные секты и психологическое здоровье нации // Журнал практического психолога. 1998. – № 8. – С. 103-111.
15. Трунов Д.Г. Религиозные организации и психотерапия. // Журнал практического психолога. – 2000. – № 1-2.– С. 41-57.
16. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия // Психология личности. Тексты. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря. – М.: Прогресс, 1982. – С. 118-126.

17. Франкл В. Доктор и душа. – СПб.: Ювента, 1997. —288 с.
18. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – СПб.: Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. – 400 с.
19. Чеснокова И.А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность. Дисс. ... канд. психол. наук. – М.: МГСУ (РГСУ), 2005. – 260с.
20. Aronoff J.; Lynn St.J., Malinosky P. Are cultic environments psychologically harmful? //, Clinical Psychology Review. – 2000. – Vol. 20, №1. – P.. 91–111.
21. Bellinger Ch.K. The genealogy of violence: reflections on creation, freedom, and evil. Oxford University Press US, 2001. – P. 100.
22. Campbell C. Cult // Encyclopedia of Religion and Society / W.H. Swatos Jr. ed. – Walnut Creek, CA: AltaMira, 1998. – P. 122–123.
23. Dawson L.L. Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements. Oxford: Oxford University Press, 2006. – 272p.
24. Epstein W.M. Psychotherapy as Religion: The Civil Divine in America. – Nevada: University of Nevada Press, 2006. – 288p.
25. Esquerre A. La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France, Fayard, Paris, 2009. – P.210-240.
26. Goeringer H.. Haunts of Violence in the Church. – Infinity: Infinity Publishing, 2015. – 330p. – P. 77.
27. Goldberg C.; Crespo V. Seeking the Compassionate Life: The Moral Crisis for Psychotherapy and Society. – Westport, CT: Greenwood Publishing / Praeger. –232p. – P. 161.
28. Kaam van A.L. Religion and personality. – Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc., 1964. – 170p.
29. Kaam van A.L. Transcendence therapy. – N.-Y. : Crossroad, 1995. – 274p.
30. Lewis J. R. The Oxford Handbook of New Religious Movements. Oxford University Press US, 2008. – 576p.
31. Lifton R. J. Thought Reform and the Psychology of Totalismю - North Carolina: The University of North Carolina Press, 2012. - 524 p.

32. Linden I. The Church and Genocide. Lessons from the Rwandan Tragedy // The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches / G. Baum (Ed.). – Geneva: WCC Publications. 1997. - P. 43–55.
33. Olson P.J. The Public Perception of 'Cults' and 'New Religious Movements' // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2006. – № 45 (1)ю – P.97–106.
34. Piven J.S. Jihad and Sacred Vengeance: Psychological Undercurrents of History. – N.-Y.: iUniverse, 2002. – Volume III. –324 p. – P. 104–114.
35. Richardson J.T. Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. – June 1993. – № 34(4). – P. 348–356.
36. Richardson J.T. From Cult to Sect: Creative Eclecticism in New Religious Movements // Sociological Perspectives. – 1979. – 1(22). – P. 139-166.
37. Robbins T. and Anthony D. Deprogramming, brainwashing and the medicalization of deviant religious groups // Social Problems. – 1982. – № 29. – P. 283–297.
38. SIPRI Yearbook 2008: Armaments, Disarmament, and International Security. – Stockholm, Oxford: Stockholm International Peace Research Institute, Oxford University Press, 2008. – 792 p.
39. Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, CA: University of California Press, 1987. – 600 p.
40. Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. – Rutgers: Rutgers University Press, 1996. – 386p. – P. 124.
41. Swatos W.H. Jr. Church-Sect Theory // Encyclopedia of Religion and Society / W.H. Swatos Jr.ed. – Walnut Creek, CA: AltaMira, 1998. – P. 90–93.
42. Totten S., Bartrop P.R., Jacobs St.L. Dictionary of Genocide. – Greenwood Publishing Group, 2008.- P. 380.
43. West L. J.; Singer M. T. Cults, Quacks and Non-professional Psychotherapies // Comprehensive Textbook of Psychiatry / Kaplan H.; Sadock B. ed. - Baltimore: Williams and Wilkins, 1980. – P. 3245–3258.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Понятие религиозной идентичности в последнее время активно используется в философских, социологических, исторических, теологических работах, в то время как в психологии оно исследовано недостаточно. Однако происходящие с современным постиндустриальном мире события показывают актуальность и значимость изучения проблемы религиозной идентичности личности, ее содержания, структуры, формирования, развития, ее роли и значения. Как отмечает А.Н. Крылов, «в постиндустриальном пространстве традиционная социальная функция религии как величины, объединяющей человеческую общность, теряет свое значение. Обезличивание индивида ведет к анонимной религиозности, а потому изменяет и индивидуализирует саму религиозную идентичность» [10, с. 18]. Таким образом, в современном постиндустриальном мире возрастает экзистенциальная ответственность человека за поиск и обретение своей аутентичной религиозной идентичности. Трудно переоценить то значение, которое несет религиозная идентичность для современного человека. Именно она «помогает ответить на извечные вопросы о смысле и содержании человеческого «я», расширяет рамки человеческой жизни за пределы повседневного и познаваемого, дает принадлежность к морально мотивированным социальным группам, устанавливает преемственность истории и культуры» [10, с. 25].

Религиозная идентичность – форма коллективного и индивидуального самосознания, построенная на осознании своей принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм. Она «представляет собой

фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу» [9, с. 223-224].

Религиозная идентичность представляет собой социальный, психологический и антропологический феномен, объясняемый посредством двух понятий – религия и идентичность. Понятие религии неразрывно связано с такими понятиями, как вера, религиозность, духовность. Феноменология рассматривает религию, как явление, наиболее важным в котором остается встреча человека со священным, божественным.

Кроме того, религия по-прежнему выполняет в современном обществе следующие функции: «мировоззренческую (предоставляет верующему возможность сформировать систему взглядов на мир и свое место в этом мире, на свое отношение к окружающей действительности, выработать в соответствии с этими взглядами основные жизненные позиции, убеждения, идеалы); идентификационную (содействует индивидуальной и социальной идентификации человека, когда через обращение к вере человек приходит к пониманию себя, находит гармонию с собой, и посредством включенности в религию обретает чувство принадлежности к сообществу, состоящими из других верующих); экзистенциальную (помогает наполнить жизнь неким содержанием и смыслом, определить свой жизненный путь в контексте других бесчисленно возможных вариантов, выработать отношение к смерти); психологическую (содействует регуляции психических конфликтов, преодолению страха, чувства собственного бессилия, обиды, неудач, противодействию трудным жизненным ситуациям); нормативно-моральную (способствует воспитанию и социализации в рамках определенных религией социальных и общественных норм, укреплению правопорядка, соблюдению моральных и нравственных ценностей); социально-мотивирующую (побуждает к свершению социально ориенти-

рованных и общественно значимых поступков, к действиям на благо близких и окружающих); культурную (способствует формированию и распространению культуры, стремление к совершенству мотивирует к развитию искусства, а влечение к постижению трансцендентного содействует развитию философии и науки); коммуникативную (создает основу для общения верующих между собой, их обращения к Богу, ангелам, святым); интегративную (позволяет на основе общих религиозных норм объединять людей разных стран, культур, разных слоев населения, направлена на установление мира и взаимопонимания между народами); политическую (иммунизирует против политических идеологий, экстремальных идей, политического волюнтаризма). Все эти функции, определяя конструктивную сторону религии, оказывают влияние на содержание религиозной идентичности, центром которой следует все-таки рассматривать отношение к божественному» [10, с. 37-38].

В социологии, религиоведении понятие религиозной идентичности включает как общее религиозное самоопределение человека, так и конкретную форму конфессиональной идентичности. Религиозная идентичность является способом осознания своей духовной ориентации в ее соотнесенности с иной формой духовности. Типы религиозной идентичности могут быть выделены по различным основаниям. Например, по субъекту выделяются типы индивидуальной и групповой идентичности.

Индивидуальная религиозная идентичность обретается в процессе социализации личности, включения человека в систему определенных конфессиональных отношений, с одной стороны, восприятия и внутреннего усвоения человеком религиозных идей, ценностей и норм с учетом индивидуальных личностных особенностей – с другой. Результатом этого процесса является религиозный опыт личности, конкретизирующийся в религиозной идентичности, которая может переживать и радикальное преобразование под влиянием нового опыта.

В коллективном типе идентичности субъектом осознания является группа. Данный тип идентичности формируется, в первую очередь, в процессе сопоставления с иными конфессиональными группами, что создает определенную, характерную для этого сообщества, религиозную картину мира.

Эти представления позволяют человеку или группе соотнести себя с имеющимися в культуре религиозными парадигмами и интегрироваться в определенную религиозную традицию.

Рассмотрим, как религиозность и религиозная идентичность изучаются в психологии религии, переживающей сегодня бурный расцвет. В последние десятилетия вышло в свет множество солидных монографий и хрестоматий, посвященных психологии религии и связанных с ней проблемам (Paloutzian, 1996; Spilka et al., 1985; Brown, 1987; Wulff, 1991; Hood, 1995; Hill, Hood, 1999; Silberman, 2003 и др.), с 1990 г. издается специализированный журнал «The International Journal for Psychology of Religion» [См. в: 24].

Вместе с ростом исследований и публикаций постепенно происходит определение основных проблем, целей и границ данной области, что позволяет отделить психологию религии от других отраслей и дисциплин: теологии, религиоведения, философии религии, религиозной психологии (христианской, буддистской и др.), пастырского консультирования религиозной психотерапии. Предмет психологии религии может быть в общих чертах определен как сфера психологических явлений, связанных с религией как системой знания, практики и социальных отношений. Круг интересующих ее явлений сегодня достаточно широк: общая религиозность, религиозное сознание, религиозные переживания, религиозные убеждения, религиозные установки, религиозные ценности, религиозная ориентация, религиозные обязательства и вовлеченность, духовность и мистицизм, готовность к прощению, духовная трансценденция, религиозное совладание,

религиозные практики, религиозное развитие, духовное обращение, религиозный фундаментализм, религиозный фанатизм, кросс - конфессиональный диалог, религиозное поведение и образ жизни» [24, с. 57].

Как правило, религиозная идентичность исследуется через изучение религиозности. С. Гледдинг, Е. Льюис, Л. Адкинс определяют «религиозность как набор и содержание индивидуальных религиозных убеждений относительно существования «высших сил» и взаимоотношений между поступками человека и религиозными убеждениями. Под религиозностью понимается степень индивидуальной вовлеченности в религию, при этом она подразумевает наличие как когниции (т.е. убеждения), так и действия (т.е. активного проявления). Другими словами, религиозность включает в себя, с одной стороны, особенности личностного восприятия религиозных ценностей, норм, морали и базовой религиозной доктрины, а с другой стороны – поведенческий аспект религии: посещение мест проведения богослужений, участие в ритуалах, чтение религиозных текстов и молитв» [Цит. по: 25, с. 46].

Одной из самых известных стала концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта, выделившего два измерения религиозности – внешняя религиозная ориентация (как направленность вовне, религия как средство достижения результата) и внутренняя (как направленность в себя, значимый образ жизни) [15]. «У людей с внутренней ориентацией религия – основной мотив. Свою веру они пытаются усвоить и полностью ей следовать. Внутренняя религиозность» наполняет всю жизнь мотивацией и смыслом. Она уже не ограничена отдельными сегментами эгоистического интереса» [Цит. по: 21, с. 3]. Можно отметить, что внутренняя, зрелая религиозность положительно коррелирует с достигнутой (аутентичной) религиозной идентичностью.

Как отмечает В.А. Шорохова, в зарубежной психологии религии можно выделить теории структуры, рассматривающие компоненты, состав религиозности и религиозной идентичности, и теории развития, в которых рассматривается поэтапное развитие данных феноменов и соотношение их с различными возрастными периодами [25, с. 46]. К теориям структуры относятся концепция структуры религиозности Р. Алена и Б. Спилка, выделяющих социально-согласованную религиозность и личностно-определяемую, а также концепцию религиозных ориентаций Г. Олпорта. К теориям развития относится теория «духовного развития» американского психолога и теолога Д. Хелминьяка. Духовное развитие как процесс, по мнению автора, лежит в основе внутренней целостности и обуславливает все аспекты личностного развития (эмоциональный, социальный, когнитивный). Д. Хелминьяк выделил пять стадий духовного развития – «Конформизма», «Осознанности/Конформизма», «Осознанности», «Смирения», «Космоса». Только с третьей стадии «Осознанности» начинается собственно духовное развитие, которое опосредовано достаточным уровнем саморефлексии и самоанализа, способностью нести ответственность за себя и свои поступки, руководствуясь собственной экзистенциальной позицией [25].

Наиболее признанные сегодня теории ступенчатых моделей формирования религиозной идентичности / религиозного сознания – теория Дж. Фаулера и теория ступеней религиозной оценки Ф. Озера и П. Гмюндера [10]. Эти теории представляют развитие личного отношения человека к трансцендентному, включающему 5-6 ступеней. В отличие от стадий возрастной идентичности, не каждый человек продвигается в своем религиозном познании по всем ступеням.

Заслуживает внимания теория развития религиозного сознания, разработанная американским психологом Дж. Фаулером. Он выделил 7 стадий развития религиозного сознания, каждая из которых соотносится с определенным возрастным периодом когнитивного развития. Эти стадии можно еще назвать «ступенями веры»:

0. «Первая вера»- основополагающее доверие;

1. Интуитивно-проективная вера (от 2 до 4-5 лет) – ребенок проецирует страх и надежды на собственное представление о Боге; авторитет Бога и авторитет родителей не разграничены;

2. Мистико-словесная вера (дошкольный, начальный школьный возраст) Дословное верование – мифы, истории, символы понимаются и принимаются дословно;

3. Синтетически-конвенциональная вера (с подросткового возраста) – не персональное освоение, заимствование веры;

4. Индивидуально-рефлексивная вера (юношеский возраст) – критическое сознание и саморефлексия;

5.Обязывающая вера (взрослый возраст) – конфронтация с жизненными кризисами приводит к новой интеграции;

6. Универсализированная вера – эта ступень отмечается у выдающихся религиозных деятелей (Ганди, Мартин Лютер Кинг, мать Тереза и др.) [10, с. 57-58].

В большинстве современных исследований «религиозная идентичность, рассматривается как многомерный процесс, играющий значимую роль в формировании индивидуально-личностной философии и экзистенциальной картины мира... Рассматривая религиозность с точки зрения идентичности, К. Парк предполагает, что она функционирует как система руководящих убеждений, через которую человек интерпретирует полученный опыт и наделяет его определенным смыслом» [Цит. по:25, с. 49].

Д. Элкиннд разделяет религию на личную и институциональную. Личная религия понимается как эмоции, представления, установки, которые ребенок проявляет при взаимодействии с окружающими его людьми, природой, животными. Д.Элкиннд выделил три стадии развития религиозной идентичности, сопоставляя их с когнитивным развитием ребенка. На первой стадии (5-7 лет) для детей характерно недифференцированное

мышление и представления о религиозной принадлежности. На второй стадии (7-9 лет) дети обладают уже концептуализированной религиозной идентичностью (абстрактные представления). На третьей стадии (9-11 лет) происходит интериоризация религиозных особенностей, и фокус внимания ребенка обращается вовнутрь, на себя.

Другой подход к выделению стадий религиозной идентичности использует Л. Пик. Выделяет три стадии развития: религия как предписанная идентичность, религия как выбранная идентичность, религия как декларируемая идентичность.

Еще одним интересным зарубежным подходом к развитию религиозной идентичности является когнитивно-эмпирическая модель религиозной идентичности личности, предложенная С. Эпштейном и Т. Хедвигом. В основе лежит предположение о наличии двух независимых, но взаимодействующих систем обработки информации: эмпирической, т.е. эмоциональной, интуитивной, основанной на личном опыте; когнитивной, т.е. рациональной, осознанной, способствующей адаптации с помощью транслируемых культурой норм и правил. Данная концепция соотносится с феноменологическим подходом в психологических исследованиях личного религиозного опыта и становления религиозной идентичности.

С. Вирасами, по аналогии с теорией развития расовой идентичности Хелмза, выделил 7 статусов развития религиозной идентичности. Под статусом понимается характерная для человека совокупность эмоциональных, поведенческих, когнитивных процессов, отражающая его способность к восприятию и переработке значимой информации. Предполагается, что чем выше количество статусов, которыми располагает человек, тем выше его способность к восприятию и осмыслению вопросов религиозного содержания [См. в: 25].

В.А. Шорохова осуществила солидный обзор зарубежных методик изучения религиозной идентичности. Ключевым при рассмотрении данно-

го феномена является личностное восприятие религиозных явлений и значение, которое человек вкладывает в религию. Методики первого блока или рассматривают религиозную идентичность как цельное понятие, или изучают какой-либо один компонент религиозной идентичности, например, центрированность. Методики второго блока представляют собой многомерные опросники, определяющие структуру религиозной идентичности и выделяющие несколько компонентов-измерений [25].

Рассмотрение религиозной идентичности происходит в контексте индивидуальной идентичности, как «приобретение посредством религии собственного экзистенциального опыта» и в контексте социальной идентичности как принадлежности к определенному религиозному сообществу.

Индивидуальная религиозная идентичность верующего рассматривается с позиций феноменологического подхода, который посвящен исследованию субъективного смысла религиозного опыта, опыта переживания и осмысления личностью себя в отношениях с Богом, со священным.

Вторым подходом к исследованию религиозной идентичности личности выступает социальный конструкционизм. Социальный конструкционизм берет свое начало в исследованиях по социологии знания П.Бергера, Т.Лукмана, а также в постмодернистских и постструктуралистических психологических взглядах К. Гергена. Представления о личности как целостном и стабильном образовании подвергается сомнению: личность оказывается социально сконструированной идеей. В связи с этим данное понятие заменяется понятием идентичности, которое концептуализируется как то, о чем люди говорят, социальные практики, в которых человек принимает участие, и специфические межличностные отношения, которые он осуществляет. Исследование идентичности сводится к изучению дискурса, повседневной языковой практики. В рамках социального конструкционизма религиозное обращение представляет собой интерсубъективный процесс изменений, который создается «в пространстве между» членами рели-

гиозной общины. Процесс религиозного обращения сводится к процессу усвоения религиозного языка. Используя текстовый материал, верующий создает смысл, организует порядок из «хаоса» собственного жизненного опыта. События жизни становятся значимыми только тогда, когда они становятся структурированными в контексте уникальной жизненной истории или нарратива. Жизненная история, которую создает верующий, имеет объединяющую функцию: она связывает ситуативный контекст с глобальными жизненными целями и ценностями и создает целостную картину жизни в виде повествования[3]. Таким образом, в рамках социального конструкционизма психологическим конструктом, подлежащим изменению вследствие религиозного обращения, является нарратив, который трактуется как идентичность верующего. Согласно идеям социального конструкционизма, раскрытие связи между опытом верующего и структурой нарратива позволяет описать идентичность верующего и процесс ее трансформации. Концепт нарративной идентичности подразумевает ее биографичность, конструктивность и укорененность в социальной интеракции [5;20].

Нарратив имеет три важных функции в жизни верующего: дифференцирующую, конституирующую и интегрирующую. Дифференцирующая функция подразумевает, что в сознании верующего событие обращения делит жизнь на две части: «до» и «после» обращения, что позволяет верующему говорить о кардинальных трансформациях. Конституирующая функция подразумевает, что религиозное обращение представлено событием или чередой событий высокой значимости и является способом самопрезентации верующего и обретения социальной религиозной идентичности. Интегрирующая функция нарратива проявляется в смысловом связывании всего жизненного опыта верующего [5].

В 1980-е г.г. с работами Дж. Брунера, Т. Сарбина, К. Гергена, Д. Макадамса и других авторов психология открыла для себя роль историй в человеческой жизни и в особенности в формировании «Я» и идентичности

[цит. по 4]. Понимание идентичности как жизненной истории был разработан Д.Макадамсом [4, 13, 27]. Согласно теории Д.Макадамса, человек организует свою идентичность посредством нарратива, представляющего собой «личный миф», который складывается в подростковом возрасте и пересматривается всю жизнь. Именно согласованная жизненная история придает человеку ощущение целостности и направленности существования, лежащее в основе того, что Э.Эриксон назвал «ощущением идентичности», и помогает собрать воедино разрозненный жизненный опыт и превратить его в осмысленную структуру.

В отечественной психологии проблема религиозной идентичности изучается в аспекте развития самосознания верующего человека, в аспекте изменения формирования и развития религиозности [6, 16, 26].

Религиозная идентичность может быть рассмотрена как результат религиозного обращения. Учитывая различные измерения религиозного обращения (аффективное, интеллектуальное (когнитивное), этическое, социально-политическое), можно выделить соответствующие компоненты в структуре религиозной идентичности. И.С. Буланова исследовала изменение самосознание под влиянием религиозного обращения. Религиозное обращение понимается как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности, который детерминирует изменения в самосознании на уровне личностной активности, а именно в степени осмысленности жизни. Религиозность представляет собой интегральное психологическое образование, приверженность религии, отраженная в сознании и поведении. Структура религиозности определяется совокупностью религиозных свойств сознания и поведения и выражается в религиозной вере, религиозных отношениях, религиозном поведении[5].

В отечественной психологии разрабатывается линия исследования религиозной (конфессиональной) идентичности чеченцев и ингушей О.С. Павловой. Изучение специфики религиозной идентичности мусульман

также разрабатывается А.В. Малащенко, которая выделяет три уровня исламской идентичности. Первый (личностный) уровень связан с верой во Всевышнего и носит мировоззренческий характер. Второй уровень – традиционно – обрядовый. На третьем уровне происходит социализация мусульман как членов общины. Павлова О.С. выделяет когнитивный и аффективный компонент в структуре этнической и религиозной идентичности [16, 17].

Таким образом, можно свидетельствовать, что изучение религиозной идентичности требует тщательности в решении методологических вопросов, приоритетности качественного исследования этого интегрального многомерного феномена [6, 4, 12, 24]. А.М. Улановский так определяет «качественное исследование – это комплексное исследование, основанное на полевой форме работы, предполагающее сбор подробных описаний переживаний и смыслов человека, обработку данных с помощью специальных процедур анализа текста, интерпретацию их с учетом социокультурного контекста, отсутствие жесткой стандартизации, внимание к единичным случаям, опору на точку зрения исследуемых людей и рефлекссию самого исследователя» [23, с. 22]. В этом видятся перспективы психологического исследования религиозной идентичности как многоуровневого метафеномена.

Литература:

1. Антонов К.М. От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты) // Психология религии: между теорией и эмпирикой: Сборник научных статей / Ред.-сост.: К.М. Антонов, Т.В. Малевич, Т.В. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С.75-86.

2. Ардашева Л.А. К вопросу о моделях и процессе религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой: Сборник научных статей / Ред.-сост.: К.М. Антонов, Т.В. Малевич, Т.В. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С.87-106.

3. Барский Ф.И., Кутузова Д.А. Представление об идентичности в рамках нарративного подхода // Мир психологии. – 2004. – № 2(38). – С. 67-77.

4. Барский Ф.И. Личность как черты и как нарратив: возможности уровневых моделей индивидуальности // Методология и история психологии. – 2008. – Том 3. – Выпуск 3. – С.93-105.

5. Буланова И.С. Религиозное обращение как повторная нарративизация жизни // Психология религии: между теорией и эмпирикой: Сборник научных статей / Ред.-сост.: К.М. Антонов, Т.В. Малевич, Т.В. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С.107-120.

6. Двойнин А.М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры: Автореферат дис. ... канд. психол. наук; 19.00.01 / Московский педагогический государственный университет. – М., 2007.

7. Еманов А.Г., Домашова С.А. Анализ формирования и развития религиозной идентичности на материале «Исповеди» Аврелия Августина // Вестник Тюменского гос.университета. – 2009. – № 7. – С. 29-34.

8. Короленко Ц.П., Дмитриева Н.В., Загоруйко Е.Н. Идентичность. Развитие. Перенасыщенность. Бегство: Монография. – Новосибирск: Издательство НГПУ, 2007. – 472 с.

9. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. – М., 2012.

10. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. доп. и перераб. – М.: Издательство Икар, 2014. – 356 с.

11. Лазуткина М.А. Теоретический анализ структуры религиозной идентичности и способов ее измерения // Альманах современной науки и образования. – 2012. – № 12 (67). – Ч.1. – С.79-82.

12. Лукьянов О.В. Проблема становления идентичности в эпоху социальных изменений. – Томск. 2008. – 214 с.

13. МакАдамс Д.П. Психология жизненных историй // Методология и история психологии. – 2008. – Том 3. – Выпуск 3. – С. 135-166.
14. Мchedлова М.М. Религиозная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий / Отв. ред. И.С. Семенов. – М., 2012.
15. Олпорт Г. Становление личности. Избранные труды / Пер. с англ. – М., 2002.
16. Павлова О.С. Об этнической, религиозной и государственно-гражданской идентичности чеченцев и ингушей // Социальная психология и общество. – 2013. – № 2. – С.119-136.
17. Павлова О.С. Религиозная и этническая идентичность мусульман Северо-западного и Северо-восточного Кавказа: содержание и особенности соотношения // Ислам в современном мире. – 2015. – Т.11. – № 2. – С.75-86.
18. Перепелкин Л.С., Стэльмах В.Г. Человек верующий: религия и идентичность // Вопросы социальной теории. – 2010. – Том 4. – С. 373-395.
19. Психология религии: между теорией и эмпирикой: Сборник научных статей / Ред.-сост.: К.М. Антонов, Т.В. Малевич, Т.В. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 188 с.
20. Сабирова Г.А. Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве): Дис.... канд. соц. наук. – М., 2006.
21. Титов Р.С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций // Культурно-историческая психология. – 2013. – № 1. – С.2-12.
22. Улановский А.М. Феноменологический метод в психологии, психиатрии и психотерапии // Методология и история психологии. – 2007. – Т. 2. – Вып. 1. – С. 130–150.
23. Улановский А.М. Качественные исследования: подходы, стратегии, методы // Психологический журнал. – 2009. – № 2. – С. 18–28.

24. Улановский А.М., Матюхина А.Б. Изучение религиозных переживаний и дискурса (на материале исследования кришнаитов) // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2010. – Т. 7. – № 1. – С. 55–73.

25. Шорохова В.А. Религиозная идентичность в зарубежных психологических исследованиях: теоретические модели и способы изучения // Социальная психология и общество. – 2014. – Т.5. – № 4. – С. 44-61.

26. Щербакова Ю.И. Религиозная идентичность как фактор толерантности в межличностных отношениях: Дис.... канд.псих.наук. – М., 2010.

27. Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности / Пер. с англ. – М., 2004.

Буланова И. С.

СТРАТЕГИИ РЕЛИГИОЗНОГО СОВЛАДАЮЩЕГО ПОВЕДЕНИЯ

Специалисты различных областей и научных направлений психологии вовлечены в разработку фундаментальных и прикладных проблем психологии совладающего поведения (Л.И. Анцыферова, Р.М. Грановская, Л.А. Китаев-Смык, Т.Л. Крюкова, Р.С. Лазарус, Н.Ф. Михайлова, Р. Мус, И.М. Никольская, М. Ричертс, Н.А. Русина, М.В. Сапоровская, С. Фолкман, Н. С. Эндлер, В.М. Ялтонский). Спектр рассматриваемых проблем в данной области достаточно велик. Изучаются детерминанты, предпосылки, факторы, стратегии, стили, последствия совладающего поведения. Составляющие самого феномена рассматриваются с помощью различных подходов, объяснительных схем и моделей. Особый интерес вызывает религия как фактор, оказывающий значительное влияние на весь процесс совладающего поведения. Понимание «работы» религии в процессе совладания с трудными жизненными ситуациями открывает доступ ко многим нере-

шенным проблемам психологии религии. Одной из таких проблем является механизм религиозного обращения, который может быть рассмотрен в качестве последствия совладания с трудной жизненной ситуацией. Другой вопрос, актуальность которого определяется практикой, связан с конструктивным или деструктивным влиянием религии на психическое функционирование. В данном случае, речь может идти об адаптивности тех стратегий совладания с трудными жизненными ситуациями, которые подразумевают использование религии как ресурса.

Несмотря на очевидную взаимосвязь и возможность интеграции религиозности и совладающего поведения нельзя не отметить слабую разработанность данной области знаний. В зарубежной психологии интерес к исследованию религиозного совладающего поведения возник относительно недавно. Достаточно сильна традиция рассматривать религию в качестве защиты от травмирующих событий и связывать ее, тем самым, с пассивными копинг-стратегиями (избеганием, уходом). Эта идея впервые была высказана Зигмундом Фрейдом в его работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907 г.). Главный постулат З. Фрейда в этом вопросе сводился к тому, что ритуальные действия верующих являются по своей сути навязчивыми действиями невротиков [3]. Вместе с тем, религия может представлять собой ресурс, позволяющий успешно справиться с трудной жизненной ситуацией. К числу религиозных ресурсов зарубежные исследователи относят: религиозные события (например, браки, похороны), религиозные оценки (например, воля Божья, Божье наказание), конкретные религиозные совладающие действия (например, поиск духовной поддержки, совершение религиозных обрядов) [6]. Таким образом, широкие и разнообразные роли, которые религия может играть во всем процессе совладания, противоречат упрощенным религиозным стереотипам. Однако, несмотря на разнообразие форм религиозного совладания, системного представления данного феномена в психологической науке необоснованно ма-

ло. В качестве наиболее известной модели религиозного копинга можно назвать классификацию К. Паргамента [6]. Он выделяет: совместный копинг (решение проблемы совместно с Богом), подчиненный копинг (предоставление своих проблем воле Бога), самостоятельный копинг (стремление решить проблемы без обращения к Богу). В отечественной же психологии, исследований религиозного совладающего поведение практически не представлено. Предметом существующих на данную тему исследований чаще всего является определение специфики копинг-стратегий у верующих (Соколовская И.В., Шмелев И.М.), либо особенности использования религии при совладании с тяжелыми заболеваниями (Николаева Е.Л., Лазорева Е.Ю., Сирота Н.А., Фетисова Б.А.).

Таким образом, возникает необходимость систематизации разнообразных форм использования религии в процессе совладания. Ключевой задачей в решении данного вопроса является определение возможных оснований интеграции религиозности и совладающего поведения. Это, в свою очередь, требует соотношения понятий религиозности и совладающего поведения.

Религиозность представляет собой ключевое понятие в психологии религии (И.М. Богдановская, С.Батсон, Е.Н. Волков, А.М. Двойнин, У. Джеймс, В.Г. Кирсанова, Э. Кларк, Ф. Палоутзиана, К. Парджамент, Е.В. Перевозникова, П. Пройзер, Т.В. Скларова, Э.Д. Старбак, Д.М. Угринович, С.А. Черняева и др.). В самом общем виде религиозность представляет собой некое интегративное психическое образование, качество или свойство индивида, представляющее собой приверженность религии, которая проявляется в сознании и поведении. Авторы рассматривают различные аспекты религиозности, отмечая психологические корни религиозности либо в устойчивых, константных психических состояниях, либо в эмоциональной, чувственной сфере, либо в формах активности и поведении.

В отечественной психологии религиозность, как правило, определяется внешними социально-психологическими факторами. Тогда как в зарубежной психологии религиозность определяется внутренними психологическими закономерностями, которые рассматриваются, либо как патологические состояния и свойства, либо как естественные свойственные психики явления.

Структура религиозности определяется совокупностью религиозных свойств сознания и поведения и выражается в религиозной вере, религиозных знаниях, религиозном поведении и других компонентах религиозности. В целом, несмотря на схожую структуру религиозности в целом ряде работ, вопрос о структуре религиозности как взаимосвязанном наборе элементов остается дискуссионным. Интегрирующим психологическим образованием религиозности, по мнению ряда авторов, является религиозная вера, религиозная идентичность, религиозная система смыслов. Особый интерес в рамках нашей работы вызывает последнее из названных образований – система религиозных смыслов. Понятие смысловой сферы личности интегрирует когнитивные, аффективные, мотивационные и поведенческие элементы. Это означает, что в системе смыслов никакой элемент религиозности не может рассматриваться изолированно от других элементов. Компоненты смысловой системы взаимодействуют друг с другом, определяя характеристики человека в контексте религиозности. В связи с этим, важнейшая функция религии – реализация потребности в поиске значений и смыслов. Религия предназначена для осуществления потребности человека найти что-то понятное о глубоких проблемах существования, например, страданий и несправедливости. В некоторой степени это соответствует взглядам представителей гуманистической психологии, которые утверждают, что религия представляет собой поиск смысла особого рода, «сверхсмысла» (В. Франкл, Р. Мэй, А. Маслоу). Уникальный характер этого поиска подразумевает вовлечение священного в данный процесс. На

этой основе реализуется другая, не менее важная функция религии – духовная. Она подразумевает трансцендирование, возможность превзойти себя. Данная функция не может быть реализована никаким другим способом, кроме как религиозным [6].

Помимо дефиниции и функций религиозности важно также учитывать возможные виды религиозности, которые отражают возможные формы ее проявления. Наиболее популярной, и эмпирически валидной является типология религиозности Г. Олпорта. Понятие «общей ориентации» Г. Олпорт применил и к анализу проблемы религиозной ориентации, которую на основании проведенного исследования дифференцировал на внутреннюю и внешнюю религиозность:

- Внешняя религиозная ориентация акцентирует внимание на инструментальной ценности религии. Она служит для того, чтобы достичь других, более значимых ценностей – безопасности, уверенности, расширению социальных контактов, развлечению, и др. Как отмечает Г. Олпорт, в данном случае религия используется для своего удобства. Вместе с этим, данный тип религиозности коррелирует с наличием большого количества предрассудков.

- Внутренняя религиозная ориентация подразумевает, что религия здесь является самоцелью, главенствующей мотивацией, которой подчинены все остальные потребности и цели жизни. Все жизненные потребности занимают второстепенное место по отношению к религии и регулируются этим всеобъемлющим обязательством. Такой тип ориентации коррелирует с толерантностью и сострадательностью [4].

- В продолжение типологии религиозности Г. Олпорта Д. Бэтсоном был предложен еще один тип религиозной ориентации – религиозность как поиск (1976). Данный тип включает в себя способность быть честным перед лицом экзистенциальных вопросов во всей их сложности, и в то же время сопротивляться четким, кратким ответам. Данный тип подразумева-

ет существование трансцендентного, религиозного аспекта в жизни человека, который сводится к открытому подходу к религии. При этом искренней веры в трансцендентную реальность может не быть. Религиозность как поиск включает в себя индивидуальный выработку, собственную позицию по религиозным вопросам, отказываясь быть во власти взглядов, пропагандируемых религиозными институтами общества [5].

Далее в соответствии с целью данной работы необходимо остановиться на ключевых характеристиках понятия совладающего поведения. В самом общем виде данное понятие означает особый вид социального поведения человека, который позволяет ему справиться со стрессом или трудной жизненной ситуацией (Н. Хаан, Р. С. Лазарус, С. Фолкман, К. Олдвин, Н. А. Сирота, В. М. Ялтонский, И. М. Никольская, Р. М. Грановская). В отличие от смежного понятия «защитное поведение» совладающее поведение подразумевает гибкое, осознанное и намеренное поведение. Осознанный и намеренный характер совладающего поведения понимается в рамках отечественной традиции как субъектное, зрелое и адаптивное (А.Л. Журавлев, Т.Л. Крюков, А.Н. Поддьяков, Е.А. Сергиенко). Совладающее поведение рассматривается как результат становления сознания и самосознания личности и помогает адаптироваться к изменяющимся условиям на основе зрелой картины мира [2]. Таким образом, проблематика совладающего поведения неразрывна связана с психологией субъекта. Высокая степень субъектности определяет адекватность и ответственность человека за собственное благополучие. В этом случае, совладающее поведение направлено на активное взаимодействие с ситуацией (изменение или приспособление к ней). В случае сужения субъектного пространства человек начинает прибегать к деструктивным стратегиям совладания, что влечет за собой неблагоприятные последствия – снижение продуктивности, здоровья и благополучия.

Ключевым вопросом процесса совладания является вопрос конкретных способов или стратегии совладающего поведения. Существуют различные подходы к типологии стратегий совладающего поведения: проблемно-фокусированные стратегии и эмоционально-фокусированные стратегии, когнитивные, поведенческие, эмоциональные стратегии.

Л. И. Анциферовой была предложена классификация стратегий совладания, которая построена с учетом когнитивного и поведенческого уровня регуляции данного процесса в трудных жизненных ситуациях [1]. Она выделяет следующие стратегии совладания:

- Преобразующие стратегии совладания. Данная стратегия предполагает принятие решения о возможности позитивного изменения трудной ситуации, формулирование ее как проблемы, определение целей, плана решения, способов достижения цели;

- Приемы приспособления. Изменение собственных характеристик и отношений к ситуации: «позитивное истолкование» или придание нейтрального смысла ситуации;

- Вспомогательные приемы самосохранения в ситуациях трудностей и несчастий - «техники» борьбы с эмоциональными нарушениями, вызванными неустраиваемыми, с точки зрения субъекта, негативными событиями. Таковы уход или бегство из трудной ситуации, которые могут осуществляться не только в практической, но и чисто в психологической форме – путем внутреннего отчуждения от ситуации или подавления мыслей о ней.

К факторам, определяющим выбор стратегии совладающего поведения, относятся особенности трудной жизненной ситуации, личностные характеристики субъекта совладания и различные социокультурные факторы. К социокультурным факторам может быть отнесена религиозность личности.

Таким образом, и религиозности и совладающее поведение можно рассматривать как составляющие когнитивно-поведенческой сферы субъекта. Совладающее поведение представляет собой вид социального пове-

дения, ключевым компонентом которого является степень когнитивной активности. Эта когнитивная активность предполагает поиск значения и смысла в трудной жизненной ситуации. Религиозность как смысловая система может быть составляющей процесса совладания. Система религиозных смыслов имеет сакральный и экзистенциальный характер. Она приносит в процесс совладания специфические особенности. Религия предоставляет возможность выходить за рамки ограниченности собственных ресурсов, за рамки наличного социального бытия, определяет способность к трансцендированию. Религиозное совладание возникает в тех случаях, когда обычные, привычные способы не помогают справиться со сложившейся ситуацией.

Основываясь на определении и типологии религиозности, а также стратегиях поведения в трудной жизненной ситуации можно описать возможные стратегии религиозного совладающего поведения:

Защитная стратегия религиозного совладающего поведения.

Внешняя религиозность, которая служит для удовлетворения потребности в безопасности, формирует позицию «ухода» от трудной ситуации с использованием религии. В этом случае, религиозная система идей возникает в ответ на трудную жизненную ситуацию и призвана облегчить или нивелировать эмоциональное напряжение, вызванное трудной ситуацией. Верующий в данном случае снимает с себя всякую ответственность и необходимость действовать, «перекладывая» эту ответственность на Бога. В другом варианте, верующий совершает различные ритуальные действия, которые подобны невротическим реакциям облегчают тревожность, чувство вины и другие негативные эмоциональные переживания. Данная стратегия характеризуется наименьшей степенью когнитивной активности и идентична защитному механизму.

Адаптивная стратегия религиозного совладающего поведения.

Внутренняя религиозность, имеющая самооценку, подчиняет всю жизнь верующего системе религиозных смыслов. События понимаются и

интерпретируются в системе религиозных идей. Трудные жизненные ситуации атрибутируются Богу и принимают религиозное значение. В этом случае, верующий не обязательно стремится к избавлению от эмоционального напряжения и тревожности. В отличие от защитной стратегии поведения негативные переживания могут приниматься верующим в полной мере, если они соответствуют системе религиозных смыслов. Так, например, верующий может говорить о «воле Бога», о «Божьем наказании», «Божьей каре» и т.д. Адаптивный тип характеризуется высокой степенью когнитивной активности, которая направлена на когнитивное реструктурирование трудной жизненной ситуации в систему религиозных смыслов.

Данный тип может быть охарактеризован как проактивный, в случае, если религия субъекта содержит идеи «страдания», «наказания», пр. Верующий активно взаимодействует с внешней средой в «поисках» трудных жизненных ситуаций, с помощью которых будет реализованы данные идеи.

Преобразующая стратегия религиозного совладающего поведения.

Данная стратегия подразумевает использование религии для поиска ответов на экзистенциальные вопросы, вызванные трудной жизненной ситуацией. В результате может происходить выработка, изменение, преобразование собственной позиции по вопросам религии. Стрессовые события и ситуация дают возможность духовного роста, трансцендирования, изменения себя. В частности, психологические травмы, стрессовые события могут продуцировать процесс религиозного обращения как изменения системы смыслов, а также генерализовывать религиозные сомнения. Травмирующие события способны оспорить в целом бесспорные и неизменные фундаментальные убеждения. В некоторых случаях в когнитивных системах людей происходят радикальные изменения [2]. Тогда сам процесс совладания может совпадать с процессом личностной трансформации. Данная стратегия подразумевает высокую степень когнитивной активности и субъектности в процессе совладания.

Таблица 1. Стратегии религиозного совладания

	Стратегии религиозного совладания с трудными жизненными ситуациями		
	Защитная стратегия	Адаптивная стратегия	Преобразующая стратегия
Ключевые характеристики	Использование религии как приема самосохранения, инструмент снятия эмоционального напряжения	Когнитивное преобразование и переосмысление трудной жизненной ситуации в контексте религиозных идей	Использование ситуации для выработки собственных позиций по религиозным вопросам, открытый поиск ответов на экзистенциальные вопросы
Направленность	Направленность от ситуации. Преобладает стремление уйти от травмирующей ситуации	Направленность на религиозность как систему религиозных идей. Преобладает стремление соответствовать религиозности	Направленность на поиск жизненных ориентиров. Преобладает открытое переживание трудной жизненной ситуации
Уровень когнитивной активности	Низкий уровень когнитивной активности	Высокий уровень когнитивной активности в пределах существующей системы религиозных смыслов	Высокий уровень когнитивной активности, допускающий изменение системы религиозных смыслов
Уровень субъектности	Низкий уровень субъектности	Субъектность, ограниченная системой религиозных смыслов	Высокий уровень субъектности, допускающий самоизменение

Таким образом, религиозное совладание с трудными жизненными ситуациями подразумевает использование религии в процессе совладания. Специфика данного использования определяет ту или иную религиозную стратегию совладающего поведения. Ключевым компонентом процесса совладания является направленность, а также степень когнитивной активности субъекта переживания трудных жизненных ситуаций: будет ли реакция направлена на ситуацию или на систему религиозных смыслов, а также в какой степени эти процессы задействуют когнитивный компонент. Стратегии религиозного совладающего поведения не обязательно определяются тем или иным типом религиозности. Во-первых, религиозность в модели Г.Олпорта представляет собой две не связанные друг с другом шкалы. Другими словами, можно в определенной степени быть как внутренне, так и внешне религиозным. Во-вторых, в процессе совладания на разных уровнях могут существовать различные комбинации стратегий. Сведение процесса совладания к психологической защите или ориентации на решение проблемы, пусть и при использовании религиозного ресурса является упрощением и редукцией. В этом случае, можно говорить о репертуаре выбранных стратегий.

Другой важной составляющей религиозного совладающего поведения является сакральный и экзистенциальный характер религиозности, который привносит некоторые особенности в процесс совладания. Данная специфическая особенность открывает следующие перспективы в области психологии совладающего поведения и психологии религии:

- Механизм самоизменения, трансформацию личности в результате стресса или травмирующего события. В этом случае, религиозное обращение можно рассматривать как одну из составляющих посттравматического роста.

- В контексте религиозного совладающего поведения возникает идея проактивности как мотивационной активности личности, направленной на

поиск ситуаций и стимулов, способных предупреждать возникновение трудных жизненных ситуаций. В этом случае, совладание становится не просто реакцией на трудную жизненную ситуацию. В модели, предложенной Л.И. Анцыферовой, совладающее поведение носит реактивный характер. Это означает, что трудная жизненная ситуация является стимулом, в ответ на который возможны три возможных стратегии совладания. Система религиозных смыслов позволяет продуцировать, искать такие ситуации, которые в системе смыслов верующего являются Божьими «испытаниями», «наказаниями», приближающие его к Богу.

- Возможность трактовать конструктивное или деструктивное влияние религии на психическое функционирование. Понимание конструктивности или деструктивности может быть основано на существующей традиции рассматривать совладающее поведение в соответствии с теорией психологии субъекта. Деструктивное влияние религии в данном процессе может подразумевать сужение субъектного пространства в процессе религиозного совладания, снижение адекватности и ответственности за процесс и исход совладания. Тогда оценка совладания как эффективного может быть связана с представлениями субъекта совладания о наличии у него способности контролировать ход процесса совладания. Выделенные стратегии религиозного совладания условно можно дифференцировать на конструктивные и деструктивные.

Литература:

1. Анцыферова, Л.И. Личность в трудных жизненных условиях: Переосмысление, преобразование ситуаций и психологическая защита [Текст] / Л.И. Анцыферова // Психологический журнал. – 1994. – № 1. – С. 21–55.

2. Совладающее поведение: Современное состояние и перспективы [Текст] / Под ред. А.Л. Журавлева, Т.Л. Крюковой, Е.А. Сергиенко. – М.: Институт психологии РАН, 2008. – 297 с.

3. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии [Текст] / З. Фрейд // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

4. Allport, G. W. The individual and his religion. New York: Macmillan. 1959. – 167 p.

5. Batson, C., P. Schoenrade, W. Ventis Religion and the individual. A social-psychological perspective. New York: Oxford University Press: 1993. – 427 p.

6. Pargament, K.I. The psychology of religion and coping. New York: Guilford Press: 1997. – 286 p.

Бурнашева А. А.

СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПАДНЫЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ И ДУХОВНОСТИ

На рубеже XX –XXI-го столетий изучение религиозности и духовности приобрело большую популярность в научной среде. Некоторые авторы даже отмечают определенную «моду» на исследование духовности [5, с. 381]. Современные исследования и религиозности, и духовности носят междисциплинарный характер и входят в сферу интересов философии, социологии, психологии, антропологии религии и других научных дисциплин.

Необходимость изучения того, как трактуются и разграничиваются понятия «религиозность» и «духовность», продиктована, в первую очередь, стремлением понять, какое место религия и духовность занимают в жизни людей и какое влияние оказывают на различные аспекты человеческой жизни [10, с. 413].

Несомненная тенденция в современных научных исследованиях проводить различие между религиозностью и духовностью связана с тем фактом, что респонденты, участвующие в эмпирических исследованиях религии, отмечают как собственную духовность, так и религиозность, что свидетельствует о серьезных изменениях представлений о религии и духовности в обыденном сознании. Европейские и американские социологи отмечают, что с уменьшением процента людей, вовлеченных в религиозные организации и активно участвующих в их деятельности, интерес к духовным и религиозным учениям практически не уменьшается; вместе с тем увеличивается процент тех, кто предпочитает индивидуальный поиск и формирование системы верований [8; 10] (так называемые «духовные, но не религиозные» респонденты). По мнению американского профессора психологии К.А. Паргамента, подобные предпочтения могут рассматриваться «как часть социокультурного тренда к деинституционализации и индивидуализации» [9, с. 7]. С ним соглашается и британский психолог Дж. Колликатт, описывая сложившуюся ситуацию как своего рода «постмодернистский феномен, включающий приватизацию и индивидуализацию определенных аспектов религии, в особенности измененные состояния сознания» [3, с. 250-251].

Интерпретации понятий «религиозность» и «духовность» разнообразны. Ни психологии религии, ни социологии религии так и не удалось выработать единый подход к определению данных понятий. И хотя исследователи отмечают необходимость согласованных дефиниций, тем не менее, как правило, оперируют теми, которые реализовываются в рамках конкретной теоретической концепции. В контексте социологического анализа данных это, несомненно, может приводить к недопониманию и сложностям интерпретации. По мнению О.В. Хлопковой, отсутствие единого определения религиозности «во многом обусловлено тем, что религиозность различна по своему уровню, характеру, распространенности и состоянию» [1].

Как свидетельствуют М.М. Шлеофер, А.М. Омото и Д.Р. Аделман, в современных исследованиях соотношения религиозности и духовности прослеживаются два подхода [10, с. 412]: так называемый «поляризованный» подход, представленный в работе Б.Дж. Зиннбауэра, К.А. Паргамента и Э.Б. Скотта [12], и «неполяризованный» подход П. Хилла и его коллег [7]. П. Хилл также предлагает иерархический подход к изучению религиозности [6].

Особый интерес для психологов представляет процесс формирования религиозности и развитие духовной личности в подростковый период – период «интенсивного идеологического голода, поиска смысла и цели, а также жажды отношений и привязанности» [4, с. 2]. П.Л. Бенсон, Ю.К. Рулкепартэн и С.П. Руд отмечают, что всестороннее изучение духовного становления в детский и подростковый периоды будет способствовать лучшему пониманию и объяснению основных процессов человеческого развития [2]. Не меньший интерес представляет изучение религиозности и духовности пожилых людей [10].

Отдельной областью научных изысканий выступают работы, посвященные влиянию религии и духовности на психическое и физическое здоровье человека [11].

В целом исследователи отмечают недостаток внимания социальных наук к теме духовного развития, который особенно заметен в сравнении с количеством исследований, посвященных эмоциональному, нравственному, когнитивному и другим типам развития [2].

Библиография:

1. Хлопкова О.В. Современные проблемы исследования религиозности // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2012. № 9 (17). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-problemy-issledovaniya-religioznosti> (Дата обращения: 25.07.2016).

2. Benson P.L., Roehlkepartain E.C., Rude S.P. Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Toward a Field of Inquiry // *Applied Developmental Science*. 2003. Vol. 7. Issue 3. 205–213.
3. Collicut J. Psychology, Religion, and Spirituality // *The Psychologist Magazine*. 2011. Vol. 24. Issue 4. 250-251.
4. Ebsteyne K., Boyatzis C.J., Boyatzis P. Exploring Adolescent Spiritual and Religious Development: Current and Future Theoretical and Empirical Perspectives // *Applied Developmental Science*. 2004. Vol. 8. Issue 1. 2–6.
5. Emmons R.A., Paloutzian R.F. The Psychology of Religion // *Annual Review of Psychology*. 2003. Issue 54. 377-402.
6. Hill P.C., Hood R.W. Jr. *Measures of Religiosity*. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.
7. Hill P.C., Pargament K.I., Hood R.W. Jr., et al. Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2000. Vol. 30. Issue 1. 51-77.
8. Nelson J.M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. – New York: Springer, 2009.
9. Pargament K.I. The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No // *International Journal for the Psychology of Religion*. 1999. Issue 9. 3-16.
10. Schlehofer M.M., Omoto A.M., Adelman J.R. How Do “Religion” and “Spirituality” Differ? Lay Definitions Among Older Adults // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2008. Issue 47(3). 411–425.
11. Seybold K.S., Hill P.C. The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health // *Current Directions in Psychological Science*. 2001. Vol. 10. Issue 1. 21-24.
12. Zinnbauer B.J., Pargament K.I., Scott A.B. The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects // *Journal of Personality*. 1999. Vol. 67. Issue 6. 889–919.

**ГЕРМЕНЕВТИКА ФРАГМЕНТА «VISIONS» К. Г. ЮНГА:
ОБРАЗ ЧЕРНОГО ОЗЕРА**

Предметом настоящей статьи является фрагмент текста семинаров «Visions» [6], проведенных К.Г. Юнгом (1875 – 1961) в 1930 – 1934 гг., записанных слушателями, то есть данный текст относится к работам, созданным в среде и при участии юнгианцев. При жизни Юнга эти материалы не публиковались и обращались только в частных кругах, а если и продавались, то только определенным людям [5, с.158].

В первой лекции Юнг говорит, что предметом семинаров является отслеживание и развитие трансцендентной функции из сновидений и образов, наблюдаемых в сновидениях и созданных в процессе активного воображения. Они стали материалом толкований на терапевтических сеансах. В сновидениях и видениях в персонифицированном виде проявляются психические комплексы: «Во время активного воображения Эго, будучи полностью бодрствующим и функциональным, переживает бессознательные содержания (или порождения), которые могут принимать форму образа, голоса, чувства, или даже физических ощущений»[4, с.41].

Содержанием семинаров является попытка толкования содержаний пассивного и активного воображения одной из пациенток Юнга, проходившей курс психотерапии. Содержанием пассивного воображения являются ее сновидения, содержанием активного воображения – ее видения. Структура текстов семинара включает, изложение содержания сновидений и видений, анализ их Юнгом, вопросы и комментарии участников. Имя пациентки по соображениям врачебной этики участникам семинаров не разглашалось, но, тем не менее, оно стало известно, стала известна и ее биография. Портрет пациентки, созданный Юнгом, и реальная женщина с

биографическими данными в ряде деталей не совпадают, то есть предметом анализа участниками семинаров выступает как реальная личность, так и ее психологический портрет, созданный Юнгом, который поддерживается отсутствующими в реальности чертами биографии. Сновидения и видения толкуются с опорой на смоделированный образ личности. Вопрос о том насколько подобный подход повлиял или исказил анализ конкретного случая в данной работе не рассматривается. Следует только отметить, что в психологическом портрете Юнга усилена интеллектуальная составляющая биографии пациентки. Следствием этого стало определение ее мышления в качестве ведущей (главной, акцепторной) функции в структуре ее психики, а чувства в качестве вытесненной или подавленной функции.

В целом функциональная модель структуры психики пациентки может быть представлена следующей идеограммой:

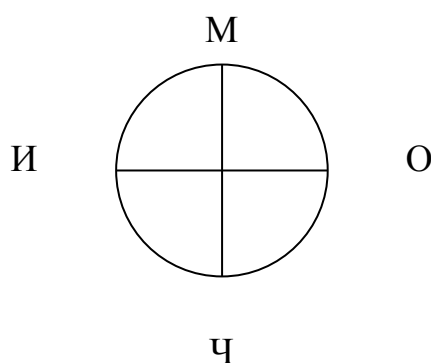


Рис. 1. «Пациентка». О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч - чувство.

С точки зрения герменевтики описание видений относится к текстам, содержащим прямой и таинственный смыслы. Прямой смысл представляет рассказ о содержании видения. Таинственный смысл относится к реальности, о которой в видении говорится косвенно: «Например, человек не видит отцовский комплекс как таковой, но наблюдает его в форме мужчины, облаченного в костюм, который подобен его боссу – так и в активном во-

ображении внутреннее содержание не воспринимается непосредственно, но в виде персонифицированного образа» [4, с.48]. В видениях повествуется о вещах и событиях невозможных физически или исторически, о событиях нереальных. В первом случае, речь идет о событиях невозможных с точки зрения естественных наук. Следовательно, предложения, которые их утверждают, являются, с научной точки зрения, бессмысленными. Во втором случае, речь идет о событиях невозможных не в принципе, но невозможных в данном месте и в данное время. Речь идет в этом случае о событиях не бессмысленных, а ложных. Прямой смысл видения должен быть всегда ложен. Интерпретация таинственного смысла должна ложный текст, представить истинным. В этом случае предметы, относящиеся к прямому содержанию видения, становятся именами для других предметов, которые явным образом в видении не фигурируют. Но в обоих случаях прямой смысл соотносится с событиями, лежащими за пределами объективного мира. Структура видений включает еще один скрытый ряд описаний предметов и событий, а именно, предметов и событий логически невозможных, которые относятся как к самой границе существующего и несуществующего, так и к границе смысла и бессмысленного. Если образ может быть осмыслен, то образ логичен, при этом образ изображает существующее положение вещей или несуществующее – только воображаемое. Видения изображают воображаемое положение вещей, которое, тем не менее, логично. Положение вещей, которое дано через видения и сновидения, является странным. Оно сильно отличается от того положения вещей, которое воспринимается как реальное. Но степень различия может быть разная. Создавать логический образ сновидений и видений означает мыслить этот субъективный мир. Создавать логический образ реальности – значит мыслить объективный мир.

В серии семинаров 1925 года Юнг ввел различие между объективной и субъективной интерпретацией сновидений: «Когда я говорю, что сон

верно истолкован на субъективном уровне, я имею в виду, что образ в сновидении преимущественно или исключительно относится к самому субъекту; в интерпретации на объективном уровне образ относится к объекту, другому человеку»[7, с. 46]. Если снится некто X, который впоследствии трактуется как существующий Y, то это объективная интерпретация фигуры сна. В этом случае во сне мы создали образ реальности. Y – таинственный смысл сновидения, а X – прямой. В этом случае объективная реальность представляет таинственный смысл сновидения. Если снится существующий Y, который обозначает фигуру сновидения X, то это – субъективная интерпретация сновидения. Иными словами, сновидцу снится часть его собственного Я, которая во сне спроецирована на существующего человека Y. Если сновидец не может отличить персону сна (фигуру сновидения X) от реального человека Y, то часть своего Я он переносит в объективный мир, тем самым отделяет ее от себя, проецирует на другого.

Современная научная типология личности основывается на принципах единства сознания и деятельности (А.Н. Леонтьев), детерминизма, согласно которому все психические явления рассматриваются как порожденные внешними и внутренними факторами (С.Л. Рубинштейн), к последним относятся структура и функции психики человека. Структурный подход к исследованию психики человека разработан З.Фрейдом и К.Г.Юнгом. Он включает понимание структуры психики как состоящей из сознательной и бессознательной областей. Юнг дополнил структурный подход функциональным. Он выделил четыре функции, посредством которых происходит взаимодействие человека с внешним и внутренним мирами: мышление, чувство, ощущение и интуиция. Функциональный подход Юнга лег в основу разработки научной психологической типологии личности. Впоследствии названия функций претерпели изменения. В современной психологии личности функциям Юнга соответствуют логика, этика, сенсорика и интуиция. В свете топологических представлений логике и этике (мышле-

нию и чувству) соответствует континуальное пространство, а сенсорике (ощущению) и интуиции соответствуют дискретные пространства. В свою очередь, эта типология коррелирует с рациональным и иррациональным типами личности, введенными Юнгом[8, с. 438 - 440]. Юнг связывал свою типологию с ведущей функцией, поэтому мышление и чувство давали рациональный тип личности, а ощущение и интуиция иррациональный. Опубликованный в 1962 году И.Майерсом и К.Бриггс типологический индикатор учитывает при определении рациональности и иррациональности личности вторую (вспомогательную) функцию[См.: 3, с. 39]. Польский психолог Антоний Кемпинский ввел понятие информационного метаболизма (ИМ) и разработал теорию типов информационного метаболизма (ТИМ). Литовский ученый Аушра Аугустинавичуте, используя концепцию ИМ Кемпинского, соединила типологию Юнга с информатикой. Аугустинавичуте на основе функций Юнга разработала свою модель ТИМ, которую назвала в честь Юнга модель «Ю». В модели она сохранила функции Юнга, переименовав их, и, придав им роль каналов связи с окружающим миром. В современной психологии первая функция называется ведущей (програмной) или акцептной (воспринимающей), вторая функция называется продуктивной (исполнительной, творческой), третья – адаптивной, четвертая – суггестивной (подсознательной)[См.: 2, с. . 107 – 111]. Х.Бонцхав удачно разделил рациональные и иррациональные функции Юнга, на функции суждения (мышление, чувство) и функции восприятия (ощущение, интуиция) [См.: 1, с. 254].

Фигура сновидения Х обладает автономией по отношению к сознательному Я субъекта, но не по отношению к психическому Я субъекта. Она может представлять личное или, согласно Юнгу, коллективное бессознательное. Но, как бы не относился к коллективному бессознательному, фигура сновидения есть результат работы функций. Так же как личность человека, его персону представляет совокупность сыгранных им социаль-

ных ролей, каждая из которых в свою очередь есть результат выполнения им социальных функций, так и фигура сновидения или видения, представляет личность, которая в видении или сновидении выполняет функции и играет роли. Если, например, снится человек, играющий в карты, то бессознательное Я наделило фигуру сновидения ролью картежника, а сознательное Я – умением играть в карты. Сновидение интегрировало сознательную и бессознательную части психики. Если в карты играет знакомый человек, то сознание наделило его персоной, если нет, то персону пришла из бессознательного. В случае с пациенткой Юнга сознание как часть психической структуры ангажирует мышление, а бессознательное – чувственность, эмоции.

Мы затронем только сновидения и видения пациентки из первой части лекций, прочитанных Юнгом в период с 12 ноября по 9 декабря 1930г.[6, т.1, с. 49 - 92]. В сновидении, предшествующем видениям, женщине снится, что она пытается играть на музыкальном инструменте, при этом у нее плохо получается. Она выходит на террасу, где видит богатого еврея, который берет в руки музыкальный инструмент и начинает играть прекрасную музыку. Богатый еврей фигура бессознательного, которое наделило его функцией чувств и способностью играть на музыкальном инструменте, способностью выражения чувств пациентки. Сознательное Я, которому принадлежит функция мышления этого делать не может. Бессознательному Я доступна подавленная чувственная функция женщины. В целом же весь эпизод относится к возможному, хотя и очень необычному положению вещей. Он указывает, что чувства женщины оказываются в суггестивной области, в области, где она поддается наибольшему влиянию.

В серии видений, последующих за сновидениями, фигура бессознательного предстает в образе индейца. Можно выделить несколько ключевых эпизодов, приключений, пережитых в видениях.

Эпизод I. Видение: женщину стремительно атакует баран. Баран натывается на копье индейца, который разносит ему голову. После стычки с бараном, индеец ложится отдыхать рядом с копьем.

Комментарий Юнга: баран представляет творческий порыв самой женщины, который разрушен индейцем.

Комментарий автора: в первом эпизоде индеец – охотник и воин. Он примитивен, хладнокровен, опытен. Ролевая функция охотника предполагает в качестве ведущей функцию ощущений (сенсорную). Хладнокровие говорит о том, что функция эмоций, контролируется мышлением и волей. Мышление – программная функция. Подавленной, суггестивной функцией оказывается интуиция.

«Охотник». В юнгианских психотипах следовало бы выделить доминирование функции ощущений. В современной психологии типов это сочетание является базой для формирования «сенсорно-волевого типа» личности, для которого характерна «волевая сенсорика». Этот тип основывает свои действия на *силе восприятия* реальности, и он относится к иррациональным типам. Сенсорика – главный, акцепторный канал восприятия реальности. Сенсорный тип, равно как и интуитивный являются иррациональными, поскольку руководствуются не рациональным основанием, а восприятием, которому придают абсолютное значение.

Второй канал отношения с действительностью определяет *стратегию* действия. По Юнгу – эту роль берет на себя вторая, дополняющая функция. Если основная функция иррациональна, то дополняющая рациональна. Но у охотника это не может быть чувство (в современном прочтении «этическая» функция), но только мышление. Этот момент порождает упорное следование намеченной стратегии, плану реальности.

Третий канал – «болевой». Функция третьего канала альтернативна второй функции и, следовательно, это область желаний и эмоций – функция чувства. Это та функция, которая должна быть поставлена под кон-

троль воли или внешней защиты. В этнографических описаниях инициации охотников и воинов, принятых у современных примитивных народов, инициационные испытания направлены на взятие под контроль страха и боли.

Четвертый канал занимает функция альтернативная первому. В данном случае это интуиция. Это область наибольшей суггестии, область, где индивид поддается влиянию, нуждается в помощи и принимает ее.

В целом функциональная модель структуры психики фигуры охотника может быть представлена следующей идеограммой:

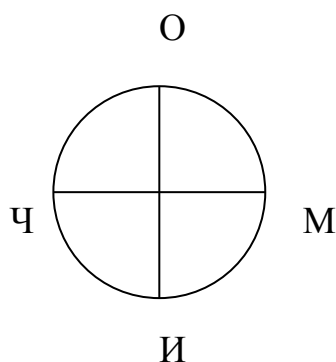


Рис. 2. «Охотник». О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч - чувство.

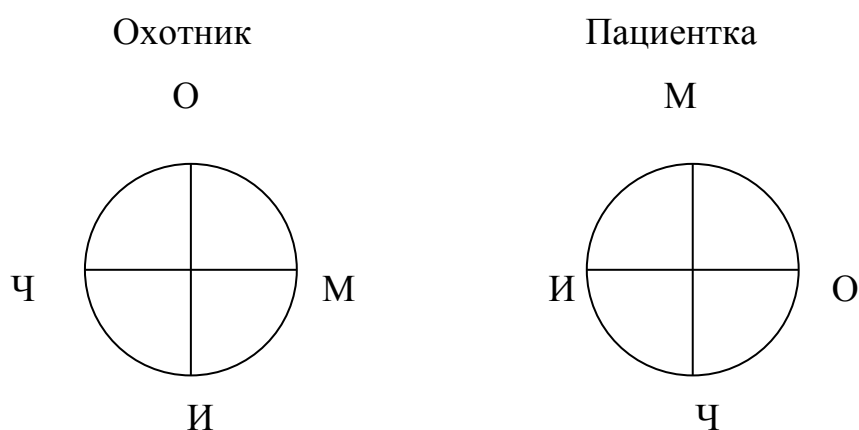


Рис. 3. «Охотник» и «пациентка». Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч - чувство.

Эпизод II. Баран исчезает, вместо него появляется черная лошадь, на которую впрыгивает индеец, и лошадь мчит его к черному озеру, окруженному черными горами, за которыми садится солнце. Наступают сумерки. Лошадь ложится на берегу озера и умирает.

Комментарий Юнга: черная лошадь означает хтоническую элементарную силу, напрямую происходящую от силы барана. Черные горы – это черная земля, черный пруд – это глубокая дыра в земле, лоно земли, черная лошадь – это сила, ведущая индейца ко входу в подземный мир, к пруду и превращающая его в китайца. Во всем этом есть что-то демоническое и даже дьявольское.

Комментарий автора: Появление лошади вызывает мгновенную реакцию, и индеец подчиняется движению лошади, которая мчит его к черному озеру. Индеец действует бессознательно, инстинктивно и интуитивно. Здесь задействован суггестивный канал.

Эпизод III. Индеец на берегу превращается в китайца, который склоняется до земли три раза.

Комментарий Юнга: Юнг замечает, что это интуитивное движение. Разум китайца подчинен интуиции. Китаец прикован к земле. Юнг ссылается на то, что китайская раса очень близка земле.

Комментарий автора: этот метаморфоз предполагает функциональную перестройку персонажа. Если индеец – охотник, ищущий на земле следы, то китаец в видении – землепоклонник, он трижды склоняется к земле. Если ведущей функцией охотника является ощущение, то ведущей функцией китайца является интуиция.

Эпизод IV. Индеец и китаец бродят по берегу вокруг озера.

Комментарий автора: теперь персонажей двое. В этом фрагменте показана не трансформация, а разделение единого персонажа, подобно делению биологической клетки. Однако, порождения разделения в отличие от клетки разные. Речь может идти о разделении функций в этом индейско-

китайском симбиозе. Они действуют первоначально вместе друг с другом. Китаец – интуитивен и разумен, индеец остался с ощущениями и эмоциями, но чувства он уже разумно не контролирует. Этот момент будет ясен из дальнейшего.

Эпизод V. Белая птица сваливается на голову индейца. Он схватил ее и швырнул под ноги. Все потемнело, и наступила ночь. Появляется лик Бога, который говорит: «Теперь тебе предстоит скитаться, пока не найдешь убитую белую птицу».

Комментарий Юнга: Юнг замечает, что вместе с убийством птицы окончательно уходит свет. То есть дела обстоят так, что птица – источник света. Белая птица – Святой Дух. Появление лика Бога означает, что индеец совершил грех против Святого Духа, он проклят и обречен на скитания подобно Вечному жиду Агасферу.

Комментарий автора: Если в первом эпизоде мы видели воина и охотника, контролирующего свои эмоции, то здесь вступила в силу ведущая функция ощущений, действующая по принципу: «приятно – неприятно». Жестокость индейца, подобна слепой ярости Геракла, убившему жену и детей в припадке безумия.

Эпизод VI. С черной воды поднялся лебедь, а за ним рука. Лебедь и индеец смотрят друг на друга. Лебедь сказал: «Вот, я пришел к тебе». Китаец толкает индейца в воду, и «темная вода сомкнулась над ним».

Эпизод VII. Пруд вытянулся и сузился. На одном берегу стоял китаец на другом – журавль.

Эпизод VIII. Индеец появляется через долгое время на другом берегу озера рядом с журавлем. С него стекает черная вода. Он обхватывает руками голову. Журавль обращается к нему со словами: «Утри слезы».

Комментарий Юнга: В комментарии на эту фразу Юнг замечает, что «ничего не говорилось о том, чтобы он плакал; словно журавль принял черную воду за слезы».[6, т.1, с. 69 - 70]. Вот в этом, мы позволим себе не

согласится с Юнгом. На наш взгляд, именно в толковании этого фрагмента скрыта загадка, скрыта тайна черного озера. Относительно образа черного озера Юнг, очевидно, испытывает трудности. Он говорит о депрессии, о беспросветности, меланхолии и проч. Юнг говорит о черной воде как о психологической метафоре, как о переживаниях индейца.

Комментарий автора: Журавль не говорит: «Вытри *свои* слезы». Он говорит «вытри слезы» – это и есть «вода черного озера». Терапевтическая функция слез давно известна, слезы помогают справиться с горем. Черное озеро – это озеро слез. В озере растворено горе. Сама идея о том, что вода «впитывает» эмоции очень древняя и отражена в многочисленных малых фольклорных жанрах. Особенное значение в качестве хранителя той или иной информации отдавалось стоячей воде, например, пословица: «в тихом омуте...» Действительно, пройдя сквозь озеро слез, индеец впал в депрессию. Но при этом его функция чувств, которая ранее не проявлялась, теперь вышла из под контроля. Это как бы инициация назад, из воина в ребенка, который может не сдерживать эмоций. Структура функций обрела динамику.

Новая конфигурация должна выглядеть так:

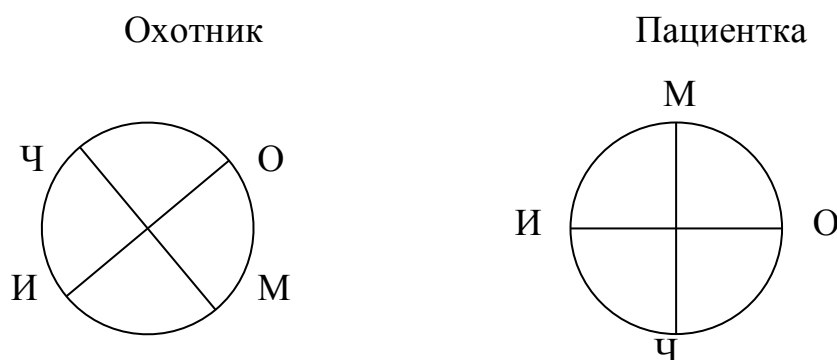


Рис. 4. «Охотник» и «пациентка». Структура функций охотника пришла в движение. Чувственная составляющая конфигурации вошла в сферу сознания. Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч - чувство.

Эпизод IX. В следующем фрагменте видений киндейцу подошел верблюд, индеец взнуздал его и ускакал в пустыню, вскоре прибыв к вигваму, где он лег спать. На заре он увидел на небе три пылающих креста.

Комментарий Юнга: Индеец прибыл домой, в естественную среду обитания.

Комментарий автора: Путешествие домой существенно отличается от путешествия на черной лошади. Индеец либо управляет верблюдом, либо знает, куда он держит путь. Он не подчиняется порыву, как в случае лошади, а готовится к путешествию. Это сцена подтверждает динамику конфигурации функций. Х.Бонцхав, комментируя понимание функции интуиции Юнгом, замечает, что под интуицией Юнг понимает не момент внезапного озарения, а «чуткость и понимание, позволяющее человеку глубоко внутри переживать и прослеживать те возможности, которые заложены в том или ином предмете»[1, с.254]. Другими словами, интуиция – это способность выбрать из многих возможностей одну. В случае лошади индеец ничего не выбирал, а подчинился инстинкту. Видение крестов на небе, в этом следует согласиться с Юнгом, вводит христианский символизм в сновидения, предлагая путь сострадания.

Рассмотренные нами фрагменты обладали одной особенностью. В них не участвует сам анализанд, она лишь наблюдает за тем, что происходит. Но в определенный момент видений она выходит на сцену разыгрываемой драмы.

Эпизод X. Индеец и бык пересекли быстрый горный поток по высокому мосту и углубились в лес. Они забираются в него глубже и глубже. Индеец остановился, что бы выпить воду из ручья. «Индеец поднял покрывало с моего лица, и мы смотрели друг на друга. Он дал мне выпить воду из источника».[6, т.1, с. 69 - 70].

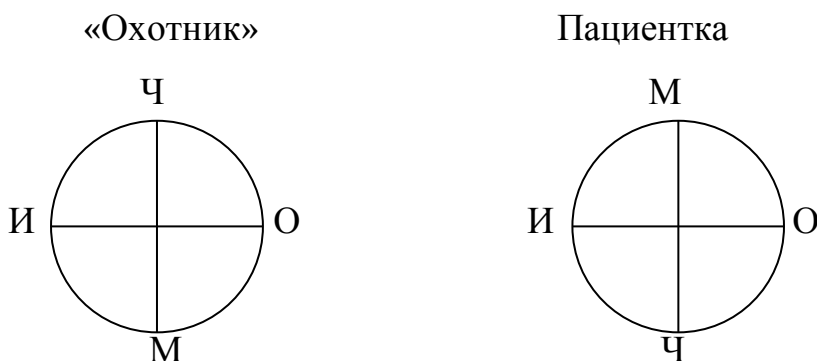


Рис.4. «Охотник» и «пациентка». Структура функций охотника пришла в движение. Чувственная составляющая конфигурации вошла в сферу сознания и достигла уровня ведущей функции. Образовалась горизонтальная ось симметрии двух структур, и они находятся в зеркальном отражении друг друга. Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч - чувство.

Комментарий Юнга: Положение под покрывалом означает «невидимость». Она не видит и сама невидима. Совместное питье воды преобразило индейца.

Комментарий автора: Вода в данном случае выполнила роль «психологического зеркала». Индеец увидел отраженную в воде свою собственную психическую структуру и, соответственно, скрытый за ней персонаж. «Они смотрели друг на друга» будучи психическим отражением друг друга. Психические структуры пришли в состояние дополнительности и способности компенсаторно действовать совместно. Пациентка обретает возможность работы с психическими комплексами, репрезентированными фигурами видений.

В результате анализа видений пациентки можно сделать вывод, что скрытым за образным и событийными рядами является содержание работы функций. В бессознательных комплексах они дифференцированы иначе, чем в психическом мире субъекта. Функции определяют способы взаимодействия человека с миром и соответственно его социальные роли. Фигуры

видений и сновидений обладают автономией, и предстают как персонажи, которые субъект освоить сознательно не может. Персонажи видений мерцают, появляются и исчезают, а это признак того, что психическая структура расколота. Согласно Юнгу, за этим расколом скрывается конфликт между рациональным мышлением и первобытной природой.

В горе стоит великий старец некий;

<...>

Вся плоть, от шеи вниз, рассечена,

И капли слез сквозь трещины струятся,

И дно пещеры гложет их волна.

В подземной глубине из них родятся

И Ахерон, и Стикс, и Флегетон;

Потом они сквозь этот сток стремятся,

Чтоб там, внизу, последний минув склон,

Создать Коцит; но умолчу про это;

Ты вскоре сам увидишь тот затон.

(Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад. 14; 103 - 118).

Три реки античной преисподней Ахерон (река скорби), Стикс (река ненависти) и Флегетон (река жгучая) у Данте стекают в преисподнюю, чтобы образовать «озеро Коцит» – озеро слез.

Библиография:

1. Бонцхав Х. Тайны характера. Человек в зеркале четырех стихий, астрологии и Таро. СПб: Весь. 2006. – 272 с.

2. Малкина-Пых И.Г. Справочник практического психолога. М.: Эксмо. 2008. – 848 с.

3. Петрова Т.Н., Петрова Е.В. Метод определения юнгианского психотипа личности. – Казань: Изд-во Казан. гос. тех. ун-та, 2013. – 172 с.

4. Рафф Дж. Мистерии воображения: алхимия и психология Юнга. М. Клуб Касталия. 2013. С. 41. – 284 с.

5. Ханна Б. Встречи с душой. М.: Клуб Касталия. 2015. – 324 с.
6. Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. – 316 с. Т. 2. – 365 с.
7. Юнг К.Г. Аналитическая психология. Семинары. 1925 год. М.: Клуб Касталия. 2013. – 200 с.
8. Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. – 528 с.

Воронцова Е. В.

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В РАБОТАХ А. И. КЛИБАНОВА

В истории отечественного религиоведения одним из наиболее сложных для изучения и анализа остается советский период. Жаркие дискуссии о степени научности и компетентности советской науки о религии ведутся сегодня на страницах академических журналов, на конференциях и семинарах и даже на страницах фэйсбука.

Для непредвзятой оценки работ религиоведов советского периода важно не только заново перечитывать и осмыслять опубликованные в те годы труды, но также привлекать существующие обширные архивные материалы, реконструировать исторический контекст, внутри которого шла работа над имеющимися в нашем распоряжении монографиями и статьями.

На наш взгляд, серьезного внимания заслуживают полевые исследования советских религиоведов, которые лишь отчасти были отражены в научных публикациях и нуждаются в дальнейшем осмыслении.

В нашем выступлении мы обратимся к анализу наработок в области психологии религии, представленных в работах классика советского сектоведения Александра Ильича Клибанова.

Среди основных источников по теме статья А.И. Клибанова «О методологии изучения религиозного сознания» в тематическом сборнике «Вопросы научного атеизма», целиком посвященном теме психологии религии [2], глава «Проблемы психологии религиозного сектантства» в книге «Религиозное сектантство и современность» [3] и архивные материалы.

С 1959 г. А.И. Клибанов руководил полевыми экспедициями Института Истории АН СССР в Тамбовскую, Липецкую, Рязанскую, Воронежскую и другие области центральной РСФСР. Кроме того, он выезжал на Кавказ и в Закавказье. Эта работа позволила ему выработать ряд практических рекомендаций о методологии подготовки, проведения и анализа исследования религиозного сознания верующих.

Ученый обращает внимание на специфику формирования исследовательского коллектива для полевого изучения религиозных явлений: наряду с этнографами, историками, философами, в поле нужны еще и психологи [5, л.2]. В его работах подчеркивается, что перед полем необходимы длительная подготовка специалистов: они должны владеть знаниями об особенностях отдельных религиозных групп, пройти практику до выезда в поле. Разработка программы исследования и плана должна включать вопросы о мировоззрении верующих. Перед полем должен быть произведен сбор информации, осуществлены выезды для контактов с местными организациями и ознакомления с обстановкой. Рекомендуемые Клибановым формы работы: наблюдение, эксперимент, собеседование, сбор статистического материала [1, с.15].

В рамках теоретического осмысления проблемы изучения религиозного сознания Клибанов ставит вопрос о классификации религиозных явлений и необходимости замера религиозности [2, с. 82]. Степень религиозности, по мысли Клибанова, можно изучать лишь на основании типологической классификации – т.е. учета социальных типов религиозной идеологии. Исследователь пытается выстроить типологию религиозного созна-

ния: некоторые элементы православия и ислама он соотносит с докапиталистическими формациями, а т.н. протестантские группы соотносит с капиталистическими отношениями. Для средневекового общества характерна личная зависимость, для буржуазного личная независимость, основанная на вещной зависимости, наконец, для коммунистического - свободная индивидуальность. В соответствии с предложенной моделью у представителей истинно-православных христиан основы заложены в средневековом обществе, у адвентистов, баптистов, пятидесятников сознание – это продукт буржуазного общества. Поэтому у молчаливых по-средневековому неистовые формы фанатизма, а у баптистских фанатиков утонченный, духовный фанатизм [5, л.12].

Говоря о степени религиозности, Клибанов выделяет фазы ее складывания, господства и монополии [2, с.111]. Движение в одном направлении автор называет сакрализацией верующего, а в другом – его секуляризацией.

Однако во всех своих работах Клибанов подчеркивает, что «цели нашей научной работы по изучению религиозности прежде всего определяются заботой о самих верующих, об изыскании на основе собранного материала наиболее действенных средств, способных помочь верующим освободиться от туманящей их сознание религиозной идеологии» [4, с.170].

Таким образом, методология изучения религиозного сознания, предложенная в работах Клибанова значительной степени окрашена риторикой советской идеологии, однако содержит целый ряд продуктивных и эвристически значимых аспектов. Установление значимой связи между типом хозяйства и религиозными предпочтениями верующих, учет всей полноты связей и предпочтений верующего при анализе его религиозного сознания – вот те два основных аспекта, которые представляются нам наиболее значимыми. Здесь было бы любопытно в дальнейшем провести параллели с

модной сегодня в западной социологии теории мильё [6], а также современными исследованиями связи хозяйственной этики и религиозных предпочтений¹. Кроме того, разработка методологии организации самих исследования также, на наш взгляд, не утратила своего научного значения.

Литература:

1. Клибанов А.И. Научно-организационный и методический опыт конкретных исследований религиозности: по материалам центральных областей РСФСР» // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967 С.5-35.
2. Клибанов А.И. О методологии изучения религиозного сознания // Вопросы научного атеизма, Вып. 11. М., 1971. С. 83-113.
3. Клибанов А.И. Проблемы психологии современного религиозного сектантства // Религиозное сектантство и современность. М, 1969. С. 134-180.
4. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
5. ОР РГБ Ф. 648-7-6 Клибанов А.И. Опыт конкретных исследований современного религиозного сектантства (по материалам центральных областей РСФСР). Машинопись. Б/д. 22 л.
6. Schulz K., Hauschildt E., Kohler E. Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2010. 296 S. Рецензия Воронцовой Е.В. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 41 (3). 2012. С. 149-152.

¹ Например, грант РГНФ 16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России».

ВЗАИМОСВЯЗЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО УРОВНЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ И ИНТЕГРАТИВНЫХ ЛИЧНОСТНЫХ КАЧЕСТВ

За последние десятилетия религиозные системы как системы духовного воспитания проникли в деятельность семьи, школы, армии, спорта, искусства и других институтов социализации личности. Это приводит к тому, что независимо от вероисповедания, религиозность в той или иной мере проявляется в субъективном мире каждого человека. Религиозность проявляется в виде индивидуального отношения к религии, следовании религиозным традициям, в идеологических убеждениях, социальных отношениях, эмоциональных переживаниях, привычках, мировосприятии в целом. Системное научное понимание личности современного человека возможно лишь в том случае, если в ряду личностных качеств, возникающих в ходе социализации, религиозность будет учитываться как самостоятельное личностное качество, которое имеет свою феноменологию, количественную и качественную выраженность.

Отдельные аспекты религиозности изучаются во многих науках – философии, социологии, культурологии, психологии религии, религиоведении, теологии. Мозаичность таких исследований не даёт общего представления о явлении религиозности. До сих пор нет целостного определения религиозности, понимание религиозности, в обыденном сознании заужено до понятий религиозной веры и духовности.

В существующих общепсихологических теориях личности и методиках психодиагностики фактор религиозности учитывался мало. На данном этапе развития психологии актуальной задачей становится проведение исследований с целью определения роли религиозности в системе личностных качеств, эмоциональных состояний, поведении и деятельности человека.

Изучение религиозности также продиктовано социальным запросом. В основе общественных проблем, связанных с конфликтами, возникающими на религиозной почве, лежит психологическая причина – чувства верующих, усиление религиозных эмоций у населения. В связи с этим своевременным становится изучение уровней религиозности и того, какие личностные черты и эмоциональные состояния проявляются при низкой, умеренной и высокой религиозности, понимание психологических механизмов перехода религиозности в аномалию личности – фанатизм, экстремизм, религиозную зависимость,

Попытки осмысления влияния религии на человека предпринимали философы, социологи и психологи прошлого: Н.А. Бердяев (1937), Р. Голдман (1964), У. Джемс (1993), К. Маркс (1843), А. Маслоу Г. Олпорт (1966), Ф. Озер (1991), Ж. Пиаже (1932), Д. Фаулер (1981), Л. Фейербах (1965), В. Франкл (1960) З. Фрейд (1927), Э. Фромм (1949), Д. Элкин (1970), К.Г. Юнг (1937).

Ведущие исследователи религии: В.Р. Букин (1962), Ф.Е. Василук (2006), Б.С. Братусь (1994), Р.М. Грановская (2004), А.М. Двойнин (2005), А.И. Демьянов (1984), В.В. Козлов, В.В. Майков (2007), В.Р. Пивоваров (2007), А.А. Передельский (2014), А.Г. Сафронов (2004), К.В. Сельчёнок (1998), Д.Л. Спивак (2006), Е.А. Степанова (2011), Д.М. Угринович (1986), В.Ф. Чеснокова (2005), И.Н. Яблоков (2000), Inglehart R., Norris P (2004); Hill P. C., Hood R. W. (2009), Sunden H. (1987), Wikstrom O.(1987), сходятся во мнении о том, что наряду с теоретическими попытками осмыслить религию, экспериментальных исследований её влияния на личность проводится недостаточно.

В период становления советской психологии научный анализ религиозности проводился через призму атеистической идеологии. Вместе с тем, исследования вопросов духовного воспитания проведены представителями духовенства – А. Берестов, Ю.М. Зенько, В.В. Зеньковский.

Среди учёных-психологов пока не достигнуто единое концептуальное понимание феномена религиозности и взаимоотношения религиозности с такими близкими понятиями как духовность и вера.

Масштабная проблема поиска путей духовного развития человечества, а также ответа на вопрос: приводит ли религиозность к развитию духовности, отражена в работах отечественных учёных В.Д. Шадрикова (1998), Е.А. Степановой (2011), в которых представлено светское и религиозное понимание духовности, в исследованиях И.С. Шемет (2007) религиозность рассматривается как необязательный этап духовной интеграции психики. В общественном сознании понимание духовной сферы заужено до религиозной духовности, духовность и духовное развитие отождествляется с религиозностью и духовным становлением личности в рамках религиозной системы.

Перспективы для эмпирических психологических исследований взаимосвязи религиозности и личностных качеств открываются в эволюционной концепции личности В.Д. Шадрикова (2004), согласно этой концепции, современный этап развития человечности характеризуется разделением светской и религиозной духовности, и психологической науке предстоит понять роль религиозной духовности в индивидуальном развитии.

В.В. Козлов и В.В. Майков (2007) отмечают, что современные исследователи при всестороннем изучении темы духовности и самопознания, многомерности человеческой природы и человеческого опыта, придерживаются, как правило, эклектического междисциплинарного интегративного подхода, следуют по пути все большей интеграции в общенаучный и общегуманитарный проект познания.

Д.Б. Богоявленская (2014) утверждает, что, несмотря на разные пути познания человека в богословии, антропологии, философии, психологии и искусстве, именно наука в точном эксперименте должна определять роль духовности и нравственности в деятельности и творчестве.

А.А. Передельский (2014) отмечает, что на данном этапе культурно-исторического развития мировой религией является спорт. Спорт рассматривается им как религиозно-политическая система, в которой есть все характеристики религии и она определяет перспективы, как индивидуального развития самого человека, так и общественных отношений в целом.

Научное изучение религиозности актуально и для практической психологии, так как дальнейшее развитие психотерапии и психологического консультирования невозможно без учёта контекста религиозного влияния, мерывключённости личности в религиозную практику.

Как отмечает Ф.Е. Василюк, «ключевой принцип нынешнего этапа развития мировой психотерапии заключается... в сознательном философском самоопределении психотерапевтических школ по отношению к религии, поскольку... именно «религия (или ее отсутствие) определяет цели психотерапевтического воздействия».

Зарубежные исследователи Inglehart R., Norris P (2004), Hill P. C. (2005), Hood R. W. (1999) выделяют унифицированные показатели религиозности, имеющие смысл в контексте большинства вероисповеданий.

Религиозность как качество личности рассматривается в работах Д.О. Смирнова (2001), А.В. Донцова (2010), А.М. Двойнина (2012), Д.М. Чумаковой (2014).

Д.М. Чумакова подчёркивает, что религиозность личности как психологическая категория не может быть изучена без учета психологических закономерностей. Религиозность личности как психологическая реальность поддается психометрическому измерению и анализу[9, 10].

Мы понимаем религиозность как личностное качество, которое возникает в процессе религиозной социализации, заключается в подчинении сознания и поведения требованиям религиозной системы, и выражается в усвоении религиозной идеологии, ценностей, норм, и во включённости человека в религиозную деятельность (практику, культ).

Представленное исследование заполняет, имеющиеся пробелы в общепсихологических исследованиях религиозности и посвящено религиозности, которая является личностным качеством, возникающим в результате влияния религиозных институтов.

Представленное исследование носит светский характер, построено на принципе объективности научного исследования, и преемственности научного знания, и соблюдении требований, принятых в международной научной практике эмпирического изучения индивидуальной религиозности. Всё это позволяет минимизировать влияние личных интересов и установок исследователя и даёт возможность научно-психологического понимания религиозности.

Цель работы: исследовать взаимосвязь между уровнем религиозности и интегративными личностными качествами.

Объект исследования: религиозность как личностное качество

Предмет исследования: взаимосвязь уровня религиозности и личностных качеств.

Гипотезы исследования. Мы предполагаем следующее:

1. Существует взаимосвязь между уровнем религиозности и выраженностью интегративных личностных качеств. Отсутствует корреляционная взаимосвязь между уровнем религиозности и отдельными свойствами темперамента.

2. У испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности будет наблюдаться различный набор интегративных личностных качеств, при этом личностные качества испытуемых с высоким уровнем религиозности будут в большей степени соответствовать эталону личности религиозной системы.

3. Уровень интеграции психики у испытуемых с высоким уровнем религиозности ниже, чем у испытуемых с низким уровнем религиозности.

Методы исследования. На теоретическом уровне: анализ психологической литературы по проблеме исследования; научная интерпретация и синтез эмпирических данных.

На эмпирическом уровне: 16-факторный личностный опросник Р. Кэттелла (вариант А, 187 вопросов); определение типа темперамента опросник Г. Айзенка (вариант А, 57 вопросов), опросник «Индивидуальный уровень религиозности» И. С. Шемет.

Степень достоверности результатов исследования. Статистический критерий – коэффициент корреляции К. Пирсона применяется для оценки корреляционных связей между уровнем религиозности и личностными качествами; для выявления статистической значимости отличий средних значений между группами испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности по каждому фактору опросника Р. Кэттелла применяется однофакторный дисперсионный анализ.

Теоретический анализ зарубежных и отечественных исследований религиозности показал, что религиозность является социально обусловленным, а не врождённым качеством личности (З. Фрейд, К. В. Макарова, И. С. Шемет). Авторы обозначают психологические источники потребности обращения к религии: коллективное бессознательное (К. Г. Юнг), страх, потребность в защите, в подчинении сильному (А. Маслоу). Приобщение к религиозным системам происходит в период, когда онтогенетически сознание ещё не развито, что в позднем возрасте приводит к нерелексивному и некритическому восприятию религиозной практики (З. Фрейд, Р. Голдман). Механизм присвоения человеком религиозного мировоззрения и подчинения религиозному влиянию объясняется наличием первичной инфантильной матрицы сознания и поведения (З. Фрейд). Представлены отличия в психологическом содержании авторитарных и новых гуманистических религий (Э. Фромм), типы религиозных личностей (Г. Олпорт), различия между религиозностью и духовностью (Р. Эммонс, Р. Фуллер,

В. Д. Шадриков, Е. А. Степанова, И. С. Шемет), отличия психотерапии и религии (В. Франкл, Ф. Е. Василюк), рассмотрены механизмы духовного освобождения через религию (У. Джемс). Приведены теории религиозного развития ребёнка (Ж. Пиаже, Р. Голдман, Д. Элkind, Д. Фаулер, Ф. Озер) и развития самосознания в ходе религиозного образования (А. М. Двойнин). Раскрыты психологические последствия религиозной социализации: невротизация (З. Фрейд), когнитивный диссонанс (Р. Голдман), стремление к подчинению (Э. Фромм), адаптивное поведение, двойственность религиозного и мирского самосознания (А. М. Двойнин), усвоение традиционных религиозных ролей и религиозных стереотипов восприятия, источником которых являются личности, описанные в Библии (Sunden H., Wikstrom O.).

С точки зрения деятельностного подхода в психологии (С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев), мультисубъектной теории личности (А. В. Петровский), ролевой теории религиозности (Я. Сунден), автором раскрываются особенности развития религиозности в ходе социализации. Религиозные системы рассматриваются как системы духовного воспитания. Включённость в религиозную практику, характеризуется тем, что активность человека направляется не на исправление конкретной жизненной ситуации, а на отношения с религиозной системой, отправление ритуалов и внутренне преобразование психической реальности.

Легенды о богочеловеке, мессии, пророках, праведниках, мучениках, святых, лежат в основе эталона личности религиозной системы. Они служат ориентиром воспитания человека, наделяются субъектностью, им приписываются конкретные личностные характеристики, особенности поведения и мышления. Основное требование религиозных систем к человеку заключается в том, что он должен соответствовать эталону и следовать его примеру в собственной жизни.

Религиозность рассматривается нами и с позиции интегративного подхода к психике И. С. Шемет [12, 13]. Интегративный подход позволяет системно оценить любое влияние на психику, в том числе изменения в

личности, которые произошли под влиянием религиозного фактора. От уровня интеграции психики конкретного человека будет зависеть результат религиозного воздействия, которое может приводить либо к большей интеграции, либо к дезинтеграции психики. Вводится понятие «интегративные личностные качества» – это те личностные качества, которые отражают актуальный уровень интеграции психики. Религиозность рассматривается как интегративное личностное качество, синергично взаимосвязанное с другими свойствами личности.

С целью углубления понимания уровней религиозности необходимо рассматривать и крайние формы её проявления – религиозного фанатизма и зависимости, а также их последствий для социального и психологического здоровья.

Методический шаг, который позволяет дать интерпретацию и качественный анализ взаимосвязи религиозности и личностных качеств, которые рассмотрены в одной системе координат – через интегративный подход к психике. Среди личностных качеств опросников Р.Кэттелла и Г. Айзенка-выделены интегративные личностные качества, которые соответствуют какому-либо уровню или стадии интеграции психики, согласно таблице феноменологии И.С. Шемет. Каждому личностному качеству опросника Р. Кэттелла присвоен показатель по шкале «дезинтеграция-интеграция», личностные качества по шкалам опросника представлены в направлении от более низкого к более высокому уровню интеграции психики.

Эмпирические исследования взаимосвязи религиозности и личностных качеств

Общая выборка испытуемых, которая составила 619 человек в возрасте от 16 до 79 лет. Это жители ЦФО РФ, где исторически сложилась религиозно-культурная традиция православного вероисповедания, соответственно эмпирическое исследование проведено на примере выборки православного вероисповедания. Представители духовенства в исследовании участия не принимали.

Результаты определения индивидуального уровня религиозности у молодёжи. Участниками данного эмпирического исследования стали студенты двух ВУЗов г. Москвы – НИУ «Высшая Школа Экономики» (ВШЭ) и Российского государственного университета физической культуры, спорта, молодёжи и туризма (РГУФКСМиТ) – всего 279 человек, из них 131 - юноши и 148 - девушки, в возрасте от 18 до 24 лет. Респондентам было предложено заполнить опросник «Индивидуальный уровень религиозности» (Шемет И.С., 2007). Глубоко верующие и представители духовенства в исследовании участия не принимали. Исследование показало, что к мусульманскому вероисповеданию относят себя 13 (5 %), к буддизму – 2 (0,8%), к католицизму – 1 (0,4%), ни к какому вероисповеданию себя не относят – 22 (7%), к григорианской церкви – 2 (0,8%), к православному вероисповеданию – 239 испытуемых (86%).

Согласно статистическому тесту Колмогорова-Смирнова полученные значения уровня религиозности на выборке соответствуют закону нормального распределения.

Среднее значение индивидуального уровня религиозности по всей выборке составляет 5 баллов, согласно опроснику И.С. Шемет, что говорит о среднем индивидуальном уровне религиозности студентов. Различий в показателях индивидуального уровня религиозности между студентами различных ВУЗов выявлено не было. Выявлена следующая специфика включения человека в религиозную деятельность (культ):

Получили крещение в младенчестве по инициативе родителей 85% испытуемых нашей выборки, они же отметили высокий уровень религиозности своих близких родственников. В сознательном возрасте по своей инициативе крещены 2% испытуемых.

Большая часть испытуемых имеют дома иконы (79%), постоянно носят на себе крест или другой символ веры (61%), жертвуют деньги в пользу церкви (56%), имеют среди знакомых глубоко верующих или священнослужителей (52%). Жертвуют деньги в пользу церкви (56%), молится дома 32% испытуемых. Выявлено, что 16 % испытуемых отметили, что окружа-

ющие их глубоко верующие люди и знакомые священнослужители пытаются приобщить их к церкви и вере. Посещают церковь 1 раз в неделю и чаще, соблюдают посты (20%), предполагают для себя путь религиозного служения так же 20% опрошенных.

Анализ содержания ответов показал, что 101 испытуемый (36% выборки) не смогли четко развести для себя понятия «вера», «церковь» и «религия», определить её значение в жизни. Положительное и отрицательное отношение к религии и церкви высказали всего 178 испытуемых (64% выборки), из них положительное отношение и высказали 102 (57,3%), отрицательное отношение 76 (42,7%). Существенных различий в количественных показателях и качественной оценке индивидуального уровня религиозности между студентами двух ВУЗов, обнаружено не было.

Самооценка религиозности по 10-бальной шкале в большинстве случаев совпадает с данными, полученными в результате опроса. Что свидетельствует о том, что испытуемые адекватно оценивают свой уровень религиозности и это качество не является вытесняемым, а также социально одобряемым или неодобряемым.

Были крайне редки случаи отказа от участия в исследовании, порчи протоколов и неполного заполнения анкет. Это говорит о том, что среди студенческой молодёжи г. Москвы религиозность не является скрываемым качеством, не является предметом социального или интра-индивидуального конфликта.

Результаты исследования взаимосвязи между уровнем религиозности и личностными качествами на выборке 140 человек в возрасте от 16 до 65 лет.

Методы исследования: Опросник И.С. Шемет «Индивидуальный уровень религиозности»; 16-факторный личностный опросник Р. Кэттелла (Форма А, которая включает 187 вопросов);

По результатам опросника И.С. Шемет «Индивидуальный уровень религиозности» среднее общевыборочное значение индивидуального уровня религиозности составляет 6 баллов, что соответствует среднему уров-

нию религиозности испытуемых. Среди испытуемых 98% отнесли себя к православному вероисповеданию, 2% не отнесли себя ни к какому вероисповеданию. Оценка степени связи между параметрами теста 16-PF Кэттелла и показателями уровня религиозности дана при помощи коэффициента корреляции Пирсона.

Выявлена положительная корреляционная взаимосвязь индивидуального уровня религиозности со следующими факторами личности согласно опроснику, Р. Кэттелла:

На шкале G «низкая нормативность поведения – высокая нормативность поведения» ($r = 0,25, p=0,01$); На шкале L «доверчивость - подозрительность» ($r = 0,24, p=0,01$); На шкале O «спокойствие - тревожность» ($r = 0,42, p=0,01$); На шкале Q3 «низкий самоконтроль - высокий самоконтроль» ($r = 0,21, p=0,05$); На шкале Q4 «расслабленность - напряженность» ($r = 0,36, p=0,01$);

Выявлена обратная корреляционная взаимосвязь: На шкале E «подчинённость – доминантность» ($r = - 0,35, p=0,01$); На шкале F «сдержанность-экспрессивность» ($r = - 0,26, p=0,01$); На шкале H «робость - смелость» ($r = - 0,44, p=0,05$). При повышении уровня религиозности более выражены такие личностные качества, как: высокая нормативность поведения, подозрительность, тревожность, высокий самоконтроль, напряженность. При снижении уровня религиозности выражены: доминантность, экспрессивность, смелость.

В группах испытуемых с высоким (50 человек) и низким (44 человека) уровнем религиозности мы проверили статистическую значимость отличий средних значений по каждому фактору опросника Р. Кэттелла.

Однофакторный дисперсионный анализ показал значимые различия между группами испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности по личностным качествам: на шкале E «подчинённость – доминантность» ($p<0,05$); на шкале G «низкая нормативность поведения – высокая нормативность поведения» ($p<0,05$); на шкале L «доверчивость – подозритель-

ность» ($p < 0,05$); на шкале О «спокойствие – тревожность» ($p < 0,05$); на шкале Q4 «расслабленность – напряженность» ($p < 0,05$)

Испытуемым с низким уровнем религиозности свойственны такие личностные качества как: расслабленность ($p < 0,05$); спокойствие ($p < 0,05$), доминантность ($p < 0,05$), средний самоконтроль (гибкое отношение к социальным и культурным традициям) ($p < 0,05$).

Испытуемым с высоким уровнем религиозности свойственны такие личностные качества как: подозрительность ($p < 0,05$); тревожность ($p < 0,05$); напряженность ($p < 0,05$); подчинённость ($p < 0,05$), высокий самоконтроль ($p < 0,05$).

Корреляционные взаимосвязи, полученные на всей выборке, показывают взаимосвязь индивидуального уровня религиозности только с теми личностными качествами опросника Р. Кэттелла, которые мы определили, как интегративные.

Данное исследование показало, что интегративные личностные качества и уровень религиозности отражают актуальный уровень интеграции на эмоциональной, социальной и духовной стадиях.

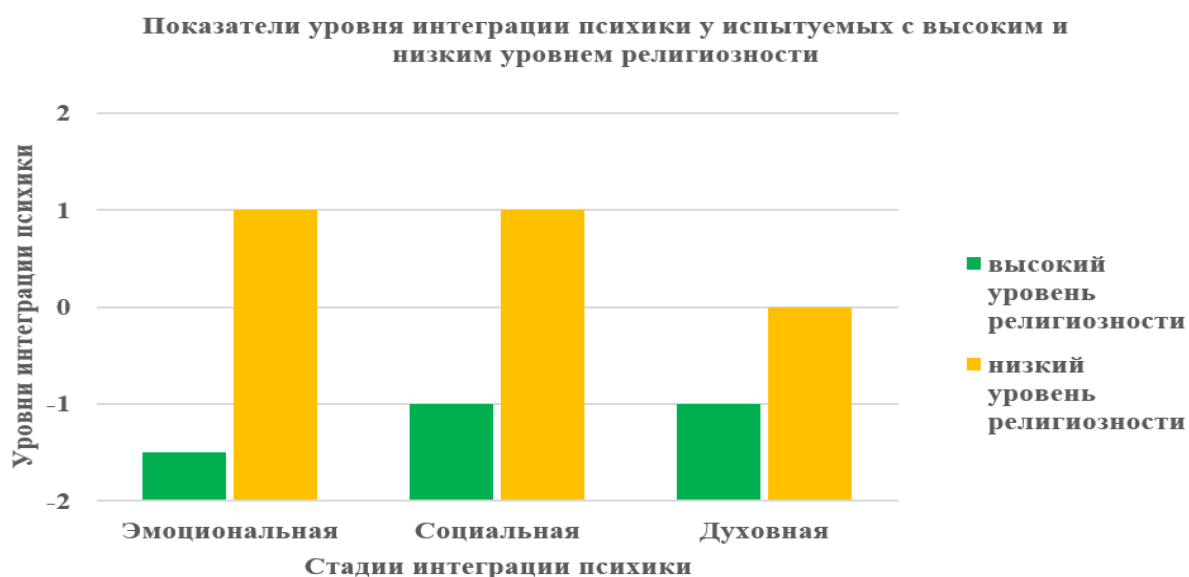


Рисунок 1. Показатели уровня интеграции психики у испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности

У испытуемых с высоким уровнем религиозности наблюдается некоторая дезинтеграция психики на эмоциональной, социальной и духовной стадиях, а у испытуемых с низким уровнем религиозности на этих стадиях наблюдается более высокий уровень интеграции психики.

Далее приведено соотнесение личностных качеств испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности и христианских добродетелей, которые являются эталоном личности в православии. Это продиктовано тем, что 98% испытуемых нашей выборки отнесли себя к православному вероисповеданию. Результаты сравнения представлены в таблице № 1.

Таблица 1

Соотнесение личностных качеств испытуемых с высоким и низким уровнем религиозности и христианских добродетелей

Личностные качества при низком индивидуальном уровне религиозности	Личностные качества при высоком индивидуальном уровне религиозности	Добродетели
- Доминантность - Спокойствие - Доверчивость	- Подчинённость - Тревожность - Подозрительность	- Смирение (страх божий, глубокое познание своего ничтожества)
		- Кротость (уклонение от гневливых помыслов и от возмущения сердца яростью, тишина ума)
- Расслабленность - Гибко относятся к социальным и культурным традициям	- Напряженность - Высокая нормативность поведения	- Воздержание (обуздания плоти, хранение поста)
		- Трезвение (усердия по всякому доброму делу) - Целомудрие (уклонение от всякого рода блудных дел, отвержение всякого греховного помысла и ощущения)

Интегративные личностные качества у испытуемых с высоким уровнем религиозности, в большей степени совпадают с христианскими добродетелями.

Для понимания причинной направленности полученных взаимосвязей мы применили методологические подходы – интегративный и деятельностный подходы в психологии.

Согласно интегративному подходу (И.С. Шемет) люди с низким уровнем интеграции психики («страдающие», «болеющие», «фрустрированные», «отверженные») имеют высокий уровень религиозности, так как, для них обращение к религиозной деятельности приводит к повышению уровня интеграции психики от - 2 до -1, поскольку имеет смысл облегчения страдания, утешения. Люди с такими личностными качествами как: расслабленность; спокойствие, доминантность, высокий самоконтроль, экспрессивность, имеют более высокий уровень интеграции психики. Для них адекватным является расчёт на собственные силы и ресурсы, гибкое отношение к социальным и культурным традициям. У них нет тяжёлого жизненного опыта, нет необходимости утешать себя, преодолевать фрустрацию, поскольку они находятся в удовлетворённости жизнью. Обращение к религиозному культу не будет приводить к повышению уровня интеграции психики. Вследствие чего они имеют низкий уровень религиозности, либо высокий уровень атеизма.

С позиции деятельностного подхода религиозность как личностное качество формируется в религиозной деятельности (практике) в соответствии с эталоном религиозной системы. Механизм формирования религиозности заключается в усвоении человеком моделей поведения, которые приняты в религиозных системах – это, например – «служение», «послушание», «покорность». Происходит религиозная идентификация, интериоризация норм поведения и эталонов личности, коррекция жизнедеятельности в соответствии с требованиями религиозной системы и как следствие,

актуализация личностных качеств, востребуемых религиозной деятельностью – подчинение, смирение, покорность, богобоязненность. Религиозность становится неотъемлемой личностной характеристикой субъекта религиозной деятельности (практики).

Таким образом, по выявленным взаимосвязям уровня религиозности и интегративных личностных качеств мы не можем однозначно сказать об их причинной направленности. Проведённое исследование открывает перспективу дальнейшего изучения взаимосвязи религиозности и личностных качеств, в том числе с применением лонгитюдных методов, кросс-культурных исследований, формирующего эксперимента.

Проведение психологических исследований религиозности позволит дать ответ на ряд злободневных социальных вопросов и выработать методические рекомендации, направленные на толерантное взаимодействие в поликонфессиональном Российском обществе, международных отношениях и профилактике аномалий личности, вызванных религиозным фактором, социально-опасных явлений религиозного фанатизма, нетерпимости и религиозной зависимости.

Залог гармоничного развития человеческого сообщества, его психологического и социального здоровья основывается, прежде всего, на интеграции современного общества независимо от вероисповедания и утверждение приоритетной идеи мира во всём мире. Такой фундамент и ресурс для интеграции общества возможен только при глубоком научном понимании религиозности как системной детерминанты личности, обусловленной влиянием социально-культурной среды.

Литература:

1. Густова Л.В. Исследование взаимосвязи индивидуального уровня религиозности и личностных качеств// Современные проблемы науки и образования [Электронный журнал]. – 2012. – № 3. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/103-6366>

2. Двойнин А.М. Психологическое исследование феномена веры // Развитие личности. – 2005. – № 2. – С. 96–111.

3. Двойнин А.М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры: Автореферат дис. ... канд. психол. наук; 19.00.01 / Московский педагогический государственный университет. – М., 2007. – 23 с.

4. Двойнин А.М. Проблема веры в зеркале философско-психологического знания. – Омск: ОмГПУ, 2011. – 102 с.

5. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия / пер. с англ. А. Боричева и др. – СПб.: Речь, 2000. – 286 с.

6. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://nvhulenina.narod.ru/freyd_zigmund_buduschee_odnoy_illyuzii.pdf

7. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. – 289 с.

8. Фромм Э. Психоанализ и религия = Psychoanalyse&Religion (1949) / Перевод А. Дванова. – Москва: Аст, 2010. – 160 с.

9. Чумакова Д.М. Религиозность личности: основные подходы к исследованию, структура и диагностика // Вестник Южно-Уральского государственного университета, 2011. – Вып. 15. – №42 (259). – С. 111–114.

10. Чумакова Д.М. Психология религиозности личности: учебное пособие. – Курган: КГУ, 2015. – 84 с.

11. Шадриков В.Д. Духовные способности. – 3-е издание доп. и перераб. – М.: Издательство Магистр, 1998. – 182 с.

12. Шемет И.С. Интеграция психики: концепция, метод, эксперимент. – М.: Редакционно-издательский центр Консорциума «Социальное здоровье России», 2006. – 192 с.

13. Шемет И.С. Религиозность и духовность с позиции концепции интеграции психики // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 5 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/105-6934>

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ АРХЕТИПОВ КОЛЛЕКТИВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Актуальность. В трудах целой плеяды психоаналитиков-юнгианцев прослеживается попытка сближения предметных полей глубинной психологии и религиоведения. Наша **гипотеза** состоит в пресуппозиции сравнительно малочисленной группы *фундаментальных функций архетипичных образов* коллективного бессознательного, а не юнгианских психологических типов. **Объектом** исследования выступают архетипы коллективного бессознательного в том их прочтении, которое предполагает именно классическое юнгианство и постъюнгианство, а **предметом** – функции этих архетипов. **Цель** работы – методом структурно-функционального и последующего за ним сравнительного анализа проверить состоятельность тезиса Джеймса Хиллмана о фактическом (но не логическом!) тождестве архетипа и мифа – очертила круг промежуточных **задач**, а именно:

А) опираясь на труды вышеупомянутых юнгианцев и пост`юнгианцев:

- 1) эксплицировать ядро самых значимых для юнгианской и хиллмановской психопрактик архетипов коллективного бессознательного;
- 2) следом за Эндрю Сэмуэлсом попытаться выстроить непротиворечивую иерархическую систему этих архетипов;
- 3) выявить свойственные каждому из выделенных архетипов уникальные функции;
- 4) проследить логику рассуждения Дж. Хиллмана, позволяющую ему практически до неразличения сближать архетип и миф;

Б) воспользовавшись структурно-функциональным методом М.С. Кагана:

5) создать модель структурных взаимоотношений функций/операций архетипов и функторов/операторов (архетипических фигур) с координационными и субординационными системообразующими разнопорядковыми связями;

В) на основе собственных мифоведческих и религиоведческих разработок:

6) провести сравнительный анализ набора функций архетипа с таким мифа, акцентируя внимание на сходствах и различиях.

На основе взглядов целой плеяды психоаналитиков (К.Г. Юнга, М.-Л. фон Франц, А. Гуггенбюль-Крейга, Х. Дикманна, Э. Эдингера, С. Биркхойзер-Оэри, Э. Сэмуэлса, Дж. Уайли, Кл.П. Эстес, В.М. Лейбина, В.В. Зеленского и др.) выстраивается матрица из более чем 60 функций архетипических фигур, неравномерно распределенных между 15/17 актантами.

Если проследить логику сближения Джеймсом Хиллманом мифа с архетипом, то срединным звеном в цепи его рассуждений оказывается метафора *политеизма*.

Сопоставив паттерны 13 функций мифа и 61 функции 17 архетипических фигур, в результате получим следующую матричную структуру:

АРХЕТИП	Функция архетипического образа	Функция мифа
САМОСТЬ	1. Креативная	4. Этиологическая (?)
	2. Компенсаторная	6. Компенсаторная
	3. Религиозная	
	4. Интегративная	
ЭГО	5. Исполнительная	
	6. Конфронтационная	
	7. Центростремительная	
	8. Концентрирующая	
	9. Мониторинга	
	10. Нейтрализационная	

АРХЕТИП	Функция архетипического образа	Функция мифа
ЭГО	11. Идентификационная	
	12. Интроспективная	
	13. Координационная	
АНИМУС	14. Сакрально-спиритуалистическая	10. Сакрализационная
	15. Профетическая	
	16. Укрепляющая	
	17. Маскулинизирующая	
АНИМА	18. Матримониальная	
	19. Экскурсивно-телеологическая	
	20. Аксиологически-ориентирующая	1. Оправдательная
ПЕРСОНА	21. Социализации	5. Социально-политическая
	22. Коммуникации	
	23. Обмена	
	24. Адаптации	
ТЕНЬ	25. Инфернальная	
	26. Репрезентации	
ТРИКСТЕР	27. Панкритическая	
	28. Де-/реконструкции	11. Реактуализационная
ГЕРМЕС	29. Медиаторная	
	30. Ритуальной инициации	10. Сакрализационная
ЭРОС	31. Связующая	
	32. Любовная	
	33. Чарующая	
ЛОГОС	34. Рационализирующая	3. Объяснительная
	35. Логоменальная	9. Логоменальная

АРХЕТИП	Функция архетипического образа	Функция мифа
МАТЬ	36. Порождающая	
	37. Животворящая	
	38. Натурализирующая	
	39. Самообновления	
	40. Возрождения	
	41. Трансформации	
	42. Исцеления	
ОТЕЦ	43. Полисно-патриархальная	2. Законодательная
ПУЭР	44. Потребительская	
	45. Ученическая	12. Познавательная
	46. Гедонистическая	
	47. Игровая	
КОРА	48. Просительная	
	49. Дарительная	
	50. Заступническая	
ГЕРОЙ	51. Военная	
	52. Странническая	7. Функция культурного поиска
	53. Добытчика	
	54. Триумфатора	
МЕНТОР	55. Анагогическая	
	56. Педагогическая	
	57. Консервации знаний	8. Дескриптивная и 13. Мемориализационная
	58. Трансляции знаний	
	59. Миротворческая	
	60. Успокоения	
ТАНАТОС	61. Финализирующая	

Подведем итоги.

I. Ядро фундаментальных архетипичных образов формируют не более полутора–двух десятков архетипов коллективного бессознательного, известных уже классическому юнгианскому психоанализу.

II. Это ядро выстраивается в трехступенчатую субординацию, увенчанную архетипом *Самости*, которой подчинены личностные архетипы *Эго*, *Анимы/Анимуса*, *Персоны*, *Тени*, а нижнюю ступень «пирамиды» занимают «семейственные» архетипы *Эроса/Логоса*, *Отца* и *Матери*, *Пуэра* и *Коры*, *Героя*, *Ментора (Старца)* и др.

III. Каждой из архетипичных фигур оказывается свойственен уникальный набор функций, поддающийся функциональному анализу.

IV. Эксплицированная нами 61 функция 17 архетипичных образов, ставших объектом нашего исследования, в свою очередь, образует сложноорганизованную систему функций с осью симметрии *Эго – Самость*.

V. В ходе сравнительного анализа нами были выявлены четыре строгих соответствия функций мифов и архетипичных образов.

VI. Интересно рассмотреть кривую распределения. Так, только 11 из 17 архетипических фигур нашли свое отражение в функциях мифа, причем в трех случаях (*Самость*, *Логос*, *Ментор*) наблюдается двойная корреляция, хотя не всегда строгая. Без «функционально-мифологических аналогов» оказались такие фундаментальные и мультифункциональные архетипы коллективного бессознательного как *Эго* (с его 9 функциями!), *Мать* (с ее 7 функциями!), *Тень*, *Эрос* (и др., например, *Кора* и *Танатос*).

VII. Из чего следует **финальный вывод**, что функциональный и сравнительный анализ **не подтверждают достоверность утверждений Джеймса Хиллмана** касательно тождественности мифа и архетипа, поскольку миф в своем функционализме значительно уступает функционализму архетипичных фигур (13:61). 13 функций мифа оказались неравномерно распределенными по «сферам притяжения» всего лишь 11 из 17 ар-

хетипов. Но пропорция в $\frac{2}{3}$ (11:17) соответствий тоже весьма существенна и показательна, она во многом проясняет интуицию Хиллмана.

В заключение хотелось бы отметить, что вопрос о нескольких метафункциях архетипов, воплощающих всю полифонию шести десятков функций архетипических образов, оказывается довольно бессмысленным. Редукция приведет к примитивизму.

Дамте Д. С.

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ А. Ф. ЛАЗУРСКОГО

Наш доклад посвящен проблеме религии в трудах известного русского психолога, одного из основоположников психологии личности и индивидуальных различий Александра Федоровича Лазурского (1874 – 1917).

Развитие его взглядов представляет собой интересный пример движения от чисто медицинских и психологических проблем в сторону исследований религии и явлений культуры. Мы рассматриваем его подход к проблемам психологии религии в связи с его общепсихологическим учением, понятием о личности, ее эндопсихических и экзопсихических особенностях, а также в связи с разработанной Лазурским совместно с С.Л. Франком программой исследования личности в ее отношениях со средой. В докладе мы начинаем с определения того, какое место в этой программе отводится анализу отношения человека к религии, а далее останавливаемся на основных характерных чертах религиозной личности и показываем место религиозного чувства в системе человеческих чувствований (как и многие психологи того времени, Лазурский рассматривает религиозное чувство в качестве одного из высших идейных чувствований). Отсюда мы

переходим к вопросу о том, каковы, по Лазурскому, основные характеристики религиозного сознания (ясное и отчетливое представление об объекте веры и эмоционально насыщенный характер). В рамках классификации личностей, разработанной психологом, нами рассматриваются общие типы, в рамках которых он анализирует подтипы религиозных личностей (на среднем и высшем уровнях классификации)². По мысли Лазурского, основной момент в религии – особого рода чувство, на котором зиждется религиозная вера³. Это чувство придает религиозной вере качественную специфику по сравнению с нерелигиозными видами веры. Религиозную веру отличают повышенная интенсивность переживаний и образный характер. Последний элемент позволяет отметить некоторые черты сходства религиозного и художественного сознания. Однако религиозная вера у Лазурского не сводится только к эмоциональной стороне. Немалую роль в ней играет и волевой компонент. Сплав чувства и воли, эмоционально-волевой процесс – вот что такое религиозная вера в представлении Лазурского⁴. Вера побуждает нас к действию. Но конечным основанием такого действия является сознание высшей ценности и признание ее связи с земной действительностью⁵. В этом плане в позиции Лазурского обнаруживается интересная параллель с идеями Гаральда Гефдингга, известного немецкого философа и психолога религии начала XX века. Подход Лазурского может быть успешно применен и в настоящее время в рамках исследований по психологии религиозной личности, а также может быть задействован в курсах по психологии религии, истории религиоведения и философии религии.

² См. подробные характеристики всех типов с примерами: Лазурский А.Ф. Классификация личностей. Петроград: ГИЗ, 1922. С. 135, 142, 171, 246, 258-263, 294-297, 371-375.

³ Лазурский А.Ф. Психология общая и экспериментальная. СПб: М.К. Костин, 1912. С. 210. Его же. Общая психология. СПб: И. Трофимов, 1908. С. 217.

⁴ Лазурский А.Ф. Общая психология. СПб: И. Трофимов, 1908. С. 224 – 225.

⁵ Там же. С. 223.

ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ У ПРАВОСЛАВНЫХ И МУСУЛЬМАН В УСЛОВИЯХ МЕГАПОЛИСА⁶

В современных условиях урбанизации актуальным становится исследование влияния такого типа поселения как мегаполис на психологию его жителей. Мы предположили, что религиозность людей с разным вероисповеданием в условиях их совместного массового проживания в мегаполисе будет иметь схожие черты.

В ходе совместного с А.М. Двойниным исследования православных и мусульман по методу Г. Олпорта «Шкала религиозной ориентации» выявилась особая группа испытуемых, которые по соотношению выраженности внешней и внутренней религиозной ориентации не подходили под описание ни одного из типов религиозности, выделенных Г. Олпортом. Данный тип религиозности характеризуется средними показателями по субшкалам внешней и внутренней ориентации. Данный тип религиозности был обозначен как «смешанный».

По методу «Структура индивидуальной религиозности» Ю.В. Щербатых у православных и мусульман последовательного типа религиозности обнаружены различия по шкалам: «Отношение к магии», «Внешние признаки религиозности», «Интерес к псевдонауке», «Наличие религиозного самосознания». Для мусульман, находящихся вне центра мусульманской культуры внутренние запреты ослабевают. В связи с этим появляется повышенный интерес к магии и к «псевдонаукам», несмотря на то, что в исламе это категорически запрещено. Для православных молодых людей важно наличие внешних атрибутов религии, и у них более развито религиозное самосознание, так как они пребывают в своей религиозной среде.

Между православными и мусульманами смешанного типа религиозности обнаружены различия по шкалам: «Поиски в религии поддержки и

⁶Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект №13-16-77602)

утешения» и «Внешние признаки религиозности». Мы предполагаем, что верующие смешанного типа религиозности придерживаются не канонических представлений о религии, а имеют собственную точку зрения на те или иные постулаты, из чего складывается их индивидуальная религиозность. Поэтому для православных смешанного типа религиозности важно наличие внешних религиозных атрибутов как носителей глубокого религиозного смысла, а для мусульман внешние атрибуты – это своеобразные «маркеры», служащие им напоминанием о том, кто они есть, какую веру исповедуют. Подробнее результаты исследования описаны в наших работах [1–2].

Литература:

1. Двойнин А.М., Данилова Г.И. Этнокультурная среда мегаполиса как условие бытия индивидуальной религиозности современных верующих (на примере г. Москвы): психологическое исследование // Вопросы гуманитарных наук. – 2013. – № 6 (69). – С. 130–137.

2. Двойнин А.М., Данилова Г.И. Вера как психологическая основа религиозности современной православной молодежи // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2013. – № 10-2. – С. 282–288.

Двойнин А. М.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РОССИИ: ЗАДАЧИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Непростая судьба психологии религии в России требует ретроспективного и перспективного анализа. Важной задачей при этом является рефлексия исторического пути психологии религии в нашей стране и построение соответствующей периодизации. Анализ показывает, что развитие в России данной дисциплины определялось преимущественно *социально-историческими трансформациями* российского общества, то есть в боль-

шей степени экстернальными факторами, нежели интернальными (парадигмальными «сдвигами» в куновском смысле или конкуренцией исследовательских программ). Следует констатировать, что судьба психологии религии в России в большей степени релевантна судьбе религиоведения, нежели психологии.

Можно выделить несколько критериев для периодизации исторического развития психологии религии в России: основной научный метод, идейный источник, «этос» науки (К.М. Антонов), культурно-историческая трансформация общества и др. На основе критического анализа данных критериев предлагается следующая периодизация развития психологии религии в России по критерию «отношение науки как социального института к религии как явлению»:

1. Этап идейной укорененности психологии в религии как культурном явлении (кон. XVIII–1920-е гг.). С данным этапом связано возникновение *психологии религии как дискурса* (конкретно с работы Ивана Михайлова (И.М. Кандорского) «Наука о душе», 1796). Психологические идеи, касающиеся религии, выражались преимущественно религиозными философами, богословами и слабо дифференцируемы от религиозно-психологических идей. Психология воспринимала религию как некоторый духовный источник и в определенном смысле как переживание. К числу важных работ данного этапа принадлежат труды П.М. Любоцкого, А.И. Галича, М.И. Владиславлева, В.Х. Кандинского, П.Я. Светлова, И.Я. Сикорского, В.И. Несмелова, А.И. Введенского и мн. др. По мере выделения психологии из философии и становления эмпирической наукой в конце XIX – начале XX века появлялись религиозно нейтральные работы В.Ф. Чижа, В.М. Бехтерева, А.Ф. Лазурского, Р. Авербух и др.

2. Этап идейной борьбы психологии с религией *per se* (1920–1990-е гг.). На данном историческом этапе психология религии развивалась на политически ангажированной идейной основе «научного атеизма» и слу-

жила целям совершенствования антирелигиозной работы среди населения России. При этом 1920-1930-е гг. – это время активной атеистической пропаганды, а 1960-1980-е гг. – время построения марксистской психологии религии. Важность данного этапа состоит в том, что на нем *психология религии* начала складываться как *самостоятельное направление исследований*.

3. Этап диалога психологии с религией как социальным институтом (1990-е гг.–наст. вр.). Устранение идеологического диктата и появление идейного и методологического плюрализма в психологии способствовало налаживанию коммуникации между представителями академического психологического сообщества и представителями православной церкви по вопросам соотнесения «научного» и «религиозного» понимания психологии человека. Отмечается интерес психологов к религиозным идеям. Диалог выливается в оформление «христианской психологии» (Б.С. Братусь, В.И. Слободчиков, Б. Ничипоров, А. Лоргус и др.). Психология религии остается «на задворках» академического интереса. При этом следует отметить, что в настоящее время интерес к данной дисциплине в стране постепенно растет: увеличивается число публикаций, защищаются диссертации, проводятся научные конференции и круглые столы.

Данная периодизация развития психологии религии в России не представляет собой жесткой схемы. Фактически психология религии в нашей стране не развивалась последовательно и кумулятивно. На исторической сцене она появлялась трижды и затем дважды практически исчезала, т.е. существовала спорадически и в определённой степени эмерджентно.

В настоящее время российская психология религии отстает от зарубежной мировоззренчески, методологически, концептуально, методически и институционально. Фундаментальной задачей для российской психологии религии является обретение собственной *идентичности* через осмысление концептуального наследия отечественной психологии и религиозной философии, а также критического освоения опыта зарубежной психологии

религии. Необходимо избежать как калькирования зарубежного опыта, так и создания всеобъемлющей конструкции российской психологии религии, «вбирающей» в себя зарубежную науку. В качестве перспективных задач выделяются: формулировка исследовательских программ, размежевание психологии религии и христианской психологии, преодоление православоцентризма в эмпирических исследованиях, разработка и осмысление методологических подходов без «фиксированности» на этих вопросах, консолидация научного сообщества по разным линиям, имплементация в зарубежный научный дискурс и мн. др.

Добрынин Д. Х.

ТЕСТ НА ИМПЛИЦИТНЫЕ АССОЦИИ (ИАТ) КАК СРЕДСТВО ИЗУЧЕНИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

До конца XX века в психологии религии при изучении социальных отношений, возникающих на религиозной почве, использовались, в основном, прямые средства измерения (вопросники, интервьюирование и т.д.). Исследователями осознавались недостатки такого типа методик. Недостатки заключаются в том, что прямые средства измерения (например, аттитюдов) непродуктивно использовать: во-первых, когда у испытуемых есть причины скрывать свое отношение к чему-либо сознательно; во-вторых, когда необходимо получить информацию от испытуемого о том, что плохо поддается сознательному восприятию.

Было установлено [2], [3], что исследованиям аттитюдов к представителям каких-либо религиозных групп препятствуют оба вышеперечисленных фактора, преодоление которых стало возможным с появлением

косвенных методов измерения аттитюдов, к которым относится тест на имплицитные ассоциации (Implicit Association Test – далее IAT[1]). Основная идея этого теста заключается в том, что IAT устанавливает имплицитные аттитюды, измеряя лежащие в их основе автоматические оценки.

Тест на имплицитные ассоциации является последовательностью заданий, в которых необходимо распределять стимулы по двум категориям (налево или направо). IAT измеряет скорость распределения стимулов, на основе которой и делается вывод об аттитюде испытуемого.

Важным является то, чтобы используемые в IAT стимулы обладали высокой репрезентативностью, т.е. отражали ту или иную религиозную группу. Однако, исследователи[2] в статьях на данную тему сталкивались с некоторыми трудностями, которые заключались, в основном, в том, что достаточно сложно было разделить аттитюд, обусловленный религиозными различиями, от аттитюда, обусловленного расовыми различиями.

Если ранее исследователи пытались в качестве стимулов (для выявления аттитюдов к мусульманам) брать «мусульманские» имена, чтобы избежать примеси расового фактора (к этому привело бы использование в качестве стимулов фотографий мусульман), то автор предлагает использовать в качестве стимулов фотографии людей с подписями (или иными обозначениями, например, звуковыми) их религиозной принадлежности. Однако, это потребует использования пост-тестового вопросника, целью которого будет узнать, какие атрибуты испытуемый считает неотрывно связанными с той или иной религиозной принадлежностью.

Таким образом, автор видит корень указанных трудностей в том, что попытки разграничить «религиозный» и «расовый» компонент аттитюда до сих пор предпринимались на уровне формирования стимульного материала, а это, с нашей точки зрения, целесообразнее совершать на этапе анализа собранных данных, что возможно только в результате комбинирования прямых и косвенных психометрических методик.

Библиография:

1. Greenwald A. G., McGhee D. E., Schwartz J. K. L. Measuring individual differences in implicit cognition: The Implicit Association Test // Journal of Personality and Social Psychology. 1998., pp.1464-1480.
2. Rowatt W., Franklin L., Cotton M. Patterns and Personality Correlates of Implicit and Explicit Attitudes Toward Christians and Muslims // Journal for the Scientific Study of Religion. 2005. 44 (1)., pp.29-43.
3. Rudman L. A., Greenwald A. G., Mellott D. S.; Schwartz J. L. K.. Measuring the automatic components of prejudice: flexibility and generality of the implicit association test//Social Cognition, Vol. 17, No.4, 1999, pp. 437-465.

Колкунова К. А.

ОДЕРЖИМОСТЬ БЕСАМИ В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

В докладе предпринимается попытка проследить ранние этапы развития психологии религии в России и за рубежом на материале сравнения двух эпизодов психиатрической практики: пациент "Ахилл" у родоначальника французской эмпирической психологии Пьера Жане и случаи "бесодержимости" в селе Московской губернии российского психиатра М.Ю. Лахтина.

Случаи эти весьма различны: Пьер Жане, подчеркивая ограниченные возможности по лечению психопатологий, все же смог облегчить состояние своего пациента. В случае же российской деревни пациенты отказывались от лечения, будучи убеждены в его бесполезности (если не опасности). Кроме того, особенностью описанной М.Ю. Лахтиным ситуации оказался массовый характер "бесодержимости", которая приобрела в деревне черты

эпидемии, в то время как Жане, как и другие европейские врачи, чаще имеют дело с частными случаями. Исторически такие «эпидемии» в России известны с начала XVII века под названием кликушества. М.Ю.Лахтин говорит о кликушестве и бесоодержимости как полных синонимах.

Из приведенных авторами историй болезни и биографий пациентов складывается круг социально-демографических и эмоциональных черт, свойственных для «одержимых», который весьма схож в России начала XX века и Франции конца XIX.

Несмотря на различие подходов к лечению пациентов (Жане использует сомнамбулическое состояние пациента для искоренения травмирующего воспоминания, а Лахтин видит решение в медикаментозном снятии симптомов и в просвещении масс), ученые соглашаются в тесной взаимосвязи религиозных взглядов и психического здоровья, а также в признании истерической природы феномена бесоодержимости.

Костылев П. Н.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Доклад посвящен ученым и преподавателям МГУ имени М.В. Ломоносова, в разное время обращавшимися в своих научных исследованиях и преподавательской практике к проблемам психологии религии. Началом психологии религии в Московском университете, конечно, стал Д.С. Аничков, в своем диссертационном исследовании «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) [1] представивший страх, мифологические образы («привидение») и удивление в качестве причин возникновения естественной религии, а в качестве выводов своей работы вынесший на рассмотрение, помимо прочего, тезисы о непостижимости Бога вне откровения и невозможности веры в немыслимое и невообразимое.

В XIX веке элементы психологии религии проявлялись как в работах П.Д. Юркевича – прежде всего будет проанализированы психологические идеи в его небольшой работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (1860) [8], – так и в работах представителей Московского психологического общества (прежде всего, в «Вопросах философии и психологии»). Например, согласно П.Д. Юркевичу, только принятие библейского учения о сердце как средоточии всей душевной и духовной жизни человека создает условия для гармонического отношения между знанием и верой [8, с.103].

Если говорить о XX веке, то, к примеру, источником «Аксиом религиозного опыта» (1953) [3] И.А. Ильина послужил читаемый им первоначально на историко-филологическом факультете МГУ в 1919-22 гг. курс «Введение в историю религий» [2, с.132; 4, с.160, с.232]. Д.Г. Коновалов, читавший на факультете общественных наук МГУ до 1923 г. курс «Религиозные движения» [7, с.33], вошел в историю психологии религии своей инновационной для своего времени работой «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве» (1908) [5]. В свою очередь, В.И. Мамлеев впервые на русском языке в отдельном издании подверг анализу психологию религии З. Фрейда в своем критическом очерке «Фрейдизм и религия» (1930) [6] и других работах.

Литература:

1. Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания. М., [1769]. 23 с.
2. И.А. Ильин: Pro et contra: личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. СПб., 2004. С. 132.
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование. М., 2006. 668 с.

4. Ильин И.А. Собрание сочинений / Ю.Т. Лисица, сост., коммент. М., 1999. Т. 2 (Доп.). С. 160, 232.

5. Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908. 256 с.

6. Мамлеев В.И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930. 88 с. (опубликовано под псевдонимом: Майский В.И.)

7. Обзорение преподавания факультета общественных наук 1-го М.Г.У. на 1922 / 1923 ак. год. [М.], 1923.

8. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // *Он же*. Философские произведения. М., 1990. С. 69-103.

Малевич Т. В., Фолиева Т. А.

ПРОБЛЕМА «ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ» В КОГНИТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ⁷

Когнитивное религиоведение (КР), молодая междисциплинарная отрасль знания, направленная на объяснение религиозных феноменов с точки зрения когнитивных наук и эволюционной психологии.

В обзорной статье Джастин Барретт суммирует ключевые черты науки следующим образом: во-первых, КР отрицает жесткий культурный релятивизм; во-вторых, КР утверждает, что по меньшей мере некоторые аспекты когнитивной активности человека носят «докультурный» и

⁷ Доклад подготовлен при финансовой поддержке РНФ, грант № 14-18-03771. Выводы частично ранее были освещены в статье: Малевич Т.В., Фолиева Т.А. «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // *Философия и культура*. 2014. № 11 (83). С. 1605-1617.

«надкультурный» характер; в-третьих, эти универсальные аспекты определяют рамки религиозного мышления, опыта и поведения; в-четвертых, КР делает акцент на кросс-культурных представлениях и паттернах поведения, исключая из объема понятия «религиозное» любые сугубо индивидуальные феномены [1, р. 231].

Характерной чертой КР стал тезис о «естественности» религии, гласящий, что религия является «естественным продуктом совокупности *обычных* когнитивных процессов» [3, р. 29].

Французский антрополог Паскаль Буайе, одним из первых выдвинувший данный тезис, указывает на три фундаментальных достижения когнитивной науки в целом и КР в частности, послуживших его основанием. Во-первых, это открытие когнитивного бессознательного, из которого, как отмечает Буайе, следует, что эксплицитные верования людей оказываются лишь фрагментом соответствующих когнитивных процессов и могут отличаться от тех представлений, которыми они оперируют в реальной жизни. Во-вторых, религия — результат действия целого ряда когнитивных систем, а не неких специфических механизмов. Наконец, религиозное мышление является не отклонением от естественного когнитивного функционирования, а его «нормальным» продуктом [4, 119]. Следовательно, религиозные репрезентации и практики не феномены *sui generis*, как настаивают феноменологи религии, не результат работы особых «ментальных органов», как хотелось бы того нейротеологам, и не разрозненная совокупность культурно-специфичных феноменов, а варианты обычных, рекуррентных и сходных по механизмам образования паттернов мышления и поведения.

Дж. Барретт пытается выделить ключевые элементы «естественной религии» — нерефлексивных, т.е. автоматических и интуитивных репрезентаций, выражающих различные естественные когнитивные тенденции, содержательно наполняющие наши представления о богах и соответствующие им концепты и практики. «Естественная религия», согласно Барретту, образована следующими нерефлексивными компонентами:

1) элементы природного мира целенаправленно организованы неким агентом или агентами со сверхчеловеческими способностями;

2) причиной происходящих в мире событий являются невидимые агенты, отличные от людей и животных;

3) у людей есть внутренние нетелесные компоненты (сознание, душа и т.д.);

4) моральные нормы носят перманентный характер и не могут быть изменены даже богами;

5) моральные или аморальные поступки приводят соответственно к удаче или неудаче;

6) некоторые формы ритуального поведения (например, очистительные ритуалы) могут защитить от невидимой опасности (в том числе исходящей от богов);

7) некоторые наделенные агентностью компоненты человека (сознание, душа и т.д.) могут продолжать свое существование после его смерти и без земного тела;

8) боги являются интенциональными агентами, т.е. они могут мыслить, желать, обладают намерениями и свободой воли;

9) боги не могут существовать вне времени и пространства, даже если они являются невидимыми или бессмертными;

10) боги взаимодействуют с природным миром и людьми и в целом проявляют к ним интерес;

11) обычно боги обладают сверхзнанием или перцептивными сверхспособностями, носящими стратегический для человека характер;

12) боги могут вознаграждать или наказывать за совершение определенных действий;

13) поскольку у богов есть сверхчеловеческие способности, их деятельность носит перманентный характер, а значит, религиозные ритуалы не нуждаются в постоянном воспроизведении [2, 5].

Несмотря на кажущуюся спекулятивность элементов «естественной религии», большую часть из них Барретт выводит из уже установленных в ряде эмпирических исследований естественных когнитивных установок нашего сознания, связанных с рассмотренными выше «гиперсенситивным механизмом обнаружения агентности», теорией психического, склонностью к антропоморфизации (пп. 2, 8 и 9 из списка Барретта), религиозной атрибуцией (пп. 2, 10) и мнемоническими свойствами контринтуитивных понятий (пп. 11, 13).

Таким образом, «естественность» религии выражается в том, что она представляет собой результат совокупности ординарных когнитивных процессов и характеризуется минимальной контринтуитивностью, рекуррентностью и набором нерелексивных репрезентаций. Когнитивное религиоведение, оперирующее понятием «естественная религия», не претендует на полное господство в науках о религии и не призывает редуцировать все религиозные феномены к когнитивным или игнорировать социальный контекст. Скорее предлагается рассматривать кросс-культурно повторяющиеся паттерны религиозных репрезентаций и поведения с разных сторон, в том числе и с позиций когнитивистики.

Литература:

1. Barrett J.L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward // Journal for the Scientific Study of Religion. 2011. Vol. 50/2. P. 229-239.
2. Barrett J.L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken: Templeton Press, 2011.
3. Barrett J.L. Exploring the Natural Foundations of Religion // Trends in Cognitive Science. 2000. Vol. 4/1. P. 29-34.
4. Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function // Trends in Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7/3. P. 119-124.
5. Малевич Т.В. Когнитивные детерминанты «естественной религии» в концепции Джастина Барретта // Человек и религия: материалы междунар. науч.-практ. конф. Минск, 2013. Минск: Четыре четверти, 2013. С. 310-315.

РАЗРАБОТКА МЕТОДИК ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО КОПИНГА В РАБОТАХ К. ПАРГАМЕНТА

В западной психологической литературе ведутся дискуссии на тему эффективности религиозного копинга для индивидов, переживающих стрессовую ситуацию. Исследования взаимосвязи совладающего поведения, религиозности и психологической адаптации к стрессу берут начало в середине 70-х гг. XX века, опираясь на методологию классического фрейдизма, работы Р. Лазаруса и С. Фолкман, социологию Э. Дюркгейма, концепцию К. Паргамента. Религиозный копинг определяется в исследованиях К. Паргамента как разнообразные духовно и религиозно обоснованные когнитивные, поведенческие и межличностные ответы на стрессоры. Религиозный копинг как способ совладающего поведения может выполнять защитную функцию и положительно влиять на психическое здоровье личности. При разработке методики Шкалы религиозного решения проблем К. Паргамент с соавторами опирались на представление о том, что решение проблемы – это комплексный процесс, включающий в себя несколько этапов: определение проблемы; разработка альтернативных решений; выбор решения; применение решения; переформулирование проблемы и ее значения для личности, в связи с ее разрешением. Таким образом, были выделены три стиля религиозного совладающего поведения: совместный, подчиненный и самостоятельный. Данный инструмент в последствие был использован в ряде исследований в психологии здоровья. Стили религиозного решения проблем нашли свое применение в методике RCOPE (Религиозный копинг), разработанной К. Паргаментом и др. в 2000 г. Целью разработки методики религиозного копинга было уточнение понятий, а также попытка преодолеть недостатки шкалы религиозного решения проблем.

Специфика шкалы религиозного копинга заключается в том, что К. Паргамент использовал функциональный подход к религии, выделив 5 ключевых ее функций: смысловую, функцию контроля, функцию утешения, функцию связи, функцию жизненной трансформации. Шкала состоит из 21 суб-шкалы, каждая включает в себя 5 пунктов, ранжированных по шкале Лайкерта.

Музалевская-Жаркова Г. М.

ПРОБЛЕМА ИСТОКОВ ЭМПИРИЗМА И БИОЛОГИЗМА В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Становление психологии религии как самостоятельной научной отрасли стало закономерным результатом процесса дифференциации научного знания, резко активизировавшегося во второй половине XIX в. Проблемы психологии религии рассматривались и ранее, главным образом в рамках философии и теологии, но только теперь она начинает приобретать свои институциональные формы и создавать свою методологию и понятийный аппарат. При этом развитие психологии в целом и психологии религии, в частности, обусловлено, на наш взгляд, двумя основными обстоятельствами.

Во-первых, являясь наукой молодой в сравнении с уже отмеченными философией и теологией, а также с физикой и математикой, она должна была сразу включиться в структуру научного знания в ущерб постепенности и поэтапности собственного развития. Это привело к тому, что психология религии на начальной стадии своего становления была вынуждена использовать уже готовые методологические шаблоны для решения собственных задач. Учитывая бурное развитие механики и витающее в возду-

хе ощущение резкого скачка в области физики, неудивительно движение психологии религии в сторону эмпиризма, эталоны которого были выработаны естественнонаучным знанием.

Во-вторых, как и все остальные науки, психология религии и ее достижения должны были органично вписываться в общее научное и культурное поле своей эпохи, коррелировать с ее ценностями и мировоззренческими установками. Отсюда вытекает и ориентация психологии религии на господствующий в тот момент тип рациональности со всеми присущими ему характеристиками [8, 10].

Все это привело к тому, что фактически уже в начале своего существования в качестве самостоятельной дисциплины психология религии развивается как эмпирическая наука, активно использующая экспериментальные и математические методы.

Об этом свидетельствуют исследования целого ряда ученых-психологов XIX - начала XX в., на долгие годы определившие проблематику и принципы исследования в психологии религии.

В числе первых здесь надо отметить имя Г. Спенсера, являвшегося одним из основоположников эволюционизма. В области психологии религии к числу его главных заслуг относится не только внедрение и активное использование экспериментальных технических и математических методов, но и применение закона эволюции к описанию жизни души. Впоследствии эта идея была продолжена Г.С. Холлом, который заявил, что человек в своем индивидуальном развитии проходит все этапы эволюции человечества.

Еще одним не менее интересным автором, применившим экспериментальные и математические методы в исследовании психологических явлений одним из первых, был Г.Т. Фехнер. И хотя он очень осторожно использовал их в изучении психологических аспектов религиозных переживаний и тем более к их оценке, тем не менее достигнутые им результаты весьма существенно укрепили положение эксперимента как исследовательского метода психологии религии.

Одновременно с этим наблюдается еще одна ярко выраженная тенденция. Вплоть до середины XIX в. психолого-религиоведческие исследования носили в основном описательный характер, но постепенно на смену ему приходит т.н. биологическое направление, впервые заявившее о себе в работах Т. Флурнуа [9]. Вместо описания элементов духовной жизни человека встает задача раскрыть причинно-следственные механизмы, ведущие к формированию религиозности и отличительных особенностей поведения верующих. При этом в расчет брались как внешние, так и внутренние факторы, но в первую очередь органического характера. Например, исследовалась роль возраста, пола, расы, темперамента и т.п., а также влияние деятельности головного мозга на религиозность человека. При этом чисто спекулятивные теории, такие, как, например, взгляды П. Ж.-Ж. Кабаниса на душу как продукт мозга или других подобных ему авторов, искавших в организме человека орган, отвечающий за религиозность, уже не принимались во внимание как псевдонаучные.

Итак, как мы уже отмечали выше, объяснить приоритетное положение принципов эмпиризма и биологизма в психологии религии второй половины XIX в. можно общим состоянием научного знания этого периода. Не отрицая справедливости данного утверждения, нам представляется важным рассмотреть и философские предпосылки данного процесса.

Как известно, начиная с эпохи Возрождения формируется новый взгляд на человека и его возможности. В новой антропоцентрической парадигме на первый план выходит индивидуальный опыт, традиция интеллектуализма, происходит смещение акцентов с познания себя на познание материальной природы. В тоже время ряд философов, например, Т. Гоббс и Б. Спиноза, заявляют о том, что душевную жизнь человека определяют причинно-следственные связи, откуда следует вывод о принципиальной возможности ее изучения с помощью эксперимента и наблюдения и т.п. В период Нового времени человек предстает уже как некий механизм, в ко-

тором душа является лишь составной частью. Этот же механистический подход со всей силой проявляет себя и в XIX в.

Свой вклад в становление и развитие методологии психологии религии оказали также философские взгляды Р. Декарта и Дж. Локка, что уже неоднократно освещалось в исследовательской литературе [3, 7]. Но не менее значителен и вклад И. Канта. Как правило, с его именем связывают критику рациональной психологии и метода интроспекции. В частности, ему принадлежат слова: «Рациональная психология как доктрина, расширяющая наше самопознание, не существует» [4, с. 382]. Но этим его вклад в развитие психологии религии не исчерпывается.

Для нас особенно значимо то, что механистический подход к человеку, свойственный Новому времени, у И. Канта дополняется видением психологии как эмпирической и физиологической науки.

В частности, возможность психологии как эмпирической науки И. Кант выводит из различения Я логического и Я психологического. Первое, по его мнению, не поддается изучению, т.к. только фиксирует существование субъекта самого по себе в чистом сознании, демонстрирует его как полную спонтанность, неподдающуюся в силу этого никакой логике и закономерностям. Второе Я, психологическое, понимаемое И. Кантом как эмпирическое сознание [4, с. 192], напротив, познанию как раз доступно. В качестве подтверждения этому может выступать любое психологическое наблюдение, в первую очередь за самим собой. Хотя он и отмечает, что для этого нужно приложить определенные усилия, актуализировать внимание к своим внутренним чувствам, но факт получения совершенно определенного, конкретного представления о себе путем подобного созерцания остается неопровержимым. Именно в этом Кант видит перспективы эмпирической психологии.

Физиологический характер психологического знания вытекает из отнесения И. Кантом психологии к частным разделам антропологии, кото-

рую он определял, как «учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде, ... с точки зрения физиологической» [4, с. 351]. Развивая мысль о физиологизме психологии И. Кант заложил прочное основание представлениям о взаимосвязи мозга и психологии человека, исключая из сферы исследования душу как нематериальную субстанцию, которая «никогда не может ... стать чем-то большим, чем историческое учение» [4, с. 60].

Впоследствии, выделение антропологии в самостоятельную науку на основании ее определения Кантом предоставило В. Вундту систему аргументации, позволяющую окончательно закрепить за психологией статус самостоятельной отрасли научного знания.

Таким образом, мы видим, что не только общемировоззренческие особенности второй половины XIX в., но и сам процесс исторического развития психолого-религиоведческих знаний стали причиной становления психологии религии как науки, опирающейся в своих исследованиях на принципы эмпиризма и биологизма. Тем не менее, в настоящее время в отечественной психологии религии все чаще начинают говорить о том, что произошедшая в то время смена объекта исследования (психология превращается из науки о душе в науку о психике), а также приоритетный характер методологии, пришедшей из естественнонаучного знания, привели данную область научного знания к кризисному состоянию [1, 2, 5, 6].

Библиография:

1. Братусь Б.С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. 1998. № 4. С. 71-79.
2. Братусь Б.С. Психология – наука о психике или учение о душе? // Человек. 2000. № 4. С. 30-41.
3. Дессуар М. Очерк истории психологии. СПб.: Книгоизд. О. Богдановой, 1912.
4. Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.

5. Кондратьев С.В. Душа как предмет психологической науки // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2008. Вып. 3 (10). С. 78-93.
6. Лоргус А., иерей. Душа как психологическая категория // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып.2. С. 93-101.
7. Психология и новые идеалы научности: материалы «круглого стола» // Вопросы философии. № 5. 1993.
8. Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, история, эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
9. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913.
10. Швырев В.С. Судьбы рациональности в современной философии // Объект, познание, деятельность. М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2002.

Нефедова И. Д.

ТЕРМИН «РЕЛИГИЯ» В ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Психологическое истолкование религии, мифа, искусства и других явлений культуры, которые предпринял Вильгельм Вундт в «Психологии народов» (1900–1920) оказали сильное влияние на религиозно-психологическую тематику дореволюционных научных изданий. Он был убежден, что исследование высших психических процессов, таких как речь, мышление, воля, возможно только на основе анализа мифов, обрядов, религиозных представлений. На основании данных психологии народов Вундт приходит к выводу о наличии общего корня у нравственности, обычая и религии. Явление религии, религиозные представления рассматривает как порождение внутренних склонностей и сил человека, в частности чувств почитания [13, с. 113-114].

В 1912 г. в Санкт-Петербурге вышла книга А. Ф. Лазурского «Общая и экспериментальная психология». Будучи представителем естественнонаучного направления, Лазурский раскрывает сущность религиозного чувства с точки зрения психологии: «психическими элементами, непременно входящими в состав каждого религиозного чувства, являются следующие – во-первых: вера в существование и сохранение известной ценности, причем эта ценность считается наиболее великой и наиболее значительной из всех существующих ценностей; во-вторых, вера в то, что каждый верующий человек постоянно находится в общении, во взаимодействии, или, во всяком случае, в известном отношении с этой ценностью»[14, с.264].

В литературе советского периода сущность термина «религия» в первую очередь была обусловлена социальными факторами и соотносилась с непосредственными результатами социологического анализа, которые дополнялись психологическими данными и категориями, подтверждающими основные идеологические положения научного атеизма. Базовым методологическим принципом диалектико-материалистического объяснения религии являлось положение о социальной обусловленности религиозного отражения мира, его принципиально иллюзорном характере. Проблематика универсальных психологических аспектов религии прямо или косвенно высвечивалась в публикациях, но из-за методологического неприятия психологических категорий, используемых в западной науке, она не исследовалась во всей ее сложной многоплановости и полноте [диссер]. Это проявилось в работах многих исследователей данного периода: Д.М.Угриновича, М.А.Поповой, К.К.Платонова, В.Г.Пивоварова, М.Г.Писманика, А.И.Демьянова. Так, в книге «Психология религии. Факты и мысли», опубликованной в 1967 г., К.К.Платонов пишет, что через понятие веры есть «...возможность определить наличие и минимум религии и религиозности, как черты личности...», а «веру можно определить как чувство, являющееся обязательным компонентом структуры религиозного сознания, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией с участием этого же чувства» [8, с.94].

Схожую позицию демонстрирует М.А.Попова, показывая причинно-следственную связь между религией и верой, религия – это «вера в реальность предметов, явлений, личностей, наделенных сверхъестественными свойствами, вера в зависимость от них и в возможность установления с ними особых иллюзорно-практических отношений» [9, с.157].

Однако наибольшим научным авторитетом обладало мнение Д.М. Угриновича, который писал что, «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»[11, с.61.].

В постсоветский период термин «религия» наполняется новым содержанием, уже в словаре по психологии под редакцией А. В. Петровского и М. Г. Ярошевского (1990 г.) мы читаем, что психология религии является самостоятельной наукой и изучает психологические и социально-психологические факторы, обуславливающие особенности религиозного сознания, его структуру и функции [10, с.318].

Постепенно в российских изданиях по психологии меняется подход к пониманию сущности термина. В «Современном гуманитарном словаре-справочнике» П.С.Гуревича термин религия раскрывается как «мировосприятие, одушевленное верой в Бога Это не только вера или совокупность взглядов. Религия есть также чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной высшей силе, дающей опору и достойной поклонению»[3, с.353].

Р.М. Грановская, известный психолог и автор трудов по практической психологии убежденно пишет, что «религии возникают из стремления способствовать гармонии взглядов и поведения *внутри* сообщества людей», религия это «проявления совести, различных сторон развития человеческого духа, который взбирается к вершинам своего бытия», поэтому «религия предстает в контексте человеческой психики и особенностей религиозной мотивации» [2].

В 70-80-е годы появляется новая «смысловая линия» в исследованиях на стыке психологии и религии – православная психология, наполненная «проблемами нравственной отнесенности, связи психологии и этики». Психолог Б.С. Братусь, рассуждая об этом, пишет: «в православной психологии человек берется не в модусе его наличного бытия, а в его должностовании. Здесь нет апологии данности человека, а есть сотериологическое понимание человека как любимого творения Божия, созданного по образу и подобию Его, но отпавшего от Бога своеволием и теперь тоскующего об утраченном Эдеме, стремящегося вернуться в Отчий Дом» [5]. Развитие православной психологии идет путем соотнесения и анализа основных понятий христианского и психологического знаний о человеке. Примером такого сопоставления терминологии и понятий является книга «Элементы православной психологии» Л. Ф. Шеховцовой и Ю. М. Зенько. В работе авторы анализируют важнейшие христианские категории – ум, честь, воля, память, воображение, как основных элементов религиозного, христианского мировоззрения [12].

Пересечение религиозных и научных подходов наблюдается и в области психотерапевтической практики, так взаимоотношения психиатрии и религии уделялось большое внимание в последних работах Д.Е.Мелехова. Он убежден, что религиозное переживание имеет двоякий характер, «с одной стороны, оно может быть в случае патологии непосред-

ственным отражением симптомов болезни, а с другой — проявлением здоровой личности, и тогда, даже при наличии болезни, вера в бога помогает человеку сопротивляться болезненному процессу, приспособиться к нему и компенсировать дефекты, внесенные болезнью в его личность» [4, с.10].

Пашковский В.Э. в кратком руководстве для врачей, связывает понимание сущности религии с её социальным контекстом: «религия имеет два аспекта: внешний и внутренний. Внешняя сторона — это теологические системы, обрядность, церковная организация, общепринятые каноны религиозного поведения. Институциональные основы религии, общественные закономерности ее возникновения и ее исторические аспекты изучают философия, социология и история религии. Психиатрическое исследование в этом случае, прежде всего, обращено к внутренней стороне религии или религиозности, под которой понимается отражение той или иной религиозной системы в индивидуальном сознании здорового и больного человека. Поэтому психиатрию интересует, как влияет религия на психическое здоровье в целом и каковы особенности психических расстройств с психопатологическими феноменами религиозного содержания. Однако вопросы, связанные с религиозными переживаниями в патологических условиях, разработаны еще недостаточно. Религиозный опыт представляет собой сложное, многогранное и недостаточно исследованное явление. Одни его проявления, несомненно, принадлежат здоровой психике, другие лежат в пограничной между здоровьем и болезнью зоне, третьи позволяют предположить психотическое расстройство. Выявление этих зон и является основной задачей психиатрии. Для этого необходимо исследовать не только религиозные переживания как таковые, но и их связи с обстоятельствами, в которых они возникают, а также формы, в которых они выражаются» [7].

Аринин Е.И. и Нефедова И.Д. в своей работе «Психология религии» раскрывают сущность религии через категорию религиозности как фунда-

ментальной антропологической характеристики, присущей каждому человеку, не сводимой к другим антропологическим качествам и имеющей собственную психологическую основу. Они уверены, что религия имманентна психике человека в качестве переживания своего особого отношения с миром, обнаруживается в поразительной гармонии между общими принципами функционирования эмоций, сознания и поведения, проявляется в многообразии эмпирических форм и в бытии каждого человека, в жизни общества, через осмысление традиционных и новых собственно религиозных феноменов [1, с.10].

Естественная активность человека, жажда познания, его изменяющиеся потребности, интересы, желания, воспроизводимые в процессе социализации, подталкивают индивида и целые группы к поиску все новых форм выражения своей сущности. И поскольку религия нацеливает на выход за рамки существующего мира, то, естественно, что человек, если не явно разрушает или отказывается от традиционных религиозных убеждений и организаций, то стремится создавать все новые и новые системы, которые удовлетворяли бы его мировоззренческие искания. Это психологически содействует обретению новых прочных основ для собственного мировоззрения и социально-приемлемой, уверенно-легитимной убежденности, позволяющих человеку искренне и позитивно действовать во всех сферах общества.

Литература:

1. Аринин, Е.И., Нефедова, И.Д. Психология религии: учеб.пособие для студентов специальности «Религиоведение» / Е.И. Аринин, И. Д. Нефедова; Владим. гос. ун-т. – Владимир: Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2005. – 108 с.
2. Грановская, Р.М. Психология веры. – СПб.: Речь, 2004.

3. Гуревич, П.С. Современный гуманитарный словарь-справочник. – М.: Олимп, 1999.
4. Мелехов, Д.Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // «Психиатрия и проблемы духовной жизни». – М.: Изд-во Свято-Филоретовской правосл.-христианск. школы, 1997. – С. 8-61.
5. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. – М.: Наука, 1995. – 236 с.
6. Нефедова, И.Д. Социально-философский анализ концепций психологических аспектов религиозности в культуре XX столетия: диссертация ...кандидата философских наук: 09.00.11. – Архангельск: ПГУ им. М.В.Ломоносова, 2003. – 201 с.
7. Пашковский В.Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей.— СПб.: Издательский дом СПбМАПО, 2007. – 144 с.
8. Платонов, К.К. Психология религии. Факты и мысли. – М.: Политиздат, 1967
9. Попова, М.А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). – М.: Политиздат, 1972
10. Психология. Словарь. Под общ.ред. А.В. Петровского, М. Г. Ярошевского. 2-е изд., испр и доп. – М.: Политиздат, 1990
11. Угринович, Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986
12. Шеховцова, Л. Ф., Зенько, Ю. М. Элементы православной психологии. – Москва: Издательство Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2012. – 248 с.
13. Кондаков, И.М. Психология. Иллюстрированный словарь // И.М. Кондаков. – 2-е изд. – СПб., 2007.
14. Лазурский, А.Ф. Психология общая и экспериментальная. – СПб., 1912.

РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИИ ИСЛАМА В РОССИИ: ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ И НАПРАВЛЕНИЯ⁸

Психология ислама в России – новая область знания, находящаяся на стыке психологии и исламоведения. Общественный запрос на глубокое психологическое изучение проблемы религиозного терроризма и экстремизма и психологической профилактики этих явлений усиливает общественную значимость развития данной проблематики, хотя круг вопросов, находящихся в фокусе психологии ислама, значительно шире и глубже. Однако возникает проблема готовности светских психологов к работе с «человеком религиозным», так как в силу различных причин психология религиозного человека не изучена. С точки зрения академика В.И. Слободчикова, у современной психологии нет методов исследования психологии религии. «Изучать психологию религии обычными психологическими методами – это всё равно как делать операцию на головном мозге топором», считает православный психолог [6, с. 210]. В связи с этим необходимо развивать научные и практические направления психологии ислама.

Прежде чем перейти к описанию состояния и перспектив развития психологии ислама в России, обратимся к анализу развития этой науки за рубежом, а также к истории вопроса.

Изучение вклада средневековых мусульманских учёных в развитие психологии необходимо ввиду того, что исламская традиция имеет тенденцию опираться на опыт, накопленный в первые века появления ислама. Даже современные мусульманские учёные, занимающиеся вопросами психологии, зачастую опираются на опыт учёных, работавших в первые века после проповеднической деятельности пророка Мухаммада.

⁸Подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ».

В средневековой истории ислама есть немало учёных, которые писали работы о психологии человека, хотя такое понятие, как «психология», в то время не существовало[9, с. 358]. Отличительной чертой данных трактатов является то, что психологические вопросы, затрагиваемые в них, берут своё начало в исламской философии и других исламских науках, т.е. исламская психология в средневековый период была неразрывно связана с философией и религией и не мыслилась как нечто отдельное[9, с. 358]. В данных трактатах мусульманские учёные использовали термин *нафс* (эго, или душа) для описания индивидуальных особенностей личности и термин *фитра* (природа, врожденное свойство) для описания природы человека. Понятие *нафс*, в свою очередь, состояло из таких частей, как *калб* (сердце), *рух* (дух), *акл*(интеллект) и *ирада* (воля)[9, с. 358].

Одним из первых мусульманских философов считается багдадский учёный Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ал-Кинди (801–866/873). Среди его работ по психологии можно выделить: «О сне и сновидениях», «Первая философия», «Уничтожение печали». Самой известной работой Али ибн Сахла Раббанат-Табари (838–870) является книга «Фирдавс ал-Хикма» («Сад мудрости», или «Рай мудрости»), состоящая из 7 разделов и 30 трактатов по медицине, включая психотерапию. Он считал, что люди часто болевают из-за придуманных представлений, но квалифицированный доктор может помочь им излечиться при помощи мудрых наставлений (консультаций). Ал-Табари особенно подчёркивал связь психологии и медицины[9, с. 361-362].

Вероятно, первым когнитивным и клиническим психологом был Абу Зайд ал-Балхи (850–934), который впервые чётко разграничил неврозы и психозы, классифицировал психические расстройства. Ал-Балхи сравнивает физические и психологические расстройства и показывает, что их взаимосвязь влияет на появление психосоматических расстройств. Он разработал терапию под названием *ал-иладж би ад-дидд*, которая полностью совпадает с реципрокным торможением, разработанным Д. Уолпом в 1969 г.

Ал-Балхи разделяет депрессию на три вида: обычную, ежедневную грусть (*хузн*), эндогенную депрессию (не зависящую от внешних факторов) и экзогенную депрессию (появляющуюся под воздействием внешних факторов)[9, с. 362-363].

Среди известных учёных, писавших о вопросах души, поведения и сознания, можно также выделить: ал-Фараби (X в.), ал-Маджуси (X в.), группу «Ихван ал-Сафа» (X в.), Ибн Мискавейха, Ибн Сину (XI в.), ал-Газали (XII в.), Ибн Баджаха (XII в.), Ибн Туфейла (XII в.), Ибн Рушда (XII в.), Фахруддина ар-Рази (XII–XIII в.), Ибн ал-Араби (XIII в.).

XIV в. связывают с окончанием «золотого века» ислама, т.к. к этому году относят «заккрытие дверей *иджтихада*», т.е. окончание свободного толкования исламских вопросов. Существует много точек зрения относительно закрытия дверей *иджтихда*: одна из них позволяла *иджтихад*, но за рамками чисто религиозных вопросов. Поэтому после XIV в. появились работы на философские темы среди исламских учёных, в т.ч. таких, как Шах Валиулла, Шейх Ахмад Сирхинди, Мухаммад Икбал, Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб и др.[9, с. 363-371].

Колониальный и постколониальный периоды связывают с упадком исламских наук в целом и исламской психологии в частности. Что же представляет собой психология ислама и исламская психология в наши дни?

Обратимся к терминологии. В трудах средневековых мусульманских учёных для определения психологии в основном использовали термин *та-асил* (возвращение к истокам). Камаль Мурси выделяет 5 терминов, которые применялись за последние четверть века к исламской психологии исламскими учёными [1]: 1) *илм ан-нафс ал-ислами* (исламская наука о душе); 2) *асламати* *илм ан-нафс*, или *исламийати* *илм ан-нафс* (исламский подход в науке о душе); 3) *ат-таасилал-ислами ли* *илм ан-нафс* (смысл: «возвращение науки о душе к исламским истокам»); 4) *ат-таваджихал-ислами ли* *илм ан-нафс* (исламский взгляд на науку о душе); 5) *ат-тафсирал-ислами ли ас-сулук* (исламское толкование поведения).

На современном этапе в арабском мире для понятия «психология» используют термин *илм ан-нафс* («наука о душе»), а психолог называется *сихсаинафси* (специалист по душе)⁹. Психология в исламских странах развивается в исламской парадигме или, по крайней мере, не противоречит исламу. Это связано с тем, что многими представлениями и теориями в западной психологии кроются атеистические представления, что несовместимо с исламским сознанием. Несмотря на это, многие мусульманские психологи выступают в защиту западной психологии в мусульманских странах [9]. Тем не менее, современная психологическая наука не может быть воспринята мусульманскими психологами во всей её полноте.

Интерес к возрождению исламской психологии начался с издания в 1949 г. книги Мухаммада Усмана Наджати «ал-Идрак ал-хасси инда Ибн Сина». Затем в 1962 г. была издана книга «ад-Дирасат ан-нафсийа инда ал-муслимин» Абдулькарима Усмана. В работе Мухаммада Абдуллаха ал-Гамиди в 1979 г. упоминаются 525 исследований по исламской педагогике, среди них 70 работ посвящены психологии. Спустя 6 лет в библиографическом списке Мухиддина ал-Атайи упоминается, что за это время появились 302 новые статьи по психологии, антропологии и социологии, 62 из них – исключительно на психологические темы [1].

Современная история психологии в Египте связана с влиянием Европы и начинается со времён правления Мухаммеда Али, который был инициатором открытия медицинского колледжа в 1827 г., где впоследствии велось преподавание психиатрии. В конце 1880-х гг. был издан учебник по психиатрии Исмаила Наджати и открыта первая психиатрическая больница в районе Аббасия (Каир). Также появились программы, спонсируемые государством, направленные на то, чтобы местные специалисты продолжали учёбу в Европе, и активно вёлся перевод психиатрической литературы на

⁹ Для обозначения понятия «психиатрия» используется термин *ат-тибб ан-нафси* (медицина души), психиатр – *табибнафси* (врач души); для понятия «психотерапия» – *ал-иладж ан-нафси* (лечение души), психотерапевт – *муалиджнафси* (лечащий душу).

арабский язык. Параллельно с развитием психиатрии в Египте развивалась и психологическая наука. В 1908 г. был основан первый светский вуз – Египетский университет (сейчас – Каирский университет); спустя 20 лет в нём был открыт философский факультет, в рамках которого велось преподавание психологии. В основном в качестве преподавателей приглашались французские профессора. В дальнейшем появились и другие университеты, в которых велось преподавание психологии. Вторая половина XX в. отмечена появлением при университетах самостоятельных отделений, а также постбакалаврских программ по психологии [8].

В Египте сейчас более действуют 25 частных университетов. Первым частным университетом, который открыл бакалаврскую программу по психологии, стал Американский университет в Каире (2009 г.). Ввиду отсутствия систематических тренингов и курсов по психологическому консультированию в египетских образовательных учреждениях, многие университеты и частные клиники приглашают специалистов из-за рубежа, преимущественно из Великобритании и США. На данном этапе в Египте существует значительное число специалистов, которые не имеют лицензии психолога [8]. Чтобы получить такую лицензию, необходимо окончить университет по специальности «психология» и пройти двухгодичную практику в одной из лицензированных клиник страны [8].

В исламском онлайн-университете Гамбии есть годовичная программа по исламской психологии¹⁰. Данная программа сочетает в себе как светские дисциплины, так и исламские [16]. Кафедра психологии Международного исламского университета Исламабада [11] своей основной целью видит подготовку компетентных специалистов-психологов в разных областях, для того, чтобы они могли вести свою деятельность в исламской среде.

¹⁰Исламский онлайн-университет в настоящее время работает в Гамбии. До этого он функционировал в ОАЭ, а затем в Катаре.

Интерес к арабо-мусульманской культуре в западном мире связан со стремительным ростом численности мусульманского населения в странах Запада. Особенно он обострился после событий 11 сентября [9]. Большое внимание уделяется социологическим аспектам арабо-мусульманской культуры, работ же, посвящённых психологии ислама или психологии мусульман, гораздо меньше [9]. Однако в связи с ростом численности мусульманского населения изучение исламского взгляда на вопросы, обсуждаемые в рамках психологии, стало обязательным, т.к. его изучение может существенно помочь специалистам, которым приходится сталкиваться с мусульманами в рамках консультирования, преподавания или проведения психологических исследований [9]. Так, в Великобритании, где мусульмане являются второй по численности религиозной группой, Департамент здравоохранения поощряет использование психологической помощи клиентам в соответствии с их религиозной и этнической принадлежностью [10].

Магистерская программа по исламской психологии открыта в Роттердамском исламском университете [11]. В апреле 2015 г. в Кембриджском мусульманском колледже (Великобритания) был прочитан краткосрочный курс по исламской психологии [13].

В Европе существуют организации, которые предоставляют услуги по исламскому консультированию или читают однодневные лекции по исламской психологии, например: *Muslim Family Matters* (Великобритания) [18], *Center for Islamic Counseling and Guidance* (США) [12], *Rahmaa Institute* [19].

В США издаётся *Journal of Muslim Mental Health* [17], содержание которого касается исследований по психологии представителей ислама. Также в США с августа 1984 г. издаётся журнал *The American Journal of Islamic Social Sciences* [14], где психологические феномены (поведение, мотивация) рассматриваются с исламской точки зрения.

North American Association of Islamic and Muslim Studies (Североамериканская ассоциация исламских и мусульманских исследований), основанная в 1972 г., проводит региональные и международные конференции, в рамках которых обсуждаются в т.ч. и проблемы исламской психологии [20].

Таким образом, анализ показывает, что феномен исламской психологии и развитие психологии ислама как науки имеет достаточно продолжительную историю как в самом арабо-мусульманском мире, так и в странах США и Западной Европы, где мусульмане составляют значительную часть населения.

Обратимся к анализу и перспективам развития психологической тематики в рамках ислама в России. К великому сожалению, приходится констатировать, что в настоящее время в отечественной как психологической, так и религиоведческой науке накоплено совсем немного сведений, которые можно хоть косвенно отнести к проблемам психологии ислама. В 2012 г. на русском языке вышла работа Масуда Азербайджани и Сейеда-Махди Мусави-Асла «Введение в психологию религии» [2]. В предисловии издатель отмечает, что «в настоящее время университеты испытывают острую потребность в учебной литературе по гуманитарным наукам, подготовленной с исламской точки зрения» [2, с.3]. В небольшом по объёму (191 стр.), но весьма содержательном издании даётся определение психологии религии, основным её методам и истории развития. Приводится обзор концепций психологии религии выдающихся западных психологов (У. Джеймса, З. Фрейда, К.Г. Юнга), описываются различные аспекты религии и религиозности с точки зрения психологии, а также влияние религиозности на индивида и общество. Стоит отметить, что в основу анализа легли известные западные психологические теории, никак не связанные с исламом. Встречаются лишь отдельные попытки понять психологию религиозности через призму ислама с опорой на Коран и Сунну. При этом авторы чётко разводят психологию религии как общепризнанную психологиче-

скую дисциплину, которая «на основе собственно психологии интерпретирует религиозные феномены», и религиозную психологию, являющуюся частью религиозных наук, в которой «религиозные убеждения принимаются в качестве основы и источника, а психологию исследуют в рамках веры» [2, с.11-12].

К исламской психологии можно отнести работы, посвящённые психологии суфизма. К числу таких работ, изданных на русском языке, относятся, например, книги Дж. Нурбахша, например «Психология суфизма» [5] и др., а также Л. Вилкокса «Суфизм и психология» [4]. Содержание этих работ, написанных последователями суфийского пути в исламе, посвящено противодействию своему нафсу (эго) как источнику низменных нравов и недостойных поступков средствами духовных практик суфизма.

Исследуя суть психологии суфизма, Д.З. Хайретдинов называет её джихадом со своим эго [7]. Совершенствование личности с целью приближения к Богу, джихад (борьба) со своим нафсом – вот основные цели, достичь которых пытаются суфии.

В рамках социальной психологии в последнее время крайне актуальными становятся исследования, связанные с изучением специфики религиозной идентичности мусульман и влияния ислама на различные стороны жизни как всего мусульманского сообщества в целом, так и личности отдельного мусульманина. В контексте ислама эта тема приобретает особую актуальность, т.к. ислам определяет все сферы жизни его адептов, являясь для его последователей образом жизни и образом мысли. Интересным примером является исследование, проведенное на кафедре этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета в рамках гранта РГНФ № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ».

Не менее актуальными в последнее время становятся запросы на консультации по различным вопросам семейных, детско-родительских отношений от самих мусульман и членов их семей (активная миграция увеличила число межэтнических/межконфессиональных браков, один из супругов в которых является мусульманином). Проблема смены религиозной идентичности, появление достаточно большого числа «неэтнических», например русских, мусульман – вот лишь небольшой круг вопросов, которые ждут своего решения от специалистов, имеющих достаточный объём знаний как в области психологии, так и в области ислама. Противодействию зависимостям, депрессиям и другим проблемами современного общества средствами исламского знания и религиозной практики – перспективный путь развития и психологии ислама, и исламской психологии. Удачным примером использования духовных исламских ресурсов в психологической помощи является ставшая бестселлером книга «Не грусти!» Аида аль-Карни [3], написанная в жанре популярной в настоящее время позитивной психологии.

Таким образом, подводя итог изложенному выше, можно констатировать, что запрос на разработку психологической проблематики в рамках ислама в России крайне велик и значительно превышает предложение. В связи с этим возникает целый ряд направлений работы, среди которых:

- выявление области науки «психология ислама» и области религиозного знания «исламская психология»; определение целей, задач, методов и содержания данных областей; чёткое разведение их предметного поля;
- проведение психологических исследований, направленных на изучение содержания исламской религиозности и её влияния на жизнь общества и его отдельных индивидов;
- разработка приёмов и методов психологической помощи мусульманам на основе использования как психологических, так и религиозных знаний.

Видится, что назрела необходимость создания на базе исламских высших учебных заведений кафедр психологии ислама и исламской психологии, которые будут аккумулировать как научную, так и практическую работу в этой области. К работе в этих подразделениях должны привлекаться психологи – учёные и практики, имеющие психологическое и религиозное (исламское) образование. Фактически на повестке дня стоит появление новой категории специалистов – исламских психологов. При этом необходимо развивать также религиозную область знания – исламскую психологию, которая должна стать основой для понимания религиозных убеждений мусульман.

Литература:

1. *Абдаллах ибн Насир ас-Субейх*. Ат-таасил ал-ислами ли илм ан-нафс. URL: http://www.alukah.net/culture/0/380/#_ftn1 (дата обращения 07.07.16).
2. *Азербайджани М., Мусави-Асл С.М.* Введение в психологию религии. М.: Вече. 2012.
3. *Аль Карни Аид ибн Абдуллах*. Не грусти! Рецепты счастья и лекарство от грусти. М.: Умма. 2012.
4. *Вилкокс Л.* Суфизм и психология. СПб.: Диля. 2004.
5. *Нурбахш Д.* Психология суфизма. М.: Амрита-Русь. 2004.
6. *Павлова О.С.* Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Исламвсовременноммире*. 2015;11(4):210. DOI:10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222.
7. *Хайретдинов Д.З.* Суфизм и исламская психология. Доступ: <http://www.islamrf.ru/news/faith/teology/13019> (дата обращения 07.07.16).
8. *Amer M.M.* Counseling and Psychotherapy in Egypt. Ambitious identity of a regional leader. URL: <https://books.google.ru/books?id=kcNLhHJBwLEC&pg=PT73&lpg=PT73&dq=Mona+Amer.+Counseling+and+Psychoth>

erapy+in+Egypt.+Ambiguous+identity+of+a+regional+leader.&source=bl&ots=LcJu5eZKE&sig=w0NfbQzczPYsA9vZAaPatUMtA7I&hl=ru&sa=X&ved=0C CgQ6AEwAmoVChMIisHai7jbyAIVyAosCh3QlwBJ#v=onepage&q=Mona%20Amer.%20Counseling%20and%20Psychotherapy%20in%20Egypt.%20Ambiguous%20identity%20of%20a%20regional%20leader.&f=false (дата обращения 07.07.16).

9. *Haque A.* Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists // Journal of Religion and Health. 2004. Vol. 43. No 4. (дата обращения 07.07.16).

10. *Meer Sh., Mir G.* Muslims and depression: the role of religious beliefs in therapy // Journal of Integrative Psychology and Therapeutics. 2014. URL: <http://www.hoajonline.com/psychology/2054-4723/2/2> (дата обращения 07.07.16).

11. http://www.islamicuniversity.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=104&Itemid=819&lang=en (дата обращения 07.07.16).

12. <http://islamiccounseling.org/> (дата обращения 07.07.16).

13. <http://www.cambridgemuslimcollege.org/course-in-islamic-psychology/> (дата обращения 07.07.16).

14. <http://www.iiit.org/Publications/AmericanJournalofIslamicSocialSciences/tabid/91/Default.aspx> (дата обращения 07.07.16).

15. http://www.iiu.edu.pk/index.php?page_id=1868 (дата обращения 07.07.16).

16. <http://www.islamiconlineuniversity.com/psy/> (дата обращения 07.07.16).

17. <http://www.journalofmuslimmentalhealth.org/> (дата обращения 07.07.16).

18. <http://www.muslimfamilymatters.com/> (дата обращения 07.07.16).

19. <http://www.rahmaa.org/> (дата обращения 07.07.16).

20. <https://naaims.org/Home.html> (дата обращения 07.07.16).

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

На современном этапе интерес к психологии религии, как и религии в целом неуклонно растет. И это не случайно, так как в условиях неопределенности и кризиса человек, утрачивая жизненные ориентиры, попадает в состояние отчаяния и безнадежности, остро ощущает бессмысленность своего существования. В этих условиях только божественное и трансцендентное способно наполнить жизнь смыслом [21,с.174)], характерной чертой общественного и личностного сознания становится религиозность, исследование которой обретает статус актуальной научной задачи.

Несмотря на значительный опыт, накопленный психологией религии с момента ее зарождения (конец XIX – начало XX вв), до сих пор не удалось решить главную проблему, которая лежит в плоскости методологии и обусловлена отсутствием единства в понимании феномена «религиозность» и основных характеристик ее определяющих [20; 12]. Теоретический анализ трактовок понятия религиозность в философии, социологии, психологии свидетельствует об их многозначности и метафоричности (авторы трактуют религиозность либо очень широко, либо очень узко).

Так, Ж.Т.Тощенко [19, с.127] под религиозностью понимает *воздействие религии на сознание и поведение* отдельных индивидов, социальных и демографических групп. И.Н.Яблоков [25] – как *качество* индивида и группы, выражающееся в *совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений*. Е.В.Панкратова [14,с.387] описывает религиозность как *определенное состояние* отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему, их приверженность к религии, принятие ее вероучений и предписаний. Отечественный психолог

Б.С.Братусь [3] также рассматривает религиозность в непосредственной связи с *феноменом веры*, а в ее основе лежит «восстановление в себе путеводного образа, никогда не могущего быть доказанным, как теорема», но благодаря которому человек пытается ориентироваться на создание, развитие и удержание в себе духовной сферы.

Схожей точки зрения придерживаются Э.Тайлор [18] и Д.Фрэзер [22] – они связывают религиозность с *верой в духовные сущности*, направляющие и контролирующие природу и человека. Французский философ-идеалист Э.Бутру [4, с296] подчеркивает, что религиозность по сути есть опыт, который человек испытал и пережил. Она есть «сосредоточие всякой сознательной жизни», которое способствует восстановлению «согласия человека с самим собой, ... с *человеком идеальным*»; это в то же время общение человека с существом большим, чем он, ...которое создает упомянутое согласие и проявляет себя, как неисчерпаемый источник энергии и могущества». Глубокий анализ религиозности содержится в работах русских философов XX века И.А. Ильина, В.Соловьева, Н.Бердяева [8;9;17;2]. Говоря о сущности религиозности, *Иван Ильин* [9] подчеркивал, что она «есть жизнь, возникшая из свободного, сердцем воспринятого, таинственного, священного срастания..., ...весенний воздух Спасителя, веющий в загоревшемся сердце; это ключ Спасителя, который пробился в сердце и звенит по-новому, таинственно; это свет Спасителя, который должен излучаться в мир свободно, без помех».

Психологические элементы и компоненты индивидуальной религиозности. Несмотря на терминологическую несогласованность, неоднозначность и метафоричность существующих определений понятия религиозности в них можно усмотреть общие черты, описывающие суть данного феномена и образующие структуру индивидуальной религиозности (ее модель). К ним можно отнести: психологические *элементы религиозности* [10, с.220-222; 26]: наличие *субъекта религиозного опыта* – личности

с присущими ей чертами и особенностями; *объекта религиозного опыта* – Бога (Высшего жизненного начала и представлений о нем); *особого вида связи* между Богом и человеком (религиозная вера, которая проявляется посредством религиозных чувств, религиозного мышления, деятельности).

Компоненты религиозности: а) *эмоциональные* (живой опыт общения человека с Божественным посредством переживания широкого спектра религиозных чувств); б) *интеллектуальные* (религиозное мышление – знания о содержании религиозных верований, социальные представления об образе Бога и размышление о Нем); в) *поведенческие* (религиозный образ жизни – ритуалы, обряды, образ жизни верующего, поведение).

Теоретическая модель индивидуальной религиозности была проверена при проведении многочисленных исследований учеными, придерживающимися разных методологических подходов и антропологических принципов.

Основные подходы к исследованию религиозности. На сегодняшний день в науке выделяют два основных подхода к изучению религиозности – социологический и психологический. В рамках *социологического подхода* акцент ставится на изучение количественных показателей религиозного поведения, характеризующих внешнюю сторону религиозной жизни (объективированный взгляд на религию). К ним относятся образ жизни и религиозное поведение или «воцерковленность» (термин был впервые введен В.Чесноковой) [24]. С этой целью используют два рода критериев: а) *религиозную самоидентификацию личности с определенной религиозной традицией* – самооценку уровня религиозности с определением принадлежности к той или иной деноминации/религии, часто без уточнения предмета веры и без внимания к религиозной грамотности человека; б) *участие в регулярных культовых действиях* – периодичность посещения храмов, богослужений, участия в религиозных обрядах, соблюдения постов (с учетом строгого соблюдения чистоты и полноты образа действий,

предписываемого той или иной религиозной традицией). К недостаткам этого подхода относят то, что объективные критерии не могут быть надежным свидетельством религиозности, т.к. «внешнее благочестие» может быть весьма поверхностным» – они «важны, но требуется детальный анализ с учетом дополнительных данных» [1, с.8].

В отечественной науке социологический подход был впервые реализован В. Чесноковой [24], предложившей методику изучения религиозного поведения Православных христиан на основе расчета *индекса воцерковленности* с использованием шести переменных: 1) частоты посещения храмов; 2) регулярности исповеди и причастия; 3) регулярности чтения текстов Священного Писания; 4) знания и совершения церковных молитв; 5) наличия дома религиозной литературы; 6) вопроса-определителя: «Веруете ли вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?»

Психологический подход делает акцент на анализе внутренних аспектов религиозной жизни – изучает религиозное сознание и его особые состояния, религиозные переживания и чувства, их роль в жизни личности (особенно в кризисные моменты жизни), социальные представления о предмете религиозной веры, динамику ценностных установок при проявлении религиозности, типы и уровни индивидуальной религиозности. Исследователи подчеркивают, что психологический подход более интересен, чем социологический. Однако сложность с его реализацией обусловлена слабой разработанностью проблемы, трудностью фиксации и последующего анализа показателей религиозного сознания в сравнении с религиозным поведением, слабо приспособленным инструментарием гуманитарных наук для выявления слабо выраженных тенденций [24,с.13; 13]. В рамках данного подхода религиозность может исследоваться с двух разных позиций: а) как «*состояние сознания*» - достигнутое (или пережитое) человеком в настоящем; б) как «*процесс*» движения личности от состояния по-

тенциальной религиозности (искра Божья в каждом человеке с рождения) к религиозности *высшей* (состоянию святости, обожения) через ряд промежуточных состояний (уровней религиозности).

Психологический подход был впервые реализован У.Джемсом (изучал религиозные чувства), Ф.Майерсом (создал теорию о сублиминальном Я, которая стала основой для изучения религиозного опыта, получившего точку опоры в науке, благодаря чему религиозные явления были включены в повседневную жизнь человека), Р.Мареттом (осознал необходимость многомерного понимания религии как органического комплекса мыслей, эмоций и поведения). В отечественной психологии – А.Ф.Лазурским (впервые выделил религиозные чувства из всего многообразия объектов внутреннего мира).

Диагностические методы оценки индивидуальной религиозности. За более чем столетнюю историю исследований религиозного опыта исследователями было предложено множество диагностических методик для оценки религиозности – от *простых одномерных* (например, с двумя вопросами: «Веруете ли вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?» или «Относите ли вы себя к какой-либо религии, и если да, то считаете ли вы религию важной для себя лично?» или «Верите ли вы в Бога и если да, то посещаете ли церковь?») до *многомерных шкал*.

Одной из первых была предложена *шкала «Религиозной ориентации»* Г.Олпорта и Д.Росса [27,28]. По гипотезе авторов (которые проводили исследование на студентах в послевоенный период) первоначально задумывалось два полюса на одной шкале – внутренняя и внешняя религиозная ориентация. Однако по результатам эмпирического исследования оказалось, что этого не достаточно и было добавлено еще два типа религиозности, в итоге получилось четыре: 1) *«последовательная внутренняя религиозная ориентация»* (intrinsic) – характеризуется устойчивостью религиозных убеждений и внутренним переживанием в осмыслении вопросов ве-

ры, что способствует сохранению психического здоровья личности. Религия для лиц этой ориентации служит средством миропонимания, ценна сама по себе. Ее обрядовая сторона не так важна, сколько внутреннее религиозное переживание. Такие люди «живут» религией: «Приняв веру, стараются усвоить ее и следовать ей до конца» [28: 434]; 2) «*последовательная внешняя религиозная ориентация*» (extrinsic) – религия воспринимается средством для достижения мирских целей (более высокого статуса, безопасности, общения, социальной поддержки и пр.), нужна человеку для упрочения его положения в обществе, значима, но не занимает доминирующего значения в его мировоззрении, рассматривается как следование традициям; 3) «*непоследовательная религиозность*» (indiscriminately pro-religious) – связана с тем, что у личности наблюдаются как внешние религиозные проявления, так и внутренние религиозные убеждения, которые не достаточно согласованы и устойчивы»; 4) «*нерелигиозные*» личности – обладающие потенциальной религиозностью.

Многомерный эмпирический анализ религиозности впервые был предложен зарубежными исследователями Д.Фолкнером и Г.Де Йонгом [20], поставившими вопрос: «Можно ли измерить религиозность по одномерной шкале или она включает разные аспекты, не связанные или мало связанные с собой». Свой методiku они основали на «Концепции религиозности» С.Глока [30], согласно которой религиозность оценивалась в пяти измерениях на основе иудео-христианских верований: *идеологическом* (содержание верований), *ритуалистическом* (религиозное поведение – посещение церкви и пр.), *опытном* (эмоции, чувства), *интеллектуальном* (знания), *результатирующим* (реализация перечисленных аспектов в повседневной светской жизни). В ходе эмпирических исследований с использованием разработанного опросника авторами было установлено, что измерение религиозности посредством одной шкалы невозможно, так как религиозность описывается несколькими измерениями. Кроме оценки по каждой

шкале, нужно проводить анализ характера взаимосвязей между разными измерениями (шкалами), ибо разные аспекты религиозности, в той или иной мере зависящие друг от друга, нередко проявляют отрицательную взаимосвязь между собой [20]. Так, при высоких показателях по одним шкалам (шкале «ритуалов») нередко фиксируются низкие баллы по другим (по шкале «религиозные убеждения», «переживания», «результатирующее измерение»). Это положение было в последствии подтверждено другими исследователями [16; 29]. Помимо этого в структуре индивидуальной религиозности была выявлена фундаментальная роль *идеологического измерения* – содержания религиозных верований и зафиксирован интересный факт – верующие западной религии основное внимание уделяют интеллектуальной стороне веры (Nottingham, 1954). В то время, как в нашей стране верующие ставят на передний план единство опыта, чувств, и ценностей, а философская концепция веры не является для них определяющей [16].

Шкала персональной религиозности Р.Яворски [26] – предложена католическим священником, Президентом Ассоциации Христианских Психологов Польши Р.Яворски. Надежность шкалы достаточно высока (от 0,69 до 0,85 по коэффициенту Спирмена). Она содержит 30 высказываний, предлагаемых для оценки, которые соотнесены с четырьмя субшкалам: верой, моральностью, религиозными практиками и религиозным «Я» (религиозной самоидентификацией). При проведении исследований Р.Яворски подтвердил вывод Д.Фолкнера и Г.Де Йонга [20] о существовании разных типов религиозности. Им были описаны два полярных типа религиозности: *персональная* (основана на личных отношениях человека с Богом) и *анти-персональная религиозность* (основана на формальном, инструментальном подходе к Богу) – на восприятии Бога как силы, которая может помочь в облегчении эгоистических нужд) [26, с.106]).

Одной из крайних зарубежных методик, разработанных в начале 2000-х гг. для **оценки религиозного/духовного опыта**, стал многомерный

опросник **Э.Ньюберга** с соавт. (Университет Пенсильвании, США), созданный для лиц разных конфессий и вероисповеданий. В его основе лежит несколько многомерных шкал: шкала религиозной принадлежности; «религиозного опыта»; «жизни и веры»; «религиозности и духовности». При проведении исследований на основе использования данной методики (на выборке свыше 1000 человек) были получены интересные результаты. Так, удалось выявить религиозную мотивацию, особенности социальных представлений об образе Бога у представителей разных возрастных групп и вероисповеданий, изучить феноменологию религиозной сферы, полезное влияние религиозного опыта на жизнь личности. Однако наряду с этим авторами были сделаны ряд спорных и неоднозначных выводов, противоречащих выводам других американских исследователей (например, о том, что духовность Америки с 70-х гг. 20 столетия неуклонно растет, а религиозность падает). Духовные отцы Америки [7; 15] напротив, характеризуют ситуацию в стране как духовную катастрофу, а ее причину усматривают в утрате американцами идеи святости, Высшего начала как регулятора поведения, и, как следствие – ориентацию на земные блага, эгоизм и эгоцентризм. Противоречивость этих суждений, обусловлена различным пониманием сути феноменов «религиозность» и «духовность» исследователями, которые придерживаются разных методологических подходов и антропологических принципов. Так, для Э.Ньюберга «духовность» – это, прежде всего, процесс самопознания в широком смысле слова, для святых отцов – процесс обретения святости. «Религиозность» (для Э.Ньюберга) – регулярное участие в обрядовой жизни и религиозная самоидентификация с определенной религиозной группой, для святых отцов – качество человека, обусловленное его религиозной устремленностью на пути духовного восхождения и «обожения» (построение духовной вертикали).

Опросник «Структура индивидуальной религиозности» Ю.В.Щербатых – первый отечественный опросник, разработанный для

исследования структуры индивидуальной религиозности. Включает восемь субшкал: 1) отражает склонность к философии, 2) выясняет отношение к магии, 3) определяет тенденцию личности искать в религии поддержку и утешение, 4) определяет внешние признаки религиозности, 5) выявляет интерес к загадочным явлениям, в восприятии которых вера играет большую роль, чем знание, 6) определяет тенденцию верить в Творца и существование Высшей силы, создавшей мир, 7) определяет наличие внутренней потребности в религиозном веровании, 8) определение отношения к религии как образцу моральных норм. При проведении эмпирических исследований разработчикам удалось подтвердить тезис А.Ф.Лазурского [10,с.220] об основных психологических элементах религиозности – выявить главную роль веры в наличие могущественной силы (Бога), управляющей миром, и неосознанной потребности в религиозной вере, в структуре индивидуальной религиозности. Описано различное отношение к религии у верующих в зависимости от их индивидуальных особенностей личности. Так, конформные личности в большей мере склонны искать в религии опору и защиту; организованные и умеющие контролировать свои эмоции – Творца как силы, регулирующей и контролирующей мир; расчетливые и проницательные – хороший способ регулирования взаимоотношений между людьми; личности, склонные к гипотимии с обостренным чувством вины – идеальный способ покаяться в своих грехах; зависимые от мнения группы и лица с пониженным уровнем фрустрированности – верить в чудеса [12]. Завершая краткий обзор наиболее известных методик, используемых для оценки индивидуальной религиозности, следует подчеркнуть, что всесторонний анализ этого сложного социально-психологического феномена предполагает не только оценку ее отдельных измерений, но и анализ их соотношения. Это позволяет выявить разную степень индивидуальной религиозности, оценить глубину религиозной веры – меру личной включенности в религиозные переживания.

Типология религиозных состояний – психологический анализ уровней религиозности. Исследование многообразия религиозных состояний ставит вопрос изучения онтологического основания раскрытия духовного измерения личности и закономерностей его проявления – актуализации потенциального из глубоко сокрытого внутри сокровенного и Божественного. Для выражения этой идеи в Древней Греции использовали термин «энтелехия» (от греч. – «имеющее цель в самом себе», «обретение себя через самовоплощение внутри заложенной цели»), который относительно человека означал процесс проявления «Искры Божьей», «начатка Духа», «прямого божественного света» (Апостол Павел, Рим.VIII в), сокрытого внутри. Будучи сложносоставным существом, образованным высшей и низшей природой, человек, прежде всего, является «существом духовным, заключающем в себе устремленность к бесконечности и вечности» [2, с.404]. Потому раскрытие духовного измерения является истинной целью его жизни, закономерным этапом в развитии человечества, так как жизнь протекает «перед лицом Божиим и при участии божественных сил, живущих в нем» [8, с.13, с.55].

Процесс духовного проявления – религиозное пробуждение, восстановление связи с Божественным и самим собой составляет суть и цель религии (лат. religare – воссоединять, восстанавливать), который можно представить в виде «духовной лестницы». Она начинается от *исходного типа человека обыденной жизни*, идет через ряд промежуточных стадий–состояний (характеризующихся особым типом физических, психических и духовных проявлений) к типу финальному – актуальной онтологической трансформации человеческого бытия, созданию системы с единым центром [23, с.174]. Этот процесс можно схематично представить следующим образом (рис.1) – обозначив в пространстве жизненного пути человека вектор его развития – от эгоцентрической направленности на себя (состояние эгоизма и бездуховности) к состоянию святости. На одном его полюсе

– человек–атеист, который не верит в Бога (состояние потенциальной религиозности), на другом – *святой*, проявивший в себе все жизненные потенции, Божественные качества (состояние высшей религиозности). Между двумя полюсами – океан промежуточных состояний, критическими точками которого выступают *состояние первичной религиозности* и момент «*обращения*». Проведем психологический анализ этих уровней индивидуальной религиозности.

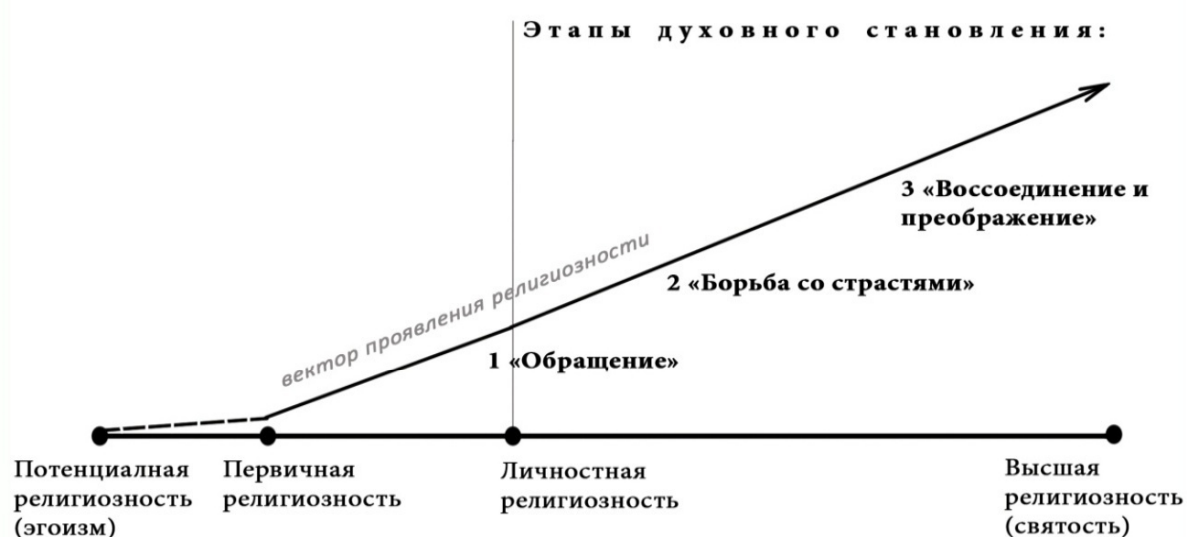


Рис. 1. Жизненный путь человека и процесс проявления индивидуальной религиозности

Потенциальная религиозность – состояние, которое характеризуется тем, что искра Божья (врожденное религиозное чувство) дремлет глубоко внутри человека, а человек живет обыденной жизнью. Его интересы ограничены удовлетворением *базовых* (потребность в питании, заботе, любви, самосохранении, защите, во сне, движении, размножении) и *наличных* потребностей. Эгоцентрическая направленность личности с пассивно-потребительским отношением к жизни, культом удовольствий, гордыни, индивидуализма является определяющей. Ожидания от жизни и требова-

ния к людям – высокие, к себе – занижены. Внутренний мир не стабилен – сотрясается массой противоречий, конфликтов, что приводит к эмоциональному и интеллектуальному оскуднению, «изоляции разных сфер душевной жизни, отрыву от центра, подчиняющегося высшему смыслу» [2, с.402]. Проблемы, кризисы, эмоционально переживаемые трудности, активизируют внутреннюю жизнь, требуют своего разрешения и преодоления. Опоры, на которые полагался человек, не выдерживают, и он вынужден искать новые – обращается к Богу.

Первичная религиозность («безличностная религиозность» по Р.Яворски, «внешняя неразвитая религиозная ориентация» по Г.Олпорту, «реальная жизненная ориентация, подчиненная нерелигиозным мотивам» по И.Н.Яблокову) – основана на обращении к Богу для избавления и выпрашивания житейских благ. Бог для человека является лишь объектом, инструментом удовлетворения его эгоистических нужд, верховным распределителем всех благ. Религиозная вера – средством психологической защиты, полезным дополнением к быту, обычаем, придатком повседневности. Ожидания и требования к Богу (людям, миру в целом) – высоки, к себе – занижены. По этой причине в случае невыполнения его желаний обращение к Богу оборачивается обидой, разочарованием, отходом от веры. На этом этапе человек пассивен, безразличен, безответственен. Он ничего не дает миру, но все же ближе к тому, чтобы отказаться от эгоизма, чем на предыдущей стадии. Его внутренний мир богат чувственной жизнью, в нем царит хаос эмоций, чувств, переживаний, желаний, целей, направленных на реализацию биологических, наличных и социальных потребностей. Сознание требует очищения и просвещения, заполнения Вечным, Божественным.

Личностная религиозность («персональная ориентация» по Р.Яворски, «духовная ориентация» по Г.Ленски, «последовательная внутренняя религиозная ориентация» по Г.Олпорту и Д.Россу) – характеризу-

ется качественным изменением отношения к Богу (личность обращается к Богу не для избавления, а для служения). Бог становится для человека безусловной ценностью, а человек начинает переживать живой контакт с Божественным. Исчезает разделение субъекта (личности) и объекта религиозной веры (Богом) – «идеальное становится реальным, конечное выходит за свои ограниченные пределы, вдыхая в себя жизнь и присутствие Бесконечного» [5, с.358-360]. Вера, обретаемая в ходе трудностей, долгих размышлений о мироустройстве и трансформации накопленного опыта, становится осмысленной, пропитывает все существо, все сферы жизни личности, превращается в средство миропонимания. Обрядовая сторона религии утрачивает значимость. Душа обретает особый покой, полноту, удовлетворенность жизнью – одновременно с этим она может быть наполнена несовершенствами, которые человек учится использовать как средство для своего *духовного восхождения*. Ожидания от мира и Бога трансформируются в высокие требования к себе. Человек становится открытым миру, терпимым к окружающим, ответственным за свою жизнь, учится разрешать конфликты, полагаясь прежде всего на себя.

По мнению У.Джемса, эта внутренняя перемена происходит с человеком не сразу, а только после того [5, с.117, с.153, 165], как он накопил достаточный опыт страданий и неудач, разочаровался в обыденной жизни и потерял интерес к земным радостям, плотским удовольствиям. Важной точкой на этом пути является *обращение*, суть которого – в открытии нового смысла существования в служении и жертвенности (в спасении души, желании быть полезным миру, приносить добро людям, сеять мир), отречение от низшей природы (эгоистических желаний и мотивов, ради проявления Высшей). Психологический анализ сути обращения, как и последующих стадий восхождения человека по «*духовной лестнице*» детально описан в исихазме (христианском мистическом мировоззрении, составляющем основу Православного аскетизма) [6; 23]. Кратко остановимся на каждой из них:

1. «*Обращение и покаяние*» – этап, открывающий «Духовные врата», характеризуется проявлением духовного влечения и духовной направленности к Высшему, проникновением личности в сферу духовных смыслов и ценностей (Высшие ценности становятся центральными в жизни – начинают определять жизнь человека), формированием у нее намерения изменить свою жизнь. Суть его можно выразить словами: «Завидел Высший свет и устремился». Психологическая цель этапа – формирование *духовного центра силы*, «высшего центра духовной жизни» [5, с. 157], «ума надзирающего, чрез который полагаются законы каждой силе души и каждому из тленов тела» [6, с.45]. Новая доминанта сознания, обуславливающая новую ценность, со временем будет способна уравновесить все негативные силы психики, собрать вокруг себя все энергии личности. Важную роль при выборе альтернативной установки на Высшее играет *покаяние* – претворение эмоций и ценностей.

2. «*Искоренение страстей и стяжание добродетелей*» – после того, как человек открыл в себе Божественный Свет, он вступает на путь Его осознанного проявления в себе через дела повседневной жизни («Знать, значит жить по законам Божиим»). Психологическая цель этапа – создать динамику духовной жизни (если ее нет, процесс останавливается, если есть – идет постепенное изменение образа бытия личности), способную осуществить продвижение и восхождение к Высшему. Его суть – в устроении многообразия внутренней жизни сообразно Высшей идее под руководством единого центра. На этом этапе человек учится «*правильно относиться к испытаниям и страданиям жизни как к очищению и обретению мудрости*» (святой Иоанн Кассиан, IV-V в), «покорять свой ум и держать его в вещах Божественных» (Преподобный Ефрем Сирийский, IV в). Овладевает самоконтролем – «учится внимательно относиться к себе, дабы не обладали страсти, ведущие к неустроенной жизни» (святой Иоанн Лествичник, VII в). Соизмеряет свою жизнь с нравственными принципами,

вечными смыслами и ценностями, «осуществляя глубокие духовные познания с опорой на веру и заповеди» (святитель Игнатий Брянчанинов). «Неуклонно трудится над собой, перерабатывая весь накопленный эмпирическим Я опыт, мужественно переносит испытания жизни, ожидая от Бога помощи и упования» (Иоанн Крондштатский). *Средства достижения этого* – вера, молитва, таинства Исповеди и Причастия, нравственный закон и его воплощение в поступках, духовное познание, практики контроля за умом и за страстями.

3. «*Воссоединение и преображение человеческой природы*» – завершающий этап, на котором происходит восхождение к целостному претворению человека. Его суть – в интеграции всех уровней организации человека в единое целое, изменении образа его бытия, обретении «новой умственно-душевной конфигурации» [23, с. 180]. «Ориентация на центр, подчиняющийся высшему смыслу» [2, с. 402], который был сформирован в самом начале пути, помогает «опрокинуть равновесие прежнего центра сознания, вызывая его перестройку и закрепляя его в новой позиции» [5, с. 193]. Это процесс также называли «сведением ума в сердце» [6, с.48], «совершенным соединением всех энергий человека с энергией Божественной благодати, принадлежащей Богу» [23, с. 176]. Новообразованием этапа является состояние *святости (богоподобия, обожения)*, характеризующее выход личности на уровень высшей личностной религиозности.

Святость – созревший плод религиозного состояния является важным критерием истинного духовного перерождения [5, с.186]. *Святого человека* можно распознать по постоянному присутствию Божественного в его мирских делах (религиозное чувство руководит его деятельностью), милосердному отношению ко всем без исключения людям как к существам достойным любви, способностью «чудесным образом преображать людей силой своего примера, ... пробуждая в них стремление к добру» [5, с. .220, 287]. «Каждый человек может отыскать в своей душе определенную сте-

пень святости, свойственную его силам и призванию». Отдельные черты святости являются свойствами некоторых характеров, могут встречаться также и у людей нерелигиозных [5, с. с.296-297, 302].

Состояние высшей религиозности, будучи высшей предельной точкой развития личностной религиозности, обуславливает новое качество внутренней жизни, новую внутреннюю конструкцию человека, в которой центр сознания перенесен на духовный уровень, а главной идеей в нем является идея Бога [5, с.230]. Человек, достигший этого уровня, творчески включен в мир великого масштаба. Его деятельность перестает зависеть от внешних условий, а личные желания уходят на второй план. Цельность, разумность, разборчивость, свобода воли и свобода выбора, ответственность, развитое самосознание, способность к рефлексии – все эти качества составляют сердцевину его духовного Я, выступают основой его качественно новых отношений с миром и людьми.

Завершая психологический анализ типов индивидуальной религиозности, следует отметить, что *личностный уровень религиозности* включает в себя *множество промежуточных стадий – состояний* (от первого проявления религиозного чувства и устремленности к Божественному до обретения состояния святости), которые качественно отличаются друг от друга. Существование этих подуровней подтверждается результатами эмпирических исследований, в ходе которых фиксируется большой разброс показателей при оценке взаимоотношения разных аспектов религиозности у лиц одного личностного типа [12; 26;20].

Одной из главных проблем всестороннего исследования индивидуальной религиозности является разработка шкалы для оценки ее результирующего измерения (влияния религии на повседневную жизнь личности), которое качественным образом отличается от других. Однако исследователям не удастся удовлетворительным образом сконструировать вопросы для его оценки [20,с.72]. В этих условиях использование критериев возраста-

ния в вере, разработанных на основе святоотеческой традиции, учитывающих психологические особенности личности на каждом этапе «духовного пути» (каждый этап характеризуется определенным психологическим содержанием сознания, определенной степенью интеграции личности, уровнем рефлексии и самоконтроля, отношением к миру, устойчивостью мотивов или их борьбой, направленностью поведения, новообразованиями) позволит с новых позиций подойти к решению этого вопроса.

Таким образом, религиозность личности – сложный объект для социально-психологического исследования, требующий комплексного подхода к изучению ее внутренних (качественных, психологических) и внешних (количественных, объективных) измерений. Она может рассматриваться с двух позиций – как состояние (достигнутое и переживаемое личностью в настоящем) и как процесс ее восхождения по «духовной лестнице» от *потенциальной* (когда религиозное еще чувство не проявлено) к религиозности *первичной* (когда человек обращается к Богу за избавлением) и от нее к *религиозности высшей* (альтруистической, реализуемой через служение, воссоединение с Божественным).

Важным измерением религиозности личности, трудно поддающимся анализу, но позволяющим оценить меру усвоения человеком религиозных знаний и их применение в повседневной жизни, является результирующее измерение. Разработка опросника для его оценки (в комплексе с другими измерениями) является актуальной исследовательской задачей, которую мы попытаемся решить в следующих исследованиях на основе использования критериев возрастания в вере, разработанных в святоотеческой традиции.

Литература:

1. *Алексеев А.И.* Религия в условиях модернизации современного российского общества. Автореф. дис...канд. социол. наук, Курск, 2005.

2. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М., 2005.
3. *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. N5. С.3-19.
4. *Бутру Э.* Наука и религия в современной философии. М., 2010.
5. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 2010.
6. *Духовный опыт старца Иосифа Исихаста.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2016.
7. *Иеромонах Серафим (Роуз).* Человек против Бога. М., 2006, 256 с.
8. *Ильин И.* Религиозный смысл философии: Три речи 1914 –1923. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний. М., 2007.
9. *Ильин И.* Что такое религиозность? Из частного письма. <http://www.tald-blag.kz/node/924> (от 15.07.2016)
10. *Лазурский А.Ф.* Избранные труды по общей психологии. СПб. 2001.
11. *Майерс Ф.* Человеческая личность и ее жизнь после физической смерти. Лондон, 1903.
12. *Мяжков И.Ф., Щербатых Ю.В., Кравцова М.С.* Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности// Психологический журнал, 1996. №6. том 17. С.119-122.
13. *Ньюберг Э., Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг, М., 2010.
14. *Панкратова Е.В.* Религиозность и религиозная самоидентификация // <http://reset.ivanovo.ac.ru>
15. *Пастырь Вилькерсон Д.* «Любящим комфорт и покой мне сказать нечего» <http://www.messcom.org.ua/2010/01/17/vilkerson-2010/>
16. *Семенова М.Н.* Психологическое благополучие и религиозная ориентация личности в период взрослости// Педагогика и психология. Безрезники. Пермский филиал наци.иссл.политех.университета, 2014. Выпуск 44. N3.

17. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. М. 2004.
18. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
19. *Тощенко Ж.Т.* Социология. М., 2001.
20. *Фолкнер Д., Де Йонг Г.* Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ. <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/04/19/1271940701/Folkner.pdf> (14.06.2016)
21. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
22. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 2006.
23. *Хоружий С.С.* Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя // Психология телесности между душой и телом. М., 2007, с.166-192.
24. *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.
25. *Яблоков И.Н.* Социология религии. М., 1979. С.67-98.
26. *Яворски Р.* Личностная и безличностная религиозность: психологическая модель и ее эмпирическая верификация // Журнал ЕМСАРР, 2012. N1. <http://sociologyofreligion.ru/topic/6924/> (10.06.2016)
27. *Allport G.* *The Religion of the Post-War College Student* // *The Journal of Psychology*. 1948. N25
28. *Allport G., Ross J.* Personal Religious Orientation and Prejudice // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967. Vol. 5. No. 4. P. 432-443.
29. *Fukuyama Y.* The Major Dimensions of Church Membership // *Review of Religious Research*. 1961
30. *Glock Ch.* On the Study of Religious Commitment // *Religious Education*. 1962. Vol. 57. Supplement 4. P. 98-110.
31. *Marrett R.* *The Threshold of Religion*. London, 1909
32. *Nottingham E.* *Religion and Society*. New York, 1954

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ АГРЕССИИ

С каждым информационным сообщением становится все очевиднее, что помимо геополитической составляющей мировых конфликтов существует религиозное их измерение. Повсеместные кровавые конфликты с очевидностью демонстрируют, что однозначное отождествление религии только с добром и нравственностью есть пропагандистский миф. По прогнозам футурологов третья мировая война вполне может быть развязана людьми, потрясающими Священным Писанием. Уроки истории показывают: религиозность - не только благо, она способствует как добру, так и злу. Жестокость все более отождествляется с религией.

Является ли агрессия проявлением «неподлинной» религиозности, или мы имеем дело с весьма распространенными ее вариантами?

Отождествление всех проявлений религиозности только с благом – один из симптомов неофитства. В религии людей объединяет потребность как в сострадании, так и в деструкции. Безнравственность находит в религии не меньшую опору, чем нравственность (Фрейд). Религия устраняет неврозы или провоцирует их. Она обуславливает стремление человека как к любви, так и к разрушению (Фромм).

Религия *аксиологична*. Она порождается крайним чувством недостаточности предельно для субъекта значимого. (Ценности, по мере возрастания их значимости, сакрализируются, становясь атрибутами Бога). Осуществление предельно значимого есть аксиологическое доказательство бытия Бога и воспринимается в качестве милости Бога и чуда. Для «религиозных экстремистов» успешные террористические акты - форма проявления милосердного благорасположения к ним Бога. Неосуществленность значимого оценивается в качестве богооставленности мира и индивидуума.

Кроме конфессиональной религиозности – в форме текста, ритуала и пр. – существует «многообразие» (Джемс) типов индивидуальной религиозности, являющих проекцию объективированных конфессиональных форм в восприятии индивида или группы. Среди них выделим религиозность авторитарную и закона.

Авторитарная религиозность определяется стремлением человека к самоуничтожению и подчинению сакрализуемой силе и власти. «Авторитарная вера» - показатель неактуализированности личности. В авторитарной группе индивид теряет способность самостоятельно решать сложные задачи, он с большей легкостью соучаствует - в святом и преступном. Как показывают классические эксперименты С. Милграма, в подчинении авторитету 63% испытуемых, обычных людей склонны использовать изверские методы в отношении «чужих».

Авторитарный тип личности отличается «архетипической» агрессивностью в отношении «чужих», «неверных», представляющих иную традицию. Максима «да любите друг друга» распространяется только на «своих». Другие конфессии рассматриваются как угроза человеческому спасению (Олпорт).

Раздел сфер идеологического влияния в рамках принципа «закрепления канонического пространства» за традиционными конфессиями, устранение иных авторитарных источников выступает формой манипуляции и контроля сознания, единообразность которого с легкостью выдается за соборность. Что усиливает враждебность к «инославному».

Бог демонизируется - становится символом ценностей стяжательства, подавления инакомыслия, служения власти, агрессии и милитаризма. Образ представителей иных конфессий также демонизируется – принижается, наделяется негативными, «теневыми» чертами собственной психики.

У авторитарной личности, отмечает Г. Олпортом, любовь к Богу «изгоняет из нее всякую человеческую любовь, все человеческие интере-

сы». Ее характеризует отсутствие эмпатии. Их чрезмерный морализм - реактивное формирование, скрывающее деструктивные импульсы. Страх перед «чужими» есть проекция их собственной агрессии. Обвинение других в аморальности, подчеркивает Г. Олпорт, есть замещение собственного чувства вины.

«Религия любви», отмечает З. Фрейд, проявляет жестокость к тем, кто не принадлежит верующей общине.

Фанатизм - наиболее ригидная форма авторитаризма. Истина для фанатика имеет лишь одну конфессиональную разновидность. За обличениями еретиков, пишет Н.А. Бердяев, скрыта «греховная похоть власти». Бессознательный страх в осознании собственной неполноценности, порождает комплекс непогрешимости. Фанатик не спорит, но действует. Для него, в соответствии с манихейско-сатанинской парадигмой, субстанционально не добро, но зло, составляющее основу поведения человека иной конфессиональной идентичности. В основе его воззрений не благоговение перед жизнью, но презрение к ней.

Склонность к авторитарно-пассивному типу отношений характеризует людей со слабым типом нервной системы, экстравертов, с внешним локусом контроля, репродуктивным мышлением, доверчивых, тревожных, нечестолюбивых, склонных к стереотипам. Они ищут всего от Бога и ничего от собственной активности (Фромм). Религия выступает формой регрессии и фиксации архаичных форм мышления и поведения (Pruyser), предполагает неоправданное упрощение сложных понятий и явлений (Clebsch&Jaecle). Среди психологических защит преобладает регрессия – возврат к детским моделям поведения и ценностей. Авторитарная личность склонна к тоталитарной идеологии и предрассудкам, авторитарная религиозность имеет много общего с фашизмом (Адорно).

Авторитет - это искушение, которое преодолевается евангельским Христом и принимается церковью.

В рамках религиозности Закона предполагается, что над откровением Бога в природе и истории стоит Закон, в котором в виде десяти заповедей сформулирована воля Бога. Религиозность заключается в соблюдении буквы Закона. Бог ветхозаветный – Законодатель и Судия - мало заботится о приобщении людей к милосердию [Мф. 23:23-28]. Любовью для человека Он не является, и у Него нет отвращения к греху [Ис. 11: 11-15; Мф. 9:13, 12, 7; 15:7-9]. Ветхий Завет полон обещаниями, приказами и угрозами.

Грех есть следствие искушения свободой. Индивиду, в соответствии с принципами бихевиоризма, приходится добиваться нормативного совершенства, чтобы угодить Богу - избегая наказания и ориентируясь на высшее поощрение. Ветхозаветная религиозность, по замечанию М. Бубера, начинается с состояния тревоги, со страха Божия. Религия Закона порождает тревогу, чувство вины и собственной греховности. Страх протекает из ничтожности шансов на спасение - в силу происков сатаны. Человек служит Богу, пребывая в страхе и трепете [Пс. 2:11; 1 Кор. 2:3].

Религия, для Фрейда, в качестве системы запретов и норм, проецируется на уровне Супер-Эго. Обуздывая человека, она является формой его защиты против собственных влечений, которые, не удовлетворяясь, вытесняются в бессознательное. Давление Сверх-Я определяет чувство вины, являющееся основой в динамике неврозов. В силу противоречия между Ид и Супер-Эго на уровне Я человек испытывает чувство страха и вины. Каждый человек чувствует себя преступником («пере-ступающим» нормы).

Нормативная строгость Бога проявляется в невротизации человека. Невроз определяется Фрейдом в качестве индивидуальной религиозности. Религия - как всеобщий невроз навязчивых состояний - чувства бессилия, страха и чувства вины (комплекса греховности). Предмет невротических интенций метафизичен, трансцендентен. Невротик адекватен в отношении не ситуации, а собственных устойчивых состояний психики. Он живет в сфере «фантазий», проекций, невидимой для окружающих реальности.

Неврозы изолируют личность от общества и адекватного решения проблем, проявляясь в асоциальности и безответственности, противостоя логике, способности к состраданию, поддержанию дружеских, любовных отношений, социальным чувствам, стремлению к жизни. Порождая навязчивые образы и виды реальности, они проявляются в «компульсивных» действиях. Характеризующая религию Закона ожесточенность в добродетели выступает проекцией тайной боязни собственного комплекса греховности. Невротик стремится избавиться от комплекса неполноценности, отождествляя себя с абсолютom власти и возможностей - Богом. При этом религиозный индивид далек от признания собственных неврозов и противится иным интерпретациям собственной мотивации.

Для одних воцерковленность оказывается психотерапией, для других - формой стимуляции неврозов.

Главная позиция невротиков – не доверять всему, особенно своим внутренним чувствам (Хорни). Чувство страха и неуверенности заставляет их вести себя крайне осторожно, опираясь только на устоявшийся ритуал и букву закона.

Болезнь, невзгоды воспринимаются в качестве божественного наказания. Страх неопределённости спасения разрушают социальные связи. Окружающий мир фрустрирует человека, поэтому, благом представляется отчуждение от греховный действительности.

Для парадигмы религиозности закона характерна концепция борьбы со страстями, связывающими человека с миром. «Невидимая брань», «большой джихад» призваны вести к спасению.

«Греховные» интенции - сексуальность, агрессия, чувство гнева - табуированные и вытесняемые в бессознательное, ведут к разрушению психики. Религиозные нормы, проявляемые на уровне репрессивной сферы Супер-Эго, приводят к неврозам и агрессии, требующими внешнего прояв-

ления. Религия закона ограничивает контролируемые формы асоциальности - моделируя Царствие Божие в общении. И тем самым усиливает потенциал агрессии.

Агрессия к «чужим» фрагментарно конституирована и в Евангелии. Кто не любит Христа, анафема [1 Кор. 16:22]. Верующий имеет жизнь вечную, не верующий в Сына - гнев Божий [Ин. 3:36]. Кто соблазнит верующего, «тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море» [Мрк. 9:42] и пр.

Моделями жестокого отношения к «неверным» преисполнен и Коран. В исламе, в соответствии с нормой джихада, «правильная вера» - путем манипуляции, обмана или войн — должна распространиться на весь мир.

Агрессия редко проявляется в откровенно разрушительных формах. Как правило, мы сталкиваемся с «духовными», «бархатными» ее вариантами — «активной миссионерской деятельности», «критики лжеучений», «борьбы с ересью и сектантством».

В религиозности закона мир — за рамками священного, «нечист». Неприятие его проявляется в ритуалах омовения, выражающих стремление устранить контакты с миром (Фромм).

Символическими формами агрессии выступают: литургическое омовение, эксклюзивизм (конфессиональная претензия на монопольное обладание богооткровенной истиной), проявляющийся, в частности, в понятиях «правоверный», «православный», анафематствование, образы богов, демонов и святых — умерщвляющих, режущих, колющих.

Подобного рода верующий видит в других то, что боится признать в себе и проецирует на окружающих людей. Боязнь собственного чувства вины проявляется в борьбе с атеистами, еретиками, врагами «истинной веры». Интенциональность агрессии предметна.

Аккумуляция деструктивных стремлений разрушает психику человека. Наказание нарушившего Закон приносит удовлетворение. Выражение агрессии, по мере эмоциональной разрядки, принимает форму катарсиса, что является дополнительным основанием ее сакрализации.

Святое преступление превращается в разновидность *жертвоприношения*, а божественная агрессия — в характеристику святости. В религиозности закона жертвоприношение (как и агрессия в целом) выполняет психотерапевтическую функцию. Обретение соответствующей радости, облегчения воспринимается в качестве нисхождения благодати.

Вера в воздаяние проистекает из жажды мести и эгоцентрически понимаемой идеи справедливости. Чувство обиды и мести проявляется и в конфессионально и этноцентрически трактуемой идее спасения: спастись смогут лишь «свои» - крещеные, православные, правоверные.

Для большинства иудеев, христиан и мусульман религия есть религия закона и воздаяния. Но этика закона не соответствует Нагорной проповеди. Христос - конец Закона [Рим. 10:4]. «А если Законом оправдание, то Христос напрасно умер» [Гал. 2:21].

В религиозной подоплеке сложившейся в мире ситуации, используя только конфессиональные понятия, не обращаясь к парадигме индивидуальной религиозности, разобраться весьма сложно. Как и прежде конфессиональность частенько оказывается лучшим прикрытием греховности, т.е. несамоактуализированности личности, ее антигуманности и вражды. На основе подавления отрицательного отношения к институциональным разновидностям религии возможно образование нового мифа — деструктивности любой формы религиозности, мифа по своим основаниям столь же невротичного, что и миф безусловной святости, нравственности, божественности религии.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ КАК СЛЕДСТВИЕ ДЕФИЦИТА РЕЛИГИОЗНОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Религиозный экстремизм неразрывно связан с политическим, но в предлагаемом исследовании рассматриваются религиозные и психологические факторы. К сожалению, в России под религиозным экстремизмом сегодня часто понимают оппозицию новых религиозных движений традиционным мировым религиям. Однако, под религиозным экстремизмом имеет смысл понимать проявления агрессии, разжигание ненависти, проявления фанатизма внутри вполне традиционных мировых религий. Существенно важно понять, почему внутри той же самой религии возникают не просто напряжения, но и насильственные действия по отношению к инакомыслящему, хотя и пребывающему в пределах пространства той же самой религии.

Конструктивный подход к решению этих проблем требует новых идей и методов психолого-педагогической научной и практической активности. Представляется полезным в аналитическое исследование психологии религиозного экстремизма ввести категорию «религиозный интеллект». Понятие религиозный интеллект – новое и почти не употребляемое в русской психологической литературе. Одно из редких исключений статья социолога проф. И.А. Юрасова «Религиозный интеллект в современном социуме»[1]. Юрасов рассматривает свою работу как попытку построения научного понятия в философии и социологии, которое ранее описывалось в богословских терминах и в образах художественной литературы. Он ссылается на работы русских религиозных философов: И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка. С этим не только можно согласиться, но и добавить многие другие имена представителей русской религиозно-философской мысли конца 19-го – начала 20-го века. Упомянув Фрейда и Юнга, Юрасов считает, что появление концепции «религиозный интеллект» обязано аналогии с категорией «эмоциональный интеллект», появившейся в

конце XX в. Однако история становления понятия интеллект развивается на протяжении всего XX века. В начале века усиленно изучается когнитивный интеллект. В 1920 году Эдвард Торндайк впервые ввёл понятие «социальный интеллект». В 1960-1970-е гг. постепенно складывается понятие эмоционального интеллекта. В 1990 году вышла статья Питера Саловея и Джона Майера «Эмоциональный интеллект» [3], определившая современное понимание эмоционального интеллекта. В 1995 году Дэниэл Гоулман опубликовал научно-популярную книгу «Emotional Intelligence» [2], в которой описал историю развития теории эмоционального интеллекта, дал обзор современных научных представлений об эмоциональном интеллекте и даже представил собственную модель эмоционального интеллекта, получившую впоследствии название смешанной модели.

Когда Дана Зохар, занимавшаяся квантовой физикой и философией, прочитала эту книгу, она решила ввести понятие «духовный интеллект» (SQ) и написала об этом книгу [4], которая переведена на 32 языка. Духовный интеллект, по мысли автора, является нашим основным интеллектом. Если человек обладает им, то значит, у него присутствует и рациональный, и эмоциональный интеллект. Духовный интеллект подразумевает осознание своих ценностей, целей и потребностей, понимание того, что человеку нужно и как это осуществить. Не все, идентифицирующие себя с какой-либо религией, обладают достаточно высоким уровнем духовного интеллекта. Можно быть атеистом, и иметь высокий уровень SQ, а можно ходить в церковь, мечеть или синагогу, и не обладать духовным интеллектом. Духовный интеллект можно развивать, и Дана Зохар предлагает 12 принципов, которые позволят человеку сделать это. Концепцию духовного интеллекта, соотнесенную с вероучительной, литургической, канонической и другими аспектами традиции соответствующей религии имеет смысл понимать как концепцию религиозного интеллекта. Способность холистического видения своей религиозной традиции обеспечивает гармонию мистических озарений, системы духовно-нравственных ценностей, доверия и верности своей традиции во всей ее полноте включая осознание свободы совести и веротерпимости как базовой ценности.

Гипотеза предлагаемого исследования заключается в том, что дефицит духовного интеллекта у носителя какой-либо религии проявляется прежде всего в низком уровне толерантности, в проявлениях фанатизма, в неспособности воспринимать плюрализм как ценность и, тем самым объясняетсклонность этого верующего к проявлениям религиозного экстремизма.

Литература:

1. Юрасов И.А. Религиозный интеллект в современном социуме // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. – 2010. – № 1 (13). – С. 44–54.
2. Goleman D. Emotional intelligence. New York: Bantam Books, Inc., 1995.
3. Mayer J.D., Salovey P., Caruso D.R. Models of emotional intelligence //Handbook of human intelligence (2nd ed.)/ R.J. Sternberg (ed.).New York: Cambridge University Press, 2000. – P. 396–422.
4. ZoharD. & Marshal. Spiritual Intelligence – The ultimate intelligence, 2000.

Фолиева Т. А.

**НЕИЗВЕСТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ
НАСЕЛЕНИЯ СОВЕТСКИМИ ПСИХОЛОГАМИ В 30-Х ГГ.
ПРОШЛОГО СТОЛЕТИЯ¹¹**

Исследования религиозности населения в 30-х гг. прошлого столетия советскими психологами известны не так широко, как подобные проекты в 70-80-х гг. Это связано прежде всего с тем, что их результаты не были полноценно опубликованы, а исходные полевые материалы либо сохранились частично, либо полностью утеряны. В нашем докладе мы расскажем о двух подобных исследованиях, которые проводись советскими психологами религии в Украине и России.

¹¹Доклад подготовлен при финансовой поддержке РГНФ, грант № 16-03-00799

В конце 1920-х годов в России происходит расцвет педологии, проходит Первый всесоюзный педологический съезд, создается профессиональное сообщество, главой которого становится А.Б. Залкинд. Именно в этот период происходит развитие экспериментальных и опросных методов, дифференциация проблем и подходов. В 1930 году состоялся I Всесоюзный съезд по изучению поведения человека. В педологической секции делает доклад Александр Степанович Залужный (? – 1941) – советский психолог и педолог, представитель Харьковской школы. Он и его коллеги провели огромное исследование в Украине в 1928 – 1929 гг., опросив практически 10000 детей разного возраста. В опросники был включены в том числе и вопросы об отношении детей к религиозным обрядам. Автор выявил, что можно говорить о влиянии двух сред на ребенка: организованной – это школа, религиозные организации и неорганизованной, к которой он относит прежде всего семью. Там, где религиозные организации активны, процент детей участвующих в религиозных обрядах выше; там, где дети находятся под влиянием неорганизованной среды – их мировоззрение имеет стихийный характер. Подводя итоги, автор говорит о воспитании товарищеской солидарности у детей[2]. К сожалению, автор в дальнейшем не опубликовал эти материалы. Это может быть связано и с разгромом педологии – сам А.С. Залужный, который еще в 1930 году выступал на педологической секции, в 1936 публикует брошюру «Против педагогических извращений в системе воспитания». Неизвестна и судьба полевых материалов. Возможно автор оставил их в Харькове, после своего переезда в Москву и они погибли в годы Великой отечественной войны. Либо они были перевезены в Киев, но и там в архивах они не найдены.

Второй блок исследований связан спроектom «Обследование степени и характера религиозности рабочих московских предприятий», который попытались воплотить ученые в 1929 году. В рабочую группу вошли представители Союза воинствующих безбожников, Коммунистической академии, Научного института методов школьной работы, МОСПС[1, л. 28]. Примечательно то, что ряд ученых, которые приняли участие в этом исследовании,

пришли в Комакадемии из Государственного психоаналитического института, который был закрыт в 1925 году. Исследование проводилось на четырех московских заводах, было опрошено более 150 человек[1, л. 31-36]. Изначально планировалось использование тест-казусов[1, л. 27], однако, отчеты, сохранившиеся в архиве позволяют говорить нам о методе фокус-групп. Учеными было проведено так же четыре «монографических метода», из описания которых можно говорить об их подобии современным глубинным интервью. Следует отметить высокое качество описания выборки, постановку задач исследования, хотя видно, что авторы работают в таком русле впервые. Главными выводы авторов «Обследования» таковы: церковь играет роль в сохранении религиозности, антирелигиозная пропаганда неудовлетворительна, сохраняется низкий культурный и образовательный уровень «безбожников». Рабочие выступают против насильственного закрытия храмов и «указывали на необходимость считаться с настроениями масс». Сохраняются социальные и культурные детерминанты религиозности рабочего класса, к которым, к примеру, можно отнести тяжелое экономическое положение рабочих[1, л. 31 – 36]. Данное исследование, если использовать популярную терминологию того времени, можно назвать «передовым». Однако в дальнейшем, оно не получило свое продолжение и развитие, материалы не были опубликованы и хранятся в архиве РАН.

Эти примеры не только интересны полученными результатами, но и тем, что они отражают специфику отечественной истории психологической науки в целом и психологии религии в частности. Существовали интересные, перспективные проекты, но их развитие и реализация были прерваны извне социально-политическими условиями того времени.

Источники и литература:

1. Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 42.
2. Залужный А.С. Социальная направленность детей школьного возраста // Психо-неврологические науки в СССР (Материалы I Всесоюзного съезда по изучению поведения человека) / Под ред. А.Б. Залкинда. М., 1930. С. 165 – 167.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ЗАУРАЛЬЕ

В последние 15 лет в России активно развивается психология религии. Вера включается в контекст общей психологии [1]. Получила развитие христианская психология [5]. Феномен веры и религиозности анализируется в контексте психологического знания, психодиагностики [2, 12].

Психология религии возникла в Курганском государственном университете в качестве дисциплины по выбору для студентов филологического факультета в 1997 году. В течение 3 лет студенты проявляли интерес к курсу, и в 2000 году психология религии была включена в программу подготовки психологов. Психология религии является дисциплиной регионального компонента учебного плана по кафедре психологии развития и возрастной психологии и восполняет существенный пробел в психологической подготовке. Для специализации психология в системе образования были необходимы знания для взаимодействия с религиозными детьми и родителями. Актуален в то время и сегодня раздел курса, посвященный психологии тоталитарных религиозных сект. Эта часть курса тесно взаимосвязана с религиоведением в аспекте классификации и выявления сект различной направленности. В психологическом плане важно изучение манипуляций при вовлечении в секту, рассмотрение вопросов реабилитации людей, пострадавших от деятельности тоталитарных сект. Вопрос о деструктивном влиянии сект на личность рассмотрен в учебном пособии по психологии религиозности личности, вышедшем в издательстве Курганского университета [11]. Важным региональным компонентом этого раздела является рассмотрение сект, действующих в Курганской области. В теоретической подготовке курс позволял углубить понимание классических теорий психологии за счет их приложения к объяснению религиозной ре-

альности. Помимо общей психологии, дисциплина имеет тесные связи с социальной психологией в разделе психология религиозных групп, с педагогической психологией в разделе религиозное обучение и воспитание, с психологией труда и организационной психологией в разделе психология религиозных организаций и труда священника. Помимо этого тесные связи с историей психологии, с психологией личности в разделе религиозность в структуре личностных черт, ценностных ориентаций, я-концепции, с психологией развития в разделе, посвященном онтогенезу религиозности, с психодиагностикой в разделе тестов религиозности и их психометрических характеристик.

С 2014 года расширенный курс психологии религии читается как один из базовых курсов при подготовке по программе магистратуры по педагогической психологии. Включение курса в программу подготовки психологов не только дает специальные знания в области психологии религии и развивает соответствующие компетенции, но и позволяет углубить знания в смежных психологических разделах. Так, изучение теории Ж. Пиаже в современных ее вариантах в курсе психологии развития было бы не полным без изучения стадий развития религиозного мышления, выделенных Ф. Озером. Представления о личности в теориях З. Фрейда, К. Юнга, Г. Олпорта и многих других могут быть существенно расширены изучением работ этих авторов посвященных психологии религии.

История психологии была бы неполной без истории психологии религии. Таким образом, психология религии занимает прочные позиции в подготовке психологов, независимо от будущей специализации в магистратуре и относится к числу базовых курсов. Это необходимый элемент подготовки в рамках магистерских программ различного профиля, а так же возможный вариант самостоятельной магистерской программы. В 1999 году в издательстве Курганского университета вышло учебное пособие по религиоведению с участием докторов теологии из Нешательского универ-

ситета, Фрейбургского университета, православных священников [4]. Большинство в авторском коллективе представляют преподаватели кафедры философии Курганского государственного университета, но пособие содержит и раздел, посвященный психологии религии. Кафедра психологии развития и возрастной психологии сотрудничает с кафедрой философии Курганского государственного университета по дисциплинам религиозноведческого цикла. В 2001 году в издательстве Курганского университета вышла хрестоматия по истории психологии религии, которая содержит классические труды начального периода развития психологии религии. С 2001 года в Курганском университете ведутся научные исследования по психологии религии по теме взаимосвязи религиозности личности и социального взаимодействия в семье, возрастных изменений религиозности, взаимосвязей религиозности и суицидальных наклонностей, религиозности и субъективного благополучия личности. Проводиться адаптация и психометрическая проверка методик диагностики религиозности личности [6,7,8,9,10].

В качестве методологических оснований для курса психологии религии и исследований в этой области были приняты принципы, сформулированные Т. Флурнуа, в первую очередь принцип методологического исключения трансцендентного [3]. А. Вергот, с опорой на Э. Гуссерля, называет это принцип постановкой трансцендентного в скобки [13]. Принцип состоит в том, что психология не берет на себя ответственность утверждать или отрицать реальность божественного, выносить те или иные суждения в религиозной области. Из этого принципа как следствие вытекает положение о том, что психология не может использовать в своих интерпретациях категорию сверхъестественного, как это делает теология. Нам близка позиция А. Вергота о том, что в области психологии религии суждение об истине носит парциальный характер и о том, что психология стремиться к объективной истине. Из этого становится понятным разделение между

психологией религии и пастырской или религиозной психологией. В первом случае взаимодействие психологии и религии будет состоять в том, что для религии психология является носителем истины. Пасторская же психология продвигает то, что для нее является религиозной правотой. В первом случае религия выступает объектом исследования, а во втором – прилагательным, характеристикой модальности психологии.

Второй принцип, принцип биологического объяснения религиозных феноменов значительно шире и глубже, чем это может показаться из его названия. Конечно, он означает, что следует по возможности искать физиологические корреляты религиозных явлений. В этой своей части принцип является парциальным. Психология религии остается в пространстве психологических категорий. Тем не менее, существует большое число исследований на стыке психологии религии и психофизиологии. Такая трактовка принципа и его приложения в области психологии религии напрямую вытекает из его формулировки. Вместе с тем, принцип является комплексным и подразумевает, что психология религии должна быть генетической, сравнительной и динамической. Это означает, что психология религии должна рассматривать религиозность в контексте онтогенетического развития личности и учитывать при этом ее связь с развитием психических функций и личностных черт. Психология религии, как пишет Т. Флурнуа, должна исследовать религиозную личность в контексте различных культур, необходимо подтверждать закономерности на представителях различных религий, различных групп и различных стран. Религиозные феномены нужно изучать в развитии и с учетом факторов, которые обуславливают это развитие. Таким образом, принцип биологического объяснения религиозных феноменов представляет собой совокупность принципов. Эти принципы актуальны и сегодня, если выразить их смысл современным языком.

Анализируя современные работы по психологии религии можно было бы сформулировать все четыре составляющих принципа биологическо-

го объяснения вновь. Принципы психологии религии приводятся в некоторых фундаментальных работах в этой области [15]. В некоторых базовых и наиболее современных работах принципы не формулируются, так как это сделано Т. Флурнуа, но сами исследования, приводимые в них, полностью им соответствуют [14]. Так В. Сароглу формулирует критерии выделения форм религиозности и отмечает, что критерий не должен быть связан с теологическим подходом, какой-либо специфической религией, пониманием духовности в рамках какой-либо конфессии. В 2 критериях выделения форм религиозности из 3, приводимых В. Сароглу, подразумевается некоторая дистанция по отношению к теологии. Хотя это не является буквальным приложением принципа методологического исключения трансцендентного, но соответствует его сути, так как акцент делается на собственно психологической интерпретации.

Методологические принципы, заложенные в основу исследований и курсов проводимых в Курганском университете не препятствуют взаимодействию с церковью. В 2013-2014 году кафедра психологии развития и возрастной психологии активно участвовала в подготовке православных преподавателей катехизиса в Курганской области.

Литература:

1. Братусь Б.С., Инина Н.В. Вера как общепсихологический феномен сознания человека // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. – 2011. – № 1. – С. 25–38.
2. Двойнин А.М. Проблема веры в зеркале философско-психологического знания: Омск, 2011.
3. История психологии религии: Хрестоматия / Под. ред. М.В. Чумакова. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2001. – 153 с.
4. Религиоведение (Религия – Человек – Общество): Учеб. Пособие для студентов вузов / Под. ред. Иванова В.Д., Степановой И.Н., Шалютина С.М. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 1999. – 341 с.

5. Слободчиков В.И. Становление отечественной христианской психологии: проблемы и перспективы // Вестник ПСТГУ. Серия IV. Педагогика. Психология. – 2014. – Вып. 4.
6. Чумакова Д.М. Социально-психологические особенности семьи и религиозность родителей // Вестник Южно-Уральского государственного университета, 2010. – Вып. 10. – № 27 (203). – С. 100–103.
7. Чумакова Д.М. Религиозность личности: основные подходы к исследованию, структура и диагностика // Вестник Южно-Уральского государственного университета, 2011. – Вып. 15. – № 42 (259). – С. 111–114.
8. Чумакова Д.М. Некоторые подходы к изучению религиозности личности // Вестник Государственного университета управления. – 2011. – № 6. – С. 106–107.
9. Чумакова Д.М. Взаимосвязь религиозности личности и социального взаимодействия в семье: Дис. ... канд. психол. наук; 19.00.05 / Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова. – Курган, 2014.
10. Чумакова Д.М. Эмпирическое исследование религиозности в структуре личностных качеств // Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. – 2015. – № 4 (34). – С. 132–135.
11. Чумакова Д.М. Психология религиозности личности: учебное пособие. – Курган, 2015. – 84 с.
12. Чумаков М.В. Диагностика религиозности как актуальная задача психологии религии / Современная психодиагностика России. Преодоление кризиса: сборник материалов 3 Всероссийской конференции по психологической диагностике: в 2 т., 2015. – Т. 1. – С. 322–327.
13. Vergote A., Religion, foi, incroyance. Etude psychologique / Pierre Mardaga, editeur 2, galerie des princes. – Bruxelles, 1983.
14. Psychologie de la religion. De la theorie au laboratoire / Sous la direction de Vassilis Saroglou, de Boeck Superieur s.a., 2015.
15. Wulff D. M. Psychology of religion: classic and contemporary views. – N.Y., 1991.

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ ЛИЧНОСТИ,
СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ И СОЦИАЛЬНОЕ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В СЕМЬЕ**

Феномен веры и религиозности на сегодняшний день все чаще становится предметом исследований в отечественной психологии [1–3]. Проблемы, обусловленные социально-психологическими аспектами религиозности личности, часто попадают в фокус общественного внимания и становятся предметом дискуссии. Спектр мнений довольно широк, но ощущается недостаток аргументов, основанных на эмпирически установленных фактах [4].

Вопрос взаимосвязи религиозности личности с социальным взаимодействием в семье прояснен крайне недостаточно. Наше исследование посвящено изучению взаимосвязей между религиозностью личности, субъективным благополучием, копингом стресса, основанным на религиозности, и социальным взаимодействием в семье. В ходе исследования проверялись следующие гипотезы: 1. Испытуемые, имеющие высокие показатели по шкале субъективного благополучия в религиозной сфере, в большей степени удовлетворены различными сферами семейной жизни. Они чаще используют религию как копинг стресса и менее подвержены эмоциональному стрессу. 2. Особенности применения наказаний родителями к детям связаны с религиозными особенностями их личности. Родители с более высокими показателями по шкале религиозности реже наказывают своих детей.

Описание выборки: выборку исследования составили 201 человек (132 женщины и 69 мужчин) в возрасте от 22 и до 45, имеющих детей в возрасте до 16 лет. Выборка состояла из христиански ориентированных испытуемых.

Недостаток эмпирических данных в области психологии религии во многом обусловлен отсутствием необходимого диагностического инструментария [5]. Для диагностики различных параметров религиозности личности были переведены, адаптированы на русскоязычной выборке и использованы следующие шкалы: шкала измерения религиозности личности (DeJong, Faulkner, Warland), шкала копинга, основанного на религиозности (Pargament, Ensing, Falgout, Olsen, Reilly, VanHaitsma, Warren), шкала субъективного благополучия (Paloutzian, Ellison). Для изучения аспектов социального взаимодействия в семье была взята батарея тестов М. Перре.

Результаты и обсуждение результатов исследования. Высокая корреляция общего балла по шкале субъективного благополучия с копингом стресса во многом обусловлена показателем по подшкале субъективного благополучия в религиозной сфере. Значение корреляции копинга стресса с опорой на религию и экзистенциального субъективного благополучия находится на уровне 0.01. В исследовании изучалась взаимосвязь субъективного благополучия в религиозной сфере и частоты переживания супругами различных эмоциональных состояний [7]. В результате были получены отрицательные корреляции с параметрами, отражающими негативные эмоции, и положительные – с переживанием супругами радости, счастья, гордости и удовлетворенности собой. Эти данные также свидетельствуют о том, что испытуемые, имеющие высокие показатели по шкале субъективного благополучия, реже подвергаются эмоциональному стрессу.

Экзистенциальное субъективное благополучие и общий показатель субъективного благополучия имеет положительную корреляцию с удовлетворенностью супругов способностью семьи контролировать стрессовые ситуации; удовлетворенностью супругов тем, каким образом обсуждаются проблемы и принимаются решения в семье; удовлетворенностью супругов тем, как члены семьи заботятся друг о друге; удовлетворенностью супругов климатом, атмосферой, которая обычно царит в семье. Субъективное

благополучие в религиозной сфере положительно коррелирует с удовлетворенностью супругов тем, каким образом обсуждаются проблемы и принимаются решения в семье. В данном случае трудно сказать, какой из факторов первичен. Субъективное благополучие приводит к росту удовлетворенности различными сферами семейной жизни, или, напротив, удовлетворенность способствует росту субъективного благополучия. Скорее всего, в данном случае имеют место реципрокные отношения.

Показатель копинга стресса с использованием религии имеет положительные корреляции с общим показателем по шкале субъективного благополучия, субъективным благополучием в религиозной сфере и экзистенциальным субъективным благополучием. В данном случае наиболее вероятно, с нашей точки зрения, что копинг стресса выступает как фактор роста субъективного благополучия. Согласно данным различных исследований в области психологии религии, в стрессовых ситуациях людям свойственно обращаться к вопросам теологии. В частности, Г. Олпорт отмечал, что такое обращение к религии изначально может быть обусловлено лишь внешней мотивацией, но в последствии традиционная религиозность трансформируется в личную, т.е. вызванную внутренней мотивацией. В результате нашего исследования было установлено, что испытуемые с высокими показателями по шкале субъективного благополучия в религиозной сфере реже применяют наказания к детям, в том числе и физические. Следует отметить, что наибольшее число корреляций выпадает на отказ родителей от применения физических наказаний. Возможно, это объясняется тем, что эмоциональный стресс запускает механизм фасилитации наказания в семье. Об этом свидетельствуют данные, полученные М. Перре на швейцарской и русскоязычной выборках [9]. Результаты его исследования отражают склонность испытуемых, более подверженных влиянию стрессогенных факторов, чаще применять физические наказания к детям. Наши данные показывают, что религиозность личности, расширяя реестр

копинг – стратегий, противодействует факторам – фасилитаторам частоты наказаний детей в семье. В данном случае религиозность личности действует на систему опосредующих факторов, включаясь в существующие механизмы регуляции социального взаимодействия в семье. Также в исследовании выявилось влияние некоторых особенностей религиозности на семейное взаимодействие. У религиозных людей расширяется реестр копинговых стратегий. Возможно, это объясняет выявленный в исследовании факт большей удовлетворенности семейной жизнью и меньшей подверженности эмоциональному стрессу испытуемых с высоким уровнем религиозного субъективного благополучия. С другой стороны, наблюдается и обратное влияние. Меньшая стрессогенность приводит к увеличению субъективного благополучия, в том числе и в религиозной сфере.

В нашем исследовании изучалась взаимосвязь между удовлетворенностью значимыми с точки зрения функционирования семьи, ситуациями социального взаимодействия, эмоциональным стрессом и частотой применения наказаний к детям [6–8]. Интегральный показатель удовлетворенности представлен оценкой пяти различных сфер семейной жизни. Этот показатель оценивается нами как субъективный индикатор качества различных семейных интеракций. В данном случае мы говорим о субъективном благополучии в семье. Наказания также представляют собой суммарный показатель по восьми ситуациям социального семейного взаимодействия. Условно эти наказания можно разделить на конструктивные, деструктивные и нейтральные. Отдельно взят суммарный показатель по шкале физических наказаний, которые рассматриваются нами как крайне негативные. Фокус внимания был сосредоточен на частоте применения тех или иных видов наказания. Каждая из шкал фиксировала частоту употребления каждого из десяти видов наказаний в конкретной ситуации социального взаимодействия родителей с ребенком или детей между собой. Таким образом, частота применения каждого конкретного вида наказания фиксируется восемь раз применительно к различным ситуациям социального взаимодействия.

Как и предполагалось, частота по различным видам наказаний и частота по наказаниям в различных ситуациях социального взаимодействия с ребенком непротиворечиво положительно коррелируют друг с другом. Нами был проведен обобщающий анализ, в результате которого была осуществлена дифференциация по конкретным индикаторам. Вместе с тем корреляции вариативны и не столь велики, чтобы утверждать, что многочисленные индикаторы наказаний идентичны и избыточны. Общие показатели религиозности личности и субъективного благополучия в религиозной сфере влияют на наказания как прямо, так и опосредованно, через удовлетворенность семейной жизнью и эмоциональный стресс. Копинг стресса с опорой на религию связан только с религиозностью и субъективным благополучием. В качестве тенденции можно отметить его связь с удовлетворенностью семейной жизнью. В рассматриваемой связке, с точки зрения опосредования связей с частотой наказаний, наибольшее значение имеет субъективное благополучие в религиозной сфере. В данном случае, субъективное благополучие является связующим звеном в структуре параметров религиозности личности и социального взаимодействия в семье. Структура включает в себя интегративные показатели условно может быть подразделена на два блока. Первый из них объединяет различные стороны религиозности личности, а второй – параметры социального взаимодействия в семье. Вместе с тем элементы этих блоков не изолированы друг от друга, а связаны многочисленными корреляционными связями. Интегральная схема позволяет более отчетливо увидеть логику взаимосвязей. Связующее звено в выделенной схеме взаимосвязей – это субъективное благополучие в религиозной сфере, являющееся, с нашей точки зрения, одним из проявлений субъективного благополучия в целом. Двумя другими показателями, значимыми в прямом и опосредующем влиянии на частоту наказаний детей, являются показатели удовлетворенности семейной жизнью и эмоционального стресса.

Таким образом, анализ раскрывает содержательную сторону взаимосвязи религиозности личности родителей и социального взаимодействия в семье, обнаруживая психологически понятные опосредующие звенья. Действительно, испытуемые с высокими показателями по шкале религиозности личности имеют дополнительные возможности копинга стресса, которые им предоставляет религиозная вера и система взглядов. В целом это способствует субъективному благополучию не только в религиозной сфере, но и в сфере семейного социального взаимодействия. Противодействуя факторам, фасилитирующим стресс, религиозность личности сочетается со снижением частоты наказаний. Мы понимаем сложность исследуемого предмета и понимаем, что возможен и даже необходим поиск и других опосредующих механизмов и связей, помимо выявленных нами. Вместе с тем, наши данные не только констатируют взаимосвязи религиозности с различными параметрами социального взаимодействия, но и показывают, что она является не изолированной сущностью, а элементом сложной сети связей. Только комплексное рассмотрение всей этой сети позволяет содержательно интерпретировать изучаемую реальность.

Таким образом, субъективно благополучные в религиозной сфере испытуемые используют религию как копинговый механизм. Они более удовлетворены семейной жизнью, меньше подвержены эмоциональному стрессу и реже наказывают своих детей. Религиозно ориентированные испытуемые реже применяют наказания к детям, в особенности физические наказания.

Литература:

1. Двойнин А.М. Психологическое исследование феномена веры // Развитие личности. – 2005. – № 2. – С. 96–111.

2. Двойнин А.М. Проблема веры в зеркале философско-психологического знания. – Омск: ОмГПУ, 2011. – 102 с.

3. Двойнин А.М. Феномен веры в предметном поле психологии: методологические проблемы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2013. – № 2 (29). – С. 121–130.

4. Чумаков М.В. Конгресс Европейского общества психологов религии // Вопросы психологии. – 2013. – №5. – С.163–165.

5. Чумаков М.В. Диагностика религиозности как актуальная задача психологии религии // Современная психодиагностика России. Преодоление кризиса: сборник материалов 3 Всероссийской конференции по психологической диагностике: в 2 т., 2015. – Т. 1. – С.322–327.

6. Чумаков М.В. Эмоционально-волевая регуляция поведения в конфликте // От истоков к современности 130 лет организации психологического общества при Московском университете: сборник материалов юбилейной конференции в 5 томах / Отв. ред. Богоявленская Д.Б. – М., 2015. – С. 397–400.

7. Чумаков М.В. Субъективное благополучие и эмоционально-волевая сфера личности // Вестник Курганского государственного университета. Серия: Физиология, психология и медицина. – 2015. – № 2 (36). – С. 96–100.

8. Чумакова Д.М. Социально-психологические особенности семьи и религиозность родителей // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Психология. – 2010. – № 27 (203). – С.100–103.

9. PerrezM., SchoebiD., WilhelmP. Howtoassessregulationofstressandemotionindailyfamilylife? Acomputer–assisted family self–monitoring system // Clinical Psychology and Psychotherapy. – 2000. – № 7. – P.326–339.

ОПРОСНИК «ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ»

Опросник представлен в форме анкеты, состоящей из 24 вопросов, касающихся различных сторон включения личности в религиозный культ. Опросник предназначен для оценки религиозности у лиц старше 14 лет.

Данный опросник разработан с учётом того, что религиозность имеет деятельностьную основу и проявляется в поведенческом аспекте. Индивидуальный уровень религиозности отражает степень погружения в религиозный культ, фиксируется частота обращения к религиозным действиям – молитвам, посещениям церкви, добровольным работам и пожертвованиям в пользу религиозной системы, ношению на себе символов и атрибутов веры, ориентацию на служение культу, выявление степени осознанности религиозной деятельности, включена шкала самооценки религиозности и шкала оценки религиозности ближайшего окружения, отношения к церкви.

Данный опросник обладает рядом преимуществ. Существуют унифицированные признаки религиозности, которые позволяют измерять религиозность независимо от конфессиональной принадлежности. Опросник соответствует международной практике и требованиям к количественному эмпирическому исследованию религиозности по следующим унифицированным признакам, выделенным Пруцковой Е.В., Hood R.W., Hill P.C. [2]:

1. Общая религиозность, к ней относится:

- Самоидентификация испытуемого с определённым вероисповеданием,
- Оценка собственной религиозности по шкале «атеизм-религиозность»
- Важность религии: выражение эмоционально-ценностного отношения к религии, её социальным институтам и духовенству.

– Религиозная социализация: оценка религиозности социального окружения (родителей, братьев, супругов и т.д.) по шкале «атеизм-религиозность», наличие среди ближайшего окружения служителей и адептов религиозного культа,

2. Религиозное поведение / практики:

– Посещение религиозных служб: частота обрядовых действий, молитвы;

– Участие в деятельности религиозной общины / организации / церкви: финансовые пожертвования и добровольные работы в пользу религиозной системы, трансляция окружающим религиозных установок, традиций, требований, приобщение родственников и детей к религии (либо намерение приобщать своих детей в будущем), готовность принять путь религиозного служения;

– Посещение святых мест с религиозными целями: посещение храмовых и ритуальных мест;

– Усвоение догматов и ритуальных норм своей религии в быту, в одежде, в отношениях, в том числе ношение символов веры, соблюдение постов и других ограничений;

– Общение с Богом без церкви: отправление религиозных ритуалов дома, интерпретация жизненных событий и входящей информации через религиозные установки и религиозную идеологию;

Данная методика:

- Ориентирована на христианскую обрядовость, однако возможна модификация в соответствии с религиозно-культурной традицией предполагаемой выборки, путём исключения вопросов о крещении;

- По форме наиболее близка к методу феноменологического интервью, что, по мнению специалистов М.В. Чумакова, Ф. Озера [3], позволяет получить достоверные результаты в вопросах изучения религиозного поведения. Опросник заполняется испытуемым индивидуально, влияние исследователя минимизируется;

- Обладает простой математической обработкой. Шкала измерения религиозности интервальна, что позволяет применять более мощные статистические критерии.

Исследования, проведённые совместно с Л.В. Густовой [1], показывают, что опросник обладает теоретической валидностью, прошёл широкую апробацию на выборке более 1000 испытуемых и имеет нормальное распределения значений уровня религиозности. Полученные эмпирические данные показывают, что самооценка религиозности (вопрос опросника № 6) практически в каждом случае совпадает со стенами, присвоенными по совокупному баллу опросника. Таким образом, Шкалу самооценки религиозности «Атеизм – религиозность» можно применять как экспресс метод диагностики индивидуального уровня религиозности.

Опросник «Индивидуальный уровень религиозности» (И. С. Шемет)

Дата _____ Время _____

1. Ф. И. О. _____

2. Пол _____

3. Дата рождения _____

4. Место работы, учёбы _____

5. Ваше вероисповедание _____

6. Насколько вы религиозны (на линии поставьте галочку ближе к тому качеству, которое наиболее отражает ваше отношение или состояние):

атеизм _____ религиозность

7. Разместите своих родителей на этой шкале:

Мама: атеизм _____ религиозность

Папа: атеизм _____ религиозность

Баб.м: атеизм _____ религиозность

Дед.м: атеизм _____ религиозность

Баб.п: атеизм _____ религиозность

Дед.п: атеизм _____ религиозность

Другие: атеизм _____ религиозность

атеизм _____ религиозность

8. Крещены ли Вы? Да ____ Нет ____
9. Если да, то в каком возрасте? _____
10. Крещение осуществлялось:
- дома _____
- в церкви _____
- на дому у священнослужителя _____
- другом месте (укажите в каком) _____
11. Если вы крещены в сознательном возрасте, то, что или кто побудило вас принять крещение? _____
12. Носите ли вы на себе крестик или другой символ веры?
- постоянно _____
- иногда _____
- не всегда _____
- нет _____
13. Как часто вы посещаете церковь или мечеть?
- 1 раз в неделю и чаще _____
- по праздникам _____
- редко _____
- никогда _____
14. Имеются ли дома иконы? Да ____ Нет ____
15. Молитесь ли вы дома? Да ____ Нет ____
16. Соблюдаете ли вы посты?
- Да, строго ____ Не строго ____ Нет ____
17. Есть ли среди ваших знакомых или друзей глубоко верующие или священнослужители? Да ____ Нет ____
18. Если да, то пытаются ли они приобщить вас к вере?
- Да ____ Нет ____
19. Жертвуете ли вы деньги в пользу церкви или религиозной общины?
- Да, регулярно ____ Иногда ____ Нет ____
20. Выполняете ли вы какие-либо добровольные работы под эгидой церкви? Да ____ Нет ____

21. Крестили ли вы своих детей или намерены ли вы крестить их в будущем? Да _____ Нет _____ Не думал об этом _____

22. Возможен ли для вас путь религиозного служения?

Да _____

Нет _____

В исключительном случае _____

Не думал об этом _____

23. Охарактеризуйте ваше личное отношение к церкви

24. Помогает ли на ваш взгляд религия спорту?

Да _____ Нет _____ Мешает _____ Затрудняюсь ответить _____

Спасибо!

Обработка опросника осуществляется путём присвоения определённого количества баллов за каждый вопрос. Итоговый балл переводится в стены (оценки) по шкале «атеизм-религиозность», что позволяет определить высокий средний или низкий уровень религиозности респондента независимо от конфессиональной принадлежности. Стены распределяются по биполярной шкале, на которой оценки 1 и 10 стен представляют собой диаметрально противоположные значения свойства личности. Низким значениям соответствуют 1 — 3 стены, средним значениям соответствуют 4 — 7 стены, высоким значениям соответствуют 8 — 10 стены.

Атеизм									Стены
Религиозность									
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
-18 – -12	-11 – -6	-5 – 0	1 – 6	7 – 12	13 – 18	19 – 24	25 – 30	31 – 36	37 – 42

Начисление баллов производится следующим образом:

6, 7. Шкала «Атеизм-религиозность» делится на три равных отрезка, и в зависимости от смещения отметки, баллы начисляются следующим образом:

атеизм — 1 | 0 | 1 религиозность

8. «Да» 1, «Нет» 0;
9. Если крещён в сознательном возрасте начисляется 1.
10. Дома, на дому у священнослужителя 1, в церкви 3.
11. За ответ:
- если сам принял решение покреститься, побудила вера в бога, интерес к вере, начисляется 2.
 - если повлияли родственники, настаивала вся семья, друзья, приучали к вере в бога с детства, знакомый священник начисляется 1.
 - «не знаю», «никто», «традиция», «мода», «все крестились» начисляется 0.
12. «постоянно» 1; «иногда, не всегда» 0,5; «нет» 0.
13. «1 раз в неделю и чаще» 3; «по праздникам» 2; «редко» 1; «никогда» 0.
14. «Да» 1; «Нет» 0.
15. «Да» 1; «Нет» 0.
16. «Да, строго» 3; «Нестрого» 1; «Нет» 0.
17. «Да» 1; «Нет» 0.
18. «Да» 1; «Нет» 0.
19. «Да, регулярно» 3; «Иногда» 2; «Нет» 0.
20. «Да» 2; Нет 0.
21. «Да» 2; «Нет» «– 1»; «Не посещает», «Не думал об этом» 0.
22. «Да» 3; «Нет» «– 1», «В исключительном случае» 1; «Не думал об этом» 0.
23. За ответы:
- отражающие уважение, восхваление, любовь к церкви начисляется 3.
 - «положительное», «нормальное», лояльное отношение 2.
 - отождествление понятий «вера», «церковь», «церковь нужна» 1.
 - отсутствие ответа, «равнодушное», «спокойное» отношение 0.

- разделение понятий «вера» (Бога, духовности) и «церкви» «– 1»,
- отрицательное отношение, скепсис, критика церкви «– 2».
- сильно отрицательное отношение к церкви «– 3».

24. «Да» 2, «Нет» «– 1», мешает «– 2», «затрудняюсь ответить» 0.

Далее подсчитывается общая сумма баллов, которая в совокупности выражает индивидуальный уровень религиозности.

Вопрос № 6 позволяет отдельно определить самооценку религиозности, она вычисляется путём деления шкалы «Атеизм-Религиозность» на 10 равных отрезков (по линейке) и в соответствии со смещением отметки присваивается балл от 1 до 10. Полученные нами эмпирические данные показывают, что самооценка религиозности практически в каждом случае совпадает со стенами, присвоенными по совокупному баллу опросника.

Интерпретация опросника:

8-10 стен - высокий уровень религиозности характеризуется различными сочетаниями следующих поведенческих проявлений: глубоко включён в религиозную деятельность, часто отправляет ритуалы, чаще одного раза в неделю посещает церковь, постоянно носит на себе символ веры, имеет в своём окружении глубоко верующих родственников и священнослужителей, которые пытаются приобщить его к вере, постоянно жертвует деньги в пользу церкви, предполагает для себя путь религиозного служения, намерен в будущем приобщать своих детей к религии, строго соблюдает посты, полностью одобряет, восхваляет церковь, постоянно молится дома, выполняет бесплатные работы на церковь.

5-7 стен – средний уровень религиозности характеризуется различными сочетаниями следующих поведенческих проявлений: умеренно включён в религиозную деятельность, иногда отправляет религиозные ритуалы, иногда посещает церковь, иногда носит на себе символы веры, не задумывается о пути религиозного служения, редко жертвует деньги в пользу церкви, не задумывается о приобщении своих потомков к религии,

не соблюдает или нестрого соблюдает посты, в своём окружении имеет глубоковерующих людей, однако, они не приобщают его к вере, высказывает нейтральное отношение к церкви.

1-4 степеней – низкий уровень религиозности характеризуется различными сочетаниями следующих поведенческих проявлений: практически не включён в религиозную деятельность, не отправляет ритуалы, не посещает церковь, не молится дома, не жертвует деньги в пользу церкви, не был крещён, а если крещён, то не приобщён к религиозной общине, не носит на себе символ веры, не предполагает для себя путь религиозного служения, не соблюдает посты, не намерен приобщать своих будущих детей к религии, не имеет религиозных родственников, не работает бесплатно на религиозную организацию, разводит для себя понятия вера и церковь, критикует церковь.

Список литературы

1. Густова Л.В. Исследование взаимосвязи индивидуального уровня религиозности и интегративных личностных качеств: Автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01 / Густова Людмила Владимировна; ФГБОУ ВПО «Московский педагогический государственный университет». – М., 2015. – 23 с.

2. Пруцкова Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 268–293.

3. Чумаков М.В. Интервью как метод диагностики религиозности личности [Электронный ресурс] / М.В. Чумаков. – Режим доступа: http://dep.psytest.ru/ru/Poleznaja_informacija/Stati/Chumakov_M.V._Intervju_kak_metod_dagnostiki_religioznosti_lichnosti

4. Шемет И.С. Религиозность и духовность с позиции концепции интеграции психики // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 5 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/105-6934>.

СЕКЦИЯ № 6

Проблемы измерения религиозности: критерии, типы и результаты конкретно-социологических исследований

Руководители секции:

Каргина Ирина Георгиевна, доктор социол. наук

доцент кафедры социологии руководитель исследовательского комитета

«Социология религии» Российского общества социологов;

Руткевич Елена Дмитриевна, канд. филос. наук

доцент кафедры социологии ГАУГН

ведущий научный сотрудник Института социологии РАН

Каргина И. Г.

СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ ПОЗНАНИЯ И ИЗМЕРЕНИЯ ЖИЗНЕСПОСОБНОСТИ РЕЛИГИИ

В понимании сложности процессов, сопровождаемых современное религиозное разнообразие, на первый план сегодня выходят утверждения, что религия играет существенную роль в современном мире, и в повседневные контексты жизни людей, независимо от их персонального отношения к вере, вплетены религиозная тематика и определенные практики, что должно свидетельствовать о жизненной силе религии. Отчасти это так. Однако, по нашему убеждению, жизненная сила религии проявляется не столько в ее публичности, а в воздействии на индивидуальном уровне - в степени влияния на мировоззрение, систему ценностей людей, их повседневные поступки, решения, оценки событий, происходящих вокруг них. Анализ религиозной ситуации в России показывает, какая дистанция может разделять, с одной стороны, социальную и политическую роль рели-

гии, и, с другой, значение, придаваемое ей на индивидуальном уровне. Поэтому при том, что рост религиозного разнообразия и публичной роли религии являются фактами нашего времени, актуальным остается вопрос о ее жизнеспособности.

Тема анализа влияния религиозного разнообразия на жизнеспособность религии является одной из центральных в рамках современной социологии религии, ее рассмотрение разворачивается в двух пересекающихся плоскостях – теоретической и методологической, и поднимает ряд актуальных на сегодняшний день вопросов, прежде всего, связанных проблематизацией измерения жизнеспособности религии. Современные дискуссии относительно познания и измерения жизнеспособности религии неизменно связывают между собой две актуальные научные проблемы: (1) *переосмысление смысловой системы концепта «секуляризация»*; (2) *концептуализации индивидуальной религиозности*.

Следует отметить, что дискурс, развернувшийся на рубеже веков между сторонниками двух конкурирующих теоретических направлений – секуляризации и «религиозной экономики», выявил, что те и другие часто основывают свои выводы на противоречивых эмпирических доказательствах, что не позволяет прояснить характер секулярных эффектов религиозного разнообразия. Системный анализ причин, имеющих место проблем, был представлен М. Чавесом, Ф. Горским [2, с. 261-281], Д. Воасом, Д. Олсоном, А. Крокеттом [12, с. 212-230]. Ученые в целом сошлись во мнении, что в значительной степени проблемы связаны со «слабостями» методик, применяемых при измерении основных структурных параметров религии – «религиозного разнообразия» и «религиозности». Более конкретно, требуются новые способы операционализации этих базовых категорий. Так, Д. Воас, Д. Олсон и А. Крокетт предложили два варианта решения задачи: либо религиозное разнообразие следует измерять иначе, чем это обычно делается, либо религиозность должна быть отделена от показателей член-

ства в религиозных организациях. Другими словами, *показатель «вовлеченность» следует измерять независимо от показателя «участие»*. Эти меры, по мнению ученых, должны привести к сокращению или вообще ликвидации статистических проблем в использовании параметра «религиозного плюрализма» как прогностического фактора [12, с. 219].

К. Добеллар и Х. Казанова смотрели на проблему в несколько ином ракурсе. Корень ее они видели в множественности смыслов, вкладываемых в концепт «секуляризация», что непосредственно сказывалось на целях и методологии эмпирических исследований, и, как следствие, получении противоречивых результатов, что, в свою очередь, добавляет все больше неопределенности в сам базовый концепт. В словах Х. Казановы выражена, по сути, позиция обоих ученых: «то, что обычно преподносится как единая теория секуляризации, на самом деле, состоит из трех очень разных, неравных и не связанных между собой суждений: секуляризация как дифференциация секулярных сфер и религиозных институтов и норм, секуляризация как спад религиозных чувств и религиозной активности и секуляризация как маргинализация т.е. вытеснение религии в сферу частной жизни (приватизация). Однако верный посыл должен исходить из другого аналитического подхода, а именно: бесплодная дискуссия о секуляризации может закончиться только тогда, когда социологи религии начнут исследовать и проверять обоснованность *каждого из трех суждений независимо друг от друга*» [1, с. 211]. Эти исследования будут способствовать, с одной стороны, уточнению концепта «секуляризации» как такового, а с другой, более точному анализу религии в различных частях света.

К началу 2000-х годов критика применяемых в эмпирических исследованиях методик ослабила дискуссии до такой степени, что ни сторонники теории «религиозной экономики», подчеркивающие мобилизующее влияние увеличения религиозной конкуренции, ни сторонники парадигмы секуляризации, отстаивающие наличие противоположных эффектов, не

смогли предоставить дополнительных эмпирических доказательств в поддержку своих позиций. В своем обзоре этого дискурса Д. Олсон вообще приходит к выводу: «В настоящее время нет никаких доказательств того, что плюрализм оказывает какое-либо влияние на религиозное участие» [9, с. 107]. Олсон уточняет, это заявление основывается на отсутствии аналитических методов, позволяющих адекватно измерять реальные факты.

Последнее уточнение Олсона формулирует квинтэссенцию всех дискуссий относительно оценки эффектов социальных трансформаций на религию, ее роли в жизни человека и общества. Всякий раз, когда ученые пытаются ответить на эти вопросы, на первый план выходит проблема использования адекватного методологического инструментария. Задача требует конкретизации.

Во-первых, наш анализ показывает, что *переосмысление смысловой системы концепта «секуляризация»* обусловлено следующими реалиями: во-первых, такие традиционные параметры секуляризации как структурная дифференциация, снижение уровней религиозной активности, утрата контроля традиционных религиозных институтов над индивидуальными формами веры, практиками и моральными принципами людей не свидетельствуют о закате религии как таковой; во-вторых, эффекты структурной дифференциации нелинейны (как в Европе и США), они все более обусловлены текущим социальным контекстом (как в развивающихся и пост-социалистических странах); в-третьих, диспозиции по отношению к религии на индивидуальном и социальном уровнях становятся все более разнообразными. Поэтому, учитывая все отмеченные факторы – довольно низкую валидность традиционных интерпретаций секуляризации и возросшую сложность, представляется, что следует расширить, предложенный К. Доббеларом подход¹². Мы полагаем, что степень *индивидуальной и со-*

¹² Подробный анализ подхода К. Доббелара см.: Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. С. 119-130.

циетальной компартиментализации – мировоззренческой, практической на повседневном уровне и институциональной изолированности от религии является наиболее валидным индикатором современной секуляризации.

Опознаваемые признаки компартиментализации обнаруживаются в разных странах, в частности, проявляющиеся на государственном уровне в легализации однополых браков, эвтаназии, устранении религиозных предметов и символов из системы образования и проч., а на индивидуальном – в широком спектре использования услуг и ресурсов, предоставляемых религиозными организациями. Мы полагаем также, что индивидуальные и социальные параметры компартиментализации в немалой степени определяют климат в контекстах отношений и соперничества в рамках религиозного поля, а также между религиозными, околорелигиозными и антирелигиозными смысловыми системами. Данный подход позволяет обосновать сложную природу современной секуляризации, а также доказать, что секуляризация является частью текущего цикла развития большинства стран мира и характеризует одну из траекторий современного религиозного плюрализма. Соответственно, при употреблении термина «постсекулярное общество», вошедшего в современный научный дискурс, следует выяснять, идет ли речь о той секуляризации, которая касается формальных институтов на политическом уровне, или же той, которая апеллирует к живой религии на уровне социальном и индивидуальном.

Во-вторых, центральной проблемой, по нашему убеждению, является то, что современные реалии бросают вызов *определению концепта «религиозность»*, его пониманию и, по сути, всем «классическим» подходам к ее измерению. Прежде всего, следует учитывать, что социальное пространство религиозности меняется: нарастает сдвиг от понимания религии как варианта обязательства (институциональной религиозности) в сторону большего акцента на потребление или выбор за пределами преимущественно традиционных институтов – в направлении к множественным

формам «фуззи» религиозности, которая диффузна, рефлексивна, изменчива и синкретична [14, с. 89-96]. Эти реалии наряду с перемещением понимания степени секулярности общества в область индивидуальной мировоззренческой и практической изолированности от религии, требуют пересмотра вопроса о *членстве*, принадлежности к определенной организации/конфессии как базового показателя религиозности.

Вообще говоря, параметр «членства» в настоящее время является скорее важной составляющей концепта «разнообразия». Во-первых, членство проявляется в различных *формах* в зависимости от специфики той или иной конфессии. Во-вторых, как показывают исследования, высокие проявления религиозной самоидентификации не являются в то же время свидетельством активной практики – регулярного посещения богослужений и выражения убеждений в соответствии с церковным богословием, как в большинстве христианских стран. Чаще всего практики связаны с культурной традицией. Похожие ситуации часто относятся к «членам» ислама, буддизма, иудаизма и индуизма, когда значительное число людей принимают участие в религиозных праздниках по культурным причинам. В-третьих, связанный с предыдущим вопрос заключается в том, как обработать «перекрытие» - индивидуальной «принадлежности» одновременно к двум и более религиозным организациям. Причем это не только вопрос и тенденция современности, когда индивидуальные и синкретичные практики сочетаются с принадлежностью к традиционным организациям, «перекрытие» членства является естественной частью долгой истории мультирелигиозности для стран Восточной Азии. Для многих людей сегодня не является проблемой быть аффилированным с различными религиями в разных жизненных ситуациях. То, что акцент сегодня делается на индивидуальность и самостоятельность человека является очевидным, и некоторые религиозные группы адаптируются к этому *новому индивидуализму* путем ослабления спроса с людей, которые принимают участие в их дея-

тельности. Это мы называем современной либерализацией религиозных институтов. Очевидно, что трудности, касающиеся религиозного «членства», имеют последствия для обсуждения проблем религиозного плюрализма, религиозного разнообразия и жизнеспособности религии. Таким образом, мы полагаем, что «членство» стало довольно проблематичным понятием, даже зомби-категорией в настоящее время, что поднимает методологические вопросы о том, каким образом учесть эту реальность при оценке жизнеспособности религии и прочности религиозных организаций.

Между тем, идеи относительно способов измерения религиозной среды, содержащиеся в достаточном количестве в работах представленных авторов и наших выводах, могут оставаться лишь идеями, если отсутствует выстроенный на их основе инструментарий, позволяющий получать адекватные реальным социальным условиям эмпирические данные. Мы предлагаем рассмотреть одно из методологических решений последних лет, которое довольно точно отзывается на поставленные выше проблемы. Оно представляет собой теоретически обоснованный набор стратегий измерения и анализа связей между религиозным разнообразием и жизнеспособностью религии. Методология разработана группой ученых: швейцарским социологом С. Хубером в сотрудничестве с К. Китола (Финляндия) и Р. Траунмюллером (Германия). В основу своего подхода С. Хубер и его коллеги заложили целый ряд идей, представленных в теории «религиозной экономики», «субсидарной религии» Г. Дэйви, рекомендациях К. Доббелара, Х. Казановы, а также решениях Д. Воаса, А. Крокетта и Д. Олсона относительно способов операционализации и измерения «религиозного разнообразия» и «религиозности».

Отметим, что в модели предлагается несколько новаторских решений. Во-первых, понятие «религиозность» операционализируется принципиально иначе, в сравнении с принятыми подходами: в концептуализацию и измерение религиозности не включены параметры членства в религиоз-

ных организациях/причастности к определенной религиозной традиции, что является существенным шагом вперед, поскольку, как нами было обосновано, понятие «членство» не является индикатором жизнеспособности религии и прочности религиозных организаций. Во-вторых, религиозность и религиозное разнообразие не только арифметически не зависят друг от друга, но и измеряются на разных уровнях агрегирования - в то время, как религиозное разнообразие (религиозных организаций и членства) рассчитывается на уровне организационной среды, религиозность оценивается на уровне физических лиц. Модель была апробирована в рамках исследования связей между религиозным разнообразием и витализацией религии в 43-х регионах Финляндии, Германии и Словении, общий объем выборки составил 8000 человек¹³. В дальнейшем изложении рассматриваемую методологию будем называть «Модель Хубера».

Методология измерения религиозного разнообразия

С. Хубер с коллегами предложили новый алгоритм измерения *«религиозного разнообразия»*. Это связано, прежде всего, с тем, что существующие способы имеют определенные ограничения и недостатки. Во-первых, поставленные цели не может удовлетворить нередко применяемый (в практике западных социологов) способ *косвенной* оценки разнообразия организаций посредством использования *индекса регулирования*¹⁴. Такой

¹³ Разработка исследовательской стратегии и ее тестирование осуществлялась в рамках проекта «Каково влияние религиозного разнообразия? Сравнение религий в трех европейских странах», спонсируемого NORFACE программой «Возрождение религии как социальной силы в Европе?». NORFACE (New Opportunities for Research Funding Agency Cooperation in Europe) - это Партнерство между пятнадцатью научными советами ряда стран ЕС по расширению сотрудничества в области гуманитарных исследований в Европе. Штаб-квартира Партнерства находится в Великобритании. См.: *Re-emergence of Religion as a Social Force in Europe?*: <http://www.gold.ac.uk/cucr/research/norface>

¹⁴ Данные для вычисления индексов государственного регулирования (GRI) собираются посредством мониторинга религиозной ситуации в разных странах мира в рамках проекта ARDA (*The Association of Religion Data Archives*). Он может принимать значения в пределах от 0 до 10, и является обобщающим показателем религиозной свободы в конкретном государстве или регионе. GRI представляет собой среднее арифметическое

подход основан на теоретических выводах теории «религиозной экономики», согласно которым высокая степень государственного регулирования религиозной среды ассоциируется со слабой религиозной диверсификацией, в то время как более масштабное религиозное разнообразие следует ожидать в тех странах, где религиозные организации имеют возможность развиваться независимо от предпочтений и ограничений со стороны государства. Однако Р. Финке, Б. Грим, И. Штольц, Д. Поллак настаивают на том, что необходимо с осторожностью относиться к данным показателям, т.к. «индекс регулирования» может служить лишь индикатором иллюстрации институциональной *предпосылки* для развития религиозного разнообразия. Измерение же *фактического* религиозного разнообразия в конкретном регионе не должно ограничиваться приблизительными значениями [6, 10, 11].

Во-вторых, не лишен проблем другой способ, часто применяемый в количественных исследованиях для оценки религиозного разнообразия, который основан на использовании *индекса разнообразия Херфиндаля-Хиршмана* (ННІ) – показателя распределения *религиозных организаций и конфессиональных выборов* в конкретном регионе.

$$\text{ННІ} = 1 - \sum_i^n N_i^2,$$

где n – это количество всех религиозных общин в регионе, а N – доля членов i -той религиозной общины от общей численности членов всех религиозных сообществ, представленных в регионе. Однако Д. Воас с коллегами указали на то, что при решении конкретной исследовательской задачи – определения характера влияния религиозного плюрализма на религиоз-

результатов оценки следующих индикаторов, измеренных также по 10-ти балльной шкале: (1) - вторгается (препятствует) ли государство в реализацию индивидуальных прав на осуществление религиозных обрядов; (2) защищены ли религиозные свободы; (3) относится ли государство с уважением к религиозной свободе; (4) вносит ли государственная политика свою лепту в поддержание принципов религиозной свободы; (5) имеют ли возможность миссионеры, в том числе и иностранные, осуществлять свою деятельность на территории государства; (6) имеют ли ограничения или запрет такие формы, как публичные богослужения, прозелитизм. По состоянию на 2008 год, например, в России по данным проекта ARDA GRI=5,2 (см.: <http://www.thearda.com>).

ность, использование индекса ННІ создает, в определенном смысле, ситуацию тавтологии, что сказывается на подмене понятий при интерпретации данных. Причина в том, что индекс ННІ непосредственно основан на значениях членства в религиозных организациях, в то время как в рамках «новой» парадигмы было доказано, что *разнообразие религиозных организаций и разнообразие членства – это разные характеристики религиозного рынка* [5]. По этой причине результаты часто неверно интерпретируются [12, с. 213]. По сути, измерение показателя индекса Херфиндаля-Хиршмана оправдано только в том случае, если преследуется цель понять, какова степень *монополизации* религиозного рынка в конкретном регионе – чем больше выборов приходится на ограниченное количество конфессий или на одну (ситуация монополии), тем меньшее значение имеет индекс; с другой стороны, чем больше представлено в регионе мелких конфессий, тем большее значение принимает индекс¹⁵.

Помимо отмеченных проблем, следовало учесть, что, согласно теории «религиозной экономики», разнообразие религиозной среды характеризуется тремя видами плюрализма: религиозных организаций, религиозных потребителей и религиозных предпочтений [4, с. 4-9]. Другими словами, *«разнообразие религиозной среды» подразумевает разнообразие конфессий, религиозных учений, организаций и разнообразие последователей религиозных учений/членства в организациях*. Поэтому методология измерения «разнообразия» должна учитывать его структурную природу. Исходя из всех этих соображений, авторы Модели предлагают анализировать религиозное разнообразие на основе измерения *двух автономных переменных*: (1) экологических данных о религиозных организациях - *индекса разнообразия организаций* (Organizational Diversity Index – ODI); и (2) дан-

¹⁵ В случае, например, если ННІ= 0,5, индекс указывает на *вероятность* того, что, два индивида, выбранных случайным образом и заявивших о своей религиозной принадлежности, будут принадлежать к двум различным группам.

ных о членстве в этих организациях - *индекса разнообразия членства* (Adherence Diversity Index – ADI). Описание индексов и методика вычисления представлены в Таблице 1 [8, с. 5].

Таблица 1

Индексы религиозного разнообразия

Индекс разнообразия членства (Adherence Diversity Index – ADI)	$ADI = 1 - \sum p_i^2$ ($i = 1...n$), где n – это количество религиозных традиций в регионе, а p_i – это доля принадлежащих к i -той религиозной традиции от общего количества верующих в регионе.	<i>Показатель членства в религиозных организациях</i> ADI проявляет степень, в которой индивиды распределены по различным религиозным традициям в пределах региона.
Индекс разнообразия организаций (Organizational Diversity Index – ODI)	$ODI = 1 - \sum s_i^2$ ($i = 1...n$), где n – это количество религиозных традиций в регионе, а s_i – это доля религиозных организаций, принадлежащих к i -той религиозной традиции от всех религиозных организаций в регионе	<i>Экологические данные о религиозных организациях</i> ODI иллюстрирует масштаб распространения в регионе религиозных организаций

Отметим, что принципиально новым решением Хубера и его коллег является закрепление за показателями *аффилированности к религиозным традициям/организациям (объемом и спектром причастности)* статуса *одной из характеристик разнообразия религиозной среды*, а не индивидуальной религиозности.

Методология измерения индивидуальной религиозности

Для измерения индивидуальной религиозности авторы Модели использовали инструмент, арифметически независимый от индекса разнообразия членства, поскольку, как уже было отмечено, сам по себе он не иллюстрирует степень влияния религии на человека.

В основе идеи Хубера и его коллег заложен подход к концептуализации религиозности, согласно которому *она рассматривается как показатель степени воздействия религии на ментальные, мотивационные и поведенческие характеристики индивидов* [8, с. 6-7]. Таким образом, данный подход, ставит знак равенства между понятиями «религиозность» и «жизненная сила религии» (*витальность религии*), что, мы полагаем, позволяет, наконец, избавиться от противоречивых интерпретаций социальных эффектов секуляризации и вносит ясность в понимание реального присутствия религии в жизни различных обществ.

Итак, на практике религиозность/жизнеспособность рассчитывается на основе анализа соответствия индивидуальных самооценок «Шкале центральной религиозной тенденции» (CRS) Стефана и Одило Хуберов, представляющей собой набор из 5-ти индикаторов, каждый из которых измеряется посредством группы вопросов. Индикаторы «шкалы» охватывают наиболее распространенные формы индивидуальных религиозных практик человека, к их числу относятся - интеллектуальные, идеологические, публичные религиозные практики, приватные религиозные практики и социальный опыт [7, с. 710-724]¹⁶.

В комплексе, «шкала» представляет собой инструмент, репрезентирующий влияние религиозных смыслов на чувства, знания и действия индивидов. «С психологической точки зрения, - отмечают С. и О. Хуберы, - пер-

¹⁶ По утверждению Стефана и Одило Хуберов, CRS была применена уже в более чем 100 исследованиях в социологии религии и психологии религии и религиоведении в 25 странах, в общей сложности было обследовано более 100 000 респондентов. Эмпирический опыт доказал ее валидность в межрелигиозных исследованиях.

сональная система религиозных диспозиций может быть определена в качестве надстройки в личности, которая состоит из всех конструкторов, которые относятся к индивидуально определяемым областям религии и религиозности. Религиозный конструктор активизируется, когда человек предполагает, что что-то имеет религиозное значение. В этой связи подход из пяти основных измерений можно рассматривать как каналы или способы, посредством которых персональные религиозные конструкции оформляются и активизируются. Активизация этих конструкций в личности может рассматриваться как валидная мера степени религиозности человека» [7, с. 710].

Взаимодействие между социологически определяемыми пятью параметрами измерения и психологически обусловленными личностными религиозными диспозициями могут быть описаны следующим образом:

1. С социологической точки зрения, *интеллектуальное измерение* относится к ожиданию того, что религиозные люди имеют некоторые *знания* о религии, и что они могут объяснить свои взгляды относительно трансцендентности, религии и религиозности. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение представлено в виде тем, проявляющих интерес, стили мышления и интерпретации – общий объем знаний. Центральной идеей интеллектуального измерения является показатель *частоты* размышлений над религиозными вопросами. Он демонстрирует, как часто религиозное содержание обновляется посредством размышлений. Важно, что содержание данного показателя не зависит от каких-либо конфессиональных специфик или религиозной принадлежности.

2. Измерение *идеологии* относится к ожиданиям того, что религиозные люди имеют *убеждения* в отношении существования и сути трансцендентной реальности и связи между трансцендентностью и человеком. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение репрезентирует веру и убеждения. Общие показатели этого измерения должны сосредоточиться только на аспекте достоверности существования трансцен-

дентной реальности. Например - Насколько Вы верите в существование Бога или что-то божественное? Это – основание веры, которое, так же как и в предыдущей мере, является общим для большинства религиозных традиций.

3. Измерение *публичной практики* относится к ожиданию того, что религиозные люди принадлежат к религиозным сообществам/группам, что проявляется в участии в соответствующей деятельности. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение представлено в виде паттернов действий и чувства сопричастности с определенной социальной общностью, а также с определенными ритуалами. Общая интенсивность этого параметра проявляется в *частоте* участия в богослужениях/принятых в группе практиках. В межрелигиозных исследованиях рекомендуется учитывать специфику параметра (частоту проведения религиозных служб) в разных религиях, а также специфику других публичных практик.

4. Измерение *приватной практики* относится к ожиданию того, что духовные люди уделяют время ритуальным практикам в приватном пространстве. В системе персональной религиозной диспозиции это измерение представлено в виде структуры действий и персонального стиля преданности трансцендентности. Основным индикатором этого измерения является частота практики – молитвы или медитации. По утверждению С. и О. Хуберов, эти виды практики являются «*динамическими диалогическими паттернами духовности*» [7, с. 714].

5. Измерение *социального опыта* относится к ожиданиям, что религиозные люди имеют разного рода социальный опыт, оказывающий на них особое эмоциональное влияние. В персональной религиозной системе конструкторов это измерение репрезентируется в виде паттернов восприятия, переживаний, чувств и действий, детерминированных религиозным опытом и убеждениями.

Таким образом, *жизнеспособность религии (религиозность) определяется степенью, в которой религиозные смыслы формируют мировоззрение, отношения, мотивы и поведение индивидов*¹⁷.

Показатель «центральной религиозной тенденции» (мера религиозности) получается арифметическим способом из частоты и интенсивности присутствия каждого из индикаторов в индивидуальных самооценках. Чем выше показатели «шкалы», тем в большей степени мировоззрение и социальные практики индивидов связаны с религиозными смыслами. И наоборот, понижение показателей «шкалы» означает снижение воздействия религии на мировоззрение и повседневные практики индивидов.

Результаты тестирования «Модели Хубера» - исследование связей между религиозным разнообразием и жизнеспособностью религии

Как было сказано выше, одна из целей Хубера и его коллег заключалась на основе разработанной Модели исследовать характер мобилизующей роли плюрализации религии. В соответствии с поставленной целью, тестировались взаимосвязи между двумя видами религиозного плюрализма, а также то, какое влияние они оказывают на жизнеспособность религии в различных регионах и на различные подгруппы населения. В выборку вошли христианские, иудейские, мусульманские организации, восточные религии и новые религиозные движения.

Представим ряд наиболее значимых результатов исследования, проливающие свет на ключевые вопросы понимания процессов, сопровождающих плюрализацию современной религии. В целом по выборке результа-

¹⁷ Данная стратегия пересекается, например, с концепцией религиозной ориентации Г. Оллпорта и М. Росса, которая обосновывает роль религии в развитии личности, его субъективном опыте. Также Шкала С. Хубера во многом базируется на работах Ч. Глока и Р. Старка, в которых обосновывается применение многомерного структурного анализа религиозности на основе измерения интеллектуальных, идеологических, ритуальных и поведенческих характеристик. Ритуальные характеристики делятся на приватную (молитвы) и публичную (посещение церкви, богослужений). См.: Stark, R., Glock, C. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkley, CA: University of California Press, 1968; Allport, G., Ross, M. Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology, 1967. # 5. P. 432-443.

ты обследования показали, что оба измерения религиозного разнообразия положительно связаны друг с другом, но в то же время сохраняют определенную автономию (коэффициент парной корреляции $r = 0.537$) [8, с. 9-18]. Другими словами, подтверждаются выводы «маркетинговой» парадигмы о *стимулирующем воздействии на религиозную среду плюрализации предложения и спроса – возрастание разнообразия религиозных организаций ведет к росту разнообразия и количества сторонников религиозных традиций/духовных практик, и с другой стороны, возрастание разнообразия религиозной причастности способствует росту разнообразия религиозных организаций.*

Однако ответ на основной вопрос, каким образом рост разнообразия религиозных организаций, движений и их сторонников влияет на жизнеспособность религии, демонстрирует противоположную тенденцию: чем выше разнообразие (как организационное, так и причастности), тем ниже показатели «шкалы центральной религиозной тенденции» ($r_1 = -0,43$ – связь с разнообразием причастности; $r_2 = -0,55$ – связь с разнообразием организаций). Другими словами, *увеличение разнообразия не оказывает витализирующего воздействия на религию, напротив, ведет к ослаблению влияния религиозных смыслов на мировоззрение и практики индивидов, причем разнообразие организаций сказывается на этом процессе в большей степени.* Высокие показатели CRS являются характерной чертой регионов, где меньше разнообразия.

Было также выявлено, что переменные *разнообразия и религиозности* (CRS) *совместно подвергаются воздействию фактора плотности населения* - чем больше плотность населения, тем выше индексы разнообразия¹⁸, что оказывает негативный эффект на жизнеспособность религии

¹⁸ Эти результаты согласуются с выводами Р. Финке и Р. Старка. Количественный анализ, проведенный учеными, показал, что рост урбанизации и индустриализации повлиял на возрастание в конце XIX – начале XX века уровней религиозного участия в Америке и в других исторически христианских городских поселениях, которые служили

($r = -0,18$). Действительно, высоко урбанизированные регионы представляют собой благоприятную среду для образования «бриколажа» религиозности и, как следствие, снижения интенсивности воздействия религиозных смыслов на мировоззрение и практики людей.

Для выявления дополнительных факторов, оказывающих влияние на жизнеспособность религии, были проанализированы связи с потенциальными детерминантами религиозного поведения, такими, как регион проживания, пол, образование, гендер и принадлежность к определенной религиозной группе. Анализ по подгруппам показал:

1) эффекты воздействия двух видов разнообразия на жизнеспособность религии проявляются по-разному *в разных странах*. Так, в Германии секулярный эффект плюрализации максимален ($r_{ODI} = -0,7$) в сравнении с Финляндией, где он проявляется слабее ($r_{ODI} = -0,22$; $r_{ADI} = -0,11$), в то время как в Словении роль плюрализации в ослаблении жизненной силы религии практически не проявляется вовсе ($r_{ODI} = 0,009$; $r_{ADI} = -0,02$). Существует целый ряд причин, объясняющих эти различия. Мы полагаем, что к числу основных относятся - качественные различия культурных традиций, современных конфессиональных ландшафтов, динамики их трансформаций, состояние конфессиональной конкуренции, а также численности, структуры и религиозной самоидентификации населения.

2) *Гендер и возраст* положительно связаны с жизнеспособностью религии как с точки зрения анализа по независимой переменной разнообразия среды, так причастности ($r_{пол} = 0,24$, $r_{возраст} = 0,09$).

3) Практически «не реагируют» на рост разнообразия такие структурные параметры социальной среды, как *образование* ($r = -0,02$), *экономический статус* ($r = -0,02$) и *семейное положение* ($r = -0,02$). Однако наличие

центрами роста религиозного рынка и разнообразия конфессий. См.: Finke, R. An Unsecular America / Religion and modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford : Clarendon Press, 1992. P. 145-69.

отрицательной корреляции, хоть и незначительной, следует принимать во внимание. Другими словами, каждый из этих структурных параметров имеет независимые от роста разнообразия специфические показатели религиозности.

4) Анализ по подгруппам *«религиозного большинства»*, *«религиозных меньшинств»* и *«неаффилированных»* (не принадлежащих к религиозным организациям) показал наличие следующих эффектов. В подгруппе *«религиозных меньшинств»* *увеличение разнообразия среды ведет к существенному ослаблению религиозности* – снижению показателей «шкалы» ($r_{ADI} = -1,42$; $r_{ODI} = -1,09$). Направление связей для подгруппы *«неаффилированных»* в целом аналогичны, хотя сила влияния роста разнообразия выражена несколько слабее ($r_{ADI} = -0,67$; $r_{ODI} = -0,55$). Причем отмеченные эффекты остаются постоянными, даже когда контролируются параметрами страны, урбанизации, возраста, пола, уровня дохода и образования. Однако в подгруппе *«религиозного большинства»* статистически значимого секулярного эффекта разнообразия вообще обнаружено не было.

В целом анализ результатов обследования показал, что генеральная тенденция снижения жизнеспособности религии в условиях роста разнообразия, тем не менее, содержит в себе иные направления или интенсивности связей, которые должны быть приняты во внимание в измерениях и интерпретациях. Во-первых, *секулярный эффект, индуцированный религиозным разнообразием религиозной среды, имеет различные степени интенсивности в разных подгруппах населения в зависимости от того, какими показателями шкалы «центральной религиозной тенденции» характеризуется группа* [8, с. 17]. Так, если в подгруппе уровень религиозности высок, то велика вероятность того, что его падение в подгруппе будет выражено более интенсивно по мере увеличения разнообразия религиозной среды, чем в подгруппе, где уровень религиозности и так изначально был незначительный.

Эти результаты, с нашей точки зрения, являются довольно полезными, особенно в части понимания того, какое трансформирующее воздействие оказывает религиозный плюрализм на сохранение идентичности меньшинств и уровень их религиозности. Наш вывод заключается в том, что группы меньшинств, независимо от принадлежности к религиозной традиции (например, любая из мировых религий может быть меньшинством в определенной стране, как ислам в большинстве западных стран или «нетрадиционные» религии) имеют тенденцию к стремительному ослаблению религиозности их членов по мере роста разнообразия религиозной среды. В ответ на эту угрозу и возрастание конкуренции религиозные лидеры должны предлагать своим членам соответствующие идеологии и практики, нацеленные на сохранение единства и поддержание религиозности на высоком уровне. Исследования показывают, что стратегии здесь могут быть различными, но нередко результаты этих усилий проявляются в агрессивных действиях по отношению к обществу, другим религиозным группам или изоляции от основной части социума. Тем не менее, отмеченная выше тенденция превалирует и ее следует учитывать.

Во-вторых, в обследованных европейских регионах разнообразие религиозной среды (религиозных организаций) *не проявило себя в качестве доминирующего фактора, влияющего на изменение индивидуальных диспозиций в отношении религии. Наибольшая связь выражена с религиозной традицией (может в большей или в меньшей степени располагать к ослаблению влияния на индивида, может быть меньшинством или большинством), а также со социоструктурными параметрами социальной среды.* Эти результаты подтверждают результаты других исследований, которые показали, что *религиозное разнообразие имеет подчиненное значение.* Выявлено, что урбанизация, возраст, пол, принадлежность к религиозным меньшинствам и неаффилированность являются наиболее значимыми переменными, влияющими на жизнеспособность религии.

Общий вывод ученых заключается в том, что предположения о секулярных эффектах плюрализации религии, так же, как и иного рода гипотезы не могут носить обобщающий характер. Если секуляризация или сильное воздействие религии на мировоззрение людей имеет место, то только в определенных структурных параметрах среды. «Гипотезы в социологии религии, - подчеркивают С. Хубер и его коллеги, - должны быть более тесно связаны с социальными контекстами и конкретными группами населения, относительно которых прогнозируются эффекты витализации или секуляризации» [8, с. 18].

Таким образом, сложность процессов, сопровождаемых современное религиозное разнообразие, актуализируют задачу измерения степени жизнеспособности религии, что, в свою очередь, высвечивает необходимость применения нового, адекватного реалиям современности методологического инструментария, учитывающего, прежде всего, что индикаторы современной жизнеспособности религии и прочности религиозных организаций локализуются на индивидуальном уровне. Причем феномен «нового» индивидуализма, проявляющийся в разнообразии, синкретизме и «перекрытиях» индивидуальной «принадлежности», требует переопределения концепта «религиозность», исключения из него параметра «членства», поскольку он стал зомби-категорией в настоящее время и сохраняет востребованность в контексте обсуждения проблем разнообразия, но не показателей жизнеспособности. При исследовании влияния роста религиозного разнообразия на жизнеспособность религии следует исходить из концептуализации последнего как степени воздействия религии на ментальные, мотивационные и поведенческие характеристики индивидов, что является наиболее адекватным в настоящее время подходом. Наиболее валидным индикатором современной секуляризации выступает степень индивидуальной и социетальной компартиментализации – мировоззренческой, практической на повседневном уровне и институциональной изолированности от религии.

Библиография:

1. *Casanova, J.* Public Religion in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
2. *Chaves, M., Gorski, P.* Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology, 2001. # 27. P. 261-281.
3. *Finke, R.* An Unsecular America / Religion and modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford : Clarendon Press, 1992.
4. *Finke, R., Scheitle, C.* Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers // Interdisciplinary Journal of Research on Religion, 2009. Volume 5.
5. *Finke, R., Stark, R.* The Dynamics of Religious Economies / Handbook of the Sociology Religion. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2003.
6. *Grim, B., Finke, R.* The Rise of Freedom Died: Religious Persecution and Conflict in the 21st Century. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2011.
7. *Huber, S., Huber, O.* The Centrality of Religiosity Scale // Religions, 2012. # 3.
8. *Huber, S., Ketola, K., Traunmuller, R.* Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence // Interdisciplinary Journal of Research on Religion, 2013. Volume 9.
9. *Olson, D.* Empirical Evidence Favouring and Opposing the Religious Economies Model / The Role of Religion in Modern Societies. D. Pollack and D. Olson (eds.). London: Routledge, 2007.
10. *Pollack, D.* Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings / Religion and Democracy in Contemporary Europe. London: Alliance Publishing Trust, 2008.
11. *Stolz, J.* Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model // British Journal of Sociology, 2009. # 60. P. 345-376.

12. Voas, D. Olson, D., Crockett, A. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong // American Sociological Review, 2002. # 64. P. 212-230.

13. Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014.

14. Каргина И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2009. № 4. С. 89-96.

15. URL: <http://www.thearda.com>.

Бабосов Е. М.

РОЛЬ СТРАТИФИКАЦИОННОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ МАТЕРИАЛОВ КОНКРЕТНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Существенной особенностью современного российского и белорусского общества является поликонфессиональная структура функционирующих в нем религиозных объединений и организаций. Конституционно – законодательными установлениями в этом обществе гарантированы благоприятные условия и возможности для деятельности различных, нередко весьма отличающихся друг от друга, религиозных общин, обеспечения прав граждан на свободу совести и вероисповедания, развитие межрелигиозного взаимодействия и межконфессионального согласия.

В настоящее время в Беларуси, к примеру, действуют 3462 религиозных организаций, входящих в состав двадцати пяти конфессий. В стратификационно – типологическом ракурсе в республике занимают церковно

– проповеднической, благотворительной, миссионерской и иными видами деятельности религиозные общины православных и католиков, пятидесятников (христиане веры евангельской) и баптистов, адвентистов седьмого дня и лютеран, иудеев и мусульман, пресвитериан и свидетелей Иеговы, мормонов и бахаев, старообрядцев и кришнаитов, приверженцев новоапостольской церкви и других религиозных объединений. На протяжении двух с половиной десятилетий (с 1991 по 2016 год) их количество возросло с 1092 до 3314, т.е. более чем втрое.

Ведущее место в религиозной жизнедеятельности современного белорусского общества занимает Белорусская православная церковь, составляющая основу конфессиональной стабильности в республике. К ней причисляют себя более трех четвертей (свыше 76%) населения и 1643 религиозных организации. Приверженцы Римско-католической церкви составляют 14,5% населения Беларуси (более 1,4 млн. человек), объединенные в 491 католический приход.

Кроме того, в современной Беларуси существуют 522 религиозные общины христиан веры евангельской, 288 общин евангельских христиан баптистов и от двух до 60 религиозных организаций других вероисповеданий. Протестанты вместе с приверженцами других религий составляют около 4% населения Беларуси.

Существенная особенность современной религиозной ситуации в Беларуси заключается в увеличении в ней конфессиональной пестроты. Если в 1986 году на территории республики функционировали религиозные группы и общности 8 конфессий, то в 2013 году действует уже 25 конфессий. Столь значительное религиозное разнообразие формируется двумя путями. Первый из них – признание и легализация конфессий, которые в советский период подвергались гонениям и нападкам (например, униатство, свидетели Иеговы и некоторые другие протестантские течения). Второй путь составляет возникновение нетрадиционных религий, так называ-

емых «неокультов», которых ранее в Беларуси не существовало (кришнаиты, бахаи, мормоны, саентологи и др.). Такие неокульти характеризуются отчетливо выраженным неоязычеством и тоталитарной направленностью своей деятельности (жесточайшей дисциплиной, беспрекословным подчинением обожествляемому руководителю, активной психологической обработкой сознания приверженцев, ориентированной на разрушение личностного начала, претензиями на исключительность) и антисоциальной направленностью вероучения, проявляющейся в требованиях разрыва с семьей, ухода с места работы или учебы, безвозмездного труда на благо общины. Вследствие особенностей включения человека (чаще всего имеющего латентный характер) в те или иные формы неокультизма достаточно трудно установить число его приверженцев. По некоторым сведениям, которые трудно проверить, около половины населения Беларуси верят в астрологию, еще большее их число – до 70 % – вовлечены в различные оккультные действия. Столь широкое распространение такой псевдорелигиозности поддерживается публикацией в средствах массовой информации гороскопов и сонников, издание многотысячными тиражами разнообразной оккультной литературы. К тому же официально действуют объединения и ассоциации магов, колдунов и экстрасенсов.

Возрастание численности и многообразия религиозных организаций и общин сопровождается не только ростом количества приверженцев религии, но и усилением влияния религиозного миропонимания в решении как конфессиональных, так и внерелигиозных проблем современного общества, в том числе нравственных, культурных, образовательных, воспитательных, социальных. Все это существенно актуализирует исследование сущности и особенностей религиозности в современном обществе.

Одна из существенных особенностей религиозности в современной Беларуси заключается в том, что декларирование себя верующим, например, православным, далеко не во всех случаях совпадает с конкретной ре-

лигиозной позицией человека, признающего: «Я верю в Бога». Если осознают себя в октябре 2013г. приверженцами религиозного миропонимания, согласно социологическим опросам, 67,5% респондентов, то по данным Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь число верующих составило 58,9% граждан страны. Поэтому важным критерием религиозности является не столько признание себя религиозным человеком, сколько интенсивность и масштабы реальной включенности людей в осуществление религиозных обрядов (участие в богослужениях, молитва, причастие и др.).

Системообразующим основанием религиозности является религиозная вера, которая воплощается в отношении человека к божественному и проявляется в признании бытия Бога, в доверии, верности и поклонении ему. Она составляет основу религиозного сознания, поведения и образа жизни. Религиозная вера – это не феномен в ряду других, ему рядоположенных, но это центральный, основополагающий феномен в жизни религиозной личности, явленный человеку и его социальному окружению, но в то же время скрытый от других людей. Его своеобразие заключается в том, что он одновременно универсальный и конкретный, всегда тот же самый и бесконечно меняющийся. Религиозная вера включает в себя уверенность в объективном, не зависящем ни от отдельного человека, ни от человечества в целом, существовании и активном действии трансцендентных сверхъестественных сущностей. Поэтому христианские богословы и философы считают и внушают верующим, что религиозная вера – это не только своеобразное психологическо-эмоциональное состояние личности, но, прежде всего, глубинная онтологическая связь между человеком и Богом.

Отмечая фундаментальную значимость онтологической связи между человеком и Богом, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл призывает: храните веру в ваших сердцах и на этой вере основывайте всю свою жизнедеятельность. Будь то личная жизнь или общественное служение, будь

то государственное или художественное творчество – все достигает своей высоты и расцвета тогда, когда человеческие усилия соединяются с Божественной благодатью.

Реальное состояние религиозности, масштабы ее распространенности и укорененность в жизнедеятельности людей, периодичность и интенсивность включенности различных социальных групп и общностей людей в культовые действия и религиозные обряды, наконец, выявление динамики религиозности могут быть изучены и квантифицированы в процессе эмпирических социологических исследований.

Составить реальную картину того, насколько масштабно и глубоко укоренена религиозность в самосознание и повседневное поведение различных социально-демографических групп населения Республики Беларусь позволяют регулярно осуществляемые социологические исследования. Проведенное в сентябре-октябре 2013г. Институтом социологии НАН Беларуси репрезентативное социологическое исследование (в ходе его проведения было опрошено 1036 человек во всех регионах республики, представляющих все социально-демографические группы страны) показало, что подавляющее большинство населения – 76% – относит себя к православию, 14,4% – к католицизму. Однако для реального представления об уровне религиозности недостаточно зафиксировать только декларирование себя в качестве верующего – православного, католика, протестанта, либо приверженца ислама. Это означает, что процесс исследования религиозности должен идти глубже, чем констатация наличия в стране или регионе определенного количества людей, считающих, что они относятся к верующим. Следует еще принимать во внимание степень подлинной религиозности, проявляющейся в сильной или слабой вере в Бога, но главным образом в культовой практике, в участии в религиозных обрядах. Оказалось, что признают себя глубоко (сильно верующими) менее 4% от общего массива опрошенных, просто верующими – 28,5%, не очень верующими –

30,4%, привязанными к религиозным традициям, но не верующими – 17,5%. Но это опять-таки декларация. Поэтому существенно важно и необходимо установить степень реального участия людей в религиозных обрядах, т.е. выявить уровень интенсивности религиозных свойств отдельных индивидов и социальных групп, общностей. Когда мы поворачиваем рассмотрение религиозности именно в данную плоскость, то оказывается, что из общего массива опрошенных чуть менее четверти (24,9% респондентов) участвуют в религиозных обрядах один – два раза в год (то есть по большим религиозным праздникам), 28,7% – несколько раз в год, 10,9% – один – два раза в месяц, 6,0% – один раз в неделю, 2,1% – несколько раз в неделю, а 16,4% – никогда. При этом надо иметь в виду, что 2,1% опрошиваемых затруднились с ответом на вопрос об интенсивности их участия в религиозных обрядах или уклонились от ответа. Общая панорама уровня регулярности участия верующих различных конфессий Беларуси в религиозных обрядах отражена в таблице 1.

Таблица 1. Регулярность участия в религиозных обрядах верующих различных конфессий в Беларуси, в %.

Как часто Вы принимаете участие в религиозных обрядах?	Конфессиональная принадлежность		
	К православию	К католичеству	К протестантизму
Один-два раза в год	29,8%	22,0%	0%
Несколько раз в год	31,2%	23,3%	18,1%
Один-два раза в месяц	6,9%	12,7%	8,4%
Еженедельно	2,8%	24,1%	37,3%
Практически ежедневно	0,9%	3,8%	27,3%
Несколько раз в день	0,1%	0,6%	8,9%
Никогда	14,6%	7,6%	0%
Затруднились ответить или уклонились от ответа	14,4%	5,9%	27,3%

Размышления над полученными эмпирическими социологическими данными приводят к умозаключению, согласно которому едва ли следует относить к подлинно верующим тех людей, которые посещают храмы только по религиозным праздникам, а их набирается 24,9% от общего количества опрошенных. Со значительным сомнением можно отнести к таковым и тех людей, которые посещают храмы принимают участие в религиозных обрядах несколько раз в год (они составляют 37,6% опрошенных). Тем более к подлинно верующим нельзя отнести 16,4% опрошенных, которые вообще никогда не участвуют в религиозных обрядах. Если мы суммируем полученные показатели, то оказывается, что из общего количества людей, считающих себя верующими, более, чем три четверти – 78,9% – не являются подлинно верующими, а их приверженность религиозности является декларативной. К подлинно верующим людям, по нашему мнению, следует относить только тех респондентов, которые участвуют в религиозных обрядах несколько раз в неделю (их только 8,1%), по крайней мере, один – два раза в месяц, это еще 10,9%. В общей сумме к таковым относится 18% от общего количества респондентов. С некоторыми погрешностями к ним можно отнести половину из тех людей, которые затруднились в ответе на вопросы об участии их в религиозных обрядах или уклонились от ответа на него. Это будет половина из 2,1%, т.е. примерно еще 1%. В итоге получается, что можно отнести к подлинно верующим примерно 19,0%, т.е. 1/5 от числа тех людей, которые декларируют свою приверженность к религиозности.

Следует иметь в виду, что за этими общими социологическими показателями религиозности кроются различные, порой существенные дифференциации, обусловленные разными, в том числе и этнонациональными признаками. В частности, удалось выявить, что в Гродненской области из числа исповедующих религию более или менее регулярно совершают молитвы 26,2% от общего числа опрошенных белорусов, 50,8% – поляков и 22,3% русских.

Для полноты картины современной религиозности имеет существенное значение выявление мотивов религиозного поведения. В процессе социологических исследований выяснилось, что основным мотивом, по которому участники опроса посещают богослужения и участвуют в культовых действиях, было признано следование общепринятым образцом поведения. Отвечая на вопрос, чем мотивировано их участие в богослужениях и других культовых действиях, более половины опрошенных (51,2%) отвечают: «так принято». Следующими по значимости мотивациями отправления культовых действий у респондентов оказались: душевная потребность (22,6%); красота богослужений и религиозных праздников (26,2%), но значительно более слабым мотивом выступают религиозные убеждения – 10,6%. Таким образом, на современном этапе развития религиозной идентификации доминируют внерелигиозные мотивы религиозного поведения.

Существенными дифференцирующими факторами в уровне религиозной идентичности являются различия в образовании, возрасте, социальном статусе и проживании людей в определенном регионе.

Существует значительная дифференциация в уровне религиозности между различными регионами Беларуси. Гораздо чаще идентифицируют себя с религиозностью и определенной религиозной конфессией жители западных областей, чем восточных. Так, например, утверждают, что вера в Бога является главной в совокупности ценностей 89,5% опрошенных верующих в Гродненской области, 81,3% – в Брестской, но только 25,2% – в Могилевской области и чуть больше – 25,6% в гор. Минске. Считают важной обязанностью верующего регулярно молиться 61,2% верующих в Брестской области, но гораздо меньше – 53,1% – в Могилевской. Ни к какой религиозной конфессии не относят себя 2,8% жителей Гродненщины, 6,3% – Витебщины, 8,1% – города Минска. Если принимают участие в религиозных обрядах несколько раз в неделю – 5,7% жителей Брестской области, то в Гомельской области доля таких жителей опускается до 1,1%, а в Минске – до 0,3% (т.е. в 19 раза меньше, чем в Брестской области).

Наиболее впечатляющим дифференцирующим показателем степени интенсивности участия человека в культовых действиях, в том числе и в религиозных обрядах, является гендерный фактор. Проведенные в 2013 году эмпирические социологические исследования в Беларуси показали такую впечатляющую панораму подобных различий.

В анализе иерархии ценностей, которыми руководствуются жители республики, установлено, что главной ценностью в жизни веру в Бога считают 20,9% мужчин и 35,9% женщин (т.е. в 1,7 раз больше). Относят себя к верующим 60% мужчин по сравнению с 81,4% женщин (в 1,35 раза больше). Наиболее важными в жизни верующих считают необходимым регулярно посещать службу в храме 37,7% мужчин, но почти в 1,4 раза больше (49,1%) женщин. Причисляют к важным обязанностям верующих соблюдение религиозных обрядов и праздников 16% мужчин и в 2,7 раза больше женщин (42,8%).

Участвуют в религиозных обрядах несколько раз в год 21,8% опрошенных мужчин, но 34,5% женщин, т.е. женщины почти в полтора раза чаще, чем мужчины, совершают религиозные культовые действия несколько раз в год. Чем более интенсивными и масштабными становятся не вербальная, а практикующая религиозность, тем более возрастает превалирование женщин в такой практике. В частности, один-два раза в месяц в религиозных обрядах принимают участие 4,3% респондентов-мужчин и более чем вдвое больше – 9,1% – женщин. Совершают религиозные обряды еженедельно 4,2% мужчин и 8,1%, т.е. вдвое больше женщин. Ежедневно отправляют такие обряды 0,5% опрошенных мужчин и 1,5% (т.е. втрое больше) женщин. Никогда не участвуют в религиозных обрядах 24,6% от общего массива опрошенных мужчин, декларирующих свою приверженность религии, и 7,4% (в 3,3 раза меньше) женщин.

Значительным дифференцирующим фактором, детерминирующим степень религиозности и интенсивности участия различных групп населе-

ния и религиозных групп в религиозных обрядах и посещения храмов, является принадлежность к тем или иным различным возрастным когортам. Более или менее регулярно посещают храмы и принимают участие в религиозных обрядах (не менее одного - двух раз в месяц) 13,7 лиц в возрастной группе 16-29 лет, 15,9% – в возрасте 30-49 лет и 27,0 лиц старше 50 лет. Не принимают участия практически никогда в таких ритуальных действиях 22,6% лиц в возрастной группе 16-29 лет, 12,8% – в возрасте 30-49 лет, 12,6% – в возрасте 50 лет и старше. Считают необходимой обязанностью верующего молиться 52,8% лиц в возрасте 16-29 лет, 55,6% – в возрастной группе 30-49 лет, 65,1% – в возрастной когорте, к которой относятся люди от 50 лет и старше.

Существенное значение в определении степени религиозности различных социальных групп имеет уровень образования. Считают важным характерным признаком верующего регулярное совершение молитвы 69,8% людей, обладающих начальным образованием, 55,8% – лиц со средним образованием и только 35,6% – с высшим образованием (т.е. почти вдвое меньше). Посещают не реже одного – двух раз в месяц религиозные храмы и принимают участие в религиозных обрядах 34,1% лиц с начальным образованием, 16,4% – со средним образованием и 22,1% – с высшим образованием. Утверждают свою причастность к религиозной вере 70,3% людей, имеющих начальное образование, 69,4% – лиц, обладающих средним образованием, и 74,2% лиц с высшим образованием. Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что верующими признают себя большее количество людей с высшим образованием по сравнению с теми, кто обладает более низким образовательным статусом. Такое явление представляет собой воплощение тенденции к увеличению количества людей с высшим образованием, относящим веру в Бога к главным ценностям в жизни, которая стала проявляться в Беларуси на протяжении последнего десятилетия. Так, в частности, в 2004г. среди лиц с высшим образованием считали для себя

высшей ценностью религиозную веру 2,2% от общего количества опрошенных, а в сентябре 2013г. – 85,5%, т.е. в 3,8 раза больше количество.

Наконец, следует рассмотреть вопрос, как влияет на религиозную идентификацию социальное положение людей. Считают высшей ценностью в жизни веру в бога 16,1% от общего количества опрошенных руководителей высшего звена, 23,2% предпринимателей и фермеров, 28,6% специалистов непроизводственной сферы, 23,2% рабочих, 23,9% крестьян и сельскохозяйственных рабочих, 29,2% домохозяек, 21,5% учащихся и студентов, 46,9% – неработающих пенсионеров. Декларируют свою религиозность 36,7% руководителей высшего звена, 68,8% предпринимателей и фермеров, 72,4% специалистов непроизводственной сферы, 61,7% рабочих, 74,9% крестьян и рабочих сельского хозяйства, 63,9% домохозяек, 71,2% учащихся и студентов, 74,1% неработающих пенсионеров. Считают религию важным объединяющим фактором 79,3% руководителей высшего звена, 73,9% рабочих, 78% домохозяек, 70,9% учащихся и студентов, 85,9% неработающих пенсионеров. Ощущают свое единство с людьми одинакового вероисповедания 79,9% руководителей высшего звена, 66,5% предпринимателей, 76,8% специалистов непроизводственной сферы, 64,6% рабочих, 72,7% крестьян и рабочих сельского хозяйства, 61,9% домохозяек, 59,7% учащихся и студентов, 76,4% неработающих пенсионеров.

Сопоставление результатов конкретно – социологических исследований, осуществляемых в Беларуси и России, убеждает в том, что основные тенденции в изменении религиозности в наших двух странах во многом совпадают, а в некоторых своих проявления даже идентичны. Проведенные Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ) в апреле 2016 года социологические исследования показали, что за четверть века в России и Беларуси доля верующих в Бога существенно возросла – с 49% в 1991г. до 67% в 2016г. Среди россиян вдвое увеличилось количество тех, кто всегда или часто рассчитывает на высшие силы (47% против 25%), а также уверен, что жизненный путь человека предопределен Божествен-

ными предначертаниями (48% против 25%). Если с 1991 по 2016 годы количество российских граждан, не верящих в Бога, снизилось с 21% до 14% (т.е. в полтора раза), то тех из них, кто всегда надеется на Бога, за этот период увеличилось с 9% до 30% - в 3,3 раза. Количество россиян, верящих в существование чудес, возросло в это время с 32 до 50% (в 1,6 раза), в реальность жизни после смерти – с 33% до 46% (в 1,4 раза), в существование дьявола – с 25 до 40% (в 1,6 раза), в существование ада – с 24 до 40% (в 1,6 раза). В 1991г. считали, что закон не должен запрещать книги, кинофильмы и другие произведения, которые содержат критику или открытые нападки на религию 19% респондентов, а в 2016г. их количество возросло до 25% (в 1,3 раза). А за цензуру ряда произведений искусства, содержащих нападки на религию, как и четверть столетия назад, выступают 58% опрошенных граждан Российской Федерации.

Полученная в процессе проведения конкретно-социологических исследований эмпирическая социолого-религиоведческая информация дает обширный материал для концептуализации религиозности как сложного многоаспектного социального феномена.

Религия – термин многозначный, имеющий множество интерпретаций, из которых необходимо учитывать в процессах концептуализации данного социального феномена, прежде всего, следующие:

1. Система взглядов на мир и самого человека в отношении последнего к Богу, давшему ему в откровении знания и заповеди, которые не требуют доказательств, а принимаются лишь на веру. Это – *мировоззренческий* аспект религии. Подчеркивая приоритетную значимость именно этой стороны религии, Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл утверждает, что главная миссия Церкви проявляется в «способности передавать людям Слово Божие, которое только и является носителем окончательной Истины, столь необходимой для полноты человеческой жизни»¹⁹.

¹⁹ Сила нации – в силе духа. Книга размышление Святейшего Патриарха Кирилла. Минск: Белорусская Православная Церковь. 2010. С. 8.

2. Взаимосвязанная, относящаяся к священному, трансцендентному, система воспринимаемых актами веры рациональных суждений и эмоционально окрашенных убеждений, воплощаемых в ритуальном поведении, выражающих отношение к сверхъестественным силам, господствующим над людьми и требующим их поклонения им и богопочитания в повседневной жизни (религиозный культ). Это – *деятельный, культовый* компонент религии.

3. Совокупность идеалов, ценностей, норм, правил поведения, которым должен следовать религиозный человек как заповедям и требованиям, предъявляемым ему Богом. Это – *нормативный* компонент религии.

4. Объединения верующих людей в те или иные общины и организации, такие, как церковь, религиозная община, секта, монашеский орден, особые группы профессиональных служителей культа, их административно-территориальные единицы (например, епархия, приход в православной церкви). Это – *организационный* компонент религии.

5. Своеобразный *социальный институт*, т.е. сравнительно высокоорганизованная система социальных отношений и взаимодействий, ритуалов и обрядов, религиозных таинств, отличающаяся устойчивой социальной структурой, глубокой интегрированностью своих элементов, многообразием функций, осуществляемых посредством традиционного установленных стандартов поведения и действий, предопределенных содержанием и особенностями религиозной веры. Это – *институциональный* компонент религии.

С учетом изложенного можно концептуализировать феномен религиозности. Она представляет собой обобщенную характеристику религиозной веры, религиозного сознания и поведения индивидов, их социальных групп и особенностей, объединяемых верой людей в сверхъестественное – в Бога – и поклоняющимся ему. Она включает в себя богопочитание, богобоязненность, благочестивое настроение мыслей и чувств, набожность,

приверженность религии, более или менее регулярное совершение религиозных обрядов, неуклонное следование предписаниям и заповедям религии, участие в богослужениях. Религиозность воплощает в себе степень влияния религии на отдельных индивидов, их различные социальные группы и общности и реализуется в религиозных представлениях и в культовой деятельности верующих. В сфере религиозности в современном обществе наряду с внутренней приверженностью человека религии существует так называемая «внешняя религиозность», проявляющаяся в увлечениях мистикой, астрологией, хиромантией и др.

Важнейшим проявлением религиозности человека является его религиозная идентичность. Она представляет собой восприятие человеком себя через собственный внутренний мир, обращенный к Богу, отождествление себя с сообществом, состоящим из других верующих, включенных в религию как специфическое миропонимание и осознание своих обязанностей, руководствующееся божественными заповедями. Такая ориентированность сознания и поведения помогает верующему человеку сформировать систему взглядов на мир, на свое место и предназначение в этом мире, составляющих основу его убеждений и жизненных позиций. Системообразующим ядром религиозной идентичности является коленопреклоненное отношение человека к божественному как созданного и зависящего от Бога существа. В процессе религиозной идентификации верующий человек усваивает религиозные идеи, представления, стереотипы, образцы предписанного религиозным учением поведения. Эти образцы и стереотипы становятся для него внутренними регуляторами собственных поведенческих актов.

Делая вывод из представленной социологической информации и некоторых, базирующихся на ее материалах, концептуализациях (религиозность, религиозная идентичность), отметим, что основная отличительная особенность современной религиозности состоит в резком расхождении

между декларированием человеком себя в качестве верующего и его повседневной практикой, проявляющейся в религиозных обрядах, ритуалах, таинствах, праздниках.

Достаточно масштабная приверженность представителей различных социально-демографических групп Беларуси к религиозному миропониманию объясняется тем, что современная религия, оставаясь в сущности своей богоцентрической, все более активно стремится учитывать не только в проповедях, но и во всей своей проповеднической, благотворительной, миротворческой, просветительской, воспитательной деятельности интересы, потребности, стремления и надежды человека она, как и сотни лет назад, в несколько модернизированном, осовремененном виде внушает людям, их основная миссия религиозной системы воплощается в стремлении раскрыть богосотворенную сущность человека и возвысить его духовно.

Вследствие этого современное состояние религиозности в Беларуси и России представляет собой достаточно сложный, многослойный, многокомпонентный духовно-социальный феномен с преобладанием в нем религиозной, преимущественно православной, самоидентификации. Эти особенности учитываются в сложившейся системе государственно-конфессиональных отношений, в осуществлении которых существенная роль принадлежит реализации прав на свободу совести и свободу вероисповедания на основе соработничества государства и церкви.

Список использованных источников:

1. Бабосов Е.М. Взаимосвязь этнонациональной, религиозной и гражданской идентичности в современном белорусском обществе // Материалы Международной научной конференции «Крещение Руси в судьбах народов Беларуси, России и Украины: выбор цивилизационного пути». Минск. 2013.

2. Бабосов Е.М. Динамика религиозности в независимой Беларуси. Минск. Из-во БГУ. 1995.

3. Бабосов Е.М. Истинные науки и христианство: путь от диалога к взаимодействию и соработничеству // Е.М. Бабосов. Философские проблемы бытия, познания, веры и культуры. Минск РИВШ 2010

4. Бабосов Е.М. Социодинамика религиозности в современном белорусском обществе. // Социология. 2013. №3. С. 62-68.

5. Безнюк Д.К. Религиозное поле Беларуси: особенности и тенденции развития // Религиозный фактор национальной безопасности. Минск: Изд-во «Бонем». 2012. С. 12-21.

6. Храните веру в сердцах : Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви, 2011 г. – С. 289.

Галиева Г. И.

ПОТЕНЦИАЛ МОЛОДЕЖИ В СОХРАНЕНИИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ: ОПЫТ ФОКУС-ГРУППОВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В современных условиях динамично меняющегося мира молодежь постепенно становится все более значимым потенциалом сохранения традиционных ценностей общества. Семья активно участвует в сохранении, накоплении и передаче новым поколениям социальных норм, этнических и религиозных обычаев, обрядов, и духовных традиций. Главным предназначением молодежи является роль воспроизводителя, преемника данных традиций.

Семья является именно той социокультурной средой, в которой происходит усвоение ребенком религиозного опыта, приобретение им социально значимых с этой точки зрения качеств сознания и поведе-

ния²⁰. Именно в семье ребенок впервые слышит родную речь, приобщается к народным и религиозным традициям, обычаям, обрядам. Социологи религии обычно сходятся на том, что степень соответствия между религиозностью родителей и наличием или отсутствием религиозных убеждений у ребенка во всех странах и культурах необычайно высока²¹. То есть семья является транслятором этнокультурных и этноконфессиональных ценностей. Появилась необходимость изучения данного канала передачи традиций. Для этого нами было проведено несколько фокус-групповых исследований среди сельской молодежи Республики Татарстан. Почему именно сельской молодежи? В сельской местности традиции и обычаи сохраняются и передаются лучше, чем в городской, где молодое поколение растет в отрыве от этнокультурной среды под влиянием массовой культуры и урбанизации.

Исследование было проведено в двух моноэтнических районах Республики Татарстан (Сабинский и Тюлячинский районы, по 11 и 9 человек в каждой группе соответственно) среди татарской молодежи до 30 лет, идентифицирующих себя как мусульмане.

Применение метода фокус-группы имеет большой познавательный потенциал, так как позволяет получать новые, богатые эмпирические данные. Этому способствует²²:

- представленная возможность респондентам использовать «свой язык» при обсуждении проблемы. В нашем случае изучалась татарская сельская молодежь и беседа проходила на родном татарском языке;

- обстановка групповой дискуссии, которая дает участникам чувство безопасности и защищенности, делая их ответы более откровенными;

²⁰Галиуллина Г.Р., Ильдарханова Ф.А., Галиева Г.И. Этнокультурные традиции как основа укрепления семьи (на примере Тетюшского муниципального района Республики Татарстан): монография. – Казань: Издательство «Отечество», 2011. – С.69.

²¹Безрогов В.Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях / В.Г. Безрогов [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Развитие личности». – Режим доступа: <http://www.rl-online.ru>, свободный.

²²Научный потенциал университетского комплекса: опыт социологического анализа / под ред. Н.П. Макарина, В.Д. Черкасова, С.И. Пахомова; отв.ред. И.М. Фадеева. – Саранск: Изд-во Мордов. Ун-та, 2007. – С.23-24

- возможность моделирования ситуации социального взаимодействия, в ходе которого участники реконструируют свое отношение к поставленной проблеме;

- равноправное отношение, которое позволяет социологу увидеть проблему глазами респондента и дать ей более полноценную интерпретацию. Каждому участнику фокус группы предоставлялась возможность ответить на заранее составленные вопросы.

Метод фокус-групп в социологическом сообществе связан с целым рядом дискуссий²³. Одним из оснований критики метода в его классическом понимании является его экспериментальность и лабораторность²⁴. С учетом дискуссионности практика применения этого метода претерпевает изменения, особенно в контексте междисциплинарности его использования. Появляются модификации метода²⁵, обозначенные Р. Крюгером как фокус-группы с «естественными» группами²⁶.

Однако, применяя метод фокус-группы, социолог оказывает минимальное воздействие на полученную информацию. Большая свобода исследователя, быстрота сбора данных и относительно невысокие затраты также являются несомненными достоинствами этого метода.

²³ Подробнее о проблемах фокус-групп см. Чеховский И.В. Метод фокус-групп: концептуальное и эмпирическое обоснование факторов влияния на результативность применения. Автореферат на соискание степени кандидата социологических наук. М., 2011. С. 27.

²⁴ Эта тема обсуждается, например, в статье Левинсон А.Г., Стучевская О.И. Фокус-группы: эволюция метода (обзор дискуссии на конференции ESOMAR) //Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2003, № 1 (63). С. 46-55

²⁵ Здесь подразумевается корпус интервью в группе такие как: этнографические фокус-группы (ethnographic focus groups) (см. Press A. L., Cole E. R. Speaking of Abortion: Television and Authorities in the Lives of Women. Chicago. The University of Chicago Press. 1999. P.137.), нарративные фокус-группы (narrative focus groups) см. (Suter E. A. Focus Group in Ethnography of Communication: Expanding Topics of Inquiry Beyond Participant Observation. The Qualitative Report. 2000. Vol. 5. No. 1-2. P. 12. URL: <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR5-1/suter.html>. Дата обращения: 16.05.2009. и др.)

²⁶ Крюгер Р. Практическое руководство для прикладных исследований. Sage Publications, 1988. С. 40.

В настоящее время сложилась практика группового интервьюирования, которая занимает особое место в континууме (неразрывности) между фокус группой и этнографическим методом, некоторые ученые ее обозначают как этнографическую фокус группу²⁷.

Если беседа нацелена на равноправное и равноценное участие собеседников, не обязательно приводящее к единому мнению²⁸, то в групповой дискуссии и групповом интервью, исследователем, инициирующим встречу, ставится задача дать высказаться всем участникам (групповое интервью) и/или привести группу участников к уровню выработки групповых представлений о предмете дискуссии (групповая дискуссия).

Наше исследование также можно назвать этнографической фокус группой, так как в ней затрагиваются вопросы, касающиеся этноконфессиональных традиций. В ходе нашего исследования были получены качественные данные, которые позволяют охарактеризовать качество трансляции этноконфессиональных ценностей.

По некоторым исследованиям, к сохранению национальных традиций 78,4% респондентов относятся положительно и считают, что их следует поддерживать, а на самом деле знают традиции и обычаи своего народа только 47,6% родителей и еще меньше поддерживает их – 40,2%²⁹.

На вопрос о том, «Какие народные и религиозные обряды, праздники Вы отмечаете?» почти все участники фокус группы единогласно ответили, что из народных празднуют Сабантуй (праздник окончания всех полевых работ), некоторые назвали и Навруз байрам (весенний новогодний праздник равноденствия, который можно причислить как к этническим, так и к

²⁷Полухина Е.В. Этнографическая фокус группа как метод: особенности и процедура проведения. - автореф.дисс. канд. социол. наук. – М.,2012. – С.4.

²⁸Kvale S. Dominance Through Interviews and Dialogues Qualitative Inquiry. 2006, Vol. 12. № 3. P. 480 -500.

²⁹Королева Н.Е., Сазапова Ф.Х. Роль семьи в сохранении национальных традиций в контексте социально-культурной модернизации // Социально-экономические и технические системы: исследование, проектирование, оптимизация. – Набережные Челны: Набережночелнинский институт К(П)ФУ. – 20015. - №1. – С.186-187.

религиозным праздникам), из религиозных – Курбан байрам (мусульманский праздник жертвоприношения Ид аль-Адха), Ураза байрам (праздник разговения или Идаль-Фитр, в честь окончания месяца Рамадан).

«Сабантуй празднуем всей семьей. Собираемся все родственники, из Казани тоже родственники приезжают и выходим на праздник сабантуй. Также религиозные праздники Ураза байрам, Курбан байрам, потом уже с утра, до прихода мужчин из мечети готовишь праздничный стол, обязательно блины» (Гулюса, 23 года, замужем)

«Самый любимый праздник у меня это – сабантуй. На сабантуе я участвую в татарской борьбе корэш» (Ильвир, 22 года, не женат, монтажник)

«Для нас очень близок это сабантуй, когда празднуешь его, собираешься всей семьей. Для кого-то может и хлопотный праздник, для меня только он является очень близким. Также религиозные праздники ни один не остается в стороне, все крупные праздники празднуем» (Леназ, 26 лет, не женат)

«Сабантуй с Наврузом, ноя сам не провожу, просто участвую в них. Еще Курбан-байрам, Ураза байрам. Всего 4 праздника.» (Разиль, 21 год, не женат)

Однако несмотря на популярность татарского праздника сабантуй, были и негативные отзывы: «Сабантуй вообще не люблю, потому что, по мне так это праздник пьяниц. Вечером выходишь на улицу, все люди готовят шашлыки, разводят костры, водка, пиво, вот в итоге возвращаешься к этому. Больше нравятся мусульманские праздники» (Рузиля, 21 год, не замужем).

В жизни современного российского общества религиозный фактор играет значительную роль. Идет процесс активной «неоконфессионализации сознания» россиян, виден «рост наряду с этническим конфессионального и религиозного сознания, а также усиление чувств этнической и кон-

фессиональной солидарности»³⁰. Также за религиозные праздники высказались больше половины присутствующих: «Отмечаю религиозные праздники – Курбан-байрам, Ураза байрам это крупные, ну и другие, например, вечера Маулид» (Айдар, 21 год, не женат).

«Что касается религиозных праздников, то для меня как-то ближе Ураза-байрам, он является значимым праздником для меня. После того, как держали пост ураза, такое ощущение, что очищаешься, также близки праздники Курбан-байрам» (Разина, 25 лет, замужем).

В современном обществе большое внимание уделяется возрождению религиозных традиций. Оно связано с образовавшейся пустотой в духовной культуре, утратой идеологической настройки сознания и поиском гуманистической традиции. Традиция опирается на историческую преемственность. Обращение к религиозным и другим истокам национального самосознания является безусловным актом исторической справедливости, событием большой культурной значимости. Надо объективно признать, что стремление к возрождению и поддержке религиозной традиции в качестве средств культурного развития способствует позитивному изменению нашего образа жизни³¹.

Существует потребность в сохранении и передачи традиций последующему поколению: «Те культурные мероприятия по сохранению нашей нации, их если перечислять, то многие обычаи, обряды только на сцене остались уже. Я думаю, что сохранение рациональных и религиозных обычаев, их возрождение, и передача наших традиций последующему поколению, должно стать нашей целью» (Эльвира, 26 лет, замужем).

³⁰ Мусина Р.Н. Конфессиональный фактор интеграции России.// Материалы Всероссийской социологической конференции «Этнос, нация, общество: российская реальность и перспективы». – М., 2010. – С. 189.

³¹Ильдарханова Ф.А. Семья в турбулентном обществе (региональный аспект). – Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2015. - С.27.

«Началось возрождение того, что начало забываться. Хорошо было бы, если над этим работали, потому что сейчас новое поколение не все знает. А то после себя ничего не сможем оставить» (Райля, 26 лет, замужем).

«То, что ты знаешь традиции, этим только нельзя ограничиваться, необходимо передать следующему поколению. Что сказать? Все обычаи, обряды, традиции, которые ты знаешь, необходимо этому всему обучить после себя остающимся детям. Если ты объяснил, и не смог донести до ребенка, то это останется на твоей совести. Если ты сможешь объяснить о необходимости сохранения традиций, обычаев, то в будущем он будет стремиться больше узнать о нашей истории, наших традициях» (Леназ, 26 лет, не женат).

Для того, чтобы проследить преемственность поколений, мы выявили, «какие бы традиции, обычаи, обряды хотели бы передать в будущем своим детям?». Большинство респондентов ответили, что хотели бы передать те праздники, в которых принимают непосредственное участие сами:

«Я те же обычаи, которые сама знаю с малых лет, которые соблюдаются в моей семье, их бы хотела передать своим детям. То есть, свои национальные праздники, российские праздники и религиозные праздники» (Зульфия, 19 лет, не замужем)

«Я тоже самое, даст Бог, какие до меня традиции, праздники были, Сабантуй, например, о них всех в школе будут обучать, они будут знать о них. До меня какие традиции передали, я тоже их передам своим детям» (Разиль, 21 год, не женат)

«В каких праздниках сама принимала непосредственное участие, их бы и передала бы. Но в первую очередь это религиозные праздники. Ребенок в большинстве случаев в качестве примера ставит своих родителей, поэтому мои дети, я думаю, будут участвовать, праздновать те праздники, в которых я участвовала, им их и передам» (Рафия, 21 год, не замужем)

«Я, даст Бог, все религиозные праздники постараюсь привить, и наши народные праздники тоже. Остальные праздники, они со временем, когда будем вместе праздновать и так узнают» (Илюза, 24 года, не замужем)

Многие семейные традиции у разных этносов сохранились, а многие возрождаются заново, при этом значительную роль начинает играть и религия.

Стремление к возрождению и поддержке религиозной традиции в качестве средств культурного развития способствует позитивному изменению нашего образа жизни. По данным большинства современных исследований 90% молодых людей различных национальностей в республике считают, что религия способна поднять духовно-нравственный уровень человека³². Результаты нашего исследования показывают, что и для среднего, и для молодого поколения религия играет значительную роль. В семье ребенок получает первые представления о своей этнической и конфессиональной принадлежности, и в дальнейшем приобщается к ней. 96,9% опрошенных родителей хотят, чтобы их дети были верующими, всего 3,1% респондентов указали, что религия не имеет значения. Современная молодежь испытывает необходимость передачи последующему поколению религиозных знаний: «Каждый человек какое воспитание берет из своей семьи, такое же дает своим детям. Например, если сам религиозно воспитанный, то и своему ребенку религиозное воспитание можешь дать. Поэтому в первую очередь, я своего ребенка хотел бы религиозно воспитать» (Айдар, 21 год, не женат)

«Я тоже своим детям, даст бог, хотела бы дать знания больше с религиозной стороны. Если с детства будет знать, это все равно лучше. Я думаю, что ребенок должен знать свои корни, родословную, быть богобоязненным.» (Фируза, 24 года, не замужем).

³²Галиуллина Г.Р., Ильдарханова Ф.А., Галиева Г.И. Этнокультурные традиции как основа укрепления семьи (на примере Тетюшского муниципального района Республики Татарстан): монография. – Казань: Издательство «Отечество», 2011. - С.70.

«Что касается религии, хотелось бы обучить всем религиозным канонам» (Райля, 26 лет, замужем)

«Своим детям опираясь на традиции татарского народа, я бы передала каноны ислама, чтобы и мои внуки на татарском языке разговаривали, наши обычаи, традиции знали, и гордились тем, что они татары. Хочется, чтобы они уважали мусульманскую религию» (Эльвира, 26 лет, замужем)

Преемственность традиций – это не только праздники и обряды, но и необходимость сохранения **родного языка**: «Ребенок сначала должен видеть на нашем примере, только если мы это сможем сами выполнять, то и дети смогут развиваться. Язык, обязательно должен знать разговорную речь, уважать старших» (Райля, 26 лет, замужем, методист)

«Конечно же язык передала бы, татарский язык, религию. Я бы разговаривала на татарском языке, чтобы ребенок знал родной язык, и чтобы с друзьями свободно мог общаться на родном языке» (Разина, 21 год, не замужем).

Основа этнокультурных традиций закладывается в семье, систематизация продолжается в образовательных учреждениях. Если этническая семья, живет в иноэтнической среде, то и сохранение традиций, обычаев, языка становится гораздо труднее. Городская среда полиэтническая в отличие от сельской местности, которая чаще моноэтническая и моноконфессиональная, поэтому на селе ядро культуры более устойчивое, чем в городской, где постоянно оказывается давление внешних иноэтнических и иноконфессиональных факторов. «Если в среде, в которой живешь сохраняются традиции, то их и не обучая ребенок будет знать. Это зависит от среды, окружения в котором живешь. Если будет жить в другой среде, где татарских обычаев, традиций нет, то ребенок может вообще не знать о существовании этих обычаев» (Леназ, 26 лет, не женат)

Несмотря на то, что молодежь склонна к влиянию современных западных ценностей, не соблюдению народных традиций, считая это пережитком старого, ее потенциал высок, особенно в сельской местности. Это

благодаря тому, что родители в современных мусульманских семьях стремятся воспитывать своих детей прививая этнические, религиозные традиции, которые, не забываются, а наоборот возрождаются, исполняются более тщательно и можно предположить, что будут переданы и последующему поколению.

Гипп К. С.

**ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА
У СОВРЕМЕННЫХ ХАНТОВ
(по материалам полевых исследований)**

С легкой руки Юргена Хабермаса современное общество все чаще характеризуют как «постсекулярное» [1, с. 117], обозначая этим возвращение религии не только в личное пространство человека, но и в общественное измерение. Обычно термин «постсекуляризм» прилагают к социумам, прошедшим, начиная с эпохи Просвещения, длительный период секуляризации. Насколько он применим к сообществам, не утратившим связь с традиционной культурой и мировоззрением, - вопрос спорный.

Весной 2016 года нами были проведены небольшие пилотные полевые исследования путем анкетирования и глубинных интервью в ЯНАО Тюменской обл. (пос. Овгорт и Ямгорт). Среди обследуемых 75% указали в графе «национальность» - ханты, 25 – коми. Более половины хантов в графе «вероисповедание» выбрали вариант «исповедую традиционную религию предков, поклоняюсь богам и силам природы», а коми – «исповедую православие», что подтверждает наши предыдущие наблюдения при исследовании ситуации в НАО: коми привержены православию значительно более, чем другие северные народы. Также, процент выбравших традиционную религию предков у хантов намного выше, чем у ненцев.

Заполнение раздела анкеты «Религиозные представления» выявило интересную картину: ответы на вопросы о Боге и о Христе были даны практически с православных позиций, в графе «отношение к смерти» многие отметили теорию переселения душ. Значителен разброс в ответах на вопрос о существовании духовных сил: треть сказали, что они играют в их жизни существенную роль, а более половины респондентов ответили, что «духовный мир – это внутренний мир самого человека», что совсем малохарактерно для традиционного мировоззрения.

Раздел «картина мира» также выявил значительный разброс мнений. 50% считают, что мир есть творение Божие, 25% затруднились ответить на этот вопрос, остальные считают, что мир возник самопроизвольно или существует вечно. Многие отметили, что жизнь возникла самопроизвольно, либо занесена из космоса, около 20% придерживаются эволюционной теории происхождения человека.

Наконец, анализ глубинных интервью позволяет говорить о том, что пласт традиционных верований в необходимость жертвоприношений и другой обрядовой практики также играет в современном мировоззрении хантов существенную роль.

Вышеизложенные данные позволяют говорить о чрезвычайно синкретичной картине религиозных верований населения обследованных поселков, когда усвоенные в процессе образования научные теории соседствуют с почерпнутыми из СМИ и бесед со священнослужителями христианскими представлениями, и все это ложится на субстрат традиционной народной культуры и религиозной практики. На наш взгляд, все это вполне вписывается в концепцию постсекуляризма, если под этим понимать не просто некое возвращение прежних религиозных форм, а их развитие и выход в некое новое пространство.

Библиография

Хабермас Ю. Вера и знание // Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы. М.: Издательство «Весь Мир», 2002.

ПРОЕКТ "ИНТЕРНЕТ-ПОРТАЛ «СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»"

Социология религии в российской науке пока не институционализирована в качестве отраслевой дисциплины, её результаты были призваны в советской России подтвердить отмирание религии, а в постсоветской – религиозное возрождение. В этих условиях особенно актуальны такие форматы общения между социологами религии (и, более широко, религиоведами), которые основаны на непредвзятости, неангажированности взаимодействия.

К числу площадок неформальной коммуникации учёных, экспертов и просто увлечённых людей относится портал «Социология религии», расположенный в сети Интернет по адресу <http://sociologyofreligion.ru/>. Регистрация на портале свободна и не предполагает ограничений. Там можно размещать и обсуждать свои труды и ссылки на труды коллег, изменения религиозной ситуации, фотоотчёты с профильных конференций, другие профессиональные вопросы вне зависимости от личной мировоззренческой позиции. В частности, соавторы данных тезисов придерживаются самых различных мировоззренческих взглядов, но это не мешает плодотворному сотрудничеству.

В настоящее время статистика портала показывает более 15 000 сообщений и 144 зарегистрированных пользователя. Группы портала «Социология религии» в наиболее популярных социальных сетях «Facebook» и «ВКонтакте» насчитывают каждая порядка тысячи подписчиков. Библиотека портала поделена на секции в зависимости от характера представленных работ (классические / современные) и статуса авторов (российские / зарубежные). Запущены разделы препринтов, помощи коллегам, информирования о конференциях и других научных мероприятиях различного уровня. Функционирует галерея, где расположены фотографии с ряда про-

фильных научных мероприятий, а также пополняемая коллекция изображений, которые являются объектами изучения отношений между религией и юмором, сатирой. Исследователь, взглянув на них, может задуматься над вопросами «Существуют ли границы такого взаимодействия? Если да, то как они зависят от общественной обстановки? Насколько велик социально-групповой вклад в различие мнений по поводу юмористического отношения к религии и религиозного отношения к юмору?» и т.п., оставить соответствующий комментарий.

Наконец, на портале представлена памятная категория – материалы, посвящённые Юлии Юрьевне Синелиной, чья трагическая смерть 30 марта 2013 года стала значимым импульсом к самоорганизации сообщества российских социологов религии. Юлия Юрьевна при жизни успела сделать очень многое в части исследований, разработки методологии, администрирования и консолидации коллег по научному направлению. Интернет-ресурс «Социология религии» создан как продолжение дела её жизни – всемерного развития отраслевого направления социологии религии в России и ближнем зарубежье.

Администрация портала «Социология религии» приглашает всех заинтересованных коллег принимать участие в работе нашего ресурса.

Пантелеева А. В.

АНАЛИЗ ОПРОСНОГО ИНСТРУМЕНТА СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Целью любого исследования является описание реальности, производство нового знания о мире или прояснение уже существующих в нем смыслов. Для достижения любой из этих целей исследователю требуется определенный инструментарий и в зависимости от поставленных целей и

задач это может быть наблюдение, глубинное интервью, формализованное интервью или какой-либо другой метод. В то время как выбор инструментария зависит от целей и задач, результат исследования во многом определяется выбранным или сконструированным инструментарием.

По теме измерения религиозности написано уже не просто много, но и, казалось бы, достаточно. Тем не менее тема остается острой, о чем свидетельствует в числе прочего недавняя статья П. Н. Костылева «К критике базовых понятий социологии религии: «религиозность»» [1, с. 63-68]. Однако для того, чтобы вписать наше исследование в историю изучения вопроса, нужно дать краткий обзор того, что уже было сделано на этом поле. В 2012 году в журнале «Религия. Государство. Церковь» вышла статья Е. Пруцковой [2, с. 268-293], в которой автором подведены итоги длящейся с 60х годов дискуссии о способах операционализации такого концепта, как религиозность. Подводя итог своему исследованию, автор отмечает, «несмотря на кажущееся сходство оцениваемых параметров, необходимо очень внимательно относиться к последнему шагу операционализации понятия в рамках эмпирических исследований, а именно — к конкретным формулировкам вопросов, которые часто дают значительно различающиеся результаты.

Еще одна проблема, связанная с изучением религии, заключается в отсутствии сущностного определения религии. Исходя из постулата лингвистической детерминированности предмета исследования, зависимость конечных результатов исследования от первоначального определения не может являться специфической чертой исследований связанных с религией. Каждый раз при проведении исследования исследователь вынужден давать собственное рабочее определение предмета исследования. Описанная нами ситуация превращает изучение религии в специфическую методологическую проблему. Как показывает анализ, если с выбором соответствующих целям методов изучения проблем, как правило, не возникает, то иначе обстоит дело с релевантностью вопросов. Даже для самого исследо-

вателя не всегда бывает очевидно, из какого определения следует исходить при создании инструментария, формулировки вопросов.

Для нас выбор темы исследования определялся в первую очередь специфичностью предмета исследования. Нас интересовало, влияет ли отсутствие в научном сообществе единого мнения, касающегося сущностного определения религии на процесс создания рабочего инструментария и результаты проведения исследования. В первой главе мы сочли необходимым выяснить, какие проблемы и вопросы интересуют исследователей в этой области, в связи с чем предприняли попытку описать проводившиеся исследования. Кроме того нас интересовало, в какой мере и на какие именно вопросы позволяют отвечать существующие методики. Решая эту задачу, мы попытались проанализировать степень соответствия целей и методики исследования, а также полученных результатов.

Кроме того, на выбор темы повлияла заинтересованностью в нахождении актуального и адекватного инструментария для проведения социологических исследований, связанных со сферой религии или оснований или возможности для его создания. Во второй главе, используя методические разработки и указания Д. М. Рогозина [3] в рамках когнитивного подхода, мы попытались оценить эффективность использованного в ходе изучаемых исследований инструментария.

Выбор литературы осуществлялся по двум критериям. Во-первых, нас интересовали работы, опирающиеся на эмпирические исследования. Во-вторых, интерес для нас представляли исследования, проводившиеся в период с 2000 по 2015 гг., поэтому мы сосредоточили свое внимание на работах, опубликованных в указанный промежуток времени.

Библиография:

1. Костылев П. Н. К критике базовых понятий социологии религии: «религиозность // Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев.

2. Пруцкова Е. «Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях. Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. №2(30)б 2012. Сс.-268-293.

3. Рогозин Д.М. Когнитивный анализ опросного инструмента. М.: Институт Фонда "Общественное мнение", 2002.

Римская О. Н.

СУБКУЛЬТУРНЫЕ РЕЛИГИИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

Мы провели ряд исследований, в том числе с коллегами [2, 4, 6, 7, 8, 9, 10], основных форм исторических и современных субкультур и субкультурных («нетрадиционных») религий, что предполагает подведение некоторых итогов.

Наши исследования показали, что культурные и ценностные ориентации современного человека, в том числе и под влиянием информационных технологий, молодежных революций и молодежной контркультуры прошлого века, радикально изменили культурно-антропологический облик эпохи, в том числе и картину религиозности человека и общества. Ожидаемого возникновения «безрелигиозного общества», как это виделось в эпоху Просвещения и зрелого модерна рубежа XIX-XX веков, не произошло.

Секуляризация затронула скорее институциональные формы религиозности, но не коснулась интимных, духовных оснований жизнедеятельности современного человека. В человеке сохранилось и будет сохраняться не только ребяческое пытлиное желание познать все и вся, но и удивление перед непознанным, перед таинственными глубинами мирового и собственного бытия. На многие вопросы содержатся ответы в верованиях и теологии традиционных религий, которые всегда старались обновляться в контексте тех пе-

ремен, которые происходят с человеком и человечеством. Однако, секуляризация последних столетий нанесла такие ощутимые удары по традиционным религиям, что они не всегда могут дать адекватные и своевременные ответы на вызовы времени перехода от мира индустриального модерна к цивилизации постиндустриализма, к культуре постмодерна. В этом они и столкнулись со своеобразной «конкуренцией» со стороны нового религиозного плюрализма прошлого века.

Однако, не одни богословы оказались в затруднении перед духовными, социокультурными, экономическими и политическими изменениями в постсекулярном мире на рубеже XX и XXI столетий. Ни ученые (за редким исключением), ни политические элиты (фактически все) не проявили адекватного понимания происходящих процессов, а последние и не стремятся к этому. Теоретики заученно говорят о постиндустриализме и постсовременности, постсекуляризме, постхристианстве и постчеловечестве. Правящая элита в развитых странах, к каковым можно отнести и Россию, застыла в иерархических формах индустриального общества и продолжает продуцировать культурно-идеологические проекты эпохи модерна. Все они вместе, объединившись с журналистами и теологами, часто просто клеймят «нетрадиционные религии» и прочие субкультурные увлечения и духовные искания современного человека, прежде всего, молодежи, не пытаясь честно разобраться в том, что с нами происходит.

Мы и старались в меру своих сил и способностей ответить на некоторые непростые вопросы и запросы времени. Мы понимаем, что до сих пор остаются дискуссионными многие концептуальные и методологические проблемы исследования специфики субкультурных формообразований, в том числе и религиозных, нормы их аксиологической (мировоззренческой, нравственной, правовой, политической и т.д.) оценки. Это определило и то, что мы, выдвигая собственное понимание субкультурных религий, также остаёмся в пространстве философско-теоретической и научной дискуссионности.

Одной из дискуссионных идей, которую мы развивали в своих работах, было понимание того факта, что секуляризация XVII–XX веков не столько породила атеизм или «духовный вакуум», сколько вызвала всплеск нового, социального мифотворчества, разновидностью которого и стали феномены нетрадиционных, субкультурных религий, которые скорее проходят по «ведомству» мифосознания, чем относятся к религиозным явлениям. При этом мы разводим миф и религию как формы культуры и сознания.

Само по себе введение в наших работах нового понятия «субкультурные религии» носит дискуссионный характер. Но это один из *принципиальных моментов* научной новизны наших исследований.

Введение нового понятия было бы не эффективным, если бы мы не предложили его рассмотрение в более широком эпистемологическом контексте – *трансдисциплинарном дискурсе*, – в котором *концепты* «религия» или «субкультурные религии» очищаются от неизбежных религиоведческих (атеистических, историко-материалистических) и богословских смыслов, начинают функционировать в качестве *рациональных понятий*. Мы вообще противники «дисциплинарного» членения философии. Или есть философия, или ее нет, а есть лишь её псевдометафизическая (имитация метафизики XVIII века, когда подобное членение философии появляется) или позитивистская подмена «философией религии», «философией культуры», «онтологией» и т.п.

Поэтому, на наш взгляд, таким *трансдисциплинарным дискурсом* в отношении религиоведения, претендующего на «междисциплинарность», может быть только философия, что и обеспечивает толерантность и научную объективность исследований вне зависимости от верований, мировоззрения, политических пристрастий и убеждений ученого. А.Н. Красников совершенно справедливо утверждал, что в «рамках религиоведения необходимо уделить большее внимание методологическим основам этой науки, усилив акцент на принципах компаративизма, эмпирической достоверно-

сти, теоретической обоснованности, объективности, толерантности, политической неангажированности и подлинной научности» [5]. Наибольшую проблему для эпистемологического обоснования дисциплинарной парадигмы философского религиоведения представляет реализация принципов «объективности», «толерантности», «политической неангажированности».

Проще всего с «политической неангажированностью»: исследователь может легко оставить в стороне свои политические пристрастия, наука – не избирательный участок и, тем более, не митинговая площадь. Человек, придерживающийся демократических принципов («демократом», т.е. признающим борьбу мнений и принципы избираемости и достижения согласия в социально-политических отношениях на основании волеизъявления «большинства народа», являются и социал-демократы, и коммунисты, и либералы разных вариаций), достаточно легко оставляет свои политические пристрастия, занимаясь социально-гуманитарными исследованиями.

Но как быть с «мировоззренческой неангажированностью»? Как «мировоззренческая ангажированность» сказывается на реализации эпистемологических принципов «объективности» и «толерантности»? Как достичь «мировоззренческой неангажированности»?

Это имеет отношение, прежде всего, к исследованию так называемых «новых религиозных движений». В этой предметной области существенные трудности отмечают не только отечественные, но и зарубежные ученые. «Ученых не всегда правильно понимают, когда они говорят об «объективности и беспристрастности», – отмечала по этому поводу А. Баркер. – Под беспристрастностью имеется в виду то, что любое изложение исследователем своего предмета должно быть подано по возможности корректно и быть как можно менее окрашено личными ценностными установками. Вполне естественно, что при рассмотрении сложных социальных проблем невозможно обеспечить абсолютную объективность и непредвзятость, однако отличие ученого от непрофессионала заключается как раз в том, что

ученый осведомлен о многочисленных «ловушках», которые могут встретиться на его пути, и старается их избежать. Что же касается распространенного мнения, что исследование, лишенное ценностных ориентации, само по себе лишено всякой ценности и полезности, то оно кажется мне нелепым. Обладая особыми навыками изучать явления, исследователь никак не может претендовать на роль судьи в вопросах морали и нравственности. Поэтому малоценными оказываются как раз те отчеты об исследованиях, в которых авторы скорее излагают свои ценностные установки, чем говорят об изучаемых явлениях» [1]. Все это справедливо, но здесь возникает еще один эпистемологический парадокс, связанный с различие научных «понятий», «категорий» и «концептов».

О различении понятий и концептов мы уже писали [4], попробуем разобраться с этой проблемой применительно к категоризации религиозного понятийного ряда.

Зарубежные и отечественные философы, религиоведы, культурологи, социологи, философы вот уже не одно десятилетие ведут спор о том, насколько правомерно употребление терминов и понятий «нетрадиционные» или «новые религии», «новые религиозные движения». Тем более, что помимо этих наиболее распространенных понятий употребляются и такие, как «новые культы», «неомистицизм», «молодежные религии», «религии Нового века». Иногда новые религии называют «вневероисповедными», «эзотерическими», «синкретическими» и т.п. При этом дело не в научной стилистике. И не в том, что терминологическое многообразие всегда является свидетельством методологического неблагополучия в научной дисциплине.

Дело усугубляется и тем, что, как отмечал православный религиовед и богослов о. Владимир Федоров, «религиозная проблематика в нашей стране стала сегодня частью политической проблематики, частью массовой культуры» [11]. Как видим, здесь действительно неминуемо привнесе-

ние в термины и понятия тех или иных мировоззренческих, политических, идеологических, аксиологических и экзистенциальных смыслов. Именно это и определяет, что *понятия* в конкретных научных и рационально-богословских текстах функционируют в качестве *концептов*, формально-логическая дискурсивность понятий часто превращается в логико-нормативную и смысловую, т.е. аксиологическую, концептуальность реальных научно-коммуникативных практик (дискурсов).

Французские постструктуралисты вернули философии утраченный под влиянием позитивизма интерес к различению рационализированных понятий и концептов как специфических смыслообразов. Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Прежде всего, концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, лейбнизианская монада, кантовское априори, шеллингианская потенция, бергсоновская длительность... А сверх того, некоторым из требуется для обозначения необыкновенное слово, порой варварское или же шокирующее, тогда как другим достаточно самого обычного повседневного слова, наполняющегося столь далекими обертонами, что не философский слух может их и не различить» [3, с. 12]. И далее: «Философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение). Но концепт не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание)» [3, с. 16]. Здесь, разумеется, речь идет о философских концептах, с чем и связана их нагруженность аксиологическими – религиозно-мировоззренческими, идеологическими, личностными и т.п. – смыслами.

Там, где в философии (теологии) личный и коллективный религиозный *опыт веры* переходит из предметности философской (теологической) рефлексии в рефлексия философа (теолога), и происходит превращённое

функционирование рациональных понятий в форме персонифицированных концептов, смыслообразов философского (теологического) мышления. Философия (и теология, и философия религии) органично трансформируется в религиозную философию.

Наши исследования показали, что использование более строго и рационального понятия «субкультурные религии» в современном социально-гуманитарном знании позволяет расширить и углубить проблемно-концептуальное поле исследования современного *религиозного плюрализма* в контексте классических эпистемологических парадигм, понимая религиозные субкультуры не только как «маргинальный», «периферийный» и «деструктивный» элемент развития постиндустриального общества и культуры постмодерна, но и задающий определенные креативные вызовы.

Понятие «субкультурные религии», на наш взгляд, во-первых, не несет мировоззренческой и идеологической нагрузки; во-вторых, отражает периферийное, маргинальное и порой антисистемное положение новых религиозных образований в современном обществе и культуре; и, в-третьих, дает возможность исследовать культурно-историческую и синхронную динамику «нового» религиозного плюрализма, не только начиная с конца XIX века, но и заглядывая в более отдаленные ретроспективы.

Мы осознаем, что ещё предстоит долгая работа по экспликации рационального содержания понятия «субкультурные религии», но это достигается постоянным научным поиском применительно к конкретно-историческим проблемам, в том числе и актуальным.

Исходя из всего проделанного нами, уместно дать наше *авторское определение субкультурных религий*.

Под **«субкультурными религиями»** нами понимаются *сакрально-мифологические системы верований и ритуальных практик отдельных социальных групп*, институтизированные и неинститутизированные, образующие *ценностные локальные миры*, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («христианской», «мусульманской», «социалистической», «либеральной», и т.п.); индивидуальные и коллектив-

ные *стереотипы поведения и способы деятельности*, воплощенные в специфических *знаково-символических формах, социокодах, формах сознания и структурах личностной идентичности*. С этим связана субсистема стилей и стилового поведения, отличающая образ жизни той или иной религиозной субкультуры; групповые формы религиозно-общинной жизни, культурные и жизненные стандарты как специфические продукты неинституализированного (маргинального, «теневого» и т.п.) духовного производства и неофициальной массовой культуры.

Мы также исходим из теоретико-методологической модели *мифологичности современных субкультурных религий*, которая и отличает их от традиционных религий и конфессий. Современная социальная мифология и является тем ментальным (коллективным и индивидуальным) механизмом, который воздействует на психологию, сознание и поведение человека, что и определяет измененные формы сознания и децентрированной личностной идентичности человека в субкультурных религиях.

Субкультурная религиозность – это комплекс религиозных переживаний, выражающихся в мифологических системах, ценностных установках и представлениях о сакральном, и реализуемые в ритуально-обрядовых практиках, которые присущи религиозным субкультурам. Субкультурная религиозность характеризуется повышенной иногда фанатичной приверженностью своим идеалам, нормам и ценностям, основанной на «истинности» представлений её носителей и направленные на установление и поддержание культурно-религиозных установлений в субкультурной среде.

Мифологизация сознания и определяет становление, социализацию и личностную идентификацию человека, прежде всего молодого, в субкультурных религиях как специфических социальных групповых общностях.

Такой подход, на наш взгляд, даёт не только приращение знания о процессах, связанных с трансформацией смыслов личностного бытия человека в субкультурных религиях, но и предпосылки для практической воспитательной работы с людьми, оказавшимися в трудных экзистенциальных ситуациях.

А это весьма актуально, так как за последние годы Россия достигла определенных политико-экономических успехов, но до сих пор для нас актуальным остается выход из тотального культурно-антропологического кризиса идентичностей – цивилизационных, культурных, субкультурных и личностных.

Список литературы:

1. Баркер А. Новые религиозные движения. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 284 с. // URL: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.

2. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (63). – Вып. 8. Белгород, 2009. – С. 30-41.

3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. – 261 с.

4. Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 24-36.

5. Красников А.Н. Тенденции современного религиоведения // Религиоведение. – 2001. – №1. – С. 5-9.

6. Римская О.Н. Кризис личностной идентичности в постсовременной культуре // Наука. Искусство. Культура / Рецензируемый научный журнал БГИИК. – №3. – Белгород, 2014. – С. 25-33.

7. Римская О.Н. Превращенные формы самосознания молодежи в субкультурных формах религиозности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №9 (40). Вып. 2. – Белгород, 2007. – С. 247-252.

8. Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №20 (91). – Вып. 14. – Белгород, 2010. – С. 71-78.

9. Римский В.П., Римская О.Н. Толерантность и объективность в методологии религиоведческих исследований // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8(103). – Вып. 16. – Белгород, 2011. – С. 320-327.

10. Римский В.П., Римская О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (128). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.

11. Федоров В. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему. Предисловие издателей русского перевода к книге: Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб., 1997 // URL: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.

Руткевич Е. Д.

ДУХОВНЫЙ КАПИТАЛ И РАЗВИТИЕ

В последнее время в связи с «возвращением религий»³³ на мировую авансцену широко дискутируются понятия «религия», «вера», «духовность», «духовный капитал», которые часто оказываются взаимозаменяемыми, несмотря на их различные смыслы и сферы применения. Особую значимость проблемы определения религии, веры, духовного капитала приобретают не только и не столько в теории, сколько на практике, в связи с проблемами «экономического роста» и «человеческого развития», их возрастающего влияния в «публичном пространстве» стран первого, второго и третьего миров, в проектах развития бедных стран.

³³ Термин «возвращение религий», «возрождение религий» - не просто метафора, но термин и название целой области исследований в социологии религии, анализирующих причины, следствия, и содержание глобального феномена «религиозного возрождения», будь то в форме исламского, христианского, пятидесятнического и иных возрождений, которые часто ассоциируются с экономическими, политическими, этническими проблемами и развитием. См., например, Т. Асад Объяснение глобального религиозного возрождения» [1].

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты этой обширной темы: концептуализация понятия «духовный капитал» как одного из возможных собирательных терминов при изучении духовно-нравственно-религиозного потенциала общества, его уместность в эпоху позднего модерна; и взаимосвязь «духовного капитала» и развития/экономического развития в глобальном контексте.

Тема «религия и экономическое развитие» имеет давнюю историю, так как ученые на протяжении долгого времени пытались ответить на вопрос о роли религии и религиозных ценностей в формировании современного капитализма (капиталистической экономики) и демократического государственного устройства. Сегодня экономисты возвращаются к вопросам, поднятым М.Вебером, В.Зомбартом и Р.Тони о взаимосвязи религиозных факторов и формированием «человека капиталистического». Для объяснения экономических процессов развития и социального изменения исследуются не только экономическо-финансовые и политико-правовые институты, но и социо-культурные институты. Однако, выводы этих авторов, актуальные до сих пор, требуют уточнений, новых интерпретаций и иных формулировок в связи с происшедшим за столетие изменениями как самого западного капитализма, так и его специфических форм в разных не-западных регионах в контексте глобализации, «множественных современностей» и «множественных религиозностей».

Кроме того, эта тема сегодня приобретает еще большую определенность и рассматривается в более широком контексте, в связи с разработкой концепции и индекса *человеческого развития*.³⁴ Она становится осо-

³⁴ Индекс человеческого развития (ИЧР) – совокупный показатель уровня развития человека в стране, разработанный в рамках Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН) в 1990г., в соответствии с концепцией развития человека, согласно которой развитие человека определяется следующими элементами- долгой и здоровой жизнью, возможностью получить образование и иметь достойный уровень жизни, политической свободой, гарантией прав человека и самоуважения. В 2010г. бы-

бенно актуальной и востребованной в начале 21 столетия как в академической науке в связи с переосмыслением социальными учеными роли религии (веры)³⁵ в публичном пространстве, так и в программах и проектах помощи развивающимся странам, в деятельности религиозных организаций (FBO, Faith-based Organisations).

Если после Второй мировой войны большинство западных правительств и агентств считали, что религия – препятствие на пути решения проблем «развития», то за последние 30 лет положение кардинально изменилось. Это объясняется тем, что термин «развитие» раньше был тесно связан с секуляризацией и модернизацией, а «религия» была на многие годы исключена из этого контекста [13].

«Развитие» рассматривалось в контексте научно-промышленных достижений, улучшения материальных условий, увеличения производительности труда, то есть практически отождествлялось с экономическим ростом. В западном мышлении сложился такой стереотип, что добиться су-

ло дано новое определение. «Развитие человека предполагает расширение свободы людей жить долгой, здоровой и творческой жизнью, осуществление других целей, обладающих ценностью, активное участие в обеспечении справедливости и устойчивости развития на планете». Иногда ИЧР используют как синоним «качества жизни» и «уровня жизни».

³⁵Широкое распространение термина «вера» в разных областях можно проследить, например, в США, где в последние десятилетия XX в. он становится значимой частью публичного дискурса и политических программ созданных в 2001г. Дж.Бушем и службами Белого Дома «Организация религиозных и общинных инициатив» –Organisation Faith-Based and Community Initiatives- OFBCI. Термин «вера» стал очень востребованным в дискурсе развития и часто служит заменой термина «религии». Например, поскольку термин faith-based organizations становится общеупотребительным для религиозно ориентированных организаций, которые участвуют в программах развития, то его используют и те организации и агентства, которые взаимодействуют с различными религиями, как например – World Faiths Development Dialog, USAID’s Faith-based and Community Initiatives. Как в США, так и в Европе все более основательно начинает осознаваться роль религии в обществе и в содействии развитию. FBO (Faith-baised Organizations) получают все большее финансирование, создаются новые программы и центры в американских академических институтах, в центре внимания которых - религии, международное развитие и международные отношения. USAID- United States Agency for International Development – центральный орган государственного управления США в области оказания помощи за рубежом, созданный в 1961 г. с целью упорядочения различных международных программ американской международной помощи, в основе которых было оказание помощи по плану Маршалла.

ущественного улучшения в развивающихся странах можно лишь благодаря большим вливаниям помощи для развития, которые выражаются во вложениях капитала и внедрении современной западной технологии, что было своего рода «секулярной версией Спасения» для людей, живущих в бедных (развивающихся) странах. И религии в этой стратегии развития не было места.

Хотя, например, американский социолог П.Бергер, обратившись к проблемам развития стран «третьего мира» в середине 1970-х гг. отмечал, что термин «развитие», будучи оценочным, включает не только целерациональную деятельность в экономической, политической и социальной сферах, его сущность составляет ожидание Спасения. «В наиболее важном смысле развитие – это религиозная категория ... Развитие связано не только с улучшением материальных условий... Это также мечта о спасительной трансформации. Если не понять этого, многое из того, что имеет сегодня место в «третьем мире», останется непостижимым³⁶ [7, р. 17].

Лишь в последние 20 лет в словаре социальных наук появились термины для обозначения разных типов капитала: «человеческий», «социальный», «культурный», «религиозный», «духовный». Однако, имплицитно понятие «социальный капитал» содержится уже в работе М.Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», поскольку он считал религию важным фактором в становлении рационального социального актора («человека капиталистического») и рационального поведения.

Сегодня сравнительные исследования «духовного капитала» в различных странах представляются делом огромной интеллектуальной и по-

³⁶ И если рациональные ожидания лучшей жизни чаще всего кончаются разочарованиями и фрустрациями, то мистика и магическое ожидание чуда оказываются гораздо более живучими, чем рациональные проекты. Согласно П. Бергеру, даже само понятие «третий мир» несет в себе оттенок мифа, напоминая средневековую эсхатологию Иоахима Флорского, делившего всемирную историю на три эпохи, соответствующие трем лицам христианской троицы- Отцу, Сыну и Св. Духу. Лишь в третью эпоху Св. Духа исчезнут насилие, классовые различия, восторжествуют любовь, духовная свобода и все люди станут братьями.

литической значимости, особенно в свете того факта, что вопреки предсказаниям теоретиков модернизации, в последние несколько десятилетий, наблюдается беспрецедентное религиозное возрождение практически во всем мире: исламское возрождение в мусульманских странах, распространение евангелического протестантизма в Латинской Америке, Южной Африке, Восточной Европе и даже в Китае, подъем воинственного индуистского национализма в Индии, рост нового буддизма в восточной и юго-восточной Азии. Духовный капитал, связанный с этим религиозным возрождением имеет различное значение для развития как экономических, так и демократических институтов и поэтому требует пристального внимания.

Духовный капитал: предпосылки

В последнее время многие западные социологи религии, анализируя религиозную ситуацию, говорят не только о церковной традиционной религиозности, но и о «духовности», «духовной революции», «неопределенной религиозной принадлежности» как об устойчивой тенденции, характерной для многих стран европейского континента и за его пределами.

Термин «духовность» практически исчез из теологических дебатов почти полвека назад, и ему на смену пришла терминология, более соответствовавшая «духу времени», когда наряду с теологией «смерти Бога» обсуждались социально-политические проблемы, тесно связанные с глубинной трансформацией общества, а проблемы религиозности описывались в контексте церковной принадлежности. Этот отнюдь не социологический термин входит в орбиту социологии религии в 1980- 1990-е годы в контексте пост - современной «деконструкции мира», в связи с растущим религиозным плюрализмом, сочетанием элементов традиционной и «новой» религиозности, их «декомпозицией» в религиозном сознании по отношению к сакральному. Любопытно, что термин, восходящий к исторической традиционной религии, где он сегодня почти вышел из употребления, вдруг обрел вторую жизнь в социологическом контексте, правда, в другом значении.

Из теологии он переключался в научный дискурс, став «модным социологическим понятием» и важной частью социологии религии. Более того, в социологии религии возникает новая дисциплина «социология духовности». Очевидно, интерес к духовности как к концепту связан с распространением этого феномена в современной культуре. Духовность» становится быстро распространяющимся «мегатрендом» (Дж. Нейсбит, П. Абурдене, представляющим собой радикальный поворот от религиозной традиции к «холистической духовности» и «духовной революции» (П.Хилас, Л.Вудхед и др.). Что, по мнению К.Кэмпбела, можно назвать современной фундаментальной революцией Западной цивилизации, сравнимой с Возрождением, Реформацией, Просвещением [9].

Согласно П. Эбурдин³⁷, самым важным мегатренд современности - «сила духовности», благодаря которой можно «исцелить» капитализм, а «сознательный капитализм» сможет изменить мир. «Сила духовности» - не просто теоретический конструкт, но определенный стиль жизни «культурных творцов» – людей, для которых в их повседневной жизни большое значение имеет духовность, а не принадлежность к формальной религиозной структуре. Это те, кто не считает себя ни агностиками и атеистами, ни верующими определенных конфессий. Она подчеркивает, что духовная трансформация, начинающаяся на индивидуальном уровне, постепенно переходит на институциональный уровень, пронизывая все сферы «социального», «политического», «культурного», «религиозного» и «духовного» капитала [1].

³⁷ П.Эбурдин – соавтор Дж. Нэйсбита по второму изданию книги «Мегатренды. Новые направления трансформации нашей жизни», ставшей бестселлером. В ней авторы анализировали 10 важнейших мегатрендов 1990-х годов, девятое и десятое место среди которых они отводили «религиозному возрождению третьего тысячелетия» и «триумфу индивидуализма». Авторы предсказывали (1990) уменьшение значения главных религий, отход от традиционных институциональных религий и поворот к духовности. По их мнению, в кризисные времена великих перемен людей привлекают две крайности: фундаментализм и личный духовный опыт.

По разным причинам религия (как исторический феномен, традиция, институт, термин в научном дискурсе) вытесняется более соответствующим реалиям социальной, религиозной и научной жизни термином «духовность». В сегодняшнем контексте «быть духовным» больше не означает «быть религиозным», то есть не обязательно верить в Бога. Скорее, это означает испытывать интерес к нематериальным ценностям и иметь более широкий и глубокий взгляд на жизнь. Эти новые - постмодерные - духовности определяются не в системе отсчёта какой-нибудь традиции. Это духовности, которые разбивают границы и единства, создавая в то же время духовный рынок, на котором каждый человек может составлять персональную духовность из тех духовных элементов, которые лучше всего отвечают его духовным потребностям и ожиданиям.

Исследования, которые придают большое значение субъективной духовности, привлекают внимание к некоторым важным измерениям современного религиозного ландшафта. Они перемещают анализ за рамки церкви, сдвигая фокус внимания к границам религиозного мейнстрима и за его пределы. Но при этом часто происходит некий перекосяк, так как индивидуалистические аспекты духовности доминируют над социальными, субъективные над intersубъективными, и не принимается в расчет сложный механизм обмена ресурсами.

Субъективный опыт фильтруется, интерпретируется, находит новое выражение и самоопределение в ходе диалога с имеющейся системой традиций и конвенцией с властными структурами. «Духовность» различных субъектов (индивидов или групп) формируется благодаря интерактивному процессу, встроенному в сложную сеть взаимосвязей и на основе культурных ресурсов, которые не просто используются, но о которых договариваются. Иначе говоря, духовность не является исключительной собственностью автономных индивидов, она — часть более широкого процесса социального распределения власти» [11:182].

Некоторые социологи (например М. Гест) считают возможным анализировать духовность с помощью понятия «духовный капитал», то есть как культурный ресурс, который приобретается и которым обмениваются. Введение понятия «духовный капитал» в качестве теоретического средства в социологию религии для ряда авторов оказывается спорным поскольку использование слова «духовный» наводит на мысли о теологическом дискурсе, означая квази- конфессиональный подход, которому недостает социологической строгости. Более того, чтобы подойти к религии в терминах капитала нужно решиться вступить на неизведанную территорию.

Обычно в центре теоретического внимания оказывается институт или индивид, в сравнении с которыми капитал - нечто неуловимое и туманное для обсуждения. Однако, подход к религиозным феноменам в терминах «духовного капитала» дает возможность лучше понять природу религии и взглянуть на нее в качестве культурного ресурса эпохи позднего модерна, что приводит к более корректному социологическому анализу духовности и духовной идентичности. Поскольку в социальных науках уже существует традиция концептуализации различных типов капитала в качестве мобилизационных ресурсов, рассмотрим ее основные этапы.

Первый и очень важный шаг был сделан *Г.Беккером* в 1960г., когда был создан термин **«человеческий капитал»** в контексте его анализа влияния образования и семейного воспитания на формирование способности человека к занятию определенной диспозиции на рынке труда. «Человеческий капитал» это ресурсы, имеющиеся у людей: таланты, умения, знания, установки, стремление к сотрудничеству, творческий потенциал, репутация, трудовые обязательства. При этом большое значение имеют система образования, стимулирующая таланты и помогающая их раскрытию и тип организации рынка труда, который способствует (или нет) соединению талантов с их применением.

Р. Патнэм отмечал, что термин «**социальный капитал**», созданный несколькими учеными, независимо друг от друга на протяжении 20 в., используется в таких областях, как образование и экономика. Подобно человеческому капиталу, социальный капитал делает нашу жизнь более продуктивной благодаря социальным связям (сетям), нормам взаимности и надежности.

Согласно *Дж. Кулману*, социальный капитал – понятие мезо- уровня, описывающее способность к социальным связям. Тем самым он вторит Бурдье, который операционализирует капитал как динамичный мотив, необходимый для преодоления дихотомии между объективизмом – тенденцией объяснять человеческое действие исключительно в терминах социальных структур – и субъективизмом- тенденцией объяснять поведение только в терминах человеческого агента.

Р.Патнэм подчеркивает значение социального капитала в качестве «связующей сети», поддерживающей общество в его единстве. Его заслуга в том, термин что «социальный капитал» - связи между людьми – приобретает значение социального блага, предмета потребления в эпоху гипер - индивидуализма и консьюмеристской культуры. Человеческие связи оказываются потенциальным ресурсом власти и средством социального улучшения, тем самым социальный капитал имеет сходство с тем, что многие называют «гражданской добродетелью», сильнее всего проявляющейся в компактной системе социальных отношений.

П.Бурдье разрабатывал понятие «**культурный капитал**» наряду с другими типами капитала (экономическим, социальным и символическим) как элементами более широкого понятия «социального поля» - структурной системы позиций и соответствующих им взаимосвязей, которые определяются распределением различных ресурсов, или форм капитала. Бурдье различает экономический капитал (материальные ресурсы и богатство), социальный капитал (значимые связи между людьми), символический капитал (накопленный престиж и слава) и культурный капитал.

В самом общем виде, культурный капитал – это приобретенная в процессе воспитания и образования система ресурсов (знаний и умений), и связанные с ними культурные диспозиции, которые служат средствами достижения и поддержания социального статуса. Так что, представление Бурдье о *культурном капитале* связано с тем, что ценность людей определяется их принадлежностью к определенной культуре. Если Беккер фокусируется на способностях индивида, то Бурдье обращает внимание на макро-уровень, природу связи между индивидами, и таким образом вводит политическое измерение капитала, которое рассматривается не только в качестве человеческой способности, но и средства борьбы за власть, культурную монополию и социальную иерархию.

Бурдье придает большое значение способам превращения одних форм капитала в другие – образования (культурный капитал) в работу (экономический капитал), связь с другими элитами (социальный капитал), в престиж и статус (символический капитал). Тем самым выстраивается теоретическая схема изучения сложного процесса взаимодействия и обмена, формирующего распределение власти в обществе и анализа «духовных носителей», сформированных разнообразием и доступностью ряда ресурсов, которые черпаются в процессе постоянного процесса формирования идентичности.

Религиозный капитал

Среди тех, кто активно разрабатывает концепции «религиозного» и «духовного» капитала – представители «новой парадигмы», религиозной экономики, «религиозных рынков» (Л.Яннаконе, Р. Старк, М.Гест, Р.Финке и др.) Л.Яннаконе (1984) вводит в научный оборот этот термин для объяснения образцов религиозных верований и поведения в процессе жизненного цикла: между поколениями, в семье, среди друзей. Этот термин появляется у него в ходе изучения религиозной активности, как следствие процесса выбора на уровне рационального потребления и имеет сле-

дующие характеристики: он увеличивает полезность существующей религиозной активности и растет благодаря прошлой религиозной вовлеченности и религиозной деятельности семьи.

Понятие «религиозный капитал» объясняет многие характеристики религиозного поведения, в том числе тенденции к обращению людей только в молодости, заключению ими браков в рамках своей религии (с большим риском развода в ином случае), к поддержанию религиозной идентичности, имеющей отношение к одной деноминации на протяжении значительного времени и через поколение. Он определяет религиозный капитал как «умения и опыт, свойственные религии, включая религиозное знание, знакомство с церковным ритуалом и доктриной и дружбу с единоверцами, благодаря чему создаются религиозные ресурсы, значимые для людей и объясняющие их религиозное поведение [15].

Помимо принятого в социологии религии классического противопоставления установленных церквей (с присущей им религиозной монополией) и независимых сект (обладающих высоким мобилизационным и конкурентным потенциалом), имеющих отношение к религиозному рынку Европы и США, Л. Яннаконе и его соавторы вводят еще один тип религиозной рыночной структуры, отличный от европейской и американской структур. Они называют его «моделью нейтральной сети» (neutral nexus), ассоциирующейся с духовным капиталом сакрального места, выходящей за рамки секулярной власти и лояльности по отношению к ней.

Этот тип религиозной структуры возникает, когда группа политиков имеет общую культуру и тесные связи, и ни один из политических авторитетов не доминирует. Это позитивная сеть, ассоциирующаяся с независимой легитимирующей силой, позволяет нейтральному религиозному игроку развиваться, несмотря на отсутствие лояльности к политической власти. Пример этого типа - широкая сеть святилищ и иных мест поклонения в Дельфах (Древней Греции), которая заменила «невидимую руку рынка» в

обществах, где не было рыночной экономики, помогая лучше понять политическую и экономическую роль религиозных институтов. Она усиливала идентичность греков, сдерживая политические конфликты, способствуя межгосударственной кооперации, коммуникации и обмену [16].

Р. Старк и Р.Финке определяют религиозный капитал как «степень овладения определенной религиозной культурой и приближения к ней» [21, р.120]. К.Бейкер и Х.Скиннер рассматривают религиозный капитал не как ресурс, необходимый индивидам для участия в религиозных группах и для формирования более продуктивной религиозной личности, но скорее как «публичное взаимодействие религиозных (faith-based) групп с обществом» [3]. К.Бейкер и Г.Смит описывают религиозный капитал как «практический вклад, который религиозные группы вносят в общество, создавая доверительные, руководящие и поддерживающие связи (сети) [4].

Духовный капитал: концептуализация и проблематизация

Если до недавнего времени развитие и гражданское общество рассматривались сквозь призму экономики, бизнеса, технологии, менеджмента, основное внимание уделялось экономическим ценностям и росту, за рамками дискурса о религии, духовности, веры, то сегодня все больше согласия, что необходимо целостное рассмотрение благосостояния, включающее духовное измерение. Хотя понятие «духовный капитал» на слуху в последние 20 лет, интерес к нему возрастает в начале 2000-х гг. В 2003г. появляется «Исследовательская программа духовного капитала» Фонда Теплтона и института Метанексуса, в которую было вложено 3 млн. долларов. В рамках «Исследовательской Программы» как междисциплинарного исследования духовного капитала в социальных науках и установления его связей с экономикой, были даны рабочие определения авторов, принимавших в ней участие: П.Бергера и Р.Хефнера, Р.Финке, Л.Яннаконе и Дж.Клика, Т.Маллока, Р. Вудберри. В 2004г. появляется книга Даны Зогар и Яна Маршалла о духовном капитале, которые считаются пионерами исследования данного понятия.

Понятие «духовный капитал» разрабатывается в различных сферах: 1) области руководства и менеджмента благодаря усилиям ввести понятие духовного ума (“spiritual intelligence”), «духовного богатства» (“spiritual wealth”) - высших ценностей и мотиваций на индивидуальном / организационном уровне с целью «улучшения капитализма» (D.Zohar, I. Marshall, 2004); 2) в области экономики с целью определить значимость духовности и религии в процессе экономического роста и развития (Metanexus Institute, 2003); 3) в социологической теории благодаря работе П. Бурдые (B.Verter, M.Guest, P.Berger, R.Hefner, G.Redding et al.); 4) в теологических терминах с целью понять, как проявляется вера в социальном служении (O’Sullivan & Flanagan, 2012).

Это понятие операционализируется на различных уровнях: индивидуальном (Zohar& Marshall, 2004); организационном (Middlebrooks & Noghiu, 2007; Miller, 2006); определенных общин веры (Baker&Skinner 2006; Baker&Smit 2010); и более широких общин или нации (Eldred, 2005; Baker&Miles-Watson, 2008). Алекс Лиу в работе «Измерение духовного капитала как скрытой переменной» (2015)³⁸, выявляет три типа духовного капитала: 1) как религиозный капитал; 2) как то, что делает жизнь осмысленной; 3) как преданность Богу.

Мне представляется, что исходя из анализа литературы, и результатов исследовательской программы духовного капитала можно выделить два типа определений и исследователей, которые в самом общем виде рассматривают духовный капитал как *религиозный капитал* и как *нерелигиозный капитал*. Поскольку последний тип, выделенный Лиу в особую группу и обозначенный им как «преданность Богу», на мой взгляд, можно отнести к первому типу духовного капитала (как религиозному капиталу), и который является следствием религиозной веры. Самое важное различие этих типов - в *соотношении духовного капитала и религии*.

³⁸ А.Лиу - ведущий эксперт Института исследовательских методов (Institute Research Methods) и одноименного проекта (RM), начиная с 2008г. занимается разработкой индекса духовного капитала (SCI –Spiritual Capital Index) для классификации различных стран в соответствии с ним.

Духовный капитал как религиозный капитал

- Р.Финке определяет духовный капитал как степень овладения определенной религиозной культурой и принадлежности к ней [11].
- Согласно Л. Яннаконе и Дж. Клику, духовный капитал – это образцы религиозных верований и поведения на протяжении жизненного цикла между поколениями, в семье и среди друзей [15].
- П. Бергер и Р. Хефнер рассматривают духовный капитал как подвид социального капитала, который имеет отношение к власти, влиянию, знанию, диспозициям, которых человек достигает благодаря участию в определенной религиозной традиции [5]. Бергер и Реддинг определяют его в функциональных терминах, как «систему ресурсов, возникающих на основе религии, доступных для использования в экономическом и политическом развитии» [7].
- В рамках Исследовательской Программы духовного капитала (Институт Метанексуса и Фонд Теплтона, 2003г.) как междисциплинарного исследования духовного капитала в социальных науках и установления его связей с экономикой, духовный капитал определяется как результат духовных и религиозных практик, верований, сетей и институтов, оказывающих значительное влияние на индивидов, общины и общества³⁹.

Духовный капитал как нерелигиозный капитал

- Согласно Д. Зогар и Маршалл, духовный капитал – это «количество духовного знания и экспертизы, доступное индивиду или культуре», где духовный означает «смысл, ценности, фундаментальные цели». Духовный капитал соотносится с ресурсом человеческого духа и общим представлением о том, что является самым важным в жизни и тем, как оно внедряется в поведенческие стратегии [23].

³⁹ Spiritual Capital Research Program http://www.metanexus.net/archive/spiritualcapitalresearchprogram/about_overview.asp.html Accessed 27Sep.2012

- С.Д. Рима определяет духовный капитал как то, что придает смысл, жизнеспособность и одухотворенность богатству, выгоде, пользе и власти [20].

- Определение Алекса Лиу: духовный капитал - это власть, влияние и диспозиции, достигнутые благодаря индивидуальным или организационным духовным вере, знанию и практикам [17] .

- Д.Палмер и М.Вонг определяют духовный капитал как «как индивидуальные и коллективные способности, появляющиеся в процессе воспитания и культивирования внутренней духовной ценности каждого человеческого существа» [18].

В экономической и социологической литературе зачастую «религиозный» и «духовный» капиталы рассматривают как подвиды социального и культурного капиталов, главным образом как социальные и культурные ресурсы, которые аккумулируются посредством религиозных знаний и участию в общинных практиках. Они используются как взаимозаменяемые, а если и различаются, то лишь по степени институционализации – «религиозный капитал» возникает благодаря участию в организованных религиозных общинах, а «духовный капитал» - более подвижная версия религиозного капитала, которая не сводится к границам религиозного института и членства. И экономический и социологический конструкты духовного капитала определяют его как функциональный ресурс, использующийся для достижения чего-то еще. В конечном счете, он рассматривается сквозь призму инструментального использования духовного или религиозного ресурсов для политических, социальных или экономических целей.

Однако, если посмотреть на духовный капитал с точки зрения его сущности, а не только функций и инструментальных задач, возникает вопрос, какие присущие ему ценности желательны, как их воспитать, и усилить, как они формируют индивидуальные и коллективные способности и как влияют на социальные, экономические и политические отношения.

Именно такую концептуализацию можно, по-моему, назвать *нерелигиозным или светским* пониманием духовного капитала, когда особое внимание уделяется соотношению духовного и материального измерений человеческой жизни безотносительно религии.

Такой позиции придерживаются Д. Зогар и Я. Маршалл, С. Рима, Д.Палмер и М.Вонг обращающиеся в своих работах к необходимости моральной основы бизнеса и экономики в связи с сегодняшним кризисом в сфере финансов и бизнеса. Их концепции - своего рода ответ на кризис не только в экономике, но и в экономической науке, на существующий сегодня «экзистенциальный вакуум экономических законов», где нет места морали, этике, философии.

Так, по мнению Рима, «пришло время радикально переосмыслить экономику, погрузить ее в контекст социальной онтологии и серьезное внимание уделить моральным, этическим и духовным элементам экономики, которые являются составными частями интегрального подхода к экономике всего человечества, а не только небольшой части мирового населения в лице западных экономически развитых наций» [20]. В работе «Духовный капитал: моральное ядро социальной и экономической справедливости. Трансформация и инновация (2013) речь идет о неэффективности современных форм нео-либеральной капиталистической экономической практики, которая порождает постоянно повторяющиеся кризисы в мире и неспособна дать адекватный экономический ответ на проблему обеспечения социально-экономических потребностей большинства людей на планете.

Вернее, подчеркивает С.Рима, «нынешний глобальный финансовый кризис, в сущности, метафизический кризис, являющийся следствием неудач в морально-этической и духовной сферах в мировых капиталистических обществах, и неэффективности нео-либеральных теорий, бывших в моде последние полвека. Он полагает, что решение этой проблемы связано с разработкой теории духовного капитала, которая могла бы стать фак-

тором, способствующим индивидуальному, институциональному и социальному обновлению и формированию морально ориентированной экономической практики. И в качестве такового духовный капитал – это своего рода импульс, который оживляет и приводит в действие другие формы капитала для формирования социальной и экономической справедливости, общего блага большей части человечества, а не процветания ее незначительной части.

Зогар и Маршплл считают, что духовный капитал – это не то богатство, которое нам обещает капитализм и рыночная экономика, не увеличение денег и материальных благ, а богатство глубочайших смыслов, ценностей, фундаментальных целей и высших мотиваций, пронизывающих разные сферы нашей жизни (в том числе трудовую деятельность) и наполняющих ее высшим содержанием. Это капитал, который накапливается в корпоративной философии и практике благодаря служению глубочайшим интересам человечества и фундаментальным жизненным целям. Духовный капитал говорит о том, во что организация верит, для чего она существует, чего ожидает и за что берет ответственность

Авторы подчеркивают, что «духовный капитал»⁴⁰ в их концепции не связан ни с религией, ни с какой-либо системой веры. Религиозные организации и религиозные культуры, несомненно, обладают определенным запасом духовного капитала, но в рамках религиозных систем, исключая тех, кто придерживается иных (или никаких) религиозных верований. Для организаций, общностей и культур сегодняшнего плюралистического глобального общества необходим иной (более широкий) тип духовного ка-

⁴⁰ Зогар и Маршалл обсуждают три вида капитала в своей книге: материальный, социальный и духовный, каждый из которых соотносится с тремя типами ума: рациональным (rational intelligence- IQ), означающим то, что я думаю, эмоциональным (emotional intelligence –EQ), означающим, что я чувствую, и духовным (spiritual intelligence – SQ), означающим то, чем я являюсь. Духовный ум – это моральный ум, дающий возможность различения правильного и неправильного, это «ум души, «канализирующий высшие измерения воображения и духа в повседневную жизнь, семью, организации, институты» [23].

питала, основу которого должны составлять глубокие нерелигиозные смыслы, ценности, цели и мотивации, которые могли бы быть священными для любого человеческого существа.

Авторы подчеркивают связь духовного ума, духовного капитала с жизнеспособностью (sustainability). Люди, организации и культуры, имеющие духовный капитал, будут более жизнеспособными (sustainable), поскольку у них будут более развитые качества, включая ценностное видение, глобальный интерес и сострадание, долгосрочное мышление, спонтанность, способность действовать, исходя из своих глубочайших убеждений, возможность процветания разнообразия, способность обучаться на бедствиях и делать из них правильные выводы. Авторы уверены, что подлинный социальный капитал непременно включает духовное измерение, скрепляющее и объединяющее общество. И материальный, и социальный капитал не существует без основополагающего духовного капитала

Иначе говоря, Зогар и Маршалл полагают, что духовный капитал - трансформационный ресурс как для индивида, так и для общества в целом. Те организации, которые имеют большой духовный капитал, являются не просто жизнеспособными, но и «эволюционирующими». Трансформируя себя изнутри, они становятся само-организующейся системой. И хотя в их работе содержится много критики относительно капитализма, основной ее посыл - не отрицание, а изменение капитализма, в котором есть большой потенциал и для бизнеса, и для общего блага человечества. Их главный аргумент – критическая масса индивидов, действующих на основе духовного ума и высших мотиваций, может способствовать изменению важных характеристик всей культуры, будь то семья, община, организация, глобальная культура капитализма [23, p.5]. Таким образом, по мнению авторов, духовный капитал – не просто идея, но целая новая парадигма, многообразная и сложная, охватывающая разные сферы и направления [23, p.8].

Так же как Зогар, Маршалл и Рима, Д. Палмер и М.Вонг⁴¹ утверждают, что духовный капитал это автономная сфера, которая не является лишь подвидом социального, культурного или религиозного капитала, а имеет собственную внутреннюю ценность. Духовный капитал, который создается благодаря «культивированию внутренней духовной ценности каждого человеческого существа», может способствовать трансформации социальных и материальных отношений.

Как видим, «духовный капитал» оказывается широким, собирательным термином, который в последнее время становится весьма популярным среди ученых различных областей знания. Он имеет как преимущества, так и ограничения. Его преимущества - в том, что он позволяет посмотреть на религию как на ресурс, благодаря которому люди справляются с различными вызовами, который оказывает большое воздействие на экономику (политику, право, образование, здоровье и т.д.). Кроме того, духовный капитал можно сравнить с другими типами капитала, и выявить их соотношение в той или иной религиозной организации (культуре, традиции). Преимущества отчасти оборачиваются ограничениями, поскольку религия, конечно, ресурс, но не только и не может рассматриваться лишь как средство для достижения инструментальных (материальных) целей, так как сама по себе является целью, и формирует не только и не столько материальные цели, к достижению которых стремятся люди.

«Духовный капитал» (религия) и развитие

Даже беглый обзор литературы о взаимосвязи религии (духовного капитала) и развития позволяет представить, насколько разными могут

⁴¹Д. Палмер и М.Вонг - социологи Китайского университета Гонконга - в процессе реализации проекта, посвященного исследованию духовного капитала, на основе анализа интервью и фокус – групп с руководителями и добровольцами более 15 не – правительственных организаций (NGO) и общинных групп в Гонконге, Тайване, Макао, предлагают сходную концептуальную основу для понимания, создания и применения духовного капитала, обсуждают проблемные аспекты понятия, его потенциал и возможности в сфере менеджмента и организаций благодаря трансформации духовных мотиваций и ценностей.

быть теоретические, практические, дисциплинарные и междисциплинарные подходы к нему. Одним из первых в американской социологии религии к разработке данной темы обратился П. Бергер, его коллеги по Институту изучения экономической культуры (ISEC)⁴² и соавторы по различным международным проектам. Теоретической основой программы и проектов Института является концепция «экономической культуры», согласно которой экономические процессы должны рассматриваться не сами по себе, а в социально-политическом и культурном контекстах. В фокусе их внимания - изучение «культурных оснований капитализма», взаимосвязей между культурными и экономическими факторами, выявление общего и особенного в развитии стран «первого», «второго» и «третьего» миров, специфики установления и трансформации демократических институтов в разных странах.

Большое внимание уделяется ими изучению роли религии и духовного капитала в формировании рыночной экономики, тому, как соотносится тезис Вебера об «избирательном сродстве» между кальвинистской этикой (с ее внутримировой аскезой) и экономическим развитием с появлением «восточно-азиатской модели развития». В свете религиозного возрождения – будь то в исламском мире, в индуистской Индии, Латинской Америке, Южной Африке или где-то еще – появляется огромное разнообразие форм духовного капитала, изучение которых предполагает эмпирическое и сравнительное исследование религиозных организаций, значений и влияний, которые по-разному соотносятся и с рыночной экономикой и с демократией. Если раньше Д. Мартин в своих работах о влиянии евангелического христианства на развитие в Латинской Америке утверждал, что «Макс Вебер жив и живет он в Гватемала-сити», то сегодня Э. Бернштейн говорит то же самое о пятидесятничестве в Южной Африке, а Г. Реддинг и Р. Веллер о постконфуцианстве и народной религии в материковом и островном Китае.

⁴² Institute for the Study of Economic Culture at Boston University (с 1985), в 2003г. был реорганизован в Институт Культуры, Религии и Международных Отношений -Institute of Culture, Religion and World Affaires, CURA.

Корректировка веберовского тезиса в контексте нынешних реалий

Вебер, исследуя взаимосвязь, соответствие и определенного рода «сродство» («избирательное сродство») религиозной этики и духа капитализма, подчеркивал значение таких ценностей, как независимость, самодисциплина, мирской аскетизм, в наибольшей степени характерные для кальвинизма, которые сыграли главную роль в развитии современного европейского капитализма. И, напротив, говоря о религии и экономическом развитии Китая, Индии и исламского мира, Вебер отмечал, что в этих странах созданы огромные резервы (ресурсы) духовного капитала, которые, однако, во многом противоположны рациональности и достижениям современного капитализма. Однако, недавние исследования в этих районах, говорят о необходимости коррекции этих утверждений.

Сегодня в глобальном пространстве происходят изменения в разных сферах, в том числе в контексте капитализма и религиозных традиций. П. Бергер не раз отмечал, что есть два факта, говорящие о том, что необходимо переосмыслить утверждения Вебера о взаимосвязи духовного капитала, рыночной экономики и демократии. Во-первых – *сам современный капитализм так сильно изменился*, чего не мог предположить Вебер, и что осталось за пределами его анализа. И те элементы пуританской этики (рациональность, самоотречение, аскетизм), которые казались важными на ранней стадии развития капитализма, оказываются менее важными для консьюмеристской экономики на этапе позднего модерна и постиндустриализма. Конечно, усердный и методичный труд и бережливость по-прежнему важны для многих целей и профессиональных задач, но современная экономика в целом во многом зависит от высокого уровня потребления и сконструированных культурой потребностей. Точно также Вебер мало говорил об образовании, а сегодня в экономике происходит сдвиг от простого производства к производству, во многом зависящему от информации и знания (информационное общество знания), в результате чего высшее образование и обучение приобретают особую значимость.

Во-вторых, *современный капитализм и рыночные институты гораздо глубже проникли в не - западный мир*, чем Вебер и другие западные теоретики могли себе представить. Отчасти это произошло благодаря принятию не-западным населением западных деловых (бизнес) ценностей и организаций, как в случае Японии с ее революцией Мэйдзи и жесткой правительственной программой политической и культурной модернизации, включающей среди прочего импорт западных институтов управления, образования и бизнеса. Но помимо этого, успех Японии во многом объяснялся усилиями политических элит Японии совместить кодекс самураев, ассоциирующийся с самодисциплиной, послушанием и групповой солидарностью, с новыми программами индустриального и государственного развития. Иначе говоря, успех Японии объясняется не «бульдозерной вестернизацией», а особого рода модернизацией, совмещающей западные ценности и организации с местным культурным капиталом и японской духовностью, включающей новый буддизм, новые религии и Синто.

Китайцы на Тайване и в Юго-Восточной Азии также преуспели в создании современной капиталистической экономики, которая представляет собой сочетание элементов западного капитализма с типично китайскими формами духовного капитала. Вебер утверждал, что «магический сад» китайской религии и патримониальный характер китайского управления вряд ли могут способствовать переходу китайского общества к современной политэкономии.

Согласно пост - конфуцианской гипотезе⁴³, гласящей, что конфуцианские ценности содействовали «экономическим чудесам» Восточной

⁴³ Пост-конфуцианская гипотеза существует в разных формах, и является темой отдельного исследования. В самом широком смысле она гласит, что в конфуцианстве есть элементы, которые в соответствующем современном окружении будут способствовать экономическому развитию. Хотя те же самые элементы не давали таких результатов в до-современном Китае по причине иного институционального (социального, экономического, политического) окружения. Нас в данном случае интересуют концепции П.Бергера, Р.Веллера и Г.Реддинга, которые объединяет общий взгляд на цен-

Азии, речь идет не о конфуцианстве императорского Китая, а о «буржуазном конфуцианстве» (по выражению Р.Веллера). Достаточно спорный вопрос - только ли в конфуцианстве – причина экономического успеха или свой вклад внесли и народная китайская религия, и семейный этос, которые, по сути дела, предшествуют конфуцианству и лежат в его основе. В ретроспективе, взгляды Вебера на китайскую форму правления кажутся верными, поскольку лишь в результате государственного переустройства и благодаря современному управленческому аппарату китайские общества скорее содействуют, чем препятствуют модернизации. Однако, религиозная и экономическая жизнь в китайском обществе оказывается более сложной, учитывая смешение китайских и западных социальных форм.

Так, если Вебер считал, что капитализм на Западе развивается наряду с правовой системой, облегчающей ведение бизнеса и заключение контрактов, то в Китае экономическое сотрудничество осуществляется не столько в рамках правового и судебного контроля, сколько благодаря сочетанию вертикальных семейных связей и горизонтальных дружеских связей, называемых гуанси (guanxi), которые вместе составляют неформальные сети, гарантирующие доверие и обмен информацией, от которых зависит эффективность рыночной экономики. В религиозной жизни императорского Китая отмечается активность, связанная как с распространением старых религиозных традиций, так и с возникновением совершенно новых форм: христианских, нео-буддистских, нео-конфуцианских, индивидуалистических культов духов. Несмотря на разнообразие форм китайской религии, все они отвечают вызовам рыночной экономики и пост-традиционного массового общества.

Но даже старые религиозные традиции не могут сохранить в неизменном виде систему когнитивных и нормативных определений реально-

ности современного конфуцианства (будь оно «вульгарным» (Бергер) или «буржуазным» (Веллер), связанные с позитивным институциональным поведением и экономическим развитием.

сти. Хотя у всех есть верования и/или практики, составляющие ядро их традиции и которые передаются из поколения в поколение, традиции подвержены интерпретации и ре-интерпретации.

Кроме того, социально-экономический потенциал религиозных традиций в течение долгого времени может находиться в скрытом состоянии для пробуждения и реализации которого должна сложиться определенная совокупность обстоятельств, как, например, в случае с пост-конфуцианской этикой китайских иммигрантов в Индонезии и на Филиппинах, приведшей к взрыву предпринимательства. И наконец, сама модернити может принимать различные формы, что позволяет говорить (вслед за С.Айзенштадтом) о наличии «множественных современностей», а не одной, как ошибочно думали теоретики модернизации 1950-60-х.гг. [5].

Чтобы ответить на вопрос, почему разные страны находятся в разном хозяйственном положении, и каково соотношение религиозной веры и экономических успехов, обратимся к исследованию Г. Реддинга⁴⁴, который конкретизирует веберовскую тематику в несколько ином ключе, отделяя религиозную практику от религиозного содержания и анализируя значение институтов в экономическом развитии. Он перемещает фокус внимания с *содержания* религии на *количество пространства*, которое занимает религия в обществе.

В своей аргументации Реддинг исходит из взглядов на социальную эволюцию в школе «экономики сложности» (complexity economics)⁴⁵, цен-

⁴⁴ Г.Реддинг - профессор университета Гонконга, автор многих работ о взаимосвязи культуры, религии, модернизации и развития, в частности «Дух китайского капитализма»(1992), «Будущее китайского капитализма»(2007).

⁴⁵ Помимо ВВП на душу населения – показателя, характеризующего текущее состояние национальных экономик, с 2011г. используется так называемый «индекс экономической сложности» (The economic complexity index), который отражает взаимосвязь между степенью разнообразия и сложностью производимых страной промышленных товаров, с одной стороны, и уровнем ее благосостояния и потенциалом ее развития, с другой. Этот индекс дает оценку объема продуктивного знания с помощью 2 понятий – разнородности и распространенности. Разнородность – это количество промышленных товаров, которые экспортирует страна, распространенность – количество стран, кото-

тральная идея которой - *адаптация и экспериментирование* в сложных адаптивных системах являются ключевыми для выживания и роста, как социальных организмов, так и социетального окружения. Он пытается выявить особые черты институтов, способствующие экономическому росту и то, как они проявляются в реальной жизни в обществах. Роль религии при этом анализируется в соответствии с тем, каким образом она взаимодействует с процессами формирования институтов. При этом, особое внимание уделяется способности религии развивать или подавлять экономическое разнообразие и экспериментирование. И в этом случае религия рассматривается скорее в связи с ее применением, чем в связи с ее содержанием.

Для производства богатства в больших количествах требуется решить две главные проблемы. Во-первых, необходимо увеличить степень экономического обмена в обществе (чтобы он стал более частым и экстенсивным), так как чем больше обмен, тем больше шансы для создания богатства (и здесь главная проблема – как вести бизнес с иностранцами). Во-вторых, решить проблему эффективности использования ресурсов экономическими акторами. В любом обществе привычной является конкуренция на открытом рынке. Здесь можно провести аналогию с выживанием вида в природе. Единицей выживания в экономическом мире является «интерактор», посредник между окружающей средой и совокупностью живых компонентов, то есть людей, работающих для обмена и аккумуляции ресурсов.

Интерактор – это бизнес (индивидуальный или групповой), трансформирующий материю, энергию, и информацию из одного состояния в другое с целью получения прибыли. Обычно, но не всегда, бизнес пересе-

рые также экспортируют этот товар. Чем больше разных товаров экспортирует та или иная национальная экономика и чем меньше распространенность этих товаров (чем меньше конкурентов), тем выше индекс экономической сложности. Содержательный смысл этого индекса – устойчивость национальных экономик к изменению конъюнктуры на мировом рынке.

кается с фирмой⁴⁶, но фирма слишком неточный термин для данной теории, поскольку фирма может включать больше одного бизнеса и эти бизнесы могут иметь разные способности к выживанию и росту. Экономическое поведение в таком бизнесе координируется посредством *собственности* (ownership), *сетей* (networks), *менеджмента* (management), которые дополняют друг друга и формируют различные варианты капитализма. Все эти подробности, отмечает Реддинг, своего рода введение к тому, чтобы сфокусироваться на вопросе – какие характеристики организации ассоциируются с экономическим ростом в условиях постоянной конкуренции? Как естественный отбор работает в экономике? Как общество поддерживает наличие таких особенностей? [19,р. 217]

Если существует «магическая формула» для выживания и роста фирм, то она звучит так: «дифференцировать, отбирать, развивать и повторять». Это означает постоянное экспериментирование и аккумуляцию выборов, как и в случае с животными, которые выживают или вымирают вследствие их адаптивности.

В контексте теории организаций, можно сказать, что организационному росту способствуют три вещи: 1) (эффективное и хорошо скоординированное использование ресурсов, непроницаемый менеджмент); 2) способность изучать все, что является уместным и/или изменяющимся в окружающей среде и умение внедрять это в коллективное мышление организации; 3) способность адаптировать и менять саму организацию. То есть общественные институты должны развивать способность организации к выживанию и росту, для чего необходимы *эффективность*, *обучаемость* и *адаптивность*.

⁴⁶ Если фирма может осуществлять различные «пригодные функции», но «бизнес» – всегда только одну. Один жизнеспособный бизнес должен совместить рутины и компетенции так, чтобы иметь шанс для выживания и роста в данном окружении.

В детальном исследовании 72 богатых и бедных стран Истерли и Ливайн изучали вопрос, что же приводит к богатству. Размещение, климат и ресурсы оказывают незначительное влияние, так же, как и макроэкономическая политика. Различия в производстве богатства связаны с *общественными институтами*, которые конструирует общество и когда они эффективны. К ним относятся: право закона, право собственности, экономическая прозрачность, банковская и финансовая система, профессионализм. Их вывод: качество этих институтов способствует экономическому развитию, что подтверждают статистические данные. Индекс этих институтов включает 300 показателей, главные среди которых следующие: 1) прозрачность и подотчетность; 2) политическая стабильность и отсутствие насилия; 3) эффективность правительства; 4) легкое бремя регулирования; 5) право закона; 6) отсутствие коррупции.

Если согласиться с тем, что институты имеют ключевое значение для роста, тогда возникают 3 вопроса. Какого рода институты способствуют процессу роста? Какова роль культуры в их появлении? Какова роль религии во взаимодействии культуры и институтов?

Институты рассматриваются эволюционирующими наряду с культурой общества и бизнес системой и эти три уровня находятся в постоянном взаимодействии: базовый уровень культуры – сфера смысла, средний уровень институтов – это сфера порядка, и высший уровень бизнес системы – это сферы координации экономического действия.

В целях экономического прогресса институциональная фабрика (система институтов) эволюционирует таким образом, чтобы экономические акторы могли справиться с тремя главными вызовами: 1) как получить доступ к *капиталу*? 2) как получить доступ к *человеческому капиталу* (труду, умениям, знаниям) ? 3) как получить доступ к *социальному капиталу*, то есть как поверить в надежность обмена отношениями и информацией, чтобы неопределенностью можно было управлять? Те же вызовы стоят не

только перед институтами, но и перед социетальными системами и вопрос, который нас интересует – каково влияние духовного капитала (который относится к сфере смысла и области культуры) на три другие формы капитала.

Ответ на первый вопрос – об источниках и максимально эффективном использовании капитала – лежит в области того «как получить деньги из-под матрасов», которые лежат мертвым грузом и не используются из-за отсутствия и неразработанности институциональной помощи, поскольку, как показывают исследования, люди, получив шанс, способны использовать свой капитал весьма эффективно. Когда институты начинают работать, то происходит «локализация эффективности». Так, например, сегодня в Китае частный сектор достиг столь высокой продуктивности, какой не было ни у государственного, ни у корпоративного секторов.

Человеческий капитал (как второе условие и двигатель экономического прогресса) характеризуется со стороны количества и качества знаний и умений, которые формируются системой образования и рынками труда. Гибкость рынка труда имеет решающее значение для адаптивности фирмы. Общества, имеющие достаточно внутреннего пространства для экспериментирования и инноваций имеют преимущества перед другими обществами. Китай сегодня стал мастерской мира, не принимая большого участия в творческом процессе.

Социальный капитал, то есть доверие, существует в двух формах – персонального и системного доверия. Именно им определяется степень и удельный вес экономического обмена в обществе. Межличностное доверие, хорошо видное на примере гуанси (guanxi) связей в Китае, наиболее эффективно в условиях высокой неопределенности, неполной и ненадежной информации, изменчивости бизнес окружения и общего оппортунизма. Такое доверие важно для облегчения эффективного обмена, когда члены торговых сетей имеют общие ценности, которые часто коренятся в ре-

лигии. Влияние такой религиозно-культурной идентичности может быть двусторонним: 1) членам группы легче понять другого человека, а значит и предсказать его поведение и тем самым уменьшить риск; 2) членство в группе высоко ценится, а потому неправильное поведение (мошенничество) может дорого стоить. Другая форма доверия – системное доверие – воспитывается благодаря наличию институтов, предоставляющих гарантии и уменьшающих риски (право, регулируемое профессиональное поведение, доступность надежной информации).

Говоря о роли религии в формировании социетальных пространств, Реддинг выявляет четыре характеристики религии, каждая из которых – условие взаимосвязи религии и общества и формирования структуры и установок экономического обмена, благодаря которым появляется достаточно пространства для того, чтобы экономические акторы создавали эволюционирующую систему институтов, способствующих накоплению богатства. Во-первых, «степень, в которой религия существует в обществе как дискретная область и не распространяет свое влияние на большие сферы повседневной жизни, предписывая правила поведения». Во-вторых, «степень, в которой религия оставляет место для индивидуальной интерпретации ее принципов». В-третьих, «степень, в которой религия допускает наличие альтернативной ментальной системы отсчета». В-четвертых, «степень, в которой религией допускается внедрение расчетливой рациональности в экономическое поведение» [19, p.24].

Иначе говоря, не содержанием религий определяется экономический успех или неуспех, а тем, как религии на практике содействует: 1) определению целей труда, средств достижения цели, принципов трудовой этики; 2) фундаментальному пониманию идентичности и власти. Чтобы общество было экономически успешным, необходимо определенного рода мышление, соответствующие ему институты, и свободное социетальное пространство («место для маневра»), где можно следовать такому мышлению,

и которое предполагает экспериментирование, инновации, разнообразие форм и способность к обучению. А религиозные правила поведения не должны этому препятствовать.

Библиография:

1. Aburdene P. Megatrends - 2010. The Rise of Conscious Capitalism. – Charlottesville: Hampton Roads, 2005.
2. Asad T. Explaining The Global Religious Revival // Religion and Society, ed. by Gerry der Taar & Yoshio Tzuruoka, Leiden:Brill, 2007.
3. Baker C., Skinner H. Faith in Action: The Dynamic Connection between Spiritual and Religious Capital. Final Report of the William Temple Foundation's Research Project (2002-2005), 2006.
4. Baker C., Smith G. Spiritual, Religious and Social capital- Exploring Their Dimensions and Their Relationship with Faith-based Motivation and Participation in UK civil Society, Edinburg, 2010.
5. Berger P., Hefner R. Spiritual Capital in comparative perspective, Institute for the study of economic culture, Institute on religion and world affaires, Boston University, 2004.
6. Berger P. Faith and Development. A global Perspective. The Centre for development and Enterprise, Johannesburg, South Africa, 2008.
7. Berger P., Redding G., eds. The Hidden Form of Capital: Spiritual Influence on Societal Progress, London, Anthem Press, 2010.
8. Berger P. Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change, Anchor books, N.Y. 1976.
9. Buchanan J. The limits of liberty: Between anarchy and leviathan // The collected works of James Buchanan, vol.7. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2001.
10. Campbell C. The Easternization of the West: A thematic account of cultural change in the modern era. Boulder, CO: Paradigm, 2007.

11. Finke R. *Spiritual Capital: Definitions, Applications and New Frontiers*, Penn State University, 2003.
12. Guest M. In search of spiritual Capital: the Spiritual as Cultural Resource // *The sociology of Spirituality*, ed. by Flanagan K., P.Jupp, Ashgate, 2007/
13. *Handbook of Research on Development and Religion* ed. by Clarck M., CheltenhamUK: Edward Edgar, 2013.
14. Haynes J. *Religion and development. Conflict or Cooperation?* Great Britain: Macmillan,2007.
15. Iannaccone L., Klick J. *Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review*, Cambridge, Ma, 2003.
16. Iannaccone L., Haight C., Rubin J. Lessons from Delphi: Religious Markets and spiritual capitals // *Journal of economic behavior & Organization*, (77) 2011.
17. Liu A. *Measuring Spiritual Capital as a latent variable*, The RM Institute , Pasadena, USA, 2007,2008, 2010,2015 <http://www.researchmethods.org/4capital.html>
18. Palmer D., Wong M. *Clarifying the Concept of Spiritual Capital* , Prepared for the Conference on the Social Scientific Study of Religion, The Chinese University of Hong Kong, 2013
19. Redding G. *Separating Religious Content From Religious Practice: Loose and Tight Institutions And Their Relevance In Economic Evolution* // *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influence on Societal Progress*, London, Anthem Press, ed. by Berger P., Redding G. 2010.
20. Rima S. D. *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice (Transformation and Innovation)*, 2013, Ashgate, USA, Gower Publish. Limit., England.
21. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion*”, Berkeley: Univ. of California Press, 2000.

22. Weller R.P. The Possibilities and limitations of Spiritual Capital in Chinese Societies // The Hidden Form of Capital: Spiritual Influence on Societal Progress, London, Anthem Press, ed. by Berger P., Redding G. 2010.

23. Zohar D., Marshall I. Spiritual Capital. Wealth we can live by. Berret-Koehler Public., San Francisco, Ca., 2004.

Рязанова С. В.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭЛИТА ПРИКАМЬЯ В ХХІ ВЕКЕ: СПЕЦИФИКА, СТАТУС И ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В гуманитарных дисциплинах в настоящее время доминирует властный подход в оценке элит (В. Парето, Г. Моска, Р. Михельс, Р. Миллс, Р. Дарендорф), чаще всего применяемый к политической сфере общественной жизни. Несмотря на тесную связь с духовной сферой и приоритет ценностей метафизического характера, любая религиозная элита претендует на осуществление властных функций в социуме, варьируя используемые формы и степень очевидности участия во власти. Для исторически давно существующих религиозных систем со сложившейся иерархической структурой представляется значимым выделение как формальной элиты (высшие иерархи церковных структур разного характера, священники, имеющие высокий статус и участвующие в работе епархии, благочинные округов), так и функциональной/актуально действующей (выведенные за штат уважаемые пастором священнослужители; авторитетные богословы и публицисты, подвижники харизматического склада, юродивые, которым условно делегируются сакральные качества, мистики и др.). Хотелось бы подробнее рассмотреть представителей высшей формальной элиты Прикамья.

Говоря об элите применительно к Русской православной церкви Московского патриархата, мы имеем в виду представителей епископата как особого слоя внутри церковной структуры, обладающего неограниченной властью на уровне региона и отчетливо дистанцированного от других групп духовенства. В случае Прикамья/Пермской области/Пермского края речь идет о трех архиереях – архиепископе Афанасии (Кудюке), окормлявшем епархию долгие семнадцать лет (1984-2002), епископе Иринархе (Грезине), правившем с 2002 по 2010 гг., и митрополите Мефодии (Немцове), с 2002 г. являющемся главой пермских православных, принадлежащих РПЦ МП. Все три клирика, с одной стороны, в своей деятельности могут быть рассмотрены как выразители особой стратегии поведения местной православной церкви в периоды их нахождения у власти. С другой стороны, эти владыки, по нашему мнению, являются наглядной иллюстрацией воспроизводимости принципов взаимоотношения Церкви с государством и обществом, унаследованных от дореволюционного периода и несколько реформированных в советское время. Первые десятилетия XXI в. были выбраны в качестве временного отрезка для анализа потому, что с начала нового века стало возможным говорить о наступлении периода социальной стабильности, снижении масштабов изменений в социуме, наличии уже сложившейся модели взаимоотношений местных властей и РПЦ МП. В анализе специфических черт локальной религиозной элиты нельзя не учитывать историко-культурный багаж страны и региона и биографическую составляющую.

Формирование религиозной элиты может протекать в двух вариантах – «профетическом» и «бюрократическом». В первом случае элитарная группа формируется достаточно быстро, с учетом наличия у лидера харизматических качеств и опорой на религиозную информацию инновационного характера (характерно для ранних этапов формирования религии). Вторым вариантом реализуется при попытке раздвинуть границы развертывания ре-

лигиозной системы горизонтально, одновременно транслируя в пространстве уже сложившиеся формы религиозной организации. В обоих случаях роль традиций религиозной жизни, сложившихся форм реализации религиозного опыта, укоренившихся стереотипов корпоративного поведения, наличия протекающих в обществе процессов модернизации. Даже в случае формирования элиты по первому типу в ходе дальнейшего развития религиозной системы, как утверждал М. Вебер, реализуется тенденция замены харизматической элиты на бюрократическую. Внутри религиозного пространства этот процесс объясняется более высоким уровнем приспособленности элиты бюрократического типа для решения повседневных проблем (финансовая деятельность религиозной общины, конкуренция с новыми религиозными объединениями, коммуникация с вышестоящими структурами и органами светской власти, особенно в условиях недружественного режима).

Биографии высшего клира закономерно похожи и являются отражением процессов, развертывавшихся в СССР на протяжении его существования – попытки искоренить духовенство как носителей церковной традиции, формирование системы социальных преференций для представителей рабочего класса, сохранение за православной церковью функций эффективного канала социальной мобильности и др. Из трех архиереев только Афанасий как самый старший (1927 г. р.) с началом совершеннолетия вошел в церковное пространство, став послушником Жировицкого Успенского монастыря, с последующим обучением в московских духовной семинарии и духовной академии с получением степени кандидата богословия. И епископ Иринарх (1951 г. р.), и митрополит Мефодий (1949 г. р.) сначала получили среднее/среднеспециальное техническое образование, а первый даже имеет стаж по рабочей специальности и опыт службы в вооруженных силах. Налицо результаты антирелигиозной политики государства: родившиеся в голодное послевоенное время юноши изначально

больше были ориентированы на получение профессии, дающей доход и не создающей тех проблем, что влекло за собой вступление в ряды духовенства. Это не помешало Грезину и Немцову успешно пройти все ступени церковной карьеры и также получить степень кандидата богословия. Все архиереи имели солидный опыт, как церковного руководства, так и административной работы - заведование библиотекой московской духовной семинарии и московской духовной академии, настоятельство, должности благочинного и епископа у Афанасия; кураторство в отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата, работа в Комиссии Священного Синода по благотворительности и катехизации, пребывание в сане игумена и архимандрита у Иринарха; тот же отдел внешних церковных сношений, епископство и хозяйственное управление Московской патриархии, членство в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, председательство в Фонде по премиям памяти митрополита Московского и Коломенского Макария у Мефодия. Все имели опыт работы в столичных городах, а у епископа Иринарха за плечами еще и несколько зарубежных стажировок. Претензии Мефодия (Немцова) стать преемником Алексия II также свидетельствует о наличии компетентности в необходимых вопросах и высокого управленческого потенциала.

Назначение на должность епископа Пермского и Соликамского во всех трех случаях давало возможности для эффективной административной деятельности на благо церкви. Даже на региональном уровне обладание религиозной властью является привлекательной с точки зрения предоставляемых возможностей влияния как на социальные группы, заинтересованные в реализации т. н. религиозных потребностей, так и, опосредованно, на тех, кому религиозная деятельность может принести дивиденды.

Представители православной элиты в XXI в. уже претендуют на участие в разработке, принятии и реализации управленческих решений (про-

цессы десекуляризации/реституции, изменение «храмового» облика города, участие в работе совещательных органов при администрации разных уровней власти, возможность лоббирования своих интересов), определение стратегии развития религиозной общности (развитие религиозного образования и стимулирование околорелигиозной деятельности приходов), играет роль в выработке религиозной «идеологии», формировании общественного мнения (мероприятия разного рода) и в мобилизации масс для участия религиозной и околорелигиозной практиках (традиционная проповедническая деятельность). Стоит отметить, что реализация властных полномочий в наступившем новом тысячелетии не представляла собой линейный процесс, в значительной степени завися как от личностных качеств правящих архиереев, так и логики адаптации церковных институтов к социальным переменам.

Правление архиепископа Афанасия и на переломе веков продолжало осуществляться по сложившимся в советское время образцам, поскольку владыка как церковный управленец сложился в эпоху мощного государственного давления на церковь и впоследствии не смог освободиться от стереотипных представлений о власти как репрессивном органе. Долгое время существуя при повышенном контроле со стороны светской власти, епархия не смогла быстрыми темпами развить самостоятельную активность, реформировать существующую структуру управления, изменить в сторону повышения эффективности сложившиеся связи внутреннего подчинения. Монастырские хозяйства и приходы во многом оказались предоставленными сами себе, возглавляемые священниками, независимо решающими проблемы на местах, либо престарелыми служителями, чья деятельность сводилась к формальному исполнению обязанностей. Немаленькая по размеру епархия напоминала огромный аморфный механизм, некоторые части которого имели тенденцию к фактическому отпадению, живя собственной жизнью.

Изменение позиций региональной православной элиты по поводу социальной роли церкви стало наиболее явным при владыке Иринархе. Концентрированно новый подход был выражен одним из тех клириков, кто в результате смены руководства епархией начал стремительно делать церковную карьеру: «до прихода Иринарха мы жили по старинке... Сегодня наша задача – перестроиться и создать все необходимые структуры для полноценного служения церкви в обществе» [16]. Уверенность в нужности и важности РПЦ звучит и в тоне интервью епископа, снисходительном, с нарочитыми архаизмами (называет Пермский край губернией) [13]. Иринарх одновременно заявил о себе как клирике, способном осуществить элементы реформирования местной общины – «Но нам нужны и люди, способные объяснить современное видение православия. Это необходимо, если мы хотим развиваться, не быть такими закоряченными. Как старообрядцы» [15], и как о стороннике соблюдения традиций: «Кто, кроме консерваторов, способен лучше сохранить, что нам досталось?» [15]. При всем стремлении сохранить устои, архиерей был вынужден осуществлять политику перемен, публично утверждая, что до его приезда «епархия была в запущенном, отсталом состоянии, ослаблялась и беднела», якобы на десятилетие отставая от Москвы и Санкт-Петербурга [14]. Некоторую роль тут сыграл и апломб «московского архиерея», и желание собственной популярности: при Иринархе газета «Православная Пермь» поставила рекорд по количеству фотографий архиерея на площадь публикаций. Неоднократные изменения границ благочиний и создание целого ряда епархиальных комиссий стали наиболее заметными преобразованиями организационного характера в епархии. Впрочем, усложнение институциональной структуры не стало залогом повышения ее эффективности: специально сформированный епархиальный Совет духовников так и не стал действовать в полную силу в связи с отсутствием уставного единства для монашества и низким авторитетом значительной части клириков [22].

По сравнению с постоянными усилиями Иринарха по развитию епархиальной жизни правление Мефодия выглядит как период застоя. На смену пусть и внешним, но переменам пришла рутина епархиальной жизни, нарушаемая только чередой церковных праздников. Единственным ярким событием организационного характера стала реорганизация епархии в митрополию с последующим подразделением на три части, которая полностью была связана с инициативой патриархии, ни в коей мере не завися от высокопоставленных клириков на местах.

Схожие тенденции прослеживаются и протекании материально-хозяйственной стороны жизни Пермской епархии. При Афанасии процесс возвращения РПЦ принадлежавших ей ранее зданий только начал набирать обороты. В большей степени это касалось храмов, по которым не было спорных моментов, либо прихрамовых построек. Так, с долгими разбирательствами оказалась связана передача дома при храме Архиерейского Вознесенского подворья в 1995 г., когда архиепископ готов был, по его словам «пойти на крайние решения... обратимся к народу.. с подписью.. чтобы этот дом был возвращен» [12]. Акцент на возвращении именно этого строения, думается, был связан с расположением здания (центр города) и хорошим состоянием. Владыку в стремлении восстановить историческую справедливость не останавливал даже тот факт, что решением облисполкома постройка была передана обществу инвалидов, при этом не являясь именно культовым сооружением. До 2002 г. православная церковь в Прикамье не настаивала на передаче тех культовых зданий, которые требовали больших капиталовложений для восстановления и поддержания необходимого состояния.

Иринарх сразу после вступления на кафедру занял очень жесткую позицию по вопросу реституции, требуя немедленного возвращения церковного имущества на территории края, ссылаясь на позицию президента в этом вопросе [13]. Особого внимания владыки удостоились здания бывше-

го кафедрального собора, в котором и в настоящее время находится картинная галерея, а также бывшая Пермская духовная семинария, в постройках которой долгое время размещалось военное училище – «здания... должны служить возрождению духовности в Пермском крае» [15].

Организация служб и влияние на паству долго время также являлись болезненными точками приложения усилий местной православной элиты. Единственной сферой жизни епархии, которую владыка Афанасий контролировал и развивал к концу своей карьеры, осталось издательство. В епархии были сознательно установлены низкие цены на духовную литературу. Выпускалось большое количество брошюр – от поучений святых отцов до пособий по сушке грибов авторства самого архиерея и сборников изречений и анекдотов [5]. Фактически епархиальная жизнь, развиваясь вширь за счет восстановления храмов и образования новых приходов, не менялась качественно, воспроизводя привычные для советского времени образцы деятельности. Наибольшая активность в развертывании приходской жизни и различных форм околорелигиозной активности приходится на годы правления Иринарха, делающего попытки, по его словам, приблизить уровень развития провинциального православия к столичному – об отставании именно от Москвы и Петербурга архиерей неоднократно упоминал в рапортах и интервью. Особое внимание уделялось периферии края как труднодоступным для воздействия центра местностям с «недостатком духовного просвещения» [19], фактически закрепляя РПЦ МП только на приходах с устойчивым доходом.

Устроение отбора клириков, о котором будет сказано ниже, позволило усилить влияние на культовую деятельность и контроль над жизнью городских и сельских приходов. Несмотря на существующий дефицит кадров, епископ Иринарх регулярно предпринимал попытки унификации церковной жизни в регионе. Негативным аспектом этого процесса стал вывоз с отдельных территорий края т. н. чудотворных икон и перемещение их в

краевой центр [8, с. 4; 4, с. 3; 29]. Эта политика вызвала недовольство прихожан на местах, ставшее поводом для серии выведения за штат недовольных самоуправством клириков. Примечательно, что при всей активности епископ оказался неизвестным персонажем для части верующих: проведенная нами серия интервью с верующими 2015-2016 гг. показала, что епископ для рядового православного очень часто является далеким и непонятным существом. При Мефодии ситуация с приходами, рядовыми прихожанами и организацией служений не претерпевает никаких принципиальных изменений: возникает ощущение, что новый владыка, устав от перипетий церковной карьеры, воспринимает епархию как предпенсионное пребывание, не требующее специальных усилий для активизации региональной православной среды. Примечательно, что Мефодий в каком-то смысле пытался сгладить самовозвеличивание предшественника и в первый же день своего приезда в Пермь отслужил литию на могиле Афанасия, что было большим контрастом с поведением Иринарха, постоянно подчеркивающего недостатки предыдущего архиерея.

Наибольшие усилия, увенчавшиеся, как минимум, внешними успехами, в деятельности владык пришлись на сферу образования и другие разновидности социальной деятельности, традиционно соотносимой с религиозными общинами. Еще с конца прошлого века, как и по всей стране, в Прикамье традиционным стало сотрудничество православной церкви с силовыми структурами. При Афанасии еще в 1995 г. было заключено соглашение с Управлением внутренних дел Пермской области о сотрудничестве ГУИН и Пермского Епархиального Управления по оказанию духовной помощи заключенным. Архиепископ также входил в Попечительский совет контрольно-ревизионного фонда уголовно-исполнительной системы Министерства юстиции по Пермской области. При Пермском военном институте ракетных войск (ПВИРВ), где некоторое время действовал факультет православной культуры, был освящен храм-часовня святой великому-

ченицы Варвары, а в военном городке ракетной дивизии РВСН Звездный – воинский храм святителя Иннокентия. Стало традицией проведение ежегодных крестных ходов из первого воинского храма ко второму [2].

Этот подход был усилен при правлении Иринарха, с заметным расширением перечня социальных групп, включаемых в религиозную и околорелигиозную деятельность. Прежде всего, значительно укрепилась сфера религиозного образования. В 2003 г. в Перми было открыто духовное училище (с очень низким уровнем преподавания и отбора абитуриентов, в 2004 г. велись переговоры с руководством Пермского педагогического университета о создании теологического факультета, в планах было открытие специального училища для девочек. Была поставлена задача организации миссионерства в исправительных учреждениях и армии и усиления православных общественных организаций. Примечательна позиция владыки по поводу особенностей православной миссионерской практики – «важно в миссионерской работе не скатиться в прозелитизм, как у новых религий» [15], что является свидетельством осознания низкой конкурентоспособности РПЦ в этом аспекте религиозной деятельности. В этом свете очень неубедительно звучат уверения в том, что «миссионерская деятельность должна быть традиционной, обращаться к сердцу человека (как в дореволюционный период) – а не затянуть любыми методами. Важно, чтобы человек пришел добровольно и потом воспитывал своих детей как законопослушных и добропорядочных граждан» [15]. Думается, такого рода сентенции связаны с фактическим провалом миссионерства в епархии/митрополии.

В декабре 2003 г. по инициативе архиерея в краевом центре прошла научно-практическая конференция «Пермские новомученики и исповедники», посвященная годовщине репрессий священников в 1918 г., ознаменовало включение интеллигенции в сферу влияния РПЦ. Недаром владыка укорял, что «интеллигенция до сих пор не осознает важности пребывания Церкви в светском обществе, вообще значения Церкви для гражданского

общества» [20, с. 3]. Видимо для исправления этой ситуации с благословения владыки в краевом центре был открыт православный клуб «Космическая матрица» для беременных, предполагающий в качестве программы прослушивание лекций по астрономии и живой музыки. Активно начинает развиваться и меценатская деятельность в отношении РПЦ, ранее характерная только для компании «Пермь-Лукойл» [5].

И в этом аспекте епархия при Мефодии – это налаживание второстепенных, хоть и нужных православному сообществу структур и учреждений: кружки и курсы дополнительного образования (ИЗО, рукоделие, прикладное творчество, фольклор), детские православные театры и фестивали, разного рода конкурсы, слеты и марафоны [1]. Не имея возможности что-то принципиально поменять в степени влияния на общественную жизнь и не желая вкладывать большие суммы, православная церковь в крае в настоящее время осуществляет политику точечного закрепления в культурном пространстве.

В меньшей мере успешно реализовывалась благотворительность, отчасти завися и от низкой корпоративной солидарности православных верующих по сравнению с теми же пятидесятниками и баптистами. В полной мере социальное служение как целенаправленная политика реализуется только при Иринархе, который и на восьмом году своего служения отмечает в епархиальном докладе низкий уровень этого вида деятельности и невысокий уровень заинтересованности большинства приходов [9]. Нежелание разглядеть за пассивностью приходских батюшек большое количество проблем организационного и финансового характера, скорее всего, объясняется отсутствием у владыки опыта работы в небольших общинах [18, с. 298], вынужденных зачастую выживать, а не активно воздействовать на социальное окружение. Новый митрополит не смог привнести ничего нового в сложившуюся ситуацию, что способствовало дальнейшему расхождению между разными слоями духовенства Прикамья.

Особого внимания заслуживает политика местных архиереев постсоветского периода по отношению к существующим межконфессиональным структурам, достаточно рано сформировавшимся в тогда еще Пермской области. В августе 1998 г. был создан Межконфессиональный консультативный комитет Пермской области (некоммерческое партнерство МКК), основной целью которого было заявлено обеспечение мира и согласия между конфессиями и сотрудничество органов светской власти и традиционных религий Прикамья, где Афанасий выступал в качестве представителя РПЦ МП в регионе. Иринарх же решительно отказался от участия в работе комитета, публично аргументируя тем, что якобы «уже ведь есть межрелигиозный совет» [14], фактически не желая сидеть за одним столом с главами других религиозных организаций, формально не имеющими столь же высокого статуса, как у него. Выход архиерея из работающей структуры парализовал последнюю, поскольку устав комитета не допускает принятия решения иначе как единогласно всеми учредителями организации. Ситуация была компенсирована только при появлении нового владыки, нечасто принимающего участие в работе комитета, но регулярно отправляющего на его заседание своих подчиненных. А также не брезгуя участием представителей православия даже в таких мероприятиях, как молитвенные трапезы, регулярно организуемые Советом пасторов евангельских церквей Перми.

Несмотря на то, что жизненный путь, реалии социокультурного пространства и личностные качества православной элиты края являются разными, можно с уверенностью утверждать, что стиль поведения епископов в отношении к власти генерирован советской традицией и, отчасти, упованием на якобы реализованные до 1917 г. традиции симфонии, в реальности воплощаемые в не всегда оправданных претензиях к окружающим. Так, Афанасий в ходе интервью неожиданно интересуется у корреспондента — не разместит ли его газета пасхальное приветствие, явно не собираясь пла-

тить за публикацию текста [12]. Он также возмущен выступлением против православия во время предвыборной компании: «как человек, которому небезразлична судьба граждан области и Отечества в целом, вынужден сообщить Вам следующие факты вопиющих нарушений избирательного законодательства России кандидатом в депутаты Законодательного Собрания Пермской Области Черепановой Ириной Юрьевной. В ее агитационных материалах содержится информация, возбуждающая религиозную вражду среди населения города. В листовке пресс-релиз сознательно использована сатанинская символика, звучит прямая угроза “врагам научно-технической революции”, то есть представителям почти всех традиционных религий: христианства, буддизма, иудаизма, ислама. Как известно, эти религии ратуют за приоритетное стремление к достижению духовно-нравственных ценностей, нежели за научно-технический прогресс» [23]. Скептическое отношение владыки к власти ограничивалось претензиями частного характера, в которых проскальзывало разочарование тем, что смена режима не принесла вроде бы ожидаемых преференций церкви. Епархия в этот период пытается занять отстраненную позицию в сфере властных отношений, декларируя неучастие клириков в перипетиях политической борьбы и принципиальную аполитичность всего института: «Политизация служителей Церкви не только вступает в противоречие с действующими канонами, но и отдаляет духовенство от его прямых обязанностей по духовному окормлению пасомых... политизация духовенства – это путь к ослаблению Церкви» [3]. Аполитичность здесь не означает неучастие, скорее, это претензия на исключительный статус, в границах которого неучастие своей обратной стороной имеет снятие социальной ответственности и отказ от игры не на своем поле.

Акцент на исключительности РПЦ как игрока на поле социальных изменений не так заметен в высказываниях Афанасия, зато отчетливо выступает на первый план у Иринарха: «Я готов помогать власти в ее начи-

нениях, но никогда не нарушу устав церкви» [15]. Примечательно, что сохраняется позиция архиерея в отношении участия духовенства в выборах: «принято решение о категоричном запрещении клирикам Пермской епархии участвовать в предвыборной кампании» [14]. Изначально готовый к сотрудничеству с региональными властями разных уровней, владыка быстро перешел к претензиям к чиновникам второго и третьего звена, которые, по его мнению, «делают вид, что готовы помочь, а реально только мешают» [14], под конец своего пребывания в должности испортил отношения и с работниками администрации губернатора [21].

Те же тенденции к росту претензий находят свое отражение и в позиции местной православной элиты по отношению к другим религиозным сообществам. Известно, что Афанасий терпимо относился к католикам, сотрудничал с ними, а местного католического священника отца Анджея (Гжибовского) называл «вторым владыкою», а также к мусульманам и лютеранам. Известны его резкие заявления против пятидесятников и НРД: «Пермь — третья столица сект после Москвы и Санкт-Петербурга» [5], но неизвестно ни одного факта инициации антисектантских мероприятий. Можно предположить, что владыка осознавал неспособность РПЦ противостоять или предложить свою альтернативу миссионерской деятельности представителей других конфессий, прикрываясь мифической тягой местного населения к истинной вере: «духовно здоровый человек вряд ли подвергнется воздействию сектантов... на заведомую неудачу сектантов обрекут наши успехи во всеобщем духовном просвещении» [3]. Довольно либеральная позиция архиерея стала предметом осуждения со стороны радикально настроенных верующих, выразителем взглядов которых стало в конце XX в. братство Стефана Великопермского, и представителей националистических взглядов, обвинявших Афанасия в сотрудничестве с протестантскими организациями из США [5].

Иринарх оказывается более радикальным в отношении к иноконфессиональным сообществам, изначально ополчившись на популярное понятие толерантности: «Понятие толерантности – это туман на понятие свободы совести» [14]. Потом под обстрел критика попали католики, построившие в Березниках (один из крупных райцентров края) второй в крае костел: «если в православном городе строится католический храм, то на один костел должно быть построено десять православных храмов, чтобы огранить права православного населения от экспансии католицизма» [19]. Нынешний митрополит и в отношении иноконфессиональных сообществ сохраняет принцип пассивного созерцания и минимального вмешательства, как и в случае с другими сферами своей деятельности, показывая невысокий уровень заинтересованности как религиозного лидера. Отсутствие стимула для создания образа борца с инаковерием (перевод на другую кафедру, занятие престижных должностей в столице) в сочетании с возрастом владыки помешают местную РПЦ МП в состояние вооруженного нейтралитета по отношению даже к самым активным представителям протестантского, и не только, сообщества. Примечательно, что невысокая активность нынешнего владыки в церковном и социальном аспектах противоречит тактике его поведения до перевода в Казахстан. Эксперты в то время характеризовали митрополита как «теоретика церковно-государственных отношений, своего рода первого российского церковного политтехнолога», известного влиянием, независимостью и успешной хозяйственной деятельностью, активной позицией в вопросе о реституции, успешном менеджере [28].

Религия как носитель консервативного начала в общественной жизни статистически чаще придерживается гильдейской системы отбора, обеспечивая устойчивость своих рядов, стереотипность поведения элиты, устойчивость канонической и ритуальной практики. Для системы гильдий характерны: закрытость, отбор претендентов на более высокие посты глав-

ным образом из нижестоящих слоев самой элиты, медленный, постепенный путь вверх; высокая степень институционализации процесса отбора, наличие многочисленных институциональных фильтров - формальных требований для занятия должностей (возраст, стаж работы, образование, характеристика руководства); небольшой, относительно закрытый круг селектората - члены вышестоящего руководящего органа или один первый руководитель; подбор и назначение кадров узким кругом руководителей, отсутствие открытой конкуренции; тенденция к воспроизводству существующего типа элиты [6]. Плюсами такого отбора можно считать меньшую степень риска и вероятность внутренних конфликтов, большая предсказуемость политики. Однако основанная на таких принципах система склонна к бюрократизации, консерватизму, личностному произволу, использованию коротких связей на основе личной симпатии, провоцированию конформного поведения.

Если исходить из того, что существует четыре вида элиты [11, с. 8-29]: авторитарная (монопольной авторитарной власти: унитарная по составу кадров и ценностным ориентациям; закрытая по механизмам формирования; монопольная по идеологическим установкам; конфронтационная по стратегии и тактике идейно-политической борьбы); либеральная (демократического разделения власти: чаще всего унитарная по качественному составу кадров и ценностным их предпочтениям; открытая по формам и принципам формирования своих рядов, с господствующей идеологической концепцией; отличительная черта – гибкость); плюралистическая (с сильными ветвями власти); доминантная (плюралистическая и мобильная по своему кадровому составу; открытая по механизмам рекрутирования в свои ряды; доминантная по идеологическим установкам; консенсусная по формам и методам деятельности), то православная элита, несомненно представляет собой первую разновидность, хоть и декларирует своими публичными выступлениями и заявлениями принадлежность к четвертой группе.

Кадровая политика архиереев постсоветского времени в Прикамье является наглядной иллюстрацией принципов формирования и функционирования православной элиты как авторитарной и конфронтационной по методам работы с кадрами – несмотря на наличие видимых различий.

Афанасий был известен тем, что усиленно продвигал своих земляков с западной Украины, что приводило к острейшим конфликтам на местах [24, л. 89-106]⁴⁷, одновременно полагаясь на самостоятельную деятельность настоятелей монастырей и пожилых священников на местах, как правило, консервативно настроенных. Активные и инициативные священники, имевшие популярность у интеллигенции, как правило, запрещались в служении. Примером может служить перевод отца Виктора (Норина) на другой приход за участие в Российском христианском демократическом движении Виктора Аксютчица [30], а также отставки настоятеля Белогорского монастыря игумена Даниила (Ишматова) за якобы допущенные финансовые нарушения, и архимандрита Вениамина (Трепалюка), формально - за медленное восстановление монастыря, фактически – чтобы убрать возможного преемника на свое место [29]. Жесткая политика в отношении местных священнослужителей парадоксальным образом сочеталась с приемом на должности клириков из других регионов, по каким-либо причинам проштрафившихся, а также активное рукоположение в священники соискателей, не имевших минимального уровня духовного образования и компетентности.

Авторитарность управления была сохранена при Иринархе, дополнительно усугубившись чередой кадровых перестановок, имплицитно подразумевавших перераспределение доходов внутри церкви. Освобождаются от должности священнослужители, бывшие опорой предыдущему владыке (Стефан Сексяев, настоятель Свято-Троицкого Стефанова монастыря), зато

47 Яркий пример – назначение М. Пийтера на должность священника одного из приходов в Кунгуре, должностные злоупотребления которого вызвали мощный протест прихожан, проигнорированный архиепископом.

в должности вводятся клирики, бывшие в конфликте с Афанасием (Олег Ширинкин, благочинный Кунгурского округа). Нормой стали переводы священников с одного места на другое, как правило – в худшие условия с аргументацией, что «их способности будут раскрыты и востребованы с наибольшей полнотой» [26], а также запрещение в служении тех представителей духовенства, кто, по словам владыки, является «разрушителем мира и внутреннего церковного единства» [26]. К таковым были отнесены последователи бывшего епископа Анадырского и Чукотского Диомида [26], лица, якобы желающие видеть на посту владыки другого священнослужителя [10], клирики, пользующиеся популярностью у прихожан и имеющие под своим началом активную общину [27]. Делались и попытки повышения качества в проведении служб путем изживания практики круговой поруки среди малограмотных священников на основе родственных связей [7]. Перестановки были одобрены только узким кругом подчиненных епископа и не нашли понимания в среде прихожан, исходящих из своих локальных интересов и привязанных к пастырям. При нынешнем митрополите постоянные перестановки перестали быть визитной карточкой владыки, но была сохранена традиция переформирования окружения под себя, что вызвало отодвигание на задний план приближенных Иринарха.

Для элиты очень важным является критерий ее социальной результативности элиты, то есть эффективности выполнения взятых на себя социальных функций и ролей. Эту задачу прикамский высший клир смог решить лишь частично. Сообщество пермских иереев обладает высокой корпоративной солидарностью, крайне низкой информационной открытостью, предельной ориентированностью на реализацию интересов РПЦ, стремлением манипулировать представителями светской власти для воплощения поставленных целей. При этом налицо сравнительно небольшая степень горизонтальной интеграции, поскольку не имеет места принятие коллективных решений. Применительно к локальной православной элите

не может идти речи о потребностях руководителей находить компромиссные решения и достигать консенсуса. Предотвращение и разрешение конфликтов осуществляется за счет рычагов административного давления, использования тех самых коротких связей внутри религиозной сферы и за ее пределами. Поэтому можно констатировать, что провинциальная религиозная элита будет успешной в своей деятельности до тех пор, пока у нее получится сохранять монопольное каноническое пространство и согласных пребывать в нем верующих. Вопрос о том, насколько провинциальная элита воспроизводит особенности вышестоящей, центральной элиты, как представляется, что должен быть решен в сторону клонирования столичных принципов и моделей поведения со стороны региональных деятелей РПЦ.

Список использованной литературы:

1. Аналитическая записка по итогам аттестации церковно-приходских школ Пермской епархии на 8 февраля 2012 г. URL: http://pravperm.ru/home/mitropoliya2/mitropoliya/voskresnye_shkoly/analiticheskaya_zapiska_po_itogam_attestacii_cerkovno-prihodskih_shkol_permskoj_eparhii/ (дата обращения 10. 06. 2016).

2. Архиепископ Пермский и Соликамский Афанасий. URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?catid=37:2011-06-10-11-56-13&id=192:-1984-2002&Itemid=44&option=com_content&view=article (дата обращения 02. 06. 2016).

3. Бабурина О., Раков А. На Пермской кафедре. Интервью с архиепископом Пермским и Соликамским Афанасием (Кудюком) // Православный Петербург. 2001. № 7. URL: <http://www.pravpiter.ru/prspb/n111/ta005.htm> (дата обращения 08. 06. 2016).

4. Бисеров В. А за Иверскую – ответишь... // Пермский обозреватель. №30 (231) от 8 августа 2005 г. С. 3.

5. Бурдо М., Филатов С. Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. М., СПб.: Летний сад, 2005. URL: <http://scibook.net/istoriya-religiy-knigi/rpts-34838.html> (дата обращения 02. 06. 2016).

6. Демидов Н. М. Основы социологии и политологии. URL: http://finances.social/sotsiologiya_719/sistemyi-rekrutirovaniya.html (дата обращения 13. 06. 2016).

7. Его Святейшеству Святейшему патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу епископа Пермского и Соликамского Иринарха рапорт от 2 июля 2009 г. URL: bishop-irinarkh.ru/index.php?...article...2011-04-08...9 (дата обращения 13. 06. 2016).

8. Ермолович М. Жданова Ю. Сидорова Ю. Через Пыскор на Орел // Новая газета-1. №29 (614) от 4 мая 2005 г. С. 4.

9. Епархиальный доклад от 24. 02 2010. URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?catid=5:2011-04-08-13-10-48&id=82:-24-2010-&Itemid=9&option=com_content&view=article (дата обращения 10. 06. 2016).

10. Заявление Епископа Пермского и Соликамского Иринарха по делу об угрозах, направленных в виде SMS-сообщений. URL: bishop-irinarkh.ru/index.php?...article...2011-04-08...9 (дата обращения 13. 06. 2016).

11. Зотов А. А. Теория элит Парето: ее формирование и связь с современной элитологией // Российские властные институты и элиты в трансформации: Материалы восьмого Всероссийского семинара «Социологические проблемы институтов власти в условиях российской трансформации». Отв. ред. А. В. Дука. СПб.: Интерсоцис, 2011. С. 8-29.

12. Интервью архиепископа Афанасия А. Москвину (1995 г.). (Из архива автора).

13. Интервью епископа Иринарха В. Бисерову во время выставки-ярмарки «Русь Православная» (2007 г.) (Из архива автора).

14. Интервью епископа Иринарха 26 января 2007 г. газете «Звезда». URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=58:-26-2007-&catid=6:2011-04-08-13-11-12&Itemid=10 (дата обращения 04. 04. 2006).

15. Интервью с епископом Иринархом в 2007 г. на радио «Эхо Перми». URL: <http://www.permnews.ru/arx/arxat.asp?kod=9031&avt=231> (дата обращения 04. 04. 2006).

16. Интервью отца Алексия Марченко В. Бисерову по поводу статьи Вольдемара Пырсикова. (Из архива автора).

17. Интервью с Иринархом в 2007 на радио «Эхо Перми». URL: <http://www.permnews.ru/arx/arxat.asp?kod=9031&avt=231> (дата обращения 04. 04. 2006).

18. Митрохин Н. Социальный лифт для верующих парней с рабочих окраин: епископат современной Русской православной церкви // Новые церкви, старые верующие, - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. Под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М., СПб.: Летний сад, 2007. С. 260 - 324.

19. Мы дети своего времени. Интервью епископа Пермского и Соликамского Иринарха // Звезда. № 13. 30 января 2003 г. С. 3.

20. Неправильные мы. Интервью Епископа Пермского и Соликамского Иринарха // Пермские новости. № 42. 17 октября 2003 г. С. 3.

21. Нохрин В. На зеркало пеняющим. URL: http://www.nesekretno.ru/scandals/9898/na_zerkalo_penyuhim (дата обращения 04. 04. 2006).

22. Обзорно-аналитический доклад епископа Пермского и Соликамского Иринарха на епархиальном собрании Семилетие пребывания на Пермской кафедре – 2002-2009 годы». Пермь, 12 января 2008 г. URL: <http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?catid> (дата обращения 04. 04. 2006).

23. Обращение Архиепископа Пермского и Соликамского Афанасия к Председателю Пермской избирательной комиссии А.Н.Лебедеву №725 от 8 декабря 1997 г. URL: <http://stolica.narod.ru/occult/vedium/001.htm> (дата обращения 02. 06. 2016).

24. Отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области по конфликту в общине Всехсвятского храма г. Кунгура// ГАПК, ф. р-1204. Оп. 3. Д. 4. Л. 89–106.

25. Послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха отцам благочинным и настоятелям храмов, наместникам и настоятельницам монастырей, всем пастырям, монашествующим и мирянам Пермской епархии Русской православной церкви от 21. 01. 2008. URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=74:-21-2008-&catid=4:2011-04-08-13-10-28&Itemid=8 (дата обращения 13. 06. 2016).

26. Послание преосвященного Иринарха, епископа Пермского и Соликамского пастырям, монашествующим и мирянам Пермской и Соликамской епархии Русской православной церкви от 16 июля 2004 г. URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=62:-16-2004-&catid=4:2011-04-08-13-10-28&Itemid=8 (дата обращения 13. 06. 2016).

27. Проблемы и перспективы развития духовного (пастырского) образования в Пермской епархии. Доклад епископа Пермского и Соликамского Иринарха на совещании благочинных и членов Епархиального совета, наместников монастырей и руководителей епархиальных отделов Пермской епархии. URL: http://www.bishop-irinarkh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=81:-13-2009-&catid=5:2011-04-08-13-10-48&Itemid=9 (дата обращения 13. 06. 2016).

28. Пророчество митрополита Мефодия. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=41> (дата обращения 13. 06. 2016).

29. Черные тучи над Белой горой. Интервью с отцом Вениамином (Трепалюком). URL: <http://www.newsko.ru/articles/nk-219541.html> (дата обращения 13. 06. 2016).

30. Щипков А. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. URL: http://www.religare.ru/2_7152.html (дата обращения 13. 06. 2016).

СПЕЦИФИКА САМОПРЕДЪЯВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ С НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ

Актуальность исследования определяется важностью изучения процессов религиозной конверсии этнических русских – последователей нетрадиционных религиозных систем, специфики стратегий самопредъявления своей идентичности российскому обществу [1].

Цель проведенного исследования заключалась в изучении стратегий самопредъявления молодых русских с нетрадиционной (неправославной) религиозной идентичностью. Выборку составили сахаджа йоги (20 чел.), буддисты (15 чел.) и лица с нейтральным отношением к религии (контрольная группа – 20 чел.) в возрасте от 21 до 32 лет. Общий объем выборки – 55чел. Все респонденты – этнические русские, проживают в Санкт-Петербурге, имеют высшее/незаконченное высшее образование. В исследовании применен методический комплекс, включающий 6 методик. Однако в этом сообщении хотелось бы акцентировать внимание на данных только по двум методикам: по опроснику «Стратегии самопредъявления» И.П. Шкуратовой [2] и тесту М. Куна, Т. Макпартленда «Кто Я?». Основная гипотеза исследования: существуют различия в стратегиях самопредъявления русских с нетрадиционной религиозной идентичностью и русских с нейтральным отношением к религии.

В результате исследования выявлено, что сахаджа йоги предпочитают в большей степени использовать стратегию самопредъявления – «стремление понравиться», что свидетельствует о желании производить благоприятное впечатление и асоциальное окружение посредством демонстрации позитивных внутренних качеств личности, которые позитивно

оцениваются в социальном мире. При сравнении по данной стратегии буддистов и контрольной группы были получены равные суммы рангов, т.е. «стремление понравиться» присуще всем, но выражено меньше, чем у сахаджа йогов.

В целом значимых предпочтений в стратегиях самопредъявления буддистов не выявлено, возможно, это связано с тем, что буддисты редко представляют себя обществу и в большинстве своем ведут закрытый образ жизни. Они гораздо реже, чем представители контрольной группы, прибегают к таким стратегиям, как «самопродвижение», «примерность поведения» и «запугивание». Следовательно, они не используют стратегии самопредъявления в той мере, чтобы можно было выявить какие-либо предпочтения. Скорее мы увидели избегание каких-либо стратегий. Можно допустить, что в ходе исследования буддисты могли не признаться посторонним людям из мира в том, что они активно распространяют свой религиозный опыт.

По стратегии «самопродвижение» выявлено, что контрольная группа чаще всех прибегает к этой стратегии, на втором месте – сахаджа йоги, и реже всего используют эту стратегию буддисты. В виду специфики духовной традиции буддистам реклама просто не нужна, чтобы «продвигать» свою личность в социальном мире. Напротив, сахаджа йоги больше стремятся показать себя миру, привлечь в свои ряды новых людей, предлагают всем желающим посещать программы для новичков и т.д.

В настоящее время социальная успешность молодого человека отчасти зависит от того, как он сумеет себя преподнести обществу, «разрекламировать», «подать» потенциальному работодателю свои знания, умения, способности. Респондентам из контрольной группы приходится гораздо чаще, чем верующим, в большей степени использовать стратегию «самопродвижение». Буддисты и сахаджа йоги показали практически рав-

ный низкий результат. Обе религиозные системы предполагают достижение гармонии с самим собой и с окружающим миром, что непосредственно влияет на снижения выбора стратегии «самопродвижение».

Применение теста «Кто Я?» позволило выявить соотношение этнических и религиозных идентификационных характеристик респондентов. Все ответы при обработке методом контент-анализа были разделены на три категории: «религиозная идентичность» – высказывания, имеющие отношение к религиозной принадлежности, «этническая идентичность» – ответы, определяющие принадлежность к русскому этносу; «личность» – все ответы, связанные с личностными чертами, неокрашенные каким-либо этническим или религиозным оттенком. В результате оказалось, что люди с нейтральным отношением к религии чаще, чем верующие, обращаются к личностным характеристикам своего «Я». Сахаджа йоги в большей степени проявляют интерес к аспектам религиозной принадлежности и редко идентифицируют себя со своим русским этносом. Буддисты же, напротив, показали самые высокие результаты по использованию этнических характеристик.

В качестве итога исследования скажем, что выявлены различия в стратегиях самопредъявления, в приоритетности этнической или религиозной идентичности у трех групп респондентов.

Библиография:

1. Андреева, Г.М. Презентация идентичности в контексте взаимодействия // Психологические исследования: электрон.науч. журн. – 2012. – № 5(26) // <http://psystudy.ru>; дата обращения: 5.07.2016.
2. Шкуратова, И.П. Самопредъявление личности в общении: монография. – Ростов н/Дону.: Изд-во ЮФУ, 2009 – 192 с.

**НЕОЯЗЫЧЕСТВО СЕГОДНЯ: ДВИЖЕНИЕ МЕРЯ
В РЕГИОНАЛЬНОМ И ОБЩЕРОССИЙСКОМ
РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ**

Говоря о неоязыческих реконструкторских движениях, нельзя не принимать во внимания разнообразие источников и форм идентичности их участников. Среди них присутствуют и различные субкультуры, и политические течения (далеко не всегда националистического характера), и собственный религиозный опыт или поиск такого опыта. В сложившемся обыденном словоупотреблении термины «родноверие», «язычество», «неоязычество» зачастую являются синонимами, обозначающими, как правило, новые религиозные движения, реконструирующие предполагаемый облик дохристианский верований русского (или славянского) народа. Однако сводить неоязычество как явление только к ним было бы некорректно. Примером существующего на территории России реконструкторского направления, не декларирующего себя славянским, но включающего неоязыческие элементы, можно назвать этнокультурное движение меря, существующее на территории современных Ярославской, Ивановской, Владимирской, восточной части Московской и западной части Костромской областей - а точнее, его религиозную составляющую. Реконструкция традиции этого ассимилированного славянами финно-угорского племени проходит достаточно активно: так, на мерянском языке издаётся газета «Эрзянь мастор», функционирует ряд порталов; повесть «Овсянки» мерянского писателя Дениса Осокина (Аиста Сергеева) была экранизирована в 2010 году, в 2012 был презентован флаг меря.

Для исследователя религии представляет интерес то, каким образом мерянская идентичность выстраивается заново из, фактически, несущейся

ствующей. Это в значительной мере интеллектуальная реконструкция, почти не опирающаяся на наличную традицию: в ход идут не только исторические, этнологические, лингвистические данные, но и реинтерпретация славянского наследия, от которого, на первый взгляд, подобное движение должно было бы дистанцироваться как от ассимилирующего и сдерживающего новую идентичность: «Известно, что Русских принято относить к славянским народам. Но этническая основа любой нации всегда складывалась из огромного количества народов и племен. Центральное положение при формировании Московитов-Русских в средние века занимали финно-угорские народы Меря, Мещёра, Мурома. Они жили на обширной территории современных Московской, частично Тверской, Вологодской, Ярославской, Ивановской, Костромской, Владимирской, Рязанской, Нижегородской областей [...] Попада мы в то время, нашему взору предстали бы десятки городов – Суздаль (исконное мерянское название Суждал), городища, на основе которых развились Владимир на Клязьме, Москва (от мерянского «моска» — конопля), Клецин (позднее Переславль-Залесский), Углич (тоже, вероятно, мерянское название), Ростов, Галич Мерянский, Плёс и так далее; тысячи мерянских деревень и поселков по рекам, около плодородных ополей, развитая материальная культура, включая сельскохозяйственную. Мы бы увидели древние сакральные центры мерянского язычества — Синий Камень на Плещеевом озере, капища на озере Неро в Ростове и Ярославле, а так же сотни других. Первая столица на территории Московии тоже была мерянской — это город Сар, бывший в то время столицей Мерянии (находился в современной Ярославской области), эдакий прообраз столиц будущей Московии. [...] Славянский язык стал для Мерянского народа языком новой элиты, языком межрегиональной торговли и новой религии. Язык народа Меря, где, как установлено, было много диалектов, на эту роль не подходил, и вымер в 18 веке. Точно так же ирландцы 300-400 лет назад перешли на английский язык, этнически оставшись

кельтами. [...] Да здравствует Меря, да здравствует Русский народ!»[1]. Такое же отношение в виде расширения собственной традиции в чуждые, казалось бы, культурные сферы для её легитимизации мы видим и на примере отношения к истории русского православия: не касаясь вопроса истинности такого причисления, упомянем, что на том же ресурсе к культу мерянской Богини Матери возводится день Параскевы Пятницы, 10 ноября, а святитель Леонтий Ростовский называется первым мерянским святым.

Важной в контексте мерянского движения концепцией является этнофутуризм. Это возникшее в конце 80-х-начале 90-х годов XX века течение в искусстве, призванное актуализировать этническую идентичность в современном мире и сохранить её от размывания, для мерянского проекта выступает как общая концепция. В нем работают петербургский художник, уроженец Костромы Андрей Малышев, Юрий Лисовский из Коми. Последний говорит об этом течении так: «- Многие спрашивают, что это такое. Противоречивое такое название - «этнофутуризм». Кое-кто говорит, что и нет никакого этнофутуризма, есть просто этника. Понятие изобрели в Эстонии, но мы этим занимались еще до этого «изобретения». В основе его - два корня - этника и будущее, то есть тот культурный слой, который наработан финно-угорскими народами за тысячелетия, и передача этого пласта в современной форме простым языком, доступным для современного человека. Раньше не было, например, лазерного шоу. А теперь по этой технологии можно делать какие-то проекты, связанные с этнической темой. Я вот рисую, например, этнику маркером. Не было же раньше маркера. То есть, используя современные материалы, говорить на языке мифов, легенд и сказаний»[2]

В общем контексте реконструкторского неоязычества в России движение меря интересно, на наш взгляд, тем, что в его русле изобретение собственной предположительно существовавшей традиции, включающей в себя пантеон и религиозную систему, схожее с деятельностью родноверов,

практически лишено собственно религиозного отношения верующих. Религиозный элемент движения меря - это, скорее, составная часть новой мерянской идентичности, а не требующая к себе специфического отношения система верований. Юрий Лисовский в уже процитированном интервью на вопрос о том, является ли он сам язычником, как можно предположить, ознакомившись с его работами, отвечает следующим образом: «- Нет. Я изучаю мифы не с точки зрения религии, а с позиции исследователя. Трехмерный мир присутствует и в христианстве. Я просто изучаю недостающие звенья, которых нет ни в прессе, ни в книгах. Иногда поговоришь с ученым, он обронит фразу. Ты уходишь, перерабатываешь ее, делишься с ним своими выводами, которые его удивляют. Я изучаю миф с точки зрения психолога и художника. Его же не просто так придумали, как какую-то красивую сказочку. Он придуман с глубоким смыслом - в наизнание, для обучения, предупреждения. У него практический смысл»[2]. Реконструкция традиционной религии активистами-меря - продукт скорее уже завершенного поиска идентичности, а не личного мистического опыта или религиозных исканий.

Такого рода новая мифология меря, реконструкция предполагаемого существующего прошлого, традиции, религии на материале оригинально интерпретированной чуждой традиции, делает движение заметным элементом как регионального этнокультурного фона, так и пестрого разнообразия российских реконструкторских движений, занятых постоянным поиском идентичности.

Библиографический список:

1) MERJAMAA. О нашем проекте [Электронный ресурс]: <http://merjamaa.ru/index/0-2> (дата обращения: 01.09.2015)

2) Юрий Лисовский: «Этнофутуризм — это мышление» [Электронный ресурс]: http://finnougr.ru/news/index.php?ELEMENT_ID=11695&phrase_id=1574197 (дата обращения: 01.09.2015)

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 3

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 13.09.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 18,14. Заказ № 1466. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».
600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru