

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГАОУ ВПО «Волгоградский государственный университет»

На правах рукописи

БУЛАНОВА Ирина Сергеевна

ИЗМЕНЕНИЕ САМОСОЗНАНИЯ ПОД ВЛИЯНИЕМ
РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ

19.00.01 - общая психология, психология личности, история психологии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата психологических наук

Научный руководитель:
доктор психологических наук,
доцент Чернов Александр Юрьевич

Ярославль – 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ САМОСОЗНАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ.....	10
1.1. Проблема самосознания в психологии.....	10
1.2. Проблема изменения самосознания. Факторы изменения самосознания.....	28
1.3. Категория смысла жизни как компонент самосознания.....	46
ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ КАК ФАКТОРА ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ.....	69
2.1. Религиозность как психологический феномен.....	69
2.2. Психологическое содержание процессов изменения религиозности.....	89
2.3. Психологическое содержание процесса религиозного обращения.....	104
ГЛАВА 3. ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ ПОД ВЛИЯНИЕМ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ...	127
3.1. Проблема исследования религиозных феноменов в психологии.....	127
3.2. Программа эмпирического исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения.....	133
3.3. Результаты эмпирического исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения.....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	174
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	177
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	191

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования определяется обращением к проблеме изменения самосознания под влиянием различных специфических условий и обстоятельств жизни. Фундаментальное направление исследования самосознания рассматривает вопросы его изменения (Б.Г.Ананьев, Л.И.Божович, С.Л.Рубинштейн, И.И.Чеснокова, Е.В.Шорохова, И.С. Кон, А.В.Карпов, А.Г.Спиркин, В.В.Столин, У.Джемс, Э.Эриксон, К.Роджерс, Р.Бернс и др.). В психологии широко представлена линия исследований изменения самосознания под влиянием различных факторов и условий: экстремальности (М.Ш.Магомед-Эминов), трудных жизненных ситуаций (Л.И.Анцыферова, Ф.Е. Василюк), специфических и нормативных жизненных событий (А.В.Захарова, А.И. Липкина, С.Н. Чистякова), психотерапии и психологического тренинга (И.В.Вачков, К.Роджерс) и др. Исследуются содержание, глубина, индивидуально-типологические особенности изменений самосознания под влиянием различных факторов.

Существенным фактором изменения самосознания является религия. Изменение самосознания под влиянием религии является содержанием процессов изменения религиозности. В рамках нормативного подхода этот феномен рассматривается как поступательный и закономерный процесс формирования и развития религиозности, связанный с онтогенезом (Б.С. Братусь, Е.В. Перевозникова, Е.А. Савина, А.В. Романов, А.Э. Пятигин, Е.А. Сапина, Т.В. Склярова, С.А. Черняева, Д.В. Винникот, П.Пройзер, У. Майсснером, А. Риззуто, Д.Элкинд и др.). Изменение самосознания в контексте нормативного развития религиозности изучается с точки зрения этапов формирования и развития самосознания в онтогенезе под влиянием религиозного воспитания, обучения.

К другому процессу изменения религиозности относят феномен религиозного обращения, который определяется как ненормативный и

скачкообразный процесс увеличения уровня религиозности (Д.М.Угринович, Е.Н. Волков, В.Г. Кирсанова, Ю.И. Полищук, А.В. Романов, Д.В.Ольшанский, И.М.Богдановская, А.И. Демьянов, А.М.Улановский, Е.Н. Волков, С.Батсон, У.Джеймс, Э.Кларк, К. Паргамент, Э.Д. Старбак, С. Хилл, Ф. Палоутзиан). Однако, несмотря на широкую распространенность изучения феномена религиозного обращения в междисциплинарном контексте, психологическое содержание этого процесса, с нашей точки зрения, все еще остается не раскрытым. Важнейшим элементом процесса религиозного обращения может являться изменение самосознания, поскольку именно самосознание, как ведущий элемент психического склада личности, детерминирует организацию и регуляцию всей жизнедеятельности верующего, является основой мотивационной, поведенческой активности личности.

Актуальность исследованию придает ее практический аспект, связанный с решением вопроса о психологическом содержании и мотивации деструктивных форм религиозности. Актуальная религиозная ситуация в нашей стране, а именно, рост новых религиозных движений, увеличение числа приверженцев традиционных вероисповеданий, а также новая проблема радикального ислама и религиозного терроризма, ставит перед необходимостью психологическое осмысление быстрых и ненормативных трансформационных процессов религиозности. В связи с этим, феномен религиозного обращения приобретает особую актуальность как быстрый, свернутый во времени процесс религиозных изменений, влекущий за собой существенные психологические изменения.

Таким образом, актуальность данного исследования определяется тем, что оно направлено на решение важной научной проблемы – ненормативного изменения самосознания под влиянием религиозного обращения. Без ответа на этот вопрос общая картина о динамической стороне самосознания остается явно не полной.

Объект: самосознание

Предмет: изменение самосознания под влиянием религиозного обращения

Основной **гипотезой** исследования выступает предположение, что религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности сопровождается изменениями в самосознании.

Формулировка общей гипотезы конкретизируется в ряде **частных гипотез**:

1. Религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности детерминирует изменения в самосознании на уровне личностной активности, а именно в степени осмысленности жизни;
2. Изменения самосознания имеют качественную и количественную специфику, определяемую уровнем религиозности как результатом религиозного обращения;
3. Типы изменения самосознания, вызванные религиозным обращением, связаны с когнитивной, эмоциональной и поведенческой религиозной активностью.

Цель: выявить специфику изменения самосознания под влиянием религиозного обращения как ненормативного процесса увеличения уровня религиозности

Задачи:

- Осуществить анализ методологических и теоретических подходов к исследованию изменения самосознания.
- Обобщить закономерности и механизмы изменения самосознания, определяемые религией и религиозностью человека.
- Провести анализ теорий религиозного обращения как психологического процесса. Выявить и обобщить ее существенные психологические составляющие.

- В эмпирическом исследовании выявить специфику изменений самосознания личности под влиянием религиозного обращения как ненормативного психологического процесса.

Теоретическая значимость исследования определяется его вкладом в разработку фундаментального проблемы психологии – изменения самосознания.

Полученные в ходе исследования результаты, позволяют расширить представления о факторах изменения самосознания, каким является религия и религиозность. Доказано единство общих условий и механизмов изменения самосознания с условиями и механизмами изменений, характерных для религиозного обращения.

Раскрыта психологическая сущность религиозного обращения как специфического психологического процесса изменения самосознания личности. Определена типология религиозного обращения как психологического процесса изменения самосознания личности.

Установлена взаимосвязь типов религиозного обращения с уровнем религиозности, когнитивной, эмоциональной и поведенческой религиозной активности.

Определены деструктивные типы религиозного обращения. Обнаружена необходимость разрабатывать современные методы психологической профилактики негативных последствий религиозного обращения.

Применительно к проблематике диссертации результативно использован комплекс методов математической статистики, сравнительного анализа, качественных и количественных методов сбора и анализа данных психологического исследования.

Результаты исследования вносят вклад в развитие психологии личности и психологии религии как самостоятельных, но взаимосвязанных отраслей психологической науки.

Научная новизна диссертации состоит в том, что в ней сформулированы концептуальные положения, раскрывающие

психологическое содержание религиозного обращения как психологического процесса ненормативного изменения самосознания.

Выдвинута и доказана гипотеза о взаимосвязи религиозного обращения с самосознанием личности, с когнитивным, эмоциональным и поведенческим компонентами религиозности, что позволяет по-новому решать проблемы, связанные с ее возможными негативными последствиями – религиозным экстремизмом и терроризмом.

Введены понятия для обозначения типов религиозного обращения («аскетический», «кризисный», «позитивный», «катарсический»), как основные эмпирические критерии для дифференциации ее психологического содержания.

Разработаны и апробированы методические материалы для исследования типов и содержания религиозной конверсии.

Практическая значимость проведенного исследования определяется тем, что в нем разработаны и внедрены методы и методики изучения религиозного обращения как специфического психологического процесса изменения самосознания, которые могут использоваться в интересах прикладных исследований. Данные о динамике, типах, существенных взаимосвязях религиозного обращения предназначены для достижения образовательных целей, в частности, для формирования профессиональных компетенций у студентов, изучающих общую психологию, социальную психологию, психологию личности и психологию религии.

Результаты исследования религиозного обращения могут быть применены в разработке программ группового и индивидуального консультирования. В них могут быть заинтересованы работники учреждений, осуществляющих взаимосвязь религиозных институтов с другими институтами гражданского общества.

Результаты диссертационного исследования можно рассматривать в качестве основы для дальнейших исследований в области ненормативного изменения самосознания в религиозном контексте.

Положения, выносимые на защиту:

1. Религиозное обращение – это психологический процесс ненормативного изменения самосознания, вследствие незакономерного и скачкообразного процесса увеличения уровня религиозности.

2. Религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности детерминирует изменения в самосознании на уровне личностной активности, а именно в степени осмысленности жизни.

3. Количественный показатель изменения самосознания определяется уровнем религиозности как результатом религиозного обращения. Чем выше уровень религиозности, тем выше количественный показатель изменения самосознания

4. Изменения самосознания под влиянием религиозного обращения имеет качественное разнообразие. Можно выделить четыре типа изменений: аскетический, кризисный, позитивный и катарсический типы. Для каждого типа характерно специфическое содержание изменений осмысленности жизни. Для аскетического типа изменений характерно уменьшение смысловой наполненности всех сфер жизни. Для кризисного типа изменений характерны амбивалентные качественные изменения осмысленности жизни. Позитивный тип характеризуется незначительными положительными изменениями в степени осмысленности жизни. Специфика катарсического типа состоит в максимальных положительных изменениях осмысленности жизни.

Тип изменения самосознания определяется уровнем религиозности как результатом религиозного обращения. Чем выше уровень религиозности, тем выше вероятность катарсического типа изменения самосознания. Чем выше уровень религиозности, тем меньше вероятность аскетического и позитивного типа изменения самосознания.

5. С типами изменения самосознания связаны негативная и позитивная религиозная активность, выраженность компонентов религиозности. Катарсический тип изменения самосознания связан с

аффективным компонентом религиозности. Негативные последствия религиозного обращения (религиозный суицидальный терроризм) могут являться следствием аскетического типа изменения самосознания, который связан с иррациональным компонентом религиозности.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ САМОСОЗНАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ

1.1. Проблема самосознания в психологии

Проблема самосознания является одной из самых центральных и старейших проблем общей психологии и психологии личности. Этой проблеме посвящено немало исследований, как в отечественной, так и в зарубежной литературе (Л.С. Рубинштейн, И. И. Чеснокова, Е. В. Шорохова, Б. С. Братусь, В. С. Мухина, Л. В. Бороздина, А. А. Бодалев, Г. Я. Розен, И. С. Кон, В. В. Столин, Л.И. Божович, А.Адлер, К.Г.Юнг, К.Хорни, Э.Фромм, К.Роджерс, Р.Бернс, Ч.Кули, Дж.Мид и др.) .

В самом общем виде, самосознание можно определить как процесс, подразумевающий восприятие личностью многочисленных образов самого себя в различных ситуациях и в соединении этих образов в единое целостное образование [108]. Однако, даже самый общий взгляд на существующие концепции самосознания показывает отсутствие единства в понимании данного феномена. До сих пор проблема самосознания не получила окончательного разрешения, а подходы к ее исследованию демонстрируют неоднозначность и сложность. По мнению В.В. Столина, нерешенность проблемы самосознания сопряжена с тем, что всякая попытка описания области самосознания подразумевает решение фундаментальных вопросов психологии: соотношение сознания и самосознания, сознаваемого и неосознаваемого, личности и самосознания, процесса и его продукта [89, с. 4].

В задачи данного параграфа входит определение сущностных характеристик и основных функций самосознания как динамической психологической структуры.

В отечественной психологии теории самосознания базируются на теории деятельности, а само самосознание как психологическое явление

является важной, неотъемлемой составляющей личности и субъекта деятельности.

В концепции С.Л. Рубинштейна, подразумевается, что личность как сознательный субъект осознает себя в отношениях со своим окружением. С.Л. Рубинштейн отмечает, что ключевой вопрос, который встает перед исследователем, изучающим личность – это «вопрос о ее *самосознании*, о личности как "я", которое в качестве субъекта сознательно присваивает себе все, что делает человек, относит к себе все исходящие от него дела и поступки и сознательно принимает на себя за них ответственность в качестве их автора и творца» [81, с. 562]. Самосознание подразумевает сознательное присвоение всего того, что делает человек и что он относит к себе. При этом самосознание как отражение реального бытия личности не пассивно. Оно является результатом активного познания реальной обусловленности своего внутреннего содержания.

С.Л. Рубинштейн отмечает, что изучение самосознания венчает собой проблему изучения личности, поскольку является необходимым условием ее понимания. В отсутствие самосознания нет личности. Становление самосознания включено в процесс становления личности.

В отличие от С.Л. Рубинштейна А.Н. Леонтьев считал, что центр «я» лежит за пределами психики, в реальном бытие личности. Самосознание, по мнению А.Н. Леонтьева, представляет собой осознание себя в системе общественных отношений [46]. Так же как и С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев рассматривал проблему самосознания как «высокого жизненного значения, венчающую психологию личности» [46, с.228]. Им также было подчеркнуто разница в знание человека о себе и осознание себя. Осознание активно и подразумевает внутреннее движение, поскольку является отражением динамики самой жизни. Знание о себе – результат накопленных знаний с детства, в то время как самосознание - результат становления человека как личности. Самосознание как осознание своего «я» представляет собой

«феноменологическое превращение форм действительных отношений личности» [46, с.85].

В качестве единицы самосознания А.Н. Леонтьев выделяет личностный смысл. Он представляет собой отношение к мотиву и цели релевантных их достижению качеств субъекта. Личностный смысл оформляется в самосознании в значениях (когнитивный аспект) и эмоциональных переживаниях (эмоциональный аспект).

Для Ананьева Б.Г. самосознание представляет собой осознание индивидом себя как субъекта деятельности. Самосознание выступает в качестве одного из свойств личности. С точки зрения онтогенеза самосознания выступает самым последним образованием психики. По мнению Ананьева Б.Г., сознание становится объектом самопознания только тогда, когда пройдет через многие объекты отношений [6].

Другой отечественный исследователь, А.Г.Спиркин понимал самосознание как осознание человеком своих действий, чувств, мыслей, мотивов поведения, интересов, своего положения в обществе [88, с. 404]. Первоочередную роль в процессе этого осознавания играет практическая деятельность и взаимодействия между людьми. Человек осознает себя через материальную духовную культуру, в которой происходит становление его личности. Функциями самосознания является самоконтроль и саморегулирование. «Самосознание возникло не в качестве духовного зеркала для праздного самолюбования человека. Оно появилось в ответ на зов общественных условий жизни, которые с самого начала требовали от каждого человека умения оценивать свои поступки, слова и мысли» [88, с. 404]. Самосознание с функциональной точки зрения позволяет человеку совершать сознательные поступки и брать ответственность за свои действия. Качество сознательности поступков является для А.Г.Спиркина важнейшим проявлением сознания и самосознания, нравственно-психологической характеристикой личности.

Рассматривая самосознание как процесс, А.Г.Спиркин связывал его с феноменом рефлексии. Рефлексия представляет собой процесс, посредством которого происходит осознание. «Рефлексия — размышление личности о самой себе...» [88, с. 404]. Существуют также различные уровни рефлексии. К самому низшему уровню автор относит элементарное самосознание, а к высшему — глубокие раздумья над смыслом своего бытия и нравственностью. Этот процесс, в свою очередь, может являться основой в мотивации к изменениям.

В. С. Мерлин определяет самосознание в качестве неотъемлемой сущности субъекта деятельности. Самосознание - «свойство человека осознавать, что он является субъектом деятельности и притом субъектом со специфической психологической и социально-нравственной характеристикой» [60, с. 82]. Структура самосознания представляет собой единство четырех его сторон: 1. Сознание своего «я» как активного начала деятельности, 2. Сознание тождественности своей личности, 3. Осознание своих психических свойств, 4. Социально-нравственная самооценка. Структура самосознания определяется закономерной связью этих сторон. Основной источник связи элементов самосознания — направленность личности. Понятие «направленность личности» в теории В.С. Мерлина означает совокупность системоустойчивых мировоззрения, интересов, идеалов, убеждений, доминирующих потребностей, определяющее поведение личности в меняющихся условиях. Таким образом, от направленности зависит конкретное содержание самосознания, то, что именно осознает в себе человек с наибольшей отчетливостью. Как правило, это наиболее ценные переживания, мотивы и психические свойства как наиболее значимые признаки личности.

Второй источник связи элементов самосознания — это предметное сознание. Только в условиях познания объективных требований общества человек способен осознать соответствие или несоответствие этим требованиям своего «я» и свойств своей личности.

Таким образом, структура самосознания в понимании В.С.Мерлина подразумевает в качестве необходимого условия его развития и адекватного функционирования активное взаимодействие с внешним миром [60].

И. И. Чеснокова понимает под самосознанием процесс, подразумевающий восприятие личностью многочисленных образов самого себя в различных ситуациях и «в соединении этих образов в единое целостное образование – представление, а затем и понятие своего собственного «я» [109, с. 3]. Самосознание – это процесс, в результате которого формируется интегрированный «образ Я». В структуре этого процесса И.И.Чеснокова выделяет познавательную сторону (процесс самопознания), эмоционально-ценностную сторону (процесс самоотношения), действенно-волевую сторону (процесс саморегуляции). Таким образом, самосознание – это единство процессов самопознания, переживания, связанных с анализом своего поведения, деятельности и мотивации.

К анализу феномена самосознания применим также личностный принцип. Это означает, что исследования самосознания неразрывно связаны с исследованием становления личности. С одной стороны, самосознание представляет собой результат развития личности. С другой стороны, самосознание влияет на дальнейшее развитие личности, поскольку имеет в качестве своего элемента осознанную регуляцию поведения. Таким образом, самосознание выступает внутренним условием перманентного развития личности. Оно является своеобразным мостом, связывающим влиянием внешней среды с внутренним состоянием и формами активности. Другими словами, самосознание представляет собой сложное интегрированное свойство психической деятельности.

Говоря о соотношении сознания и самосознания, И.И.Чеснокова отмечает, что самосознание представляет собой не отдельный вид сознания, а тоже сознание, но имеющее своей направленностью саму личность. «Сознание и самосознание имеют свою специфику, но разделить их можно

только в абстракции» [108, с. 9]. Сознание ориентировано на объективную реальность, а самосознание ориентировано на внутренний мир личности. Личность в самосознании является одновременно и субъектом и объектом познания.

К функциям самосознания И.И. Чеснокова относит функцию развития и самосовершенствования личности. Самосознание позволяет соотносить импульсивные влечения с волевым уровнем регуляции поведения, а также с морально-нравственными нормами и правилами. «Богатство, многосторонность морально-нравственного опыта личности несет и большие возможности ее самосовершенствования» [108, с. 22].

Е.В. Шорохова определяет самосознание как высший вид сознания, для возникновения и развития которого необходим определенный уровень развития сознания. Самосознание человека представляет собой, и переживание, непосредственно присущее ему, и результат познания реальных причин своих переживаний [58]. По мнению Е.В. Шороховой, в формировании самосознания большое значение имеет осознание человеком деятельности других людей, их реальных взаимоотношений с внешним миром.

С точки зрения И.С. Кона самосознание представляет собой совокупность психических процессов, с помощью которых индивид осознает себя в качестве субъекта деятельности. Его представления о самом себе складываются в определенный «образ я». [42]. Под понятием самосознания в трактовке И.С.Кона, подразумевается, прежде всего, установка, направленная на самого себя. В этом случае, структура самосознания как установки включает в себя познавательный или понятийный элемент (представление о своих качествах и сущности), эмоционально-аффективный элемент (чувства по отношению к себе) и оценочно - волевой элемент (определенная самооценка и отношение к собственной личности).

Понимая самосознание как установку по отношению к себе, И.С.Кон отмечает, что самосознание представляет собой некую устойчивую и

определенную единицу, которая остается неизменной независимо от меняющихся ситуаций и условий жизни. Совокупность установок, ценностных ориентаций, представленных в самосознании как личные интересы и склонности образует некоторое целостное единство представленное мировоззрением, сквозь призму которого рассматривается собственное Я и окружение [41, с. 135]. Наконец, необходимым компонентом структуры Я, по И.С. Кону, является определенная самооценка и самоуважение. Эти два определения объединяются в понимание себя как некой целостности, определении собственной идентичности. Таким образом, самосознание - это не описание диспозиций собственного Я и не перечень отдельных свойств личности, а некое интегрированное, сложное психологическое образование.

В.В. Столин считал, что человек есть личность в силу того, что он сознательно определяет свое отношение к окружающему миру... Субъект, в специфическом смысле слова (как «я») - это субъект сознательной, произвольной деятельности. Самосознание – способность сознательно воспринимать и относиться к самому себе. Ядро его составляют осознанные побуждения - мотивы сознательных действий [89].

Раскрывая содержание места самосознания в психической организации человека, В.В.Столин рассматривает проблему возникновения самосознания. Автор анализирует различные подходы к этой проблеме. Так, например, самосознание является этапом развития сознания, который подготовленный развитием речи, произвольных движений и ростом самостоятельности (Л.С.Выготский, С.Л.Рубинштейн). Другая точка зрения принадлежит М.В.Бехтереву, который отмечал, что простейшее самосознание предшествует сознанию. П.Р.Чаматы считает, что самосознание возникает и развивается одновременно с сознанием. Так или иначе, этимология развития самосознания в онтогенезе подразумевает стадии и этапы этого процесса, содержание которых определяется спецификой самосознания. По мнению В.В.Столина, эти стадии и фазы развития самосознания могут быть смешены относительно

друг друга в различных культурах и исторических эпохах. В связи с этим, сами процессы самосознания могут принимать различные формы. В своей работе В.В.Столин предлагает к анализу генезиса и места самосознания в психической организации применять уровневый принцип. Он, в свою очередь, предполагает следующие моменты. Во-первых, каждый из уровней развития самосознания является обязательным и необходимым для последующего. Во-вторых, каждый из уровней самосознания имеет свою специфику и опосредован различными связями и соотношениями. В-третьих, каждый нижележащий уровень является своеобразным условием для развития вышележащего уровня. В-четвертых, вышележащие уровня самосознания управляют нижележащими уровнями. В-пятых, постоянно развитие каждого уровня самосознания не прекращается с развитием нижележащих уровней [89, с. 54-62].

В своей работе В.В.Столин раскрывает содержание трех уровней самосознания. Автор считает, что различные процессы самосознания возможно соотнести с уровнями активности человека как организма, индивида и личности. Тогда процессы самосознания на уровне активности человека как организма представляют собой процессы «самовыделения и принятия себя в расчет». Эти процессы играют важную роль «обратной связи» в формах активности организма. На уровне активности человека как индивида самосознание представлено принятием точки зрения другого на себя, процессами идентификации, усвоением стандартов выполнения действий и формирование самооценки, формирование социальной идентичности и прочие процессы. Наконец, на уровне активности человека как личности самосознание представлено социальной ценностью, смыслом своего бытия, процессом формирования и изменения представлений о своем будущем, прошлом, настоящем. Для иллюстрации такой структуры самосознания В.В.Столин приводит следующий пример: «Выполнить долг перед Родиной до конца – личностное решение, которое делает человека солдатом, но деятельность солдата подчинена технологии военного дела. Социальный

индивиду, приобретающий статус воина, может быть по приказу направлен в бой, в котором есть большая вероятность гибели. И солдат посыпает свое тело в бой вопреки инстинкту самосохранения его организма» [89, с. 61]. Применительно к проблематике диссертации можно привести другой пример, ярко иллюстрирующий положения данной концепции. Служение Богу представляет собой личностное решение. Форма этого служения подчинена религии как социальному институту и форме общественной практике. Тогда, например, для реализации своего решения верующий может уйти в монастырь, где вопреки инстинктивным потребностям, совершать практику аскезы, лишая себя удовлетворения первичных биологических потребностей.

Таким образом, в отечественной психологии достаточно большое внимание уделено феномену самосознания личности. Кроме того, можно отметить существенное разнообразие концепций самосознания. Так, с одной стороны, самосознание понимается как процесс, с другой стороны, самосознание представляет собой результат этого процесса, выраженный в образе-Я, самооценке и других компонентах самосознания. Самосознание в ряде теорий понимается как тоже сознание, но имеющее своей направленностью личность. В других теориях самосознание представляет собой отдельный вид сознания, определенную стадию развития сознания. По своей направленности самосознание рассматривается как направленное на дискретные психологические процессы, состояния и свойства. В тоже время, в ряде теорий, самосознание представляет собой некое интегрированное единство всех составляющих. Несмотря на существенные различия в трактовке самосознания как психологического явления отечественный подход к исследованию самосознания можно охарактеризовать рядом единых особенностей.

Во-первых, в большинстве своем отечественные теории самосознания базируются на теории деятельности и подразумевают, что сознание определяет бытие и деятельность. Это означает, что понятие самосознания отражает не

противопоставление внешнему миру, а непосредственную обусловленность внутреннего содержания социокультурным контекстом. Самосознание – отражение реального бытия личности, связующий элемент внешний среды с внутренним состоянием и формами поведения.

Во-вторых, самосознание рассматривается, преимущественно, в качестве неотъемлимой сущности личности или субъекта деятельности. Применение личностного принципа к пониманию самосознания различается в представленных теориях. Однако, связь личности, субъекта и самосознания наиболее ярко обнаруживается в контексте вопроса становления личности, при котором уровень этого становления соответствует уровню развития самосознания.

В-третьих, самосознание в отечественной психологии рассматривается в качестве активной психической структуры, имеющей важное функциональное значение. Обусловленность самосознания социальным, общественным контекстом подразумевает «внутреннее движение» самосознания, отражающее движение самой жизни. Эта функция заключается в самоконтrole и саморегулировании, а также в развитии личности. Благодаря самосознанию человек становится субъектом, активным творцом своей жизни.

В зарубежной психологии содержание понятия самосознания соответствует термину «Я-концепция». Историю изучения самосознания можно проследить еще в интроспекционизме, согласно идеям которого, самосознание было единственной формой существования психики. Оно сводилось к сознанию, которое дано самому субъекту [55].

Подходы к изучению самосознания представлены в основных психологических школах. В них, в отличие от интроспекционизма самосознание рассматривается не просто как независимое и противопоставленное внешнему миру, а как более сложный процесс и результат взаимодействия с миром.

Так, например, в психоанализе З.Фрейда понятие самосознание наиболее близко по содержанию к понятию «Я» (Эго), которое подразумевает

критическое восприятие и оценку собственной личности. Понятие «Я» призвано решать перманентный конфликт между моральными стандартами, нормами и правилами внешнего мира с инстинктивными желаниями, влечениями и потребностями внутреннего мира [96].

В работах А.Адлера содержательно самосознание сводится к процессу определение человеком своего жизненного стиля, осознание своей схемы представлений о себе и окружающем мире. На развитие этого процесса, способствующего развитию личности, направлено психотерапевтическое воздействие [3].

Развивающая функция самосознания подразумевается также в работах К.Юнга. Самосознание сводится к постепенному осознанию различных слоев психики, то есть, сводится к процессу индивидуации. Высшая степень самосознания представлена достижением анализа одного из глубоких слоев в структуре личности – самости (архетип целостности личности, наиболее полное выражение индивидуальности). Процесс психотерапии К.Г.Юнг также напрямую связывает с развитием самосознания. Психотерапия способствует активизации процесса индивидуации, движению от расщепленности психических процессов к подлинному единству и целостности, то есть к самости. «...мы, следовательно, могли бы интерпретировать индивидуацию как «путь к личности» или «самореализацию» [139, р. 87].

Развиваясь, психоаналитическое направление изменило многие основополагающие идеи и понятия, трансформировавшись в последствие в так называемый неофрейдизм. Рассматривая эволюцию психоанализа от момента его возникновения до неофрейдизма, В.И.Добрецков говорит о том, что главной особенностью развития этого направления явилось возрастание социально-философского аспекта [33].

К.Хорни в своих работах обращается к проблеме личностного развития и самореализации человека. К.Хорни разделяет Я на «актуальное» и «идеализированное». «Актуальное Я» – это все то, чем человек является на данный момент времени. «Идеализированное Я» противостоит «актуальному

Я» и представляет собой силу, действующую в направлении свободы от невроза, в направлении роста и самореализации. Таким образом, «идеализированное Я» является средством достижения развития, подразумевающего пересмотр своих внутренних побуждений, контроль чувств и желаний. Процесс самопознания чрезвычайно затруднен, поскольку требует преодоления сильнейшего внутреннего сопротивления. Результатом процесса самопознания является «...развитие потенциальных возможностей как сильного и целостного человеческого существа, свободного от калечащих его внутренних побуждений» [102, с.1].

Э.Фромм, являясь одним из самых ярких представителей неофрейдистской школы психоанализа, также критически пересмотрел основные положения классического психоанализа. Э. Фромм утверждал, что ортодоксальный фрейдизм не способен решить проблему социального в человеке. Сущность человеческого поведения нельзя объяснить только универсальной биологической природой человека. Э.Фромм критикует современное ему капиталистическое общество, которое способствует возникновению и развитию психологической болезни. Современное общество подавляет истинное Я человека, люди утрачивают свое самосознание, становясь носителями стереотипного мышления и поведения. Обрести свое истинное Я позволяет подлинная любовь. Кроме того, с психологическим здоровьем связаны этические качества и нормы, нравственность [101].

В теории Э.Эрикsona Я-концепция понимается как эго-идентичность, возникающий на биологической основе продукт определенной культуры. Формирование идентичности представляет собой процесс постоянного расширения самосознания и самопознания. Идентичность по Э.Эриксону служит, главным образом, обеспечению чувству когерентной индивидуации, то есть ощущению того, что он является самим собой. Идентичность подготавливает индивидуума к различным психологически травмам и психотравмирующим событиям, которые грозят разрывом непрерывности. Также идентичность дает возможность предвидеть внутренние и внешние

опасности, а также способствует интеграции всех социальных возможностей личности. В теории Э.Эрикссона описаны восемь стадий развития эго-идентичности, которые соответствуют стадиям развития личности [115].

Особую популярность в контексте проблемы самосознания как самостоятельной психологической единицы заслуживают гуманистические теории. Гуманистическое направление в психологии заявило о себе в 1940-х годах в США, и было построено на основе философской школы экзистенциализма [55]. Темы отчуждения человека от самого себя, духовного распада личности, изоляции становятся центральными темами для многих мыслителей, философов, художников и психологов конца XIX века. В тоже самое время, развитие науки о человеке продолжало идти путем противопоставления субъекта и объекта. Человек представлял перед ученым как объект для исследований и манипуляций, в связи с чем, такой подход стали именовать «безличным». Стремление открыть глобальные законы, внеисторические истины, определяющие всеобщее развитие «забывали» при этом отдельного человека. Именно представителями гуманистического направления впервые было введено понятие «Я-концепции», определены модальности ее образов-Я. Отличительными особенностями теорий Я-концепций в гуманистической психологии были, прежде всего, целостный, холистический взгляд на индивида и среду. Функционирование и взаимодействие со средой происходит в рамках единого поля. В связи с этим, большую роль в объяснении Я-концепции играет непосредственный личный опыт индивида. Кроме того, важным является стремление к развитию и самоактуализации индивида.

Одним из первых зарубежных психологов, указавших на огромное значение «Я» (self – самость) был Г.Олпорт. Он считал, что личность не есть лишь набор различных несвязанных между собой диспозиций. Для описания и объяснения принципа, организующего весь набор психических составляющих в единое целое, Г.Олпорт вводит специальный термин - «проприум». Он

представляет собой позитивное, творческое стремление к развитию и росту, это та часть субъективного опыта, которая обозначает «мое», или самость. Именно проприум способствует формированию чувства внутреннего единства и постоянства. Организующая и объединяющая функция проприума также связана с функцией формирования уникальности и неповторимости личности. Г.Олпорт выделили восемь различных аспектов самости, которые в результате своего развития консолидируются в «Я» как объект субъективного познания. К таким аспектам самости (они же стадии развития проприума) Г.Олпорт относит: телесная самость, самоидентичность, самоуважение, расширение самости, образ себя, рациональное управление самим собой, проприотивное стремление, познание самого себя. Последний аспект самости по Г.Олпорту является наиболее значимым, поскольку синтезирует все остальные аспекты. Познание самого себя – это субъективная сторона «Я». Таким образом, самопознание и самоосознание (осознание объективного «Я») является заключительной стадией развития проприума [104].

Одна из ключевых идей К.Роджерса в понимании человека сводится к тому, что человек живет в своем индивидуальном, субъективном мире. В соответствие с этим положением, основное внимание в теории К.Роджерса уделено тому, как индивид воспринимает самого себя, какое влияние на поведение индивида оказывают его потребности, чувства, убеждения, восприятие, ценности. Наиболее важная детерминанта ответных реакций на окружение индивида представлено в Я-концепции. Я-концепция возникает на основе взаимодействия с окружающей средой, и представляет собой систему восприятий. Это динамическая система, изменение в одном элементе системы влечет изменение во всей системе Я-концепции. Одной из функций Я-концепции является интерпретация и контроль поведения, выбор своей активности. Это, в свою очередь, обуславливает особенности развития позитивной и негативной Я-концепции. Кроме того, по мнению К.Роджерса, позитивное отношение к себе, являющееся одной из ключевых потребностей личности, развивается на основе интернализации позитивного отношения к

себе со стороны других. В этой связи может возникнуть разрыв между реальным опытом индивида и потребностью в позитивном отношении к себе. Поведение рассматривается К.Роджерсом как попытка достичь согласованного единства Я-концепции. Таким образом, возникает психологическая дезадаптация. Для ее преодоления личность использует разнообразные механизмы психологической защиты. Задаче психотерапии является помочь личности в конструктивных попытках достичь согласованного единства между реальным опытом и элементами Я-концепции [77].

Р.Бернс определяет Я-концепцию как совокупность всех представлений индивида о себе, сопряженную с их оценкой. Я-концепция – это набор установок, направленных на самого себя. Этот набор установок конкретизирован в трех элементах я-концепции: образ–Я (представления индивида о себе), самооценка (аффективная оценка этого представления), потенциальная поведенческая реакции. Р.Бернс в структуре Я-концепции также выделяет модальности: реальное, идеальное и зеркальное Я. Каждую из модальностей можно описать несколькими аспектами: физический, социальный, умственный и эмоциональный. Реальное Я представляет собой установки, связанные с тем, как индивид воспринимает свои способности, статус, социальные роли. Зеркальное Я представляет собой установки связанные с тем, как индивид представляет себе то, как его видят другие. И, наконец, идеальное Я – это установки, связанные с представлением индивида о том, каким бы он хотел быть.

Модальности Я-концепции находятся на «вершине» структуры Я-концепции, которая включает все возможные грани индивидуального самосознания. Говоря о функциях Я-концепции, Р.Бернс отмечает, что Я-концепция определяет ожидания индивида, способ и содержание интерпретаций действий других, а также является основой поведения и мотивации индивида в конкретных условиях [10].

Одним из первых психологов, разработавшим проблематику Я-концепции был У.Джеймс. Личностное Я он рассматривал с двух сторон: Я-сознание (Я-познающее) и Я как объект (Я познаваемое). Эти стороны самосознания представляют собой единое целое, а не две особые и отдельные сущности. Я как объект представляет собой все то, что человек может назвать своим. В этой области У.Джеймс выделял четыре составляющие: духовное Я, материальное Я, социальное Я и физическое Я. Кроме того, У.Джеймс утверждал, что поток сознания обладает свойствами избирательности, которое защищает сознание и психику в целом от огромного количества ощущений и впечатлений о предметах окружающего мира, а также обеспечивает защиту от столкновения с событиями реальной жизни, которые могли бы нарушить систему ценностей и самооценок. Таким образом, в трактовке У.Джеймса, свойство избирательности обеспечивает относительную устойчивость Я-концепции [32].

Еще одна теория Я представлена школой интеракционизма. Ее представители Ч.Х.Кули, Д.Г.Мид и Л.Колберг полагали, что Я изначально социально и формируется в ходе социального взаимодействия. В процесс межличностной коммуникации человек принимает роль другого и представляет, как его воспринимает партнер по общению. Таким образом, самосознание представляет собой зеркальное отражение реакций на личность окружающих людей. Вследствие множества социальных контактов существует возможность развития множества различных типов самости. Самость, по мнению Ч.Кули, включает в себя три компонента: представление о том, каким меня видят другие, представление о том, как меня оценивают другие, а также самооценка, которая основывается на предыдущих двух элементах [45].

Подход символического интеракционизма Д.Г. Мида пытался преодолеть механицизм теории «зеркального Я». Идеи символического интеракционизма сводятся к тому, что индивид анализируется, прежде всего, символические аспекты социальных взаимодействий. В этом случае, по

мнению Д.Г. Мида, предметом самосознания является не рефлексивный опыт, а практическая деятельность. Индивид воспринимает себя в соответствие с оценками других в социальном мире. Другими словами, механизмом формирования самосознания является процесс идентификации, то есть уподобления себя другому. В результате взаимодействия с другими людьми индивид начинает брать на себя роль другого в отношении оценки себя. Обобщенную оценку индивида другими людьми Д.Мид называет «Ме». То есть «Ме» - это обобщенная оценка своих действий в соответствие с оценками других. Индивид в этом случае смотрит на себя со стороны, с позиции «генерализованного другого». Вместе с тем, Д.Мид в структуре Я выделяет также импульсивную и спонтанную часть, называя ее «И». Совокупность этих двух начал и образует собственное интегральное Я [57].

Таким образом, в школе интеракционизма придавали первоочередное значение социальным kontaktов и социальному взаимодействию в процессе формирования и развития самосознания, построению образа Я.

Таким образом, зарубежные концепции самосознания сосредотачивают внимание на понятиях Я-концепции и самости. Различия в описании и объяснении содержание процесса и структуры самосознания исходит, прежде всего, из разницы в ключевых положениях психологических школ и направлений, представителями которых являются авторы.

Таким образом, анализ методологических и теоретических положений изучения феномена самосознания позволяет сформулировать следующие выводы.

Проблема самосознания относится к центральным, основополагающим научным изысканиям в отечественной и зарубежной психологии.

Под самосознанием мы будем понимать процесс, подразумевающий восприятие личностью многочисленных образов самого себя в различных ситуациях и «в соединении этих образов в единое целостное образование – представление, а затем и понятие своего собственного «я» (И.И.Чеснокова). Анализ теорий самосознания в отечественной психологии (Налчаджян А.А.,

Рубинштейн С.Л., Спиркин А.Г., Чеснокова И.И.) показал, что самосознание имеет социальную природу и тесно связано с бытием личности и ее практической деятельностью. В связи с этим, направленность и содержание самосознания обусловлены социокультурным контекстом, системой общественных отношений, социальным взаимодействием.

Самосознание является интегративным свойством личности, уровень становления и развития которой соответствует уровню развития самосознания (С. Л. Рубинштейн, К. А. Абульханова-Славская, Е. И. Головаха, В. С. Мерлин и др.).

Различные теории самосознания объединяет признание положения о том, что изменение самосознания происходит непрерывно на протяжении всей жизни человека.

К основным функциям самосознания можно отнести следующие: (1) функция регуляции поведения. Являясь регулятором поведения, самосознание оказывает влияние на все дальнейшее развитие личности. Оно является связующим звеном между внешними стимулами, формами поведения личности и внутренним состоянием личности (функция познания, усовершенствования и поиск смысла жизни); (2) обеспечение внутренней целостности и постоянства личности, которая вне зависимости от меняющихся условий жизни способна оставаться самой собой.

Не существует согласованного единства в понимании структуры самосознания. Мы в своей работе исходим из уровня строения самосознания, представленного в работе В.В.Столина. Согласно его трактовке процессы самосознания возможно соотнести с уровнями активности человека как организма, индивида и личности.

1.2. Проблема изменения самосознания. Факторы изменения самосознания

Различные теории самосознания объединяют признание положения о непрерывности изменения самосознания в течение всей жизни человека (С.Л.Рубинштейн, В.В.Столин, И.И.Чеснокова, и пр.). Изучение феномена самосознания в динамике позволяет раскрыть многие его существенные свойства. Так, в рамках вопроса изменения самосознания наиболее полно раскрываются общепсихологические проблемы природы самосознания: соотношение самосознания и личности, самосознания и сознания, самосознания и смысловой сферы личности, различных структур самосознания. Кроме того, в контексте проблемы изменения самосознания, его становления имплицитно раскрывается содержание самосознания, как состоящее из определенных элементов и степень устойчивости и изменчивости отдельных компонентов самосознания. Таким образом, подход к самосознанию с точки зрения его изменчивости не теряет своей актуальности.

Ко всему многообразию феноменов, описывающих различные психологические изменения, в аналитических целях, целесообразно применять нормативный и ситуативный подходы.

Изменению как нормативному психологическому процессу посвящена психология развития как область научного знания. Вопрос психологических изменений в данной области психологии сводится к понятиям формирование, развитие, рост, созревание. Несмотря на то, что речь в теориях развития идет о разных аспектах трансформации (психосексуальном у З.Фрейда, психологическом у Э. Эрикsona, моральном у Кольберга), психологические изменения имеют ряд особенностей. Во-первых, они постулируется с телесологических позиций. Это означает, что они имеют цель, подразумевающую существование конечной стадии изменений. Во-вторых,

изменения происходят стадийно. Переход от одной стадии к другой является результатом разрешения внутреннего конфликта, редукции противоречий. При этом все «решения», принятые на предыдущих стадиях, ассиимилируются последующими. Например, в отношении теории Э. Эрикsona Кэнтор и Зиркель отмечают, что «общие проблемы, сохраняющиеся на разных этапах жизни, приобретают все новые значения как специфические черты изменений во времени» [124, р. 135-164]. В-третьих, изменение рассматривается преимущественно как движение в позитивном направлении, как необратимое развитие. Отсутствие позитивного развития, личностного роста означает патологические изменения. Индивидуальные различия не принимаются во внимание. Какие-либо «новые» результаты развития невозможны, согласно принципу «преддетерминированного эпигенезиса» [124, р. 3-9]. Соответственно в психопатологии употребляются понятия, обозначающие изъяны развития: фиксация, регрессия, декомпенсация. Первое относится к описанию случаев задержки или отставания в развитии в результате физической или психологической травмы. Переход на следующую стадию развития не происходит. Регрессия характеризуется как «откат» на низшую стадию развития. Декомпенсация означает разрушение личности в результате, например, длительного стресса.

Применительно к проблеме изменения самосознания нормативный подход представлен в рамках общепсихологических исследований становления и развития самосознания в контексте онтогенетического развития личности. Большая часть исследований в отечественной психологии посвящена экспериментальному изучению онтогенетических особенностей самосознания (Л. И. Божович, М. С. Неймарк, Г. А. Собиева, А. Л. Шнирман, Т. В. Драгунова, Е. Н. Акундина, Н. Е. Ведерникова и др.)

Вопрос онтогенетического становления и развития самосознания решается исследователями в соответствие с пониманием содержания и структурных компонентов феномена.

Так, согласно трактовке Б.Г. Ананьева самосознание представляет собой осознание индивидом себя как субъекта деятельности. В связи с этим, самосознание возникает в период, когда ребенок начинает выделять себя в качестве субъекта своих действий. Дальнейшее развитие самосознания идет от оценки своих действий к их самооценке [6].

С.Л. Рубинштейн формирование самосознания связывал с определенным уровнем развития сознания ребенка. С этими процессами связаны изменения во взаимоотношениях с окружающими. С.Л.Рубинштейн выделяет несколько этапов становления самосознания личности. Первый этап характеризуется выделением себя из окружения и связан с появлением произвольных движений. Следующий этап связан с процессом овладения предметами. Параллельно с этим субъект понимает, что он может влиять на изменения внешнего мира. Возникает самосознание своей самостоятельности. Третий этап связан с процессом овладения речью и взаимодействием с другими. Субъект начинает осознавать, что способен повлиять не только на одушевленные объекты окружающего мира, но и на других людей. И, наконец, завершающий этап становления самосознания связан со способностью полностью контролировать свои действия и нести ответственность за свою активность. Субъект становится способным к постановке жизненных целей, направленности жизни в целом.

Таким образом, в трактовке С.Л.Рубинштейна самосознание развивается по мере становления сознания личности. При этом первоисточником развития самосознания являются практические действия субъекта [81].

Определение самосознания В.С. Мерлина гласит, что самосознание – это сложная психологическая структура, которая включает в себя следующие компоненты: сознание своей тождественности, сознание своего собственного я как активного, действенного начала, осознание своих психологических свойств и качеств, а также определенную систему социально-нравственных самооценок [60]. Генетически первым возникает, по мнению автора, сознание своей тождественности. Оно появляется, когда ребенок начинает отличать

ощущения, вызванные внешним воздействием от ощущений собственного тела. Далее следует развитие сознания своего «я», которое проявляется в употреблении личного местоимения, а также в стремлении к самостоятельности ребенка. Позднее, в подростковом возрасте возникает осознание своих свойств и самооценка.

В. С. Мухина считает, что процесс развития самосознания включен в генезис самой личности. Формирование самосознания проходит определенные стадии и напрямую связано с онтогенетическим развитием, возрастными этапами психического и физического развития человека. Каждая стадия процесса развития самосознания характеризуется особым уровнем способностей к самооценке и возможностями к познанию себя и саморегуляции. К основным компонентам структуры самосознания В.С. Мухина относит: осознание имени, притязание на признание, осознание времени, половая идентификация, осознание прав и обязанностей. Каждая из этих элементов самосознания имеет свои закономерные особенности развития на разных этапах онтогенеза. Так, например, половая идентификация как единица самосознания изначально формируется через подражание ребенка взрослому одного с ним пола. В результате этого подражания формируется чувство тождественности с определенным полом. Чувство тождественности с полом связано и поведении и мировоззрение, проявляющееся в стереотипном восприятии [62].

В процессе онтогенетического развития личности постепенно происходит идентификация с именем, полом, «образом Я» во временной перспективе, ценностями социума, развивающими притязание на признание. Другими словами, происходит присвоение всей структуры самосознания, которая вместе с тем наполняется индивидуальным содержанием и закрепляется в личности благодаря способности к обособлению [62].

Развитие самосознания не заканчивается периодом взрослости, а продолжается на протяжении всей жизни личности. По мнению В.С.

Мухиной, особенности этого развития во взрослом возрасте определяются спецификой тех или иных возрастных этапов: юности, зрелости, старости.

Многие отечественные авторы подчеркивали важнейшую роль подросткового возраста для развития самосознания. Э. Шпранглер, И.С. Кон считали возникновение самосознания главным новообразованием подросткового возраста. Как было отмечено И.С. Коном: «периодом возникновения сознательного Я, как бы постепенно ни формировались отдельные его компоненты, издавна считается подростковый и юношеский возраст» [42, с. 270]. К признакам появления сознательного «Я» в этом возрасте автор относит возникновение рефлексии, моральные конфликты и нравственная самооценка, сознание своих мотивов [42].

Л.С. Выготский процесс становления самосознания рассматривает в контексте культурно-исторической концепции [24]. По мнению Л.С. Выготского, самосознание в подростковом возрасте является важным аспектом развития его личности. Возможности самосознания заложены в организации нервной системы, которые реализуются в контексте психологических и социальных изменений. Таким образом, самосознание является закономерным продуктом всего предшествующего периода развития. Развитие самого самосознания также стадийно. Первоначально происходит накопление представлений человека о себе, далее происходит обобщение этих представлений, а также интеграция всего самосознания как осознание себя в единстве всех проявлений. Далее появляется способность к самооценке своей личности и к суждению в отношении себя.

В целом можно отметить, что изменение самосознания в нормативном подходе представляет собой закономерный процесс становления и развития самосознания, стадии и этапы которого являются процессом становления отдельных структур или уровней самосознания. Однако стадии и фазы развития самосознания не означают их строгой временной последовательности, которая затем оформляется в структуре самосознания.

Они означают, как отмечает В.В.Столин, лишь локализованные во времени этапы становления тех или иных процессов самосознания, которые в различные эпохи, в различных культурах могут быть смешены относительно друг друга и принимать различную форму [89]. Кроме того, изменение самосознание не заканчивается периодом онтогенетического становления. Как утверждает А. В. Брушлинский, с возрастом роль самосознания возрастает: «по мере взросления человека в его жизни все большее место занимают саморазвитие, самовоспитание, самоформирование и соответственно больший удельный вес принадлежит внутренним условиям как основанию развития, через которое всегда только и действуют все внешние причины, влияния и так далее» [19, с.8]. Обусловленность самосознания социальным, общественным контекстом подразумевает «внутреннее движение» самосознания, отражающее движение самой жизни.

Об этом же качестве самосознания говорил С.Л. Рубинштейн: «Самосознание не изначальная данность, присущая человеку, а продукт развития. В ходе этого развития, по мере того как человек приобретает жизненный опыт, перед ним не только открываются все новые стороны бытия, но и происходит более или менее глубокое переосмысливание жизни. Этот процесс ее переосмысливания, проходящий через всю жизнь человека, образует самое сокровенное и основное содержание его внутреннего существа, определяющее мотивы его действий и внутренний смысл тех задач, которые он разрешает в жизни. Способность, вырабатывающаяся в ходе жизни у некоторых людей, осмыслить жизнь в большом плане и распознать то, что в ней подлинно значимо, умение не только изыскать средства для решения случайно всплывших задач, но и определить самые задачи и цель жизни так, чтобы по-настоящему знать, куда в жизни идти и зачем, - это нечто бесконечно превосходящее всякую ученость, хотя бы и располагающую большим запасом специальных знаний, это драгоценное и редкое свойство – мудрость» [81, с. 504].

Таким образом, помимо нормативного подхода к изменению самосознания особую актуальность приобретает ситуативный подход, который сосредотачивает свое внимание на различных непредсказуемых изменениях самосознания под влиянием разных условий и обстоятельств жизни. Данный подход к изменениям самосознания позволяет (1) определить степень динамичности элементов самосознания, (2) раскрыть механизм изменений в структурах самосознания, (3) выявить трансформирующую функцию и степень влияния различных социокультурных условий и обстоятельств жизни на изменения в структурах самосознания.

Несмотря на признание многими авторами изменчивости самосознания в течение жизни, необходимо отметить, что вопрос устойчивости и подвижности отдельных структур самосознания решается в психологии двояко.

Так, по мнению И.И. Чесноковой самосознание представляет собой диалектическое единство изменчивого и устойчивого. Устойчивые и изменчивые черты личности, выделенные в самосознании, могут меняться местами в зависимости от изменения ситуации. Однако, тождественность личности, ее константность связывается с наиболее устойчивым компонентом самосознания. Он, в свою очередь, представлен относительно постоянным содержанием самооценки, которая отражает уровень знания и отношения к самому себе. Этот устойчивый компонент самосознания является, по мнению автора, необходимым психологическим условием тождественности личности, ее константности [108].

Сходным образом, об устойчивости и изменчивости самосознания говорит А.Г.Спиркин. Несмотря на то, что структура Я является динамической и подлежит изменению под влиянием различных условий жизни, в самосознании есть определенное устойчивое основание. Это устойчивое основание сохраняет целостность всего сознания [87].

Соотношение изменчивости и устойчивости структур самосознания рассматривается в теории А.А.Налчаджяна [64]. Он отмечает, что со временем

самосознание приобретает относительно устойчивую структуру, «ядерное» образование, которое сохраняет свои характерные особенности. Благодаря этому «ядерному», центральному образованию личность сохраняет свою идентичность и непрерывность в течение всей жизни, что переживается ей как устойчивость своего «Я»: «личность убеждена и непосредственно переживает себя сегодняшнюю как ту же самую, что и вчера, и уверена, что завтра тоже каких-либо кардинальных изменений с ней не произойдет» [64, с.183].

Во взятой нами за основу уровневой концепции самосознания, изменчивость ее структур детерминирована социальной активностью человека [89]. Так, уровень организмической активности разворачивается в системе организм-среда, таким образом, процессы самосознания на этом уровне определяются средовыми условиями. Уровень активности человека как социального индивида предполагает ее детерминированность социальной деятельностью, в которую включен индивид. Самосознание на личностном уровне активности детерминировано свободой выбора.

Таким образом, самосознание как сложное многокомпонентное психологическое образование, содержат в себе ряд устойчивых и постоянных характеристик, ядерных структур самосознания, самооценки. Они, в свою очередь, ответственны за сохранение тождественности личности.

К другому вопросу изменения самосознания можно отнести вопрос о механизме ситуативных изменений самосознания, описанного рядом отечественных исследователей.

Так, В.С. Мерлин отмечает, что необходимым условием изменения самосознания является психологический конфликт. Главный путь развития личности в психологическом конфликте – это акт самосознания, очищающий подавленный мотив (катарсис) [60].

О психологическом конфликте, как детерминанте изменения самосознания говорила также И.И. Чеснокова. Новая поступающая информация, не противоречащая представлениям о себе, включается в

имеющуюся понятийную систему как дополняющая и углубляющая имеющееся содержание. Но, в случае, если новая информация неожиданна и противоречит тому, что прочно стало содержанием внутреннего мира личности, происходит нарушение равновесия уже сложившейся структуры. Для восстановления этого равновесия необходима переработка содержания самосознания. Внутриличностный конфликт между сложившимся содержанием самосознания и новой информацией детерминирует пересмотр, преобразование, реорганизацию структуры представлений личности о себе. Однако при этом, по мнению И.И. Чесноковой, не каждая из структурных составляющих самосознания способна к существенным изменениям под влиянием внешних факторов [108].

Интересный взгляд на механизм изменения самосознания представлен в рамках социального конструкционизма. Исходные положения социального конструкционизма выражены в следующих утверждениях: 1. Концепция реальности, социальные институты и личности создается в процессе социального взаимодействия. Социальные процессы играют первоочередную роль в формировании взглядов на реальность, социальные институты и личность; 2. Взгляды на реальность играют важнейшую роль в переконструировании институтов и личностей. В этом случае, не только социальное взаимодействие, но и сами взгляды воздействуют на социальные процессы через дискурс и действия. Таким образом, личность представляет собой социально сконструированную идею. В связи с этим, понятие личность заменяется понятием идентичности, которая представляет собой «то, о чем люди говорят, социальные практики, в которых человек принимает участие, и специфические межличностные отношения, которые он осуществляет» [106, с.94]. Исследование идентичности сводится к исследованию дискурса, повседневной языковой практики.

Социальный конструктивизм сосредоточен на способах создания реальности. Использование языка во взаимодействии изменяет реальность.

Язык трансформирует элементы индивидуального опыта в согласованный социальный порядок.

В основе взгляда на механизм изменения идентичности в русле социального конструкционизма лежит идея широкого распространения «технологий социального насыщения» или «социализирующих технологий». К. Герген так поясняет значение этого термина: «центральным компонентом является технология, точнее говоря, набор технологий, которые обрушают на нас лавину социальных отношений, как прямых, так и опосредованных. Телефон, автомобиль, радио, телевидение, кино, массовая печать, ксерокс, магнитофон, городской транспорт, национальная система шоссейных дорог, сверхзвуковые перелеты, спутниковая связь, видеомагнитофон, компьютер, факс и мобильный телефон - все эти вещи появились в XX в. Они стремительно распространились и стали стандартным снаряжением нормальной жизни» [26, с.102]. Далее К. Герген говорит о том, что технологии социального насыщения расширяют диапазон социальной жизни. Человек сталкивается с большим числом мнений, ценностей, личностей и способов жизни, чем любое другое поколение в истории. Иными словами социальные отношения, социальный контекст составляют источник развития и функционирования идентичности.

Влияние социального контекста на идентичность проявляется, по мнению К. Гергена, в трех направлениях. Во-первых, это – «заселение Я». К Герген говорит о том, что без конца встречаясь с другими, мы быстро расширяем диапазон оценок, пониманий и возможностей действия, доступных нам. Под влиянием друзей, знакомых, родственников, средств массовой информации мы начинаем видеть и чувствовать множество различных, в том числе противоположных, возможностей существования. Вследствие этих тенденций нас насилает множество потенциальных личностей, каждая из которых проявляет себя в соответствии с определенными критериями, в определенных отношениях, в определенном контексте. Во-вторых, это «требование многочисленных аудиторий». Человек, чтобы выжить во все

более сложном мире, обязан в одно и то же время проявлять профессиональную ответственность, мягкую и романтичную чувственность, мужскую твердость и преданность семье. Он должен разбираться в спорте, политике, программном обеспечении, рынке ценных бумаг, механике, еде и вине. У него должен быть круг друзей, интересные планы на отпуск и внушительный автомобиль. В-третьих, зависимость от контекста проявляется в «повторении образов». К. Герген считает, что бесчисленные репродукции способов жизни постепенно лишают их подлинности. Например, согласно традиционным стандартам проявления любви, страсти и желания должны представлять собой «спонтанные всплески базового Я - энергетические импульсы, которые внезапно вырываются наружу» [там же, с. 146]. Однако многочисленные и многообразные воспроизведения сцен любви в фильмах, книгах и журналах в рассказах друзей и, конечно, в своей собственной жизни делают аутентичность этого чувства все более призрачной. То же самое происходит со всеми остальными дорогими нам проявлениями - религиозной преданностью, печалью, радостным воодушевлением, политическим протестом. При постоянном повторении реальность становится риторикой» [там же, с. 157].

Таким образом, изменение идентичности тождественно ее «мультипликации» - способности «изобретать новую личность» в каждом новом взаимодействии, когда старые отношения заканчиваются и начинаются новые. Мультипликация расширяет социальные возможности человека. С другой стороны, разнообразные и соперничающие потенциалы личности создают условия для возникновения «мультифрении». Мультифrenия есть следствие напряжения между индивидуальным согласованным и стабильным «self» и постоянно расширяющейся сетью отношений, требующей от индивида множественности проявлений собственного «я», проявляется как повышение тревожности и перерасхода энергии. «Это состояние частично является следствием мультипликации «я», и частично есть результат усилий мультиплицированного «я» использовать весь потенциал отношений. В этом

смысле можно говорить о замкнутом круге мультифрении. Расширение круга отношений влечет за собой повышение напряжения и расхода энергии, необходимой для самовыражения; высокая напряженность, в свою очередь приводит к еще большему расширению круга контактов» [там же, с. 159].

Таким образом, основываясь на концепции самосознания ряда отечественных психологов (В.В.Столин, И.И. Чеснокова, Л.И. Анцыферова и пр.) можно отметить, что социальная природа самосознания, его детерминируемость социокультурными факторами определяет динамичность самосознания исходя из форм активности и жизнедеятельности человека. Поэтому факторами изменения самосознания может являться широкий круг социально-психологических условий и обстоятельств. В отечественной психологии в качестве факторов изменения самосознания изучаются трудные жизненные ситуации, психотравмирующие события (В.Ф.Василюк, Л.И.Анцыферова), экстремальность (М.Ш. Магомед-Эминов), нормативные жизненные события (материнство, выход на пенсию и пр.), психотерапия. С точки зрения конкретного содержания изменений самосознания исследуются ценностные ориентации, образ-Я, идентичность, осмысленность жизни, и пр.

Одним из наиболее разработанных тем в области исследования факторов изменения самосознания является проблема личности в трудных жизненных ситуациях. Психологическое понимание трудной жизненной ситуации подразумевает два аспекта. С одной стороны, трудная жизненная ситуация складывается и оказывает влияние на поведение человека независимо от его воли, желания, индивидуальных качеств. С другой стороны, трудная жизненная ситуация определяется тем, что индивид сам понимает и интерпретирует события своей жизни в соответствии с собственными установками, взглядами, индивидуальными чертами. Переживание жизненных событий осуществляется через систему смыслов, на основе которых человек соотносит свои возможности и цели, распределяет события жизни по значимости на данный момент времени. Наличие стрессовой

ситуации значительно меняет жизнедеятельность человека, а, следовательно, и самосознание.

В концепции Ф.Е. Василюка описан механизм влияния трудных жизненных ситуаций на личность и на изменение в самосознании [21]. Автор для осмыслиения понятия трудной жизненной ситуации предлагает использовать понятие «жизненного мира», под которой понимается типичное для индивидуальности восприятие и отношение к тому, что происходит с ним и вокруг него. Жизненный мир является предметом типологии. Типология основана на двух компонентах - внешний мир и внутренний мир. Отношение индивида к внешнему миру оценивается по шкале «легкий – трудный». Иными словами, события, обстоятельства, отношения, в которые вступает человек, характеризуются для него самого большей или меньшей степенью «трудности» или «легкости». «Легкий мир» подразумевает абсолютно гарантированное удовлетворение всех актуальных потребностей человека. Трудный мир подразумевает отсутствие гарантии в удовлетворении потребностей. При этом, «внутренний мир» может быть простым и сложным. Простой мир представляет собой ограниченное количество потребностей или жизненных отношений. Сложный мир подразумевает наличие большого количества отношений, которые могут вступать друг с другом в конфликт. Таким образом, на пересечении этих составляющих возникает типология жизненных миров.

Об изменении самосознания можно говорить в контексте внутренне сложного и внешне легкого мира (ценностное переживание), а также внутренне сложного и внешне сложного мира (творческого переживания). Главная задача внутренне сложного мира – это овладение сложностью, выработка способности скрепить жизненные отношения в целостность индивидуальной жизни. Это достигается посредством ценностного сознания, так как ценность – единственная мера сопоставления мотивов. Конкретным жизненным событием, запускающим переживание, является внутренний конфликт. Он сводится к столкновению жизненных отношений и

невозможности ни отказаться от реализации противоречащих жизненных отношений, ни выбрать одно из них. Другим вариантом внутреннего конфликта является исчезновение предмета одного из жизненных отношений субъекта. Преодоление этого конфликта осуществляется посредством ценностно-мотивационных перестроек, которые в зависимости от характера конфликта могут протекать вариативно. В целом, о процессе ценностно-мотивационных перестроек можно сказать как о прояснении сознанием собственных ценностей, отделение подлинного и главного от второстепенного и менее важного. Крайним вариантом перестройки ценностно-мотивационной системы является поиск совершенно новой ценностной системы, когда вся принятая человеком система ценностей дискредитируется. «Жизнь заходит в смысловой тупик, обесценивается, теряет внутреннюю цельность и начинает разлагаться» [21, с.51]. Результат поиска новой ценностной системы является создание психологически новой жизни.

К конкретным жизненным событиям внутренне сложного и внешне сложного мира (творческого мира) относится кризис. Он возникает в случае субъективной невозможности в результате тех или иных событий реализовать жизненный замысел субъекта. В этом случае происходит порождение нового замысла, либо нахождение новой ценностной системой, способной лечь в основу нового осмысленного замысла жизни.

М.Ш.Магомед-Эминов разрабатывает понятие «экстремальности», которые также может быть рассмотрено в качестве фактора изменения самосознания. Экстремальная ситуация по М.Ш.Магомед-Эминову представляет собой ситуацию неповседневного опыта существования человека в мире, то есть опыта, выходящего за пределы обычного повседневного существования [52]. При этом экстремальность трактуется с точки зрения трансформации бытия личности в неповседневном, предельном модусе существования, соотносительном повседневному модусу бытия личности. С экстремальностью связана темпоральная трактовка личности,

которая раскрывается в трансформации идентичности личности. Структура трансформации предполагает переход предшествующего временного способа существования идентичности в работе существования личности. Таким образом, М.Ш.Магомед-Эминовым создана концепция транзитного субъекта, позволяющая ухватить личность в движении, переходе и становлении. Трансформация личности подразумевает изменение ее идентичности в контексте неповседневного опыта существования.

Изменение самосознания как механизм выхода из экстремальной или трудной жизненной ситуации представлено в психологии религии. Так, в области психологии влияния рассматривается процесс насилиственного религиозного обращения, который сводится к радикальному влиянию на психику деструктивных сект и культов (Волков Е.Н., В.Г. Кирсанова, Полищук Ю.И., Романов А.В., Чеснокова И.А., и др.). В этой области исследований авторы изучают конкретные методы вовлечения и удержания личности в деструктивном религиозной группе. Насильственное обращение сводится к процессам резкой и глубокой ресоциализации личности, которая является следствием адаптации к условиям группового давления и манипулирования [22]. К основному механизму воздействия на личность в процессе религиозного обращения Е.Н. Волков относит «контроль сознания» или «реформирование мышления».

В целом, эти исследования привели к более точному пониманию того, как психические здоровые люди, часто образованные и интеллектуально развитые могут становиться фанатиками движений.

Такие драматичные и радикальные изменения личности объясняются, в частности, критическими перестройками самосознания. Так, Е.Н. Волков в своей работе описывает конкретный психологический механизм обращения, ссылаясь на работу Дж. Лифтона. Дж. Лифтон развил концепцию удвоения личности, согласно которой этот процесс подразумевает разделение всей системы «я» на две составляющих, функционирующих независимо друг от друга. Это разделение происходит вследствие адаптации собственного я к

новому поведению, несовместимому с докультовым «я». Поведение, которое требует тоталитарная группа от своего последователя значительно отличается от прежнего поведения и часто не согласуется с системой представлений человека о самом себе. В этом случае, действует механизм психологических защит, однако и его может быть недостаточно в данной ситуации. Тогда, по мнению автора, все чувства, убеждения, взгляды, поступки, связанные с тоталитарной группой организуются в независимую систему «я», которая полностью соответствует культивированному поведению. Однако, такой процесс происходит не сознательно, в отсутствие свободного выбора личности. Он представляет собой своего рода защитный механизм, действующий в психологически невыносимых условиях.

Рассматривая трудные жизненные ситуации как фактор изменения самосознания можно обобщить, что выход и преодоление трудных ситуаций связаны с утратой прежних смыслов и необходимостью нахождения и обретения новых жизненных смыслов. Ведущими характеристиками трудных жизненных ситуаций являются психическая напряженность, внутренняя работа на преодоление, которая сводится к поиску смысла своего существования, определению жизненных целей, переосмыслению базовых экзистенций. Изменение отдельных структур самосознания является своеобразным механизмом выживания в трудных жизненных ситуациях.

К факторам изменения самосознания может быть отнесены не только критические и экстремальные ситуации, которые оказывают влияние независимо от воли субъекта, но и искусственно созданные ситуации и условия. К таковым может быть отнесена психотерапия и психологическое консультирование, которые представляют собой активные формы воздействия на психику. Самосознание в этом процессе играет ключевую роль. Как было отмечено В.В.Столиным «понятие «я» и самосознания являются также одними из центральных в литературе, посвященной теоретическим и практическим аспектам психотерапии и психологического консультирования» [89].

Самопознание в этом случае можно рассматривать как сложный и динамичный процесс постоянного переконструирования, стабилизации и изменения внутренней психологической реальности. В этом случае психотерапевты или консультирующие психологи произвольно или непроизвольно провоцируют изменения в субъективной реальности своих клиентов, в самосознании.

Уместно привести пример исследования эффективности психотерапии, проведенное К.Роджерсом [77]. В своем исследовании К.Роджерс хотел подтвердить гипотезу о том, что если в процессе психотерапии выполнены достаточные и необходимые условия, а именно созданы отношения психологической поддержки и эмпатической связи между клиентом и психотерапевтом, у клиента обязательно произойдут желательные позитивные изменения. К. Роджерс разработал метод для проверки этой гипотезы. Из большого количества записей психотерапевтических бесед было отобрано сто утверждений, относящихся к психологическому самочувствию людей. Эти утверждения были разделены на три группы: положительные, отрицательные и нейтральные или двойственные. Этот метод получил название Q-сортировки (буква «Q» означает, что в качестве данных используются самоописания респондентов). Напечатанные на карточках утверждения клиенты должны были рассортировать в том порядке, который наиболее точно отражал то, какими они себя представляли в реальности, и то, какими бы им хотелось стать. Эта работа проделывалась клиентами перед первой встречей с психотерапевтом, некоторое время спустя после начала лечения, сразу, после его завершения и еще раз через шесть месяцев. В процессе терапии выдерживались одинаковые для всех клиентов принципы, соответствующие положениям клиент - центрированного подхода.

В результате такого исследования, К.Роджерсом опосредовано было продемонстрировано влияние позитивных условий психотерапии, а именно, эмпатии и безусловного принятия на изменение самосознания клиента.

Таким образом, анализ проблемы изменения самосознания позволяет заключить следующее:

Различные теории самосознания объединяют признание принципа непрерывности изменения самосознания на протяжении всей жизни человека. К вопросу изменения самосознания существует два подхода - нормативный и ситуативный. Нормативный подход подразумевает закономерные изменения самосознания, связанные с онтогенетическим развитием личности. Ситуативный подход рассматривает ненормативные, непредсказуемые изменения самосознания, происходящие под влиянием различных условий и обстоятельств жизни.

Основываясь на концепции самосознания ряда отечественных психологов (В.В.Столин, И.И. Чеснокова, Л.И.Анцыферова и пр.) можно отметить, что социальная природа самосознания, его детерминированность социокультурными факторами определяет динамичность самосознания исходя из форм активности и жизнедеятельности человека. Другими словами, динамичность единиц самосознания определяется конкретными условиями и обстоятельствами жизни, поэтому к факторам изменения самосознания может быть отнесен широкий круг социально-психологических условий и обстоятельств. В качестве факторов изменения самосознания изучаются трудные жизненные ситуации, психотравмирующие события (В.Ф.Василюк, Анцыферова), экстремальность (М.Ш. Магомед-Эминов), нормативные жизненные события (материнство, выход на пенсию и пр.), психотерапия.

Механизмом ситуативных изменений самосознания является психологический внутриличностный конфликт между новой поступающей информацией и содержанием самосознания.

Исходя из соотношения понятий личность, субъект деятельности и самосознания, изменения самосознания являются важным и ключевым процессом любых значимых изменений личности, которые происходят во взрослом возрасте и являются ненормативными.

1.3. Категория смысла жизни как компонент самосознания.

Смысл и осмысленность жизни предстает одним из центральных понятий в отечественной и зарубежной психологии. Данная проблематика широко представлена в работах Л.С.Выготского, А.Н.Леонтьева, Б.В.Зейгарник, А.Г.Асмолова, Б.С.Братуся, В.Э.Чудновского, Ф.Е. Василюка, Д.А.Леонтьева, С.Л.Рубинштейна, К.А.Абульхановой-Славской, С.Мадди, Дж.Келли, В.Франкл пр.

В отечественной психологии сложились представления о становлении смысложизненных ориентаций как о важнейших условиях становления личности. Смысл жизни предстает не отдельно взятой психологической структурой, а рассматривается в контексте смысловых теорий личности, либо как компонент самосознания, поскольку именно самосознание является интегративным свойством личности, уровень развития которого соответствует уровню развития самосознания (С. Л. Рубинштейн, К. А. Абульханова-Славская, Е. И. Головаха, В. С. Мерлин и др.). Более того, как отмечает В.В.Иванова, «этой проблеме уделяется столь большое внимание по сравнению с остальными феноменами самосознания, поскольку она представляется одной из самых важных многими исследователям» [37]. Так, К.Обуховский считает, что смысл жизни является необходимым и важным условием нормального функционирования личности в обществе [67]. Ю.Б. Гиппенрейтер рассматривает смысл жизни как «процесс, направленный на полную интеграцию и координацию мотивационной сферы личности» [27, с. 317]. Она отмечает, что поиск смысла жизни является одной из центральных и важнейших функций самосознания. Феномен смысла жизни рассматривается как наиболее концентрированное проявление личности. При этом процесс поиска и обретения смысла жизни невозможен без установления определенного отношения человека к самому себе.

В советской психологии, несмотря на особую значимость проблемы смысла жизни в структуре самосознания, эта проблема, однако, поднималась в трудах лишь некоторых авторов. По мнению В.Э.Чудновского, это было связано с тем, что в реальной жизни советского общества проблема смысла жизни решалась просто и однозначно. Эта проблема сводилась к идеологическому решению, а именно, построение коммунизма как светлого будущего. Таким образом, по мнению автора, сложные социально-психологические аспекты этой проблемы оставались за порогом сознания человека. «Хотя и в зарубежной и в отечественной литературе данная проблема занимает значительное место, вы не прочтете о смысле жизни в учебниках педагогики и психологии нет такого понятия в психологическом и философском словарях, в философской энциклопедии» [109, с. 15].

В отечественной психологии существуют различные теории смысла жизни. Рассмотрим те из них, которые рассматривают смысл жизни в контексте смысловых теорий сознания и смысловых теорий личности (А.Ю.Агафонов, Д.А.Леонтьев, А.В. Серый, Б.Г.Братусь и пр.).

Категория смысла является одной из перспективных и центральных тем в научной психологии. Данная категория объединяет многие психологические конструкты, такие как цели, убеждения, удовлетворенность жизнью, жизненные повествования (нarrативы), ценности и пр. Кроме того, как выразился А.Ю. Агафонов, смысл как центральная категория анализа в психологии позволяет «интегрировать в единую структуру психологического знания две по сей день оторванные друг от друга отрасли психологии – психологию когнитивных процессов и психологию личности» [2, с. 87]. Это, в свою очередь, позволяет преодолеть концептуальную разобщенность и увеличить строгость научной мысли.

Категории смысла уделяли значительное внимание как отечественные, так и зарубежные авторы (Д.А.Леонтьев, А.В. Серый, Б.Г.Братусь, К.Левин, С.Мадди, Дж.Келли, В.Франкл и пр.). В самом общем виде в психологической литературе встречается два подхода к пониманию смысла: смысл как единица

сознания, деятельности и личности и смысложизненная проблематика [2]. По мнению А.В. Серого, если для зарубежной психологии характерна преимущественно смысложизненная проблематика, то для отечественной психологии смысл рассматривается как единица сознания, деятельности и личности [84]. Разнообразие подходов и теорий смысла, по мнению Д.А. Леонтьева, сопряжено с тем, что смысл представляет собой не просто некую психологическую структуру, а сложную и многогранную смысловую реальность [48, с.105]. В связи с этим, обозначенные подходы к пониманию смысла не противоречат друг другу, а делают акцент на разных, наиболее существенных, по мнению авторов, измерениях смысла. Согласно целям нашего исследования, мы сосредоточим свое внимание на тех теориях, которые рассматривают смысл как единицу личности.

С этой точки зрения, подход к пониманию смысла как единицы сознания и деятельности, хоть и является базовым для отечественной психологии, не представляет существенный интерес для целей нашей работы. В целом можно лишь отметить, что данный подход подразумевает понимание смысла как элементарной частицы психической реальности. Все продукты психической активности человека преобразованы в смысловой материал, на разных уровнях функционирования выступают в различных формах своей модификации. Как отметил А.Ю. Агафонов, психика написана на языке смыслов [2]. Он ссылается на мнение Л.С. Выготского, который считал, что в основу теории высших психических функций должно быть положено учение о смысловом строении сознания. Таким образом, все психические процессы можно рассмотреть сквозь призму категории «смысл». Ощущение, восприятие, представление, мышление, эмоции являются процессом сознательного производства. В связи с этим, на каждом уровне функционирования психики обнаруживает себя смысл как конечная единица.

В теории смысла А.В. Серого, данная категория понимается как системное свойство личности [84]. Рассматривая категорию смысла в психологических направлениях и школах, автор приходит к выводу, что

смысл обуславливается поведенческими, когнитивными, аффективными компонентами психики, генерируя различные составляющие активности личности. При этом, обращение к человеку как целостному, уникальному индивидууму напрямую сопряжено со смысловой природой личности. Смысл, по мнению А.В. Серого, обеспечивает функционирование личности на разных уровнях ее организации. Смысл является «психологическим органом человека». При этом сама смысловая система имеет уровневое строение. Уровни функционирования смыслов определяются психологической основой системы личностных смыслов – потребности, мотивы, интересы, цели, убеждения, мировоззрение.

Таким образом, А.В. Серый выделяет следующие уровни функционирования системы смыслов:

1. Биологически обусловленные смыслы. Смысл на данном уровне представлен неосознаваемыми реакциями адаптации организма к окружающей среде;
2. Потребностная сфера. Смыслы на данном уровне являются слабоосознаваемыми и отражают отношение мотива к цели;
3. Личностный смысл, опосредующий всю жизнедеятельность человека. Смысл представлен ценностными ориентациями личности. Основная их функция – интеграция личности, творческая реализация своих возможностей;
4. Смысложизненные отношения человека как целостное восприятие своей жизни как значимости.

Таким образом, смысл жизни в работе А.В. Серого представлен на «верхних этажах» функционирования личностных смыслов. Исходя из уровневого строения всей смысловой системы, смысл жизни оказывает влиянием на все нижележащие уровни смысла. Это влияние раскрывается в направленности и содержании социальной активности личности, а также определяет общий подход к окружающему миру и самому себе.

Д.А.Леонтьев понимает личность как многокомпонентное смысловое образование [48]. Смысл для Д.А.Леонтьева неоднороден и представлен в многомерной смысловой реальности, на которую можно смотреть под разными углами зрения. Конкретным психологическим содержанием смысл наполняется в отдельных структурных составляющих смысловой сферы личности: личностный смысл, установка, мотив, диспозиция, смысловой конструкт, личностные ценности. Они представляют собой шесть функционально различных смысловых структур личности. Понимание личности как целого, несводимого к сумме структурных составляющих определяется понятием «динамическая смысловая система», подразумевающая принцип организации всей личности. Вне зависимости от модели структуры личности, динамическая смысловая система, по мнению Д.А. Леонтьева, существует в качестве «принципа связывания» всего разнообразия ее структурных элементов [48, с.235].

Одним из проявлений динамической смысловой системы, отдельно рассмотренной автором, является категория смысла жизни. Она представляет собой «концентрированную описательную характеристику наиболее стержневой и обобщенной динамической смысловой системы, ответственной за общую направленность жизни субъекта как целого» [48, с. 250]. При этом, как отмечает Д.А.Леонтьев, с психологической точки зрения главным является не представление субъекта о смысле жизни, а насыщенность реальной повседневной жизни повседневным смыслом. Он отмечал, что любые попытки сконструировать смысл жизни умозрительными рассуждениями опровергаются самой жизнью.

Психологическая структура смысла жизни может быть представлена тремя компонентами: когнитивная, эмоциональная и поведенческая составляющие. Когнитивный компонент смысла жизни представляет собой идею об уникальности целей собственной жизни, присутствующей в сознании человека. Эмоциональный компонент смысла жизни – это ощущение осмысленности своего существования, ощущение полноты жизни.

Поведенческий компонент смысла жизни представляет собой реальную направленность человека на реализацию идеи, его конкретные поступки, посредством которых он осуществляет собственное предназначение [48].

Д.А.Леонтьев также ввел и операционализировал понятие «осмысленности жизни» в контексте изучения смысловой сферы личности. Осмысленность жизни понимается им как «... количественная мера степени и устойчивости направленности жизнедеятельности субъекта на какой-то смысл» [48, с. 293].

Важным в теории Д.А. Леонтьева является подход к динамике смысловой системы. Она подразумевается исходя из функций смысла – регуляции жизнедеятельности на фоне постоянно и непрерывно изменяющихся условий. Таким образом, рассматривая личность как многокомпонентное смысловое образование, Д.А. Леонтьев отмечает изменчивость, динамичность личности. С его точки зрения существует три процесса динамики смысловой сферы: смыслообразование (расширение смыслообразующих структур на новые объекты), смыслоосознание (восстановление контекстов и смысловых связей, позволяющих решить задачу на смысл объекта), смыслостроительство (критическая перестройка смысловой системы). Последний процесс относится к радикальной смысловой перестройки личности, подразумевающей «особую внутреннюю деятельность», творческую перестройку прежних связей субъекта с миром. Д.А. Леонтьев выделяет три класса ситуаций, способных запустить этот процесс: критические ситуации смыслового несоответствия сознания и бытия субъекта, ситуации взаимодействия с иным смысловым миром (с другой личностью), а также художественные переживания (воздействие искусства на личность).

Коснемся другой отечественной смысловой теории, которая принадлежит Б.С. Братусю [15]. Он рассматривал категорию смысла исходя из уровневого строения самой личности. Личность автор понимает как некое орудие, способ формирования отношений человека к социальной

действительности. Это, в свою очередь, подразумевает, что категория смысла принадлежит высшему уровню психического, который Б.С. Братусь назвал личностно-смысловой уровень. Сама смысловая сфера личности имеет также уровневое строение:

1. Нулевой уровень. Отражает прагматические, ситуационные смыслы;
2. Эгоцентрический уровень. Смысловые отношения человека подчинены личной выгоде и удобству;
3. Группоцентрический уровень. Определяющим смыслы являются близкие люди, референтная группа
4. Просоциальный уровень. Внутренне смысловое устремление направлено на блага общества и человечества в целом.

Совокупность отношений, задаваемых динамическими смысловыми системами, образуют нравственную позицию личности. В случае осознания и отрефлексированности смысловых образований они представляют собой ценности личности. По сути ценности личности являются осознанными и принятыми человеком общими смыслами его жизни. При этом, чем выше по иерархии смысловые образования, тем труднее они осознаются. Это связано с тем, что смыслопорождающая действительность на данных уровнях становится более широкой, неопределенной и опосредованной. Именно поэтому, по мнению Б.С. Братуся, глобальные вопросы о смысле жизни, ценностях добра и любви требуют больших внутренних усилий.

К функциям смысловых образований Б.С.Братусь относит: создание «эскиза будущего», перспектива развития личности, а также нравственная оценка и регуляция деятельности.

Смысловые образования (как осознаваемые, так и неосознаваемые) являются единицами сознания личности, определяющими главные и устойчивые отношения человека к основным сферам его жизни. Говоря о смысле жизни, Б. С. Братусь размышляет об этом феномене как о насущной потребности, которая зиждется на фундаментальном противоречии между

ограниченностью (смертностью) индивидуального бытия и универсальностью родовой сущности человека.

Итак, на основании анализа отечественных теорий смысла как единицы личности применительно к рассматриваемой нами категории можно заключить, что смысл жизни имеет ключевое значение и место в структуре личности в целом. Смысл представлен как интегрирующее свойство личности, связывая воедино все ее составляющие. Смысловая система имеет уровневое строение, на высших уровнях организации этой системы смысл представлен смыслом жизни, как наиболее высшим уровнем организации всей личности. При этом сама смысловая система динамична, что обусловлено ее функциональным значением.

Понимание смысла жизни как категории, непосредственно связанной с проблемой личности и самосознания была заложена в трудах отечественных психологов С.Л. Рубинштейна и А.Н. Леонтьева.

В трудах С.Л.Рубинштейна проблема смысла жизни теснейшим образом связана с такими понятиями как «жизненный путь», «субъект жизни» [80, 81]. Категория жизненного пути определяется С.Л.Рубинштейном как уникальное бытие личности как сознательного субъекта деятельности. А категория субъекта жизни определяется С. Л. Рубинштейном через понятие «способ существования». Он, в свою очередь, представляет собой специфический, характерный для субъекта деятельности способ построения и воспроизведения жизненных отношений. С.Л. Рубинштейн различал два способа существования личности, которые соответствуют двум типам отношения к жизни. Различия в способах существования заключается в выработке определенного отношения либо к отдельным событиям жизни, либо к целостному жизненному пути. Именно во втором случае речь идет о том способе существования, который характерен для субъекта жизни. Его развитие, в свою очередь, связано с совершенствованием механизмов рефлексии и формированию смысла собственной жизни.

Подразумевается, что личность способная занять познавательное и практическое отношение к собственному жизненному пути и сознательно создавать его. Психологически это означает, что личность в каждой повседневной ситуации своей жизни занимает определенное отношение к ней, позицию над ней и вне жизни. Таким образом, происходит выход из контекста самой жизни. Личность в этом случае, имеет возможность дистанцироваться от требований наличных ситуаций и условий, преодолеть сложившиеся обстоятельства. Именно поэтому, невозможно предсказать поведение исходя исключительно из сложившихся обстоятельств и наличной ситуации. Однако преодоление и выход из ситуации требует от личности определенного уровня ответственности, сознательности и мужества.

Говоря об отдельных составляющих смысла жизни, С.Л.Рубинштейн отмечает, что смысл жизни представлен в форме жизненных ценностей, целей, задач и смыслов отдельных ситуаций.

В работах А.Н.Леонтьева представлено несколько иное понимание смысла жизни [46]. Для А.Н.Леонтьева личность опосредована системой деятельности. «При помощи» личности происходит обеспечение ориентировки и управления жизненными связями и отношениями. Структура личности представлена системой личностных смыслов, функция которых и связана с ориентировкой и управлением жизненных отношений. Таким образом, личностный уровень существования представлен активностью, которая исходит из системы смыслов. Взаимодействие субъекта с жизненным миром направляется смысловыми связями. По мнению А.Н.Леонтьева, смысловые связи осуществляются деятельностью, а результатом процесса их образования является психологическое содержание поведения.

Как субъект жизни личность формируется в процессе движения сознания «на вершину» жизненных отношений, где сфера смыслов представлена главным жизненным мотивом-целью. Этот жизненный мотив-цель и представляет собой смысл жизни. Важнейшим условием его существования является осознанность всей мотивационной иерархии.

Другими словами, субъекту жизни необходимо осуществить определенную умственную работу, направленную на прояснение своих жизненных мотивов и целей. В этом случае, жизненный мотив-цель или смысл жизни будет открыт субъекту. Эту интеллектуальную работу А.Н.Леонтьев назвал «задачей на осознание». Возникновение необходимости решения этой задачи происходит не само по себе, а в определенных условиях, «узловых точках жизненного пути». Таким образом, смысл жизни характеризует сознательную личность, которая способная реконструировать и подчинять себе систему жизненных отношений.

Можно отметить, что единое в трактовке смысла жизни С.Л.Рубинштейна и А.Н.Леонтьева заключается в том, что это понятие раскрывает функцию активного созидательного начала личности в контексте его собственной жизни.

Эту же функцию смысла жизни раскрывает в своей работе К.А. Абульханова-Славская [1]. Она отмечает, что смысл жизни имеет две важные функции. Во-первых, смысл жизни выражает стремления личности, ее потребности. Во-вторых, смысл жизни подтверждает реальные достижения личности, ее способность выражать самого себя в своей активности. В этом случае, смысл жизни выступает своеобразной мерой совершенных поступков, оценкой достигнутого. Смысл жизни в процессе достижения конкретных целей и совершения поступков не теряется, а наоборот, усиливается и переживается как убежденность в смысле своего существования. При этом, в отличие от рассмотренных выше подходов, К.А. Абульханова-Славская понимает психологическое содержание смысла жизни в эмоциональной сфере, а именно в переживании. Смысл жизни она определяется как «ценность и одновременно переживание этой ценности человеком в процессе ее выработки, присвоения или осуществления [1, с. 72—73]. К.А. Абульханова-Славская отмечает, что в отличие от мотива смысл жизни подразумевает не только некоторую интенцию, направленность на будущее, но и переживание, которое появляется в процессе реализации мотива. Более точно, эту функцию

смысла жизни сформулировала

К.А.Абульханова-Славская,

подчеркивая, что «смысл жизни – это психологическое средство переживания жизни в процессе ее осуществления» [там же, с. 73].

Рассмотрим понимание категории смысла жизни как компонента самосознания в некоторых работах отечественных авторов.

Так, А.Г.Спиркин, рассматривая самосознание как процесс, связывал его с феноменом рефлексии. Рефлексия представляет собой процесс различных уровней, посредством которого происходит осознание. К самому низшему уровню автор относит самые простые акты самосознания, а к высшему – глубокие размышления над смыслом своей жизни. Последний процесс, в свою очередь, может являться основой в мотивации к изменениям [87].

В рамках концепции поступка В.А.Роменец смысл жизни представляет собой последствие поступка. Автор считает, что категория «поступок» является более удовлетворительной, нежели рефлекс или действие, поскольку без редукции к более простому содержанию его можно использовать в объяснении сложных феноменов смысловой сферы личности [89]. В.А.Роменец считает, что поступок связывает психику и окружающую действительность. Он также является связующим звеном между психикой и телом, а также между структурными компонентами психики. Складывающийся на основе рефлексии и самопознания поступок представляет собой способ самодетерминации поведения и связан с формированием смысла жизни. Осуществляя поступок, человек познает себя. Анализируя последствия поступка, он создает себя, консолидируя смысл своей жизни. По мнению В.А.Роменец, смысл жизни формируется на основании рефлексии по поводу собственной активности. Механизм формирования смысла жизни заключается в актуализации процесса самопознания, вызванного последствиями поступка личности. Процесс самопознания раскрывается в процессе поиска смысла как особой внутренней деятельности. Он, в свою очередь, характеризуется созданием новых психических структур.

Смысл жизни как компонент самосознания представлен в работе И.С.Кона [42]. Напомним, что И.С.Кон формулирует уровневую концепцию образа Я. Понимая самосознание как установку, в структуре которой можно выделить когнитивную, аффективную и поведенческую составляющую, И.С. Кон говорит о трех уровнях функционирования этой системы. Нижний уровень этой системы представлен телесными ощущениями и самочувствием. Этот уровень может являться относительно неосознаваемым. На средних «этажах» системы представлены осознание и оценка своих отдельных свойств и качеств. Далее эти представления группируются в целостный образ Я. И, наконец, на верхних «этажах» системы этот образ Я вписывается в систему ценностей личности. Эта система ценностей подразумевает осознание целей своей жизни, средств, необходимых для достижения этих целей, осознание мотивов и смысла своей жизни.

Для И.С.Кона смысл жизни как компонент самосознания, подразумевает, процесс соотнесения своего самосознания с объективными и общезначимыми смыслами, нахождения своего места в системе надиндивидуального.

Смысл жизни как компонент самосознания представлен в работе В.В.Столина. Он, также как и И.С.Кон, раскрывает уровневый принцип структуры самосознания. Однако, в работе В.В.Столина, подразумевается соотнесение процессов самосознания с уровнями активности человека как организма, индивида и личности. Смысл жизни представлен на уровне активности человека как личности. Важным в его теории является наличие взаимосвязи между компонентами системы самосознания. Подразумевается, что смысл жизни как компонент высшего уровня самосознания оказывает неизбежное влияние на нижележащие уровни. Это, в свою очередь, означает, что изменение смысла жизни влечет за собой существенные изменения всей системы самосознания.

В рассмотренных концепциях смысла жизни подразумевается, что этот психологический конструкт находится в постоянном развитии и изменении,

что связано с необходимостью эффективного функционирования в мире. Таким образом, являясь компонентом самосознания, смысл жизни представляет собой динамическую структуру. Одним из факторов изменения компонентов смысла жизни являются социальные условия бытия, исторически детерминированные. Например, на стадии ранней взрослости молодые люди стоят перед необходимостью выбора профессии, жизненного пути, спутника жизни. В процессе дальнейшего освоения жизни происходит и изменение компонентов смысла жизни. Такая изменчивость смысла жизни детерминирована объективной реальностью самой жизни личности и общества в целом. Ценностная смысловая сфера и смысл жизни как направленность жизни являются отражением социально-экономических, политических, идеологических изменений в обществе.

Таким образом, в отечественной психологии, смысл жизни предстает одной из центральных понятий психологии, связанных с категориями «личность», «направленность личности», «самосознание», «переживание», «смысловая система». Наиболее разработанные концепции смысла жизни представляют эту категорию психологии как компонент самосознания, либо компонент смысловой сферы личности. Рассматривая смысл жизни как компонент самосознания можно определить эту категорию как «более или менее адекватное переживание интенциональной направленности собственной жизни» (Ю.Б.Гиппенрейтер). Применение уровневого принципа к структуре самосознания подразумевает, что смысл жизни представлен на «верхних» этажах этой структуры и определяет специфику и содержание всех нижележащих уровней самосознания. Это означает, что изменение смысла жизни детерминирует изменения во всей структуре самосознания.

Изменчивость этого компонента самосознания связано с функциями смысла жизни. При этом, изменения смысла жизни являются содержанием ненормативных, ситуативных изменений, которые имеют вне возрастной характер и детерминированы не внутренними закономерностями, а внешними жизненными условиями и обстоятельствами.

Несмотря на то, что смысложизненную проблематику можно обнаружить в работах авторов различных направлений психологии, наиболее популярные трактовки категории смысла жизни в зарубежной психологии рассматриваются в рамках экзистенциально-гуманистического направления. В экзистенциальной психологии категория смысла жизни является одной из ключевых в анализе бытия человека. Так важность смысложизненной проблематики была отмечена в работах И.Ялома, В.Франкла, Р.Мэя, Л.Бинсвангера, С.Мадди и др.

В.Франкл считал, что поиск и реализация смысла жизни – это врожденная мотивационная направленность человека [95]. Она выступает основным мотивом поведения и развития личности. При этом, смысл жизни не изобретается и не придумывается субъектом, а находится и выбирается путем реализации себя в жизни и деятельности. По мнению В.Франкла человек может сделать свою жизнь осмысленной, используя три группы ценностей: ценности творчества (через то, что человек может дать жизни), ценности переживания (через то, что человек включается в переживание ценностей), ценности отношений (через занимаемую позицию по отношению к обстоятельствам жизни, которую он не может изменить).

Смысл жизни по В.Франклу уникален для каждого индивида, который свободен в поиске и реализации смыслов жизни, свободен взять ответственность за свою жизнь. По мнению автора, эта свобода возможно благодаря таким фундаментальным качествам как способность мысленно выходить за пределы самого себя, а также возможность в любой ситуации подняться над собой и над ситуацией.

Реализуемый обретенный смысл ведет к самоактуализации личности, что является необходимым условием психического здоровья личности. Отсутствие смысла порождает состояние, которое В.Франкл назвал «экзистенциальный вакуум». Точнее будет сказать, что понятие «экзистенциальный вакуум» обозначает фрустрированную потребность в стремлении к смыслу жизни. Такое состояние, по мнению В.Франкла,

приводит к так называемому «ноогенному неврозу», которые характеризуют конфликт в смысловой сфере человеческого существования [95].

Л.Бинсвангер ввел понятие «смысловой матрицы» для обозначения всех смыслов, которые человек придает тем или иным событиям собственной жизни. «Смысловая матрица» является эквивалентом субъективной интерпретацией бытия и определяет все отношение человека к действительности [11].

Подобно В.Франклу И.Ялом считал потребность человека в смысле очень значимой. Сама жизнь свободна от каких-либо смысловых ориентиров, поэтому индивид самостоятельно создает собственные смыслы. Перед человеком всегда возникает вопрос, для чего, ради чего он живет. И.Ялом определяет несколько источников смысла жизни: альтруизм, творчество, гедонизм, самоактуализацию, самотрансценденцию [118].

Важность реализации потребности в смысле жизни высказывал также С.Мадди [51]. Он отмечал, что в случае неудач в поисках смысла жизни возникает так называемая «экзистенциальная болезнь». С.Мадди характеризует различные клинические способы избегания бессмыслицы своей жизни.

Концепция смысла жизни как ее мотивационной направленности представлена в работе Ф. Баумайстера [123]. Он дает определение смыслу как «разделяемые ментальные репрезентации возможных отношений между вещами и событиями», подчеркивая, что «смысл объединяет вещи». Эта связь может быть осуществлена посредством контекста, который организует набор символов и интерпретаций. Таким образом, одно и тоже действие или слово может нести разный смысл и вызывать различные реакции со стороны других, в зависимости от контекста. В объяснении смысла важно учитывать широкую сеть идей и значений.

С функциональной точки зрения, смысл представляет собой инструмент адаптации, осуществления контроля за миром и саморегуляции. Жизнь

представляет собой ряд усилий по адаптации к окружающей среде. Смысл осуществляет также функцию самоконтроля. Это происходит за счет взаимосвязи эмоций и смысла. Смыслы являются важными причинами эмоциональных реакций, значительно расширяя эту сферу. Таким образом, иллюзии и искажения, являющиеся большей частью психической жизни человека, могут способствовать адаптации. В то время, как видеть вещи такими, какие они есть не всегда полезно.

Смысловая система, по мнению Ф. Баймайстера, имеет уровневое строение. Низкие уровни смысла являются краткосрочными, высокие уровни смысла имеют долгосрочную перспективу. Высшие уровни смысла относятся к далеко идущим отношениям, выходящим за пределы непосредственной ситуации. Они могут даже приблизиться к вневременным и вечным перспективам. К высшему смыслу относится смысл жизни. Фрагменты низкоуровневых значений не обязательно объединяются на высоком уровне. Человек может иметь план на каждый день, но жизнь в целом может разворачиваться без соблюдения согласованной сюжетной линии. Обратный случай встречается редко. Если жизнь имеет широкий и интегративный смысл, то большинство отдельных актов и событий также имеют соответствующий смысл.

Движение между уровнями организации смысловой системы является психологически важным. Двигаясь к уровню высокого порядка, задаются вопросом «почему?», движение вниз сопровождается вопросом «как?». Переход на низкий уровень является способом лишить смысл контекста. Лишняя его контекста, можно устраниТЬ многие эмоциональные последствия. Например, грабитель, не задумывается о своих действиях, как о лишении другого гражданина ценности. Вместо этого, его мысли сосредоточены на конкретных действиях: открытии окна, проверки сигнализации и пр. Таким образом, сдвиг уровней смысла является одной из стратегий регулирования эмоций.

Ф. Баумайстер предлагает рассматривать потребность в смысле как главную среди других потребностей, даже как своеобразную аддикцию [123]. Структуру смысла жизни образуют два его компонента: глобальный смысл и повседневный смысл.

Глобальный смысл относится к общему смыслу жизни. В нем объединены три элемента: убеждения, цели и субъективные переживания. Глобальные убеждения - это такие широкие убеждения, как честность, справедливость, удача, контроль, предсказуемость, согласованность, благожелательность. Они образуют базовые схемы, посредством которых люди интерпретируют свой опыт.

Потребность в смысле реализуется в ценностях, в чувстве того, что их действия правильны, хороши и оправданы. Даже если цели человека являются практическими и корыстными, а не нравственными и высокоморальными, у человека есть потребность в оправдании этих действий. Это оправдание и подразумевает под собой ценностные ориентации личности. Отрицательные ценности представляют собой запрет на определенные действия. Большинство моральных правил представляют собой отрицательные ценности. Положительные ценности подразумевают совершение определенных действий. Нравственность образует набор культурных мотиваций, которые во многих случаях могут противоречить биологическим, природным мотивам. Однако, их важнейшая функция – это поддержание жизнедеятельности групп в целом. Ценности (усвоенные культурные стандарты) позволяют испытывать положительные эмоции даже тогда, когда деятельность противоречит природе человека.

Другой смысловой потребностью является потребность в эффективности. Люди должны верить, что у них есть некоторый контроль над событиями. Другими словами, осмысленная жизнь подразумевает, что помимо целей и ценностей у человека есть некоторые возможности для достижения этих целей и реализации ценностей. Так, ссылаясь на исследования О.Г.Бrima (1988), Ф. Баумайстер отмечает, что люди лучше всего регулируют свою

деятельность, если она требует от них около 80 % усилий. Это также подтверждается исследованием М. Чиксентмихайи: для эффективности необходимо найти умеренно сложную задачу, что-то среднее между скукой (когда слишком легко) и тревогой (когда слишком сложно).

Эффективность является субъективной стороной контроля над ситуациями и событиями, убеждением в ее контролируемости. Существуют различные иллюзии контроля, создающие чувство собственной эффективности.

Четвертая и последняя смысловая потребность – чувство собственного достоинства. По мнению автора, эта потребность реализуется в стремлении к превосходству. Это может порождать широкий спектр действий, от стремления к статусу, спортивным соревнованиям, расовым предрассудкам.

Субъективное «переживание смысла» относится к чувству направленности жизни смыслом. Это переживание описывается как обладание человеком целью или направлением движения, как его обеспеченность планами и намерениями. Ф. Баймайстер отмечает, что это «очень субъективное и всеохватывающее качество внутренней жизни, переживаемое и на когнитивном, и на эффективном уровне» [123, р. 190]. Оно происходит из рефлексии собственных действий человека как ориентированных на желаемое будущее состояние или цель. Важно, что эти состояния или цели не обязательно должны быть достигнуты, чтобы возникло переживание смысла. Само чувство направленности на них важнее, чем их достижение.

И, наконец, еще одним компонентам смысла жизни являются глобальные цели. Глобальные цели относятся к тем идеалам, состояниям или объектам, ради достижения которых или обладания которыми люди совершают поступки и действия. Цели иерархически организованы: есть цели более низкого и более высокого уровня. Глобальные жизненные цели могут относиться к сфере взаимоотношений, работы, здоровья, знаний, достижений. Важные цели могут быть сформулированы и как отрицание чего-то – того, чего человек боится или не любит. Важным, хотя часто игнорируемым,

аспектом глобальных целей является то, что человек стремится получить то, чем он уже обладает: здоровьем, отношениями с другими людьми и т.д. Цели представляют собой некие идеалы, состояния или объекты, ради достижения которых или обладания которыми люди совершают поступки и действия. Смысл позволяет организовать свое поведение вокруг цели, видеть сложившуюся ситуацию, интерпретировать ее в отношении к цели (будущему событию или состоянию). Цели можно разделить на две большие категории: цели и свершения. Так некоторые виды деятельности совершаются для того, чтобы достичь цели, сами при этом не являясь частью этой цели. Цели, как правило, внешние по отношению к человеку. Текущая деятельность, которая сама по-себе может быть неприятной, организуется для того, чтобы добиться этой цели. Свершения представляют собой деятельность, которая привлекательна для субъекта и не приводит ни к каким целям вне ее самой. Кроме того, жизнь может быть наполнена смыслом даже, когда цели и свершения полностью не реализованы. Религия, например, предлагает цели, которые будут реализованы только после смерти.

Другим важным аспектом смысла является то, что он имеет культурные основания. На этом внеличностном уровне смысла он реализуется в стандартах, которые представляют собой широкий набор идей, способы интерпретации и оценок. Усвоенные в процессе социализации, культурные стандарты позволяют людям чувствовать вину, радость, гордость и другие эмоции в широком диапазоне культурных ситуациях. Одним из таких стандартов можно назвать религию. Она предполагает базовый набор отношений, которые помогают людям оценивать явления как хорошие или плохие, а также атрибутировать происходящие события.

Создания смысла происходит посредством процесса интерпретации и оценки. Интерпретация всегда имеет дело со множеством вариантов значений. Люди действуют на основе интерпретации своей жизни, обстоятельств и деятельности.

Итак, с точки зрения автора смысл играет центральную роль в жизни человека. С одной стороны, смыслы позволяют разглядеть закономерности в окружающем их мире. С другой стороны, смысл осуществляет функцию самоконтроля, позволяет принимать решения, руководить действиями, регулировать свое эмоциональное состояние. Ф. Баумайстер предлагает рассматривать потребность в смысле как главную среди других потребностей. Он предлагает 4 основных потребности, связанные со смыслом жизни: цели, ценности, эффективность, собственное благополучие. Жизнь будет наполнена смыслом, в случае, если все эти четыре потребности будут удовлетворены. Напротив, в случае не удовлетворения одной или нескольких из этих потребностей, человек будет склонен пересматривать, реструктурировать свою жизнь и поведение пока не удовлетворит эти потребности.

Таким образом, категория смысла жизни широко представлена в теориях как отечественных, так и зарубежных авторов. В зарубежной психологии категория смысла жизни наиболее полно раскрывается в контексте экзистенциально-гуманистической психологии, поскольку именно эта категория является одной из ключевых в анализе бытия человека. Смысл жизни наделяется свойствами аффективной и когнитивной значимости жизни, раскрывается в жизненных целях, ценностях, переживании осмысленности жизни. В отечественной психологии смысл жизни рассматривается в контексте смысловых теорий личности, либо как компонент самосознания. В контексте смысловых теорий личности смысл жизни представлен на высших уровнях смысловой системы, определяя функционирование всей системы смыслов.

Рассматривая смысл жизни как компонент самосознания, авторы отмечают, что смысл жизни характеризует самосознание на уровне активности человека как личности и представляет собой высший уровень самосознания, оказывающий влияние на все компоненты структуры самосознания. Он определяется как «более или менее адекватное

переживание интенциональной направленности собственной жизни» (Ю.Б.Гиппенрейтер). Изменчивость смысла жизни детерминирована изменчивостью объективной жизненной реальностью личности и общества в целом. Переоценка жизненных смыслов является закономерным процессом развития и усовершенствования личности, которое в связи с этим, носит вневозрастной характер и обусловлен жизненным опытом и системой отношений личности.

Выводы по первой главе.

Таким образом, анализ методологических и теоретических подходов к изменению самосознания позволяет сформулировать следующие выводы.

Проблема самосознания относится к центральным, основополагающим научным изысканиям в отечественной и зарубежной психологии. Самосознание представляет собой процесс, подразумевающий восприятие личностью многочисленных образов самого себя в различных ситуациях и «в соединении этих образов в единое целостное образование – представление, а затем и понятие своего собственного «я» (И.И.Чеснокова). Анализ теорий самосознания в отечественной психологии (Налчаджян А.А., Рубинштейн С.Л., Спиркин А.Г., Чеснокова И.И.) показал, что направленность и содержание самосознания обусловлены социокультурным контекстом, системой общественных отношений, социальным взаимодействием.

Различные теории самосознания объединяет признание принципа непрерывности изменения самосознания на протяжении всей жизни человека. К вопросу изменения самосознания существует два подхода - нормативный и ситуативный. Нормативный подход подразумевает закономерные изменения самосознания, связанные с онтогенетическим развитием личности. Ситуативный подход рассматривает ненормативные, непредсказуемые изменения самосознания, происходящие под влиянием различных условий и обстоятельств жизни.

Основываясь на концепции самосознания ряда отечественных психологов (В.В.Столин, И.И.Чеснокова, С.Л. Рубинштейн и пр.) можно отметить, что социальная природа самосознания, его детерминированность социокультурными факторами определяет динамичность самосознания исходя из форм активности и жизнедеятельности человека. К факторам изменения самосознания может относиться широкий круг социально-психологических условий и обстоятельств. В качестве факторов изменения самосознания широко изучаются трудные жизненные ситуации, психотравмирующие

события (В.Ф.Василюк, Л.И. Анцыферова), экстремальность (М.Ш. Магомед-Эминов).

К изменчивым компонентам самосознания относится смысл жизни, который характеризует самосознание на уровне активности человека как личности и представляет собой высший уровень самосознания, оказывающий влияние на все компоненты структуры самосознания. Он определяется как «более или менее адекватное переживание интенциональной направленности собственной жизни».

Изменчивость смысла жизни детерминирована изменчивостью объективной жизненной реальностью личности и общества в целом. Переоценка жизненных смыслов является закономерным процессом развития и усовершенствования личности, которое в связи с этим, носит вневозрастной характер и обусловлен жизненным опытом и системой отношений личности.

ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ КАК ФАКТОРА ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ

2.1. Религиозность как психологический феномен

В качестве факторов изменения самосознания исследуется широкий класс явлений. Задачей данной главы является определение психологического содержания религиозного обращения как фактора изменений самосознания. Для того, чтобы раскрыть психологическое содержание феномена религиозного обращения, необходимо обратиться к религиозности как психологическому понятию.

Прежде всего, следует отметить сложность взаимоотношений научной психологии и религии. В пространстве их интеграции есть области взаимного неприятия. Например, А.В. Петровский с большой долей категоричности утверждал, что психология, как и всякая наука, не может перекрещиваться с верой, с религией. «Моя позиция такова: наука и религия существуют в параллельных, непересекающихся плоскостях, а если они и пересекаются, то только в области этики. Иного пересечения науки и религии быть не может, и всякая попытка совместить их, сделать так, чтобы одно влияло на другое, – это глубоко ошибочная позиция, более того – кощунственная» [73]. По мнению М.В. Розина, психологическое мировоззрение самодостаточно, и в некоторых вопросах противостоит религиозному. В отношении таких явлений как грех, путь спасения, обретение целостности и др. автор демонстрирует противоположные взгляды психологии и религии. Внесение в психологию нравственной системы разрушает ее и превращает в один из видов религии [78]. С другой стороны, отношение институтов науки и религии иллюстрируется объявлением в одной из церквей: ««Церковные свечи запрещается продавать лицам, обращающимся к служителям темных сил, т.е. к колдунам, магам, экстрасенсам, чародеям и психотерапевтам».

Существует и более «мягкий» вариант

взаимоотношений

психологии и религии. М.Ю. Зенько отмечает, что рефлексия психологов в отношении вопросов религиозности заслуживает особого интереса и поэтому необходим анализ оснований и всех уровней интеграции психологии и религии [35]. Исходным условием возможной интеграции является наличие общего проблемного пространства, которое сводится к познанию душевного мира человека. «Подобно тому, как перчатки правой и левой руки сами по себе совершенно сходны между собой, но, однако, не взаимозаменяемы, различаясь не набором частей, но отношением к целому, так и конструкции разума (наука и религия) должны сопоставляться не между собой, а со своим целым» [8, с.59]. На практике приведенные положения реализуются, например, в конфессиональной или конфессионально ориентированной психологии религии, которая предполагает индивидуальную работу священника с прихожанином. В этой связи, знания психологии и психологических навыков работы с людьми могут способствовать улучшению такого рода деятельности [9]. В отечественной психологии такой проект интеграции психологии и религии на базе христианского мировоззрения представлен в работах Б.С.Братуся [17]. Предмет и задачи православной психологии Б.С.Братусь видит в целостном живом знании о генезисе греховых страстей и пастырском искусстве врачевания человеческих душ. Главное и существенное отличие научной психологии от психологии православной – это модус долженствования в православной психологии, изначальное понимание человека как любимого творения Бога, созданного по Его образу и подобию, но отпавшего от Бога и тоскующего об утраченном рае. В научной же психологии человек берется в модусе наличного бытия, действия которого разворачиваются в социальном мире. Православная психология имеет выход в трансцендентное измерение, где, по мнению автора концепции, лежит разгадка человека [17].

И все же, несмотря на методологические и методические препятствия, изучению религии и религиозности личности отводится место в предметном

поле научной психологии. Специфику предмета психологии религии точно определяет Г. Олпорт: ««Корни религии являются настолько многочисленными, вес их влияния на индивидуальную жизнь столь различен, формы ее рациональной интерпретации так бесконечны, что ее однородное универсальное определение невозможно» [119, р. 141]. Поэтому психологическое понимание религии и религиозности задано в границах фундаментальных положений соответствующих ему основных направлений или «школ» в психологии. По этой причине психоаналитическая, поведенческая, гуманистическая, экзистенциальная традиции существенно различаются в оценке сущности и значения религии в психической жизни человека, в подходах к изучению его религиозности и религиозного опыта [8].

Впервые собственно психологический взгляд на явления религии был представлен в работе У.Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902). Это работа имела фундаментальное значение для психологии религии и предопределила развитие многих последующих подходов к исследуемому феномену.

Труд У.Джеймса посвящен эмпирическому исследованию личного религиозного опыта [31]. Автор не помещает в поле своего рассмотрения вопросы, связанные с «религией как учреждением» и полностью сосредотачивает свое внимание на внутренней, личной составляющей религиозности. Под религией он подразумеваем «совокупность чувств, действий, опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством» [там же, с. 14]. Прежде, чем приступить к непосредственному эмпирическому исследованию личного религиозного опыта У.Джеймс подробно останавливается на этических аспектах этого исследования: «Верующие люди... могут почувствовать себя задетыми чисто позитивной точкой зрения, с которой я здесь буду рассматривать явления религиозного опыта» [там же, с. 3]. Для преодоления этого этического затруднения в своем подходе к религиозности он разделяет два «способа суждения» – экзистенциальный и

ценностный. Первый относится к беспристрастному анализу явления, к раскрытию всех его составляющих. В своих крайних проявлениях религиозность имеет своим основанием психофизиологические отклонения. Однако, несмотря на то, что невроз и религия всегда находятся рядом, это вовсе не решает вопрос о ценности духовных явлений. «Медицинский материализм, - говорит У.Джеймс – воображает, что покончил со св. Павлом, объяснив его видение на пути в Дамаск, как эпилептический припадок». Критикуя такой подход, автор добавляет: «...нет ни одного состояния сознания - ни нормального, ни патологического, начиная с самых низменных и кончая самыми возвышенными, которое не было бы обусловлено каким-нибудь органическим процессом» [там же, с. 5]. Таким образом, критерием ценности верования, по мнению У.Джеймса, должно быть не ее происхождение, а ее результат: «узнавать дерево по его плодам, а не по корням» [8, с. 11]. Таким образом, религиозность рассматривается У.Джеймсом с функциональной точки зрения. Как прагматик он акцентирует свое внимание на ценности тех откровений и внутренних перемен, которые дает человеку мистический опыт.

Работа У.Джеймса представляет собой описание и обобщение наиболее ярких и сильных религиозных переживаний верующих. Подробно автор описывает своеобразную типологию религиозности, разделив ее на «религии душевного здоровья» и «религии страждущих душ». К первой он относит популярное для своего времени в Америке движение «Духовного врачевания», для которого характерно оптимистическое мировоззрение, нежелание видеть в мире зло, ясность души и отсутствие каких бы то ни было жизненных кризисов. К «религиям страждущих душ» он относит мировые религии (ислам, христианство, буддизм) и считает, что для них характерна более обширная шкала опыта и соответственно более глубокий и сложный взгляд на мир. Осознавая неизбежность смерти, возможные страдания в жизни и все зло, с которым сталкивается человек на своем пути, верующий понимает, что все переживания полны глубокого нравственного смысла и

«горечь жизни не отравит его дней, и они будут полны для него смысла и ценности» [31, с. 63].

Таким образом, религиозность в понимании У.Джеймса определяется через понятие «опыт», связанный с трансцендентным, и имеющий мистический характер. Такой опыт представляет собой сложный комплекс когнитивных, эмоциональных и поведенческих компонентов. Несмотря на то, что в работе У.Джеймса отсутствует систематическое объяснение основных психологических процессов, связанных с религиозностью, однако содержится богатый эмпирический материал и описание религиозного опыта личности, начиная от процесса обращения, заканчивая феноменом святости. У.Джеймс подходит к описанию личных переживаний «феноменологически», открыто и непредвзято. Для теории У.Джеймса не свойственен редукционизм, по его мнению, ни одна научная теория с ее рационализмом не способна охватить все своеобразие и сложность такого опыта. Сам подход к исследованию религии называют также «биологическим», в том смысле, что он рассматривает исследуемый предмет с функциональной и прагматической позиции, согласно которой ценность верований определяется ее результатом, а не характером ее оснований.

Функциональной точки зрения на феномены религии придерживаются и представители классического бихевиоризма. Однако, в отличие от взглядов У.Джеймса на природу религии, которая понималась им как опыт во всем многообразии его проявления, представители классического бихевиоризма предметом своего изучения сделали религиозное поведение. Для того, чтобы соответствовать критериям объективности и эмпиричности науки бихевиоризм как психологическое направление редуцировало даже самые сложные психологические явления до уровня конкретных поведенческих реакций, лежащих в их основе.

Таким образом, религиозность представляет собой ничто иное, как объективно существующий паттерн поведения [8]. Понятия, сопряженные с религией, такие как грех, Бог, нравственность, духовность, святость и др. (в

данном контексте не важно, теологического или психологического они происхождения) являются абстракцией и не рассматриваются в рамках науки.

В теории оперантного научения Б.Ф. Скиннера, поведение формируется событиями, которые следуют за реакцией на стимул. Другими словами, подкреплению подлежит не стимул, а поведение, которое совершает субъект и которое приводит к нужному результату. Более того, однажды приобретенное в опыте поведение закрепляется и будет воспроизводиться, даже если подкрепление имело одноразовый характер. Таким образом, различные формы религиозного поведения, такие как определенные жесты, поклоны, молитвы представляют собой результат оперантного научения. Сложные формы религиозного поведения Б.Ф. Скиннер также объяснял подобным образом, дополнительно вводя понятие «самоконтроля». Самоконтроль связан с обуславливанием неблагоприятного стимулирования. Например, соблюдение библейских заповедей может быть связано с постоянными мыслями о последствиях их несоблюдения – отлучение от Бога и попадания в ад.

По мнению Б.Ф. Скиннера, религиозное поведение существует, поскольку оно ценно для выживания вида. Религия, в свою очередь, представляет собой традиционный способ управления человеческим поведением и укрепления своей власти. А поскольку в принципе все поведение детерминируемо и контролируемо, то оценивать необходимо степень зависимости этих форм поведения от неблагоприятного подкрепления или угрозы наказания.

В теории социального научения А.Бандура утверждал, что формированию определенного паттерна поведения не всегда требуется прямое подкрепление. Люди могут учиться и на чужом опыте через наблюдения за поведением других людей и последствиями этого поведения. В отличие от простой констатации социально-детерминирующих факторов в теории социального научения подчеркивалась активная роль «ученика» в данном процессе. Эта активность выражается в стремлении узнать и понять

окружающую действительность. Таким образом, между стимулом и реакцией появляется промежуточный компонент – когнитивные процессы. Именно на основании того, что думает человек об определенной схеме подкрепления и последствиями поведения у других, он будет формировать свои модели поведения. Представители социального научения предлагают понимать сложные социально-психологические явления в контексте взаимодействия трех факторов – поведенческого, когнитивного и средового. Религиозность представляет собой результат непрерывного взаимодействия этих составляющих. Кроме того, не только внутренние (например, знания, вера) или внешние (подкрепление, стимул) факторы имеют влияние на поведение, но и поведение влияет на когнитивные и средовые составляющие системы.

Таким образом, определяющими факторами в объяснении религиозности, которое понимается как определенный паттерн поведения, представители бихевиоризма считают адаптацию. Природу религиозности связывают с социальными факторами, считая их ведущими в процессе ее появления и развития. В бихевиористическом направлении религиозность ровным счетом ничем не отличается от других форм поведения, которые формируются и развиваются по одним и тем же схемам.

Как теория религиозности, стремящаяся к универсальности своих концепций и моделей в объяснении религиозности, бихевиоризм имеет существенные недостатки. Редукция столь сложного феномена до уровня поведенческих реакций (свойственная, в том числе и животным), не способна объяснить целостность, уникальность, и тем более трансцендентность данного явления. Кроме того, остаются за гранью объяснения такие ее аспекты как индивидуальные различия религиозности внутри одной культуры. Религиозность с точки зрения социального научения, сформировавшись однажды, остается неизменной с течением времени. В этом случае процессы развития религиозности, а также процесс резкой смены религиозной ориентации также остаются не осмыщенными. Однако в случае если мы не

берем данную теорию в качестве универсальной и глобальной в отношении исследуемого объекта, данная теория имеет свою «зону применения» и представляется продуктивной.

В рамках ортодоксального психоанализа религия представляет собой «невроз человечества». Впервые эта идея была высказана З.Фрейдом в 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 [97, 99]. Клиническая картина религиозности продолжена, например, М. Аргайлом. Для него религиозность является одной из моделей адаптации индивида к фruстрации базовых потребностей. Ему принадлежит типология людей с «большой» или «меньшей» религиозностью. Она объясняет религиозную активность как ответ на экономическую и социально-статусную депривацию [120].

Э.Фромм понимал религию достаточно широко, как любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему для ориентации [8, 100]. С этой точки зрения нет такой культуры, в которой не существовало бы религии. Более того, нет такого человека, которому не была бы присуща религиозная потребность, поскольку она напрямую связана с потребностью в системе ориентации. Э.Фромм различал два типа религии: авторитарную и гуманистическую. Авторитарная религия предполагает полное повиновение и подчинение внешней силе. Индивид при этом утрачивает чувство цельности и независимости, но взамен приобретает чувство безопасности и защищенности. Поклонение успеху, власти рынка с точки зрения Э.Фромма является тоже ничем иным как религиозностью, имеющей невротический характер. Авторитарной религии противостоит гуманистическая, которая ориентирует личность на самореализацию, на самостоятельность и веру в себя. Главным в вопросе религиозности для Э.Фромма является то «живет ли он в любви и

мысли ли он по истине». Сам вопрос религиозности в этой связи имеет второстепенное значение.

Наибольшее распространение концептуализация религиозности получила в рамках экзистенциально-гуманистического направления. Идеи экзистенциально-ориентированных психологов способствовали поиску новых оснований в понимании духовного мира человека. Они были построены на обращении к личному опыту, утверждению свободы выбора и активности личности, стремящейся к развитию. Кроме того, идеи экзистенциальной психологии показали невозможность переноса естественно-научных принципов в изучение духовной сферы. По мнению Т.Д.Марцинковской, поиск психологических коррелятов и механизмов личностного развития, построенной на иных не естественно-научных принципах, стал основной задачей гуманистической психологии [55]. Благодаря развитию экзистенциализма стало возможным рассматривать сложные вопросы духовности, нравственности и религиозности.

Г.Олпорт для того, чтобы отойти от механистического подхода к личности вводит понятие «общая ориентация», которое сводится к наличию в личности сознательных элементов мотивации и внутренне согласованного поведения, детерминирующегося факторами настоящего [119]. 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. Теоретической основой концепции внутренней религиозности является понятие «функционально автономной системы». Это теория изменяющихся мотивов одна из центральных в концепции Г.Олпорта. Мотивы взрослого человека – бесконечно разнообразные и самоподдерживающиеся функциональные системы. Они могут иметь своим основанием физиологические корни, но с развитием становятся от них независящими. Г. Оллпорт определял функциональную автономию как «любую приобретенную систему мотивации, в которой напряжения, включенные в нее, отличны от предшествующих напряжений, от которых эта приобретенная система произошла» [119, р. 229]. Если побуждение функционально автономно, то оно является объяснением поведения и не требует поиска дополнительных скрытых причин. Внутренняя религиозность представляет собой функционально автономную систему, хотя изначальное ее возникновение могло быть детерминировано какими-либо внешними причинами.

Гипотеза Г.Олпорта такова, что здоровой психике сопутствует только глубоко интериоризированная (внутренняя) религиозность.

По мнению А. Маслоу, возможность изучения феномена религиозности, сопряжена с его естественным, «природным» происхождением. Для этого автора свойственно описывать Бога не как личность, но как силу, принцип, гештальт-качество целостного Бытия, объединяющую силу, которая связывает вселенную, и таким образом, придает смысл космосу, и т.д.» [56].

В.Франкл принимал возможность веры не только как «веру в Бога», но и как более широкую «веру в Смысл». Ссылаясь на А.Эйнштейна, для которого задаваться вопросом о смысле жизни - значит быть религиозным, В.Франкл говорит о том, что религиозная вера – это вера в сверхсмысл и упование на сверхсмысл [93].

Дж. Бьюдженталь, один из ярких представителей экзистенциально-гуманистической психологии говорил о Боге как о безграничных возможностях, открывающихся перед нами, о его «совпадении» с глубочайшими стремлениями человека к его собственному бытию [148].

Р. Мэй под истинной религией понимал «фундаментальной утверждение смысла жизни», которое неоднократно уже было упомянуто представителями экзистенциально-гуманистического направления [63].

Таким образом, представители экзистенциально-гуманистической психологии рассматривают религию как связанную с системой ценностей, смысла жизни и окружающего бытия. Это направление исходит из признания духовных стремлений личности и, следовательно, естественным образом обращается к религиозности как психологическому феномену.

В целом, в зарубежной психологии концептуализация религиозности происходила в границах фундаментальных положений основных направлений или «школ» в психологии. В связи с этим, зарубежные концепции религиозности существенно различаются в оценке сущности и значения религии в психической жизни человека. Можно отметить, что понимание религиозности в зарубежной психологии определяется внутренними психологическими закономерностями, которые рассматриваются либо как патологические состояния и свойства, либо как естественныественные свойственные психики явления.

В отличие от зарубежной психологии, в отечественной психологии религиозность определяется не внутренней психологической потребностью отдельного индивида, а внешними социально-психологическими факторами.

Феномены религии в отечественной психологии долгое время оставались за гранью изучения, что во многом было определено идеологическими позициями психологии вплоть до 60-ых годов 20 века. По мнению Ю.М. Зенько, «восхождение» психологии религии относится к периоду 60-70-ых годов 20 века и связано с работами Д.М. Угриновича, К.К. Платонова, В.И. Носович и др. В работах этих авторов прослеживается единая

задача психологии религии, а именно, «личностный подход в атеистической работе с верующими и антирелигиозная профилактическая работа с подрастающим поколением» [35, с. 196]. Однако, по мнению автора, несмотря на явную антирелигиозную направленность, появилась сама возможность существования этой дисциплины и публикаций работ, посвященных психологическому содержанию религии.

Первые работы в области марксистской психологии религии рассматривали религиозность как сложное, многоплановое психологическое образование, несводимое к отдельным религиозным проявлениям, но находящее отражение в сознании и поведении (Д.М.Угринович, В.И.Носович).

Д.М.Угринович понимал под религиозностью воздействие религии на поведение и сознание отдельных индивидов и социальных, демографических групп [91]. Предпосылки религиозности Д.М.Угринович видел в сфере социальных отношений, а при рассмотрении самой религиозности исходил, прежде всего, из социально-психологической сущности религии. Психологические корни религиозности Д.М.Угринович видел, прежде всего, в социальных факторах, семейного воспитания и ближайшего социального окружения. Автор критикует «буржуазную психологию», представленную работами зарубежных авторов в вопросе психологических оснований религиозности, отмечая, что индивидуальная религиозность не определяется внутренней психологической потребностью отдельного индивида. Сами по себе, ни психологические, ни, тем более биологические факторы не предопределяют формирование религиозности. Марксистская точка зрения на решения проблемы этимологии религиозности исходит из признания социальных факторов, действующих на психику, создавая определенные психические состояния. Они, в свою очередь, благоприятствуют усвоению индивидом религиозных верований и практик.

Понимание религиозности как интегративного социально-психологического свойства личности представлено в работе другого советского автора В.И.Носович. В своей работе «Сущность, структура и

функции религиозной психологии» В.И.Носович отмечает, что наиболее близким искомым психологическим понятием, отражающим содержание религии, является феномен «обыденного сознания» (1989). В.И.Носович считает, что религия на уровне обыденного сознания включает в себя интеллектуальные, эмоциональные, рациональные уровни отражения общественного бытия, интегрированные в социальных чувствах. В.И. Носович отмечает, что религиозность необходимо рассматривать как результат механизмов социально-психологического общения, а именно общение единоверцев и духовенства в реально функционирующей во время публичного богослужения в группе [66]. Сама возможность существования религиозных группы обусловлена социальной структурой общества и общественными отношениями.

Современные авторы продолжают линию исследований религиозности, подразумевая под этим феноменом единое и интегративное психическое образование. Так, например, Демьянов А.И. определяет религиозность как религию, отраженную в сознании верующих индивидов, которая проявляется в их практических действиях. Это субъективная сторона религии, ее конкретное проявление в индивидуальном и групповом сознании, определенная степень приверженности индивида к религии, сформировавшаяся в его сознании» [30]. Религиозность, по мнению И.Н.Яблокова, представляет собой качество индивида и группы, выражющееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения и отношений [116]. Современный исследователь Д.О.Смирнов определяет религиозность в контексте активности, как сложное, многокомпонентное психологическое образование, характеризуемое как мера осуществления субъектом в окружающей действительности трансцендентных, теистических–религиозных интенций, направленных на осуществление связи субъекта с Теосом и выраженных верой в сверхъестественное, а также в специфических нуминозных переживаниях, культовых действиях, поступках и поведении в целом» [86, с. 154].

В отечественной психологии религии существуют также работы, в которых религиозность определяется через конкретные психические состояния и свойства. Так, например, В.Д.Шадриков рассматривает религиозность как одну из форм духовности, которая по своему содержанию является определенным атрибутом морали [112]. Автор утверждает, что древние формы религии по объему своего содержания совпадают с моралью. Однако наиболее распространена традиция рассматривать религиозность сквозь призму феномена веры.

Так, например, К.К.Платонов определяет религиозность с опорой на категории эмоций и чувства. Он характеризует религиозность как особое чувство, сопровождающееся иллюзией познания и восприятием продукта этого познания как реального. Таким образом, религиозность – особая форма сознания, которая отражает веру в наличие трансцендентных сил. Вера является в этом случае, «обязательным компонентом структуры религиозного сознания и, следовательно, минимумом религии» [76, с.84]. Сама вера как психологическое понятие определяется через «чувство, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией с участием того же чувства» [там же].

Специальный анализ феномена веры представлен в работе Р.М. Грановской [28]. Она определяет религиозную веру как мировоззренческое и психологическое принятие основных положений религиозной системы. В понятии веры акцентируется внимание на способности человека признавать религиозную истину, вопреки отсутствию доказательств и доводов рассудка. Психологическая функция веры заключается в выходе за пределы своих индивидуальных возможностей в любых обстоятельствах, «врожденное стремление человека к самораспространению за пределы своих возможностей и достоверного знания» [28, с.239]. Само психологическое содержание веры сводится к эмоциональной сфере, к чувству. В этом сущностное отличие веры от знания. В отличие от знания вера предстает сознанию как переживание и обладает внутренней достоверностью.

Можно отметить, что феномен веры в работах этих авторов рассматривается не просто как изолированное психологическое образование, а как некое интегрирующее основание всей религиозности как совокупности проявлений религии в сознании и поведении (К.К.Платонов, Р.М.Грановская и др.). Вера, в этом случае, оказывает влияние на функционирование и проявление всех психических процессов, связывая, тем самым, все проявления религиозности в единое свойство или качество личности.

Таким образом, для отечественной психологии свойственно рассматривать религиозность как 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 отличие от зарубежной психологии, в отечественном подходе к дефиниции религиозности она определяется не внутренней психологической потребностью отдельного индивида, а внешними социально-психологическими факторами.

Вопрос о роли и месте религиозности в психической организации наиболее полно раскрывается в контексте проблемы структуры религиозности. Религиозность как многомерное явление, несводимое ни к одной из его составляющих, находит отражение на разных уровнях функционирования психики и представлена компонентами структуры религиозности.

Так, основоположник многомерного подхода к исследованию религиозности Ч.Глок выделяет шкалы религиозности, которые позволяют оценить это свойство в полной мере. К шкалам религиозности относятся: религиозный опыт, религиозная практика, религиозная идеология как система верований, религиозная система знаний [131]. Похожую структуру религиозности можно встретить в работах отечественных авторов

(И.Н.Яблоков, Д.М.Угринович). Они выделяют такие составляющие религиозности как религиозное сознание и религиозное поведение. Религиозное сознание фиксируется посредством религиозной веры и религиозного знания.

Являясь компонентом структуры религиозности, вера означает убежденность индивида в истинности тех или иных религиозных догматов. При этом, по мнению ряда исследователей, именно вера является интегративной чертой религиозного сознания (И.Н.Яблоков, Р.М.Грановская, К.К.Платонов). Чаще всего, исследователи говорят о двух индикаторах веры: содержание веры, как системы религиозных догматов, в которые верит индивид, а также интенсивность веры, как степень убежденности верующего в истинности догматов. Если первый показатель веры важен с точки зрения ортодоксальности индивидуальной религиозности, то второй показатель говорит о глубине и яркости религиозных чувств, переживаний и опыта верующего. По мнению И.Н.Яблокова, содержание веры обусловлено символическим аспектом сознания. «Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на объективированный предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета» [70, с. 49].

Религиозные знания как компонент структуры религиозности представляет собой степень информированности верующего о системе религиозных догматов. При этом, система знаний и степень информированности индивида о религии не всегда совпадает с верой. Именно поэтому вопрос о структуре религиозности как взаимосвязанном наборе элементов остается до сих пор дискуссионным. И.Н.Яблоков отмечает, что единство религиозной веры и религиозной системы знаний как компонентов религиозного сознания, представлено в религиозной лексике, религиозном языке верующего. Религиозная лексика – это «та часть словарного состава естественного языка, с помощью которого выражаются религиозные значения и смыслы» [70, с. 62].

К другому компоненту религиозности можно отнести религиозное поведение, которое выражается в системе культовых и некультовых действий. К религиозному поведению могут быть отнесены соблюдения и исполнение определенных ритуалов. К некультовым религиозным действиям относят все те религиозные действия, которые не связаны с ритуалами (миссионерская деятельность, паломничество и пр.).

Помимо религиозного сознания и поведения исследователи также относят к компонентам структур религиозности религиозные отношения, которые раскрываются в системе взаимоотношений внутри религиозной группы, а также в системе отношений верующего и сверхъестественных сил (Бога, духов, святых).

Несмотря на то, что в целом, элементы структуры религиозности в концепциях разных авторов во многом схожи, вопрос о структуре религиозности как взаимосвязанном наборе элементов остается дискуссионным. Не раскрыты особенности взаимосвязи и соотношения компонентов религиозности. Так, наиболее распространено мнение, что интегрирующим образованием религиозности является конструкт веры (К.К.Платонов, Р.М.Грановская). Вера интегрирует все проявления религиозности в единое психологическое свойство. Другие авторы рассматривают в качестве интегрирующего образования религиозности феномен религиозной самоидентификации [113]. Альтернативный взгляд на интегрирующее образование религиозности может быть представлен с использованием функционального подхода к definiciji религиозности. Функциональный подход рассматривает религию с точки зрения ее функций. В данном случае имеется в виду, что убеждения, эмоции, поведение и опыт исследуются как функциональные механизмы, которые используются для борьбы с фундаментальными экзистенциальными проблемами, такими как смысл жизни и смерти, страдания, одиночество и несправедливость. Данный подход опирается, прежде всего, на гуманистическую традицию трактовки

религиозности, заложенную А.Маслоу, Р.Мэй, Дж.Бьюдженталем, В.Франклом.

Функциональный подход к определению религиозности был продолжен современными авторами. С.Батсон определяет религию как специфическую, присущую только человеку активность, направленная на поиск уникального для личности ответа на вопросы, связанные с осознанием собственного бытия, бытия других людей и собственной и других людей смертности [121]. Религия подразумевает определенную смысловую организацию личности, особую ценностно-смысловую сферу, фундаментальное утверждение смысла жизни (С.Батсон, К. Паргамент, Э.Д. Старбак, Ф. Палоутзиан). Схожим образом рассматривает религиозность К.Парджамент, определяя ее как поиск и открытие сакральных значений [149].

Смысловые теории религиозности в этом контексте заслуживают особого внимания. В них религия рассматривается как специфическая социально-перцептивная схема или особая смысловая организация личности (С.Батсон, К. Паргамент, Э.Д. Старбак, Ф. Палоутзиан).

В частности, в теории Ф.Палоутзиана религия определяется через понятие «глобальный» смысл. Глобальный смысл относится к общему смыслу жизни. В его структуру входит три компонента: убеждения, цели и субъективные переживания. Он важен как для общих паттернов повседневной жизни, так и в критических ситуациях. Глобальный смысл подразумевает такие широкие убеждения, как честность, справедливость, удача, контроль, предсказуемость, согласованность, благожелательность. Эти убеждения образуют базовые схемы, посредством которых люди интерпретируют свой опыт [147].

Функциональное определение религии нашло свое отражение и в отечественной психологии религии (С.Белорусов, И.М.Богдановская, Б.С.Братусь, Г.Н.Мелехова). В частности, И.М.Богдановская отмечает, что смысловая функция религиозного опыта подразумевает решение конечных, предельных, экзистенциальных проблем существования человека. С другой

стороны она также подразумевает мысленный выход личности за пределы обыденного жизненного опыта [12]. Из функциональной роли религиозности исходит также Д.В.Ольшанский [68]. Он подчеркивает, что с психологической точки зрения религия важна и необходима как способ совладания с конечными проблемами человеческой жизни.

В рамках функционального подхода к дефиниции религиозности, религиозность понимается как проявление религии в сознании, представленное системой религиозных смыслов. Это, в свою очередь, может являться основой интеграции других компонентов религиозности. 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.

Таким образом, религия является фактором, оказывающим существенное влияние на функционирование и проявление психических свойств и состояний человека, детерминирует формы и способы его поведенческой активности. Это влияние отражено в понятии религиозности. В зарубежной психологии концептуализация религиозности происходила в границах фундаментальных положений основных направлений или «школ» в психологии. В связи с этим, зарубежные концепции религиозности существенно различаются в оценке сущности и значения религии в психической жизни человека. Можно отметить, что понимание религиозности в зарубежной психологии определяется внутренними психологическими закономерностями, которые рассматриваются либо как патологические состояния и свойства, либо как естественные свойственные психики явления.

Для отечественной психологии свойственно рассматривать религиозность как 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. 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.

2.2. Психологическое содержание процессов изменения религиозности

Понимание религиозности как динамической характеристики неоднократно освещалось в трудах отечественных и зарубежных авторов (Д.М.Угринович, К.К.Платонов, В.И.Носович, А.И.Демьянов, И.НЯблоков, У.Джеймс, Э.Д.Старбак, С.Холл, П.Пройзер, Д.Элкинд и др.).

Традиционный взгляд на динамику религиозности раскрывается в нормативном подходе. Проблема нормативного формирования и развития религиозности конкретизируется в ряде отечественных и зарубежных исследований (Б.С. Братусь, Е.В. Перевозникова, Е.А. Савина, А.В. Романов, А.Э Пятигин, Е.А. Сапина, Т.В. Склярова, С.А. Черняева, Д.М. Угринович, С.Д. Батсон, Д. Левенсон, Д.В. Винникот и др.).

В нормативном подходе динамика религиозности представлена поступательным и последовательным психологическим процессом формирования и развития религиозности в контексте онтогенетического развития, происходящее под влиянием религиозных факторов (религиозной семьи, религиозного воспитания, религиозного обучения).

В рамках данного подхода религия понимается как социокультурный феномен, выполняющий в обществе целый ряд функций (смыслополагания, компенсаторную функцию, функцию социальной интеграции, коммуникации, социального контроля, мировоззренческую функцию и пр.), а формирование и развитие религиозности рассматривается как процессы социализации и инкультурации. Теория социализации в объяснении механизма формирования и развития религиозности исходит из понимания религиозности как социально-психологического свойства личности, которое выражается в системе интериоризированных социальных норм, ценностей и паттернов поведения. Процесс социализации представляет собой совокупность всех социальных процессов, благодаря которым индивид усваивает определенную

систему норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве члена общества (Бронfenбrenner, 1976). Формирование религиозности, с точки зрения теории социализации, представляет собой нормативный процесс психологического, социального и культурного развития в религиозном контексте. По сути, как отмечает Барнхарт, «каждое социализированное лицо было дважды рожденным» (термин «дважды рожденный» принадлежит У.Джеймсу и означает обращенный в веру). Теория социализации подчеркивает долгосрочный характер процесса формирования религиозности [129].

Ключевыми темами в контексте нормативного подхода к формированию и развитию религиозности являются воздействие на этот процесс различных факторов: родительское воспитание, школа, ближайшее окружение, религиозное образование и пр.

Так, например, Д.М.Угринович отмечает, что религиозным человек не рождается, а становится в процессе взаимодействия с социальной средой [91, с. 92]. На процесс формирования и развития религиозности влияют несколько факторов. Прежде всего, к таким факторам он относит непосредственное окружение человека (религиозная семья, религиозная община). В своей работе «Психология религии» Д.М.Угринович указывает на важнейшую роль религиозной семьи в формировании и развитии религиозности. Ребенок, неосознанно подражая действиям и поведению верующих родителей, усваивает религиозные паттерны поведения, религиозные нормы и ценности. С большей степенью интенсивности религиозность формируется в тех семьях, в которых родители сознательно использует методы религиозного воспитания детей, а именно, читают Библию, совершают совместные паломничества, молятся и пр.

Помимо семейного воспитания важнейшим фактором формирования и развития религиозности Д.М.Угринович относит также религиозную общину, которую рассматривает как особую социальную группу. Таким образом, по мнению отечественного автора, индивидуальная психика содержит лишь

некоторые предпосылки для формирования религиозности, которые реализуются и складываются в целостную систему религиозности только благодаря факторам воздействия социальной среды [66, 74, 91].

Похожий взгляд на формирование религиозности можно найти у зарубежных авторов. С.Д.Батсон установил, что формирование и развитие религиозности связано с религиозностью родителей, как «трансляторов» религиозных смыслов и поведения. Им было выявлено, что влияние религии родителей тем выше, чем больше ребенок любит и отождествляет себя с ними, и имеет тесную связь с родителями [121, с. 43]. Высокая положительная корреляция с религией родителей легко объясняется с точки зрения социального влияния. Родители являются основным источником социальных поощрений и наказаний, они являются также основной референтной группой. Кроме того, это влияние сильнее, когда родители считают религию важной и когда ребенок любит и отождествляет себя с родителями. Связь является более слабой, когда ребенок уходит из дома, не только из-под прямого влияния родителей, но и сталкивается с потенциально конфликтующим давлением со стороны других референтных групп.

Стремление к саморазвитию поддерживается или тормозится характером межличностных отношений (прежде всего, с матерью), начиная с раннего возраста. Характер этих отношений играет решающую роль в силу их положительного или отрицательного влияния на удовлетворение потребности в саморазвитии.

В описанных теориях формирования религиозности в качестве движущих сил процесса рассматриваются внешние, социально-психологические факторы. Однако в рамках нормативного подхода существуют теории, рассматривающие процесс развития религиозности как детерминированный внутренними движущими силами. К такой теории можно отнести, в частности, теорию инстинкта, описанную в работе С. Конклина [129].

Согласно этой теории характеристики индивидуального развития определяются в значительной степени врожденными факторами. Для объяснения процесса формирования и развития религиозности это означает, что врожденные факторы делают индивида особо сензитивным к формированию религиозности в определенном возрасте. Э.Д. Старбак в своих исследованиях показывал, что типичный возраст для формирования религиозности у мужчин – 16,4 лет, у женщин – 14,8. Одним из первых исследователей, указавших на эту закономерность, был Стенли Холл (1881). Он объяснял взаимосвязь возраста с формированием религиозности сексуальным инстинктом. Прямое влияние сексуального инстинкта на формирование религиозности раскрывается в том, что сексуальный инстинкт увеличивает внимание к людям и расширяет сферу социальных контактов. Физиологические изменения оказывают и косвенное воздействие на формирование религиозности. Общее состояние тревоги или волнения, вызванного вторжением нового набора органических ощущений, способствует приобретению молодыми людьми новых интересов почти в любой сфере жизни [129].

Сексуальный инстинкт постепенно «проникает» в структуру психики взрослеющего человека. Сначала появляются смутные, неоднозначно локализованные сенсорные сигналы до этого не присутствовавшие в сенсорном опыте. Затем эти сигналы интерферируют с уже привычным сенсорным опытом. Интерференция сопровождается снижением способности к саморегуляции и связана с переживанием беспокойства и тревоги, ищущим выхода в поведении. Источник растущего беспокойства не осознается и становится таинственным, «мистическим». Вследствие этого изменяется и общее отношение к миру, так как к его привычным значениям добавляются новые – «мистические». Появляется новый опыт, связанный с удовольствием присутствия людей противоположного пола, даже при отсутствии прямых сексуальных контактов. Таким образом, сексуальный интерес перерастает в интерес социальный. Приобретается новый опыт переживания от общения с

людьми одного и того же пола, что проявляется в увеличении количества вариантов социального взаимодействия. Кроме того, испытываемая тревожность и беспокойство создают необходимость социальной поддержки. Появляется новая социальная самореализация, гендерная групповая идентичность. При этом она обязательно вступает в конфликт с личностной идентичностью и индивидуальной самореализацией. В пределах одной жизни проявляется два уровня – личностный и социальный. Они, по мнению автора, оба имеют инстинктивную природу. При этом «тайна себя» и «тайна своего мира» взаимодействуют с уже сложившимися социальными институтами и культурными нормами и традициями. Религия в этом случае, является тем социальным институтом, который обеспечивается социальной (групповой) идентичность. Кроме того, религия привлекательна для подростков еще и потому, что дает возможность снизить общий уровень тревоги и беспокойства через общение с «высшими» силами. Религия также создает контраст между обыденным и привычным, с одной стороны, чем-то более глубоким и широким. Этот контраст подобен тому, который подросток пытается преодолеть – контраст между «узкой» обыденной самостью и самостью, которая преодолевает сложившиеся рамки.

Кроме полового созревания формированию религиозности способствуют и другие особенности возраста – повышенная эмоциональность, стремление к новым впечатлениям, противодействие авторитетам и т.д. Можно отметить, что теория инстинкта С.Холла объясняет механизм формирования религиозности с использование феномена религиозной идентичности, как важнейшей его составляющей, а механизм формирования религиозности сводится к внутренним движущим силам.

Формирование религиозности как внутренне детерминированного процесса представлено в рамках концепции «переходных объектов» Д.В.Винникота [158]. Основываясь на теории Д.В.Винникота, модель формирования религиозности была предложена У. Майсснером и А. Риззуто [145, 151].

Д.В. Винникот в своей теории раскрывает специфику развития ребенка [158]. Около шести месяцев своей жизни ребенок начинает испытывать свою суверенность от внешнего мира. Сопутствующим переживанием отдельности от мира является чувство потери контроля над ним. Важнейшую роль на этом этапе развития ребенка играют объекты, которые не являются частью его тела, и не являются в полной мере внешней бесконтрольной объективной реальностью. Ребенок дорожит этими объектами по-своему, поскольку при помощи этих объектов он компенсирует потерю контроля над объективной реальностью. Такие объекты Д.В. Винникот называет «переходные». Чаще всего такими объектами являются игрушки, или другие предметы, которые заменяют ребенку игрушки. «Переходные объекты» представляют собой ту область реальности, которая занимает промежуточное положение между внутренней реальностью и внешним миром. Безусловно, эти объекты принадлежат внешнему миру, однако, ребенок, используя эти игрушки, сохраняет чувство контроля над окружающим миром. Используя собственное воображение «переходные объекты» получают субъективный смысл и особый статус во внутреннем мире ребенка.

И внешняя и внутренняя реальность играют важную роль в концепции переходных объектов, поскольку опыт взаимодействия с переходными объектами выходит за рамки простого противопоставления объективной и субъективной сферы. Для переходных объектов Д.В. Винникот определяет третью сферу реальности, которую назвал парадоксальной. Эта реальность находится на пересечении внутреннего и внешнего мира, при этом она не принадлежит ни одной из них.

Таким образом, «переходные объекты» приобретают важное функциональное значение в развитии ребенка. Опыт взаимодействия с «переходными объектами» является определяющим для здорового, нормального эмоционального развития, поскольку они смягчают шок, который сопровождает необходимость признать отсутствие контроля и

независимость внешнего объективного мира от желаний и потребностей ребенка. Однако Д.В. Винникот не просто сформулировал концепцию психического развития ребенка. Идея переходных объектов распространяется на определение культуры, которая, по сути, начинается с игры. В игре развивается творческое начало человека, которое в дальнейшем порождает достояния культуры. Таким образом, переходная среда постепенно распространяется на отношения с миром культуры. Опыт культуры представляет собой расширение идей переходных объектов. Место куда помещен культурный опыт представляет собой область переходной реальности.

Идея переходных объектов Д.В. Винникота продолжена в интерпретации религиозности У. Майсснером и А. Ризутто [145, 151]. По мнению авторов, символы религии находятся на границе объективного и субъективного мира. По сути, они представляют собой переходные объекты в контексте идей Д.В. Винникота. Безусловно, различные священные тексты и другие символы веры подразумевают их локализацию во времени и пространстве. Однако объекты религиозной веры не могут быть выражены исключительно в терминах объективной реальности. Вероятнее всего они представляют собой проявления как объективного и материального мира, так и мира субъективных фантазий и иллюзий. Другими словами, являясь объектами объективного мира, явления религии преобразуются в религиозные значения и символы. Таким образом, являясь переходными объектами феномены религии располагаются в пространстве между внутреннего и внешнего мира.

По мнению А. Риззанто, личные репрезентации образа Бога также локализованы на границе субъективного и объективного, в переходной сфере [151]. Бог наряду с другими символами веры представляет собой «переходной объект». В течение всей жизни образ Бога может меняться под влиянием различных факторов. Но всегда и вне зависимости от различных трансформаций, образ Бога всегда остается в переходном пространстве. Образ

Бога как переходной объект может быть в латентном состоянии, а может актуализироваться и становиться источником веры. Опыт трансформации образа Бога в пространстве переходных объектов может оказать влияние на поиск и открытие своего истинного «Я», на развитие самости. Таким образом, образ Бога как переходного объекта служит средством обретения гармонии с самим собой и жизнью в целом. Это связано со спецификой и функциональным значением переходных объектов, которые конструируясь творческими силами человека, реализуют потребность в развитии истинной самости.

Таким образом, У. Майнер и А. Риззуто, применяя подход Д.В. Винникота, раскрывают генезис религиозности как трансцендентного явления. Хотя данная теория не посвящена процессу нормативного формирования религиозности, тем не менее, она раскрывает механизм формирования и развития религиозности.

В рамках нормативного подхода к изменению религиозности можно отнести теорию когнитивного развития Д.Элкинда [148, p.123-144]. Эта теория освещает процесс формирования религиозности как некой когнитивной системы. В своей работе Д.Элкинд сосредотачивается на проблеме религиозного познания и формирования религиозного мышления в детском возрасте. В своем исследовании детской религиозности в различных конфессиях он использует теорию когнитивного развития Ж.Пиаже. В его исследовании стадии формирования религиозности соответствуют стадиям когнитивного развития ребенка. Детское религиозное мышление развивается в сторону перехода от конкретного и эгоцентрического мышления к более абстрактному и социоцентрическому. Автор приходит к выводу о том, что религиозное познание в этом случае просто частный случай общего процесса когнитивного развития и ничем от него не отличается.

Важной особенностью и отличительной чертой когнитивной психологии в вопросе формирования детской религиозности является тот факт, что ребенок не рассматривается в качестве пассивного участника процесса

формирования религиозности, так как это представлено в социально-психологических теориях. Когнитивисты отмечают, что существует определенная степень независимости между родительским воспитанием и формированием религиозности ребенка. Есть также эмпирические исследования, которые подтверждают, что процесс становления религиозности – это двунаправленный и взаимный процесс взаимодействия родителя и ребенка.

Таким образом, понимание религиозности как динамического психологического образования существенно различается в зависимости от ключевых аспектов самой религиозности, а также от факторов ее формирования и развития (внутренние или внешние). Так, рассматривая религиозность как некое социально-психологическое свойство, представленное системой норм, ценностей, паттернов поведения и идентичности, механизм формирования и развития религиозности сводится к процессу социализации. В этом случае, важнейшими факторами этого процесса может являться референтная группа. В другой теории процесс формирования религиозности детерминирован внутренними онтогенетическими процессами созревания и роста. Рассматривая когнитивные и смысловые структуры в качестве определяющих в структуре религиозности процесс ее формирования и развития определяется этапами и стадиями когнитивного развития ребенка в религиозном контексте. Религиозное самосознание как один из компонентов религиозности в рамках нормативного подхода формируется и развивается также в соответствие с этапами развития самосознания в онтогенезе.

В зарубежной психологии религии широкое распространение получили теории формирования религиозного самосознания в подростковом возрасте, как наиболее сензитивном периоде для формирования религиозных ценностей и норм. Ключевой задачей именно подросткового возраста является осознанный выбор важных убеждений и ценностей.

нормативного формирования религиозности посвящены работы современных отечественных авторов (Борунков Ю.Ф., Оринина С. Ю., Перевозникова Е.В., Двойнин А.М., Васильченко А.А., Храмова К.В., Азаматов Д.М., Сидоренко А.В., Моздор Н.В.).

Так, Перевозникова Е.В. рассматривает психологические особенности самосознания подростков из атеистической и православной семьи [71]. В своем исследовании автор исходит из того, что самосознание является новообразованием подросткового возраста. Определяющим фактором формирования самосознания является специфика социально-культурной среды. Е.В. Перевозникова доказала, что специфика самосознания подростков из православной семьи заключается в ее направленности на духовное развитие, стремлением соответствовать идеальным представлениям о православной личности, а также в смирении. В то время как, самосознание подростков из атеистической семьи характеризуется большим диапазоном ценностно-смысовых ориентаций на развитие. Работа Перевозниковой Е.В. ярко иллюстрирует нормативный подход к изучению проблемы формирования самосознания в религиозном контексте.

Работа Двойнина А.М. посвящена изучению ценностно-смысовых ориентаций учащихся православного вуза [29]. Он установил, что не существует взаимосвязи между вербально выражаемой религиозной ценностно-смысловой системой и общей степенью осмысленности жизни. В реальных ситуациях фruстрации актуализируется «мирская» ценностно-смысловая ориентация, в то время как в ситуациях депривации ценностно-смыслового содержания структурных составляющих самосознания демонстрируется соответствие канонам религии. Таким образом, было установлено, что ценностно-смысловые ориентации учащихся противоречиво взаимодействуют при регуляции поведения личности.

Н.В.Моздор исследовала влияние богословского образования на смысложизненные ориентации студентов [61]. Ей было выявлено позитивное

влияние богословского образования на степень осмыслинности жизни, принятия за нее ответственности и удовлетворенности самореализацией. Существенное снижение степени колебаний и неуверенности в принятии ответственности за свою жизнь и выборе жизненных целей при целенаправленном воздействии содержания образования, направленного на религиозные и нравственные ориентиры.

Таким образом, в нормативном подходе динамика религиозности представлена поступательным и последовательным психологическим процессом формирования и развития религиозности в контексте онтогенетического развития, происходящее под влиянием религиозных факторов. Религия понимается как социокультурный контекст, в котором происходит нормативное психологическое развитие. Исходя из теорий нормативного формирования религиозности, этот процесс может быть детерминирован внешними условиями и обстоятельствами (теория социализации, отечественные социально-психологические теории), либо внутренними биологическими или психологическими процессами (теория переходных объектов, теория инстинктов, когнитивные теории).

Нормативный поход к изменению религиозности не в полной мере раскрывает содержание этого процесса, поскольку оставляет без внимания проблему таких изменений религиозности, которые происходят во взрослом возрасте, вне связи с онтогенетическим развитием и процессами социализации. В этой связи, важно рассмотреть другой подход к изменению религиозности, который может быть назван ненормативным. Изменение религиозности в ненормативном подходе понимается как непоследовательный, незакономерный и скачкообразный психологический процесс увеличения уровня религиозности.

Очевидно, что религия как социокультурный феномен, имеющая целый ряд функций, может становиться актуальной в процессе жизни. Так, например, Д.В.Ольшанский проблему актуализации религии связывает с целым рядом причин [68]. Во-первых, религиозное обращение может быть

детерминировано стремлением к познанию мира. С точки зрения автора, такой мотив имеют люди малообразованные, которые стремятся заполнить картину мира библейской мифологией. Ко второму мотиву относится ожидание «райского блаженства после смерти». Он порождается тяжелыми условиями жизни и множеством неудовлетворенных потребностей, а также страхом смерти. Третьим мотивом обращения является потребность в общении, в идентификации себя с определенной группой. Как правило, это одинокие люди, которые глубоко переживают феномен отчуждения. Четвертым мотивом обращение является убежденность в необходимости религии для сохранения нравственности. Главное для верующих с таким мотивом обращения – распространение морально-этических религиозных принципов. Пятым мотивом является, как отмечает Д.В. Ольшанский, «вера на всякий случай», «а вдруг Бог на самом деле есть?». Шестым мотивом является профессиональный и материальный мотив. Для верующих с таким мотивом обращение вера является источником дохода или профессиональных устремлений. Стоит отметить, что Д.В.Ольшанский рассматривает проблему мотивов обращения в контексте психологии масс. Различная мотивация обращения сводится для него к вопросу различия групп верующих.

Схожим образом взгляд на обращение представлен в работе И.М. Богдановской [12]. Она отмечает несколько причин религиозного обращения. Личностные причины (раскаяние) характерны для взрослых людей и являются содержанием кризиса середины жизни. Социально-личностные причины вызваны возвращением к традициям, потребностью в культурно-исторической самоидентификации. Внешне-социальные вызваны необходимостью согласования внешней стороны деятельности с изменяющимися социальными условиями.

Сучкова О.В. отмечает, что в целом, религиозное обращение обусловлено потребностью в психологической безопасности: преодоление страха смерти, потребность в эмоциональном успокоении, психотравма,

неудовлетворенность условиями жизни (А.И. Демьянов, Д.М. Угринович, Д.В. Ольшанский, В.А. Верещак) [90].

Религиозное обращение как последствие реализации потребности в безопасности рассматривается и зарубежными авторами (К.И.Парджамент, С.Л.Пак). По мнению авторов, существует много жизненных примеров и эмпирических фактов, доказывающих, что религия приобретает особое значение во время стресса [149]. В отличие от других способов совладания с трудными жизненными ситуациями религиозное совладание уникально тем, что вовлекает священное и трансцендентное в этот процесс. В этом случае, религиозные методы совладания могут иметь эффект сверх того, что может дать нерелигиозная деятельность. Религия предлагает ответ на человеческую ограниченность. Пытаясь постичь смысл посредством собственных идей и действий, человек сталкивается со своей ограниченностью. В любой момент времени человек может столкнуться с тем, что лежит за пределами его собственных непосредственных ресурсов. Религия, таким образом, имеет решение и ответы для тех ситуаций, когда обычные, привычные принципы не действуют в сложившейся ситуации. Сталкиваясь с непреодолимыми ситуациями язык религии – терпение, тайна, страдание, надежда, искупление – становится все более актуальным. Духовная поддержка доступна, когда других форм социальной поддержки не хватает, религиозные объяснения становятся более правдоподобными, когда другие объяснения кажутся неубедительными, полный контроль может быть доступен через священное, когда жизнь, кажется, вышла из-под контроля, и религия помогает в поиске новых смыслов, когда старые утеряны или больше не жизнеспособны. В любом случае, религиозное совладание дополняет нерелигиозное, предлагая ответы, лежащие за пределами личных сил. По мнению авторов, именно поэтому священное становится наиболее привлекательным для многих людей.

Кроме того, как отмечает К.И. Парджамент, не стоит упрощать религиозные способы совладания с трудными жизненными ситуациями до пассивных стратегий, таких как уход, избегание. Религия, по мнению автора,

может являться любой частью процесса совладания. Можно говорит о религиозных ритуалах (например, брак, похороны), религиозных оценках (например, поля Бога, Божье наказание), религиозных ресурсах (например, обобщенные религиозные убеждения, практика), конкретных религиозных совладающих действий (например, поиск духовной поддержки, совершение добрых дел и пр.). Широкие и разнообразные роли, которые религия может играть во всем процессе совладания противоречат упрощенным религиозным стереотипам. Таким образом, как и в нерелигиозных способах совладания с трудными жизненными ситуациями, религиозная совладающая деятельность охватывает весь диапазон стратегий: от избегающих и пассивных до активных.

Важнейшим эффектом использования религиозных стратегий совладания с трудными жизненными ситуациями является религиозное обращение.

Таким образом, генезис ненормативного развития религиозности обусловлен функциональным значением самой религии как социокультурного феномена, реализующего потребность в безопасности, в коммуникации, в социальном контроле, в компенсации недостатка мировоззренческой картины мира и пр.

Итак, под процессом изменения религиозности мы будем понимать увеличение уровня религиозности, который выражается в интенсивности проявления религиозных свойств сознания и поведения. К вопросу изменения религиозности существует два подхода: нормативный и ненормативный. В нормативном подходе изменение религиозности представлено поступательным и последовательным психологическим процессом формирования и развития религиозности в контексте онтогенетического развития, происходящее под влиянием религиозных факторов. Религия понимается как социокультурный контекст, в котором происходит нормативное психологическое развитие. В зависимости от теории механизм формирования и развития религиозности может определяться внешними

условиями и обстоятельствами (теория социализации, отечественные социально-психологические теории), либо внутренними биологическими или психологическими процессами (теория переходных объектов, теория инстинктов). Изменение самосознания в процессе нормативного формирования религиозности сводится к одному из этапов этого процесса, которые в целом, соответствуют стадиям и этапам онтогенетического развития личности. В этом случае, изменение самосознания в процессе формирования и развития религиозности рассматривается в подростковом возрасте и связано с факторами религиозного воспитания и обучения.

Ненормативный подход к изменению религиозности как процессу увеличения уровня религиозности представлен феноменом религиозного обращения. Религиозное обращение определяется как незакономерный и скачкообразный психологический процесс увеличения уровня религиозности. Генезис ненормативного увеличения религиозности обусловлен функциональным значением самой религии как социокультурного феномена, который реализует целый ряд социально-психологических потребностей. В отличие от нормативного процесса формирования и развития религиозности религиозное обращение происходит во взрослом возрасте, в отсутствие связи с онтогенетическим развитием. Психологическому содержанию феномена религиозного обращения посвящен третий параграф диссертации.

2.3. Психологическое содержание процесса религиозного обращения

В самом общем виде религиозное обращение означает переход от неверия к вере, смену религиозной ориентации или переход от одной веры в другую [91, 127, 128, 129, 144, 147]. Термин «религиозное обращение» принято использовать в отечественной науке. В рамках зарубежной науки для обозначения того же понятия используется термин «религиозная конверсия». *Conversion* – превращение, обращение, переход в другую веру, перемена убеждений, изменение состояния [14].

Религиозное обращение является междисциплинарным понятием и исследуется в рамках различных дисциплин. Для самой религии обращение в веру представляет собой важнейшее условие для вступления в союз с Богом, поэтому она неоднократно воспроизводится в религиозном дискурсе. Достаточно привести общеизвестные примеры обращения св.Павла (Савла из Тарса), св.Августина, св.Терезы Авильской и пр. В богословии религиозное обращение – важнейший процесс религиозной жизни, который представляет собой радикальные изменения личности на самом высоком уровне, необходимые для вступления на путь истины. В связи с этим, религиозное обращение – одно из родовых понятий богословской науки. Богословское описание радикальных изменений, вызванных обращением можно представить в следующих положениях:

1. Обращение в веру инициируется и контролируется не самим верующим или другими людьми, а Богом. Религиозное обращение не может быть плодом усилий самого человека, поскольку представляет собой божественную благодать. Обращаемый в веру является объектом творческой любви Бога.

2. Христианская весть становится понятной только после преобразования души (обращения). Обращение – необходимое условие для

вступления в союз с Богом: «Истинно говорю вам, если вы не изменитесь и не станете как маленькие дети, вы не войдете в Царствие Небесное» (Мф.18:03).

3. Теологическое объяснение обращения подразумевает истинное, правильное обращение (по образцу обращения святых Павла, Августина и др.). В соответствие с истинным обращением нельзя говорить о преображении, если не происходит отчуждение от греха. Таким образом, обращение подразумевает отказ от всего прошлого, греховного и переход в новую жизнь или «жизнь во Христе». «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лук. 9:24).

4. Символическая смерть и воскресение, отраженные в акте обращения, пронизывает всю религиозную жизнь верующего. Это процесс непрерывного преобразования души, побуждающий двигаться вперед на путь такой жизни, которая пронизана Богом (от мирской жизни к аскетизму как идеалу служения Богу). В связи с этим, участие в мероприятиях спасения является не реалиями веры, которой придерживается обращенный, а фактом, в котором он живет: «Не я был распят со Христом, и уже не я живу, но живет во мне Христос».

В рамках философии наиболее полно феномен религиозного обращения представлен в работе Пьера Адо «Духовные упражнения и античная философия» [4]. Его интерес к обращению, вызван тем, что этот феномен с начала эпохи христианства, по его мнению, определяет собой все западное сознание. Обращение (конверсия) он понимал как изменение ментального порядка. Специфику этого изменения отражает перевод термина конверсии. «Латинское слово *conversio* соответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом — *epistrophe*, что означает «изменение ориентации» и подразумевает идею возврата (возврат к первоначалу, возврат к себе), и *metanoia*, что означает «изменение мысли», «раскаяние» и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется

внутреннее противопоставление двух идей: «возврата к первоначалу» и «возрождения» [4, с. 199].

Таким образом, Пьер Адо предлагает представить себе все историю Запада как непрерывно возобновляемые и усовершенствованные техники конверсии, предназначенные для преобразования человеческой реальности. Различные техники конверсии определяются широким диапазоном форм – религиозной, политической, философской и пр.

Самую радикальную и всеобъемлющую форму имеет религиозная конверсия (а именно христианская). Она в наибольшей степени соответствует внутреннему противопоставлению двух идей, отраженных в определении конверсии – «возврата к первоначалу» и «возрождению». Обратиться означает «возвратиться к договору, некогда заключенному на Синае». С другой стороны, для этого необходимо отказаться от греха, покаяться. Этот внутренний опыт конверсии, нового рождения, связан с внешним событием – обрядом крещения.

В своей работе Пьер Адо описывает также эволюцию методов обращения, необходимость которых изначально была вызвана движением экспансии религии (христианства и ислама). История знает разнообразные методы конверсии: использование политической и военной силы, стремление к насильственным методам обращения, а также современные способы «промывки мозгов», контроля сознания и пр. Вопрос методов обращения для Пьера Адо важен в связи с тем, что потребность «завоевания души всеми способами» является, по его мнению, фундаментальной характеристикой западного ума [там же].

Наиболее полно вопрос методов обращения освещен в социологии (Д.Лофланд, Р.Старк, У.Бейнбридж, Л.Рамбо, Л.П. Ипатова, А.И. Любимова). В рамках этой дисциплины пик популярности исследования религиозного обращения относится к 60-ым гг. XX века. Актуальность феномена обращения была вызвана широко распространяющимися в это время процессами обращения в новые религиозные учения и культуры. Социология в исследовании

феномена религиозного обращения фокусирована на способах входа человека в религиозную организацию, а также на изучение детерминант и этапов этого процесса [36, 50, 144, 150].

Самая авторитетная теория религиозной конверсии в социологии принадлежит Д.Лофланду и Р.Старку [144]. Теория основана на изучении групп последователей движения Церкви Объединения. Ключевая идея теории заключается в решающей роли религиозной конверсии и значимости межличностных отношений, которые складываются между новообращенным и последователями движения. Важнейший фактор процесса конверсии - это потребность потенциального обращенного в социальных связях. Присоединение к религиозному учению может происходить исключительно на основании позитивных социальных связях с представителями учения. Включиться в религиозную организацию могут люди, у которых нет потребности в религиозном поиске. Таким образом, само содержание религиозного учения не является значимым фактором обращения.

Наиболее полное описание религиозного обращения как процесса представлено в концепции Льюиса Р. Рамбо [150]. По мнению автора, процесс обращения не может быть сведен к какому-либо конкретному событию или акту. Автор предлагает целостный, холистический взгляд на процесс конверсии, подразумевающий учет 4 важнейших компонентов: культурные, социальные, личные и религиозные системы. Религиозное обращение, в теории Л.Рамбо, представляет собой процесс, который состоит из нескольких этапов: контекст, кризис, поиск, миссионерская деятельность, столкновение, взаимодействие, обязательство, последствия. Несмотря на стадийный характер процесса конверсии, Л.Рамбо настаивает на нелинейности всего процесса обращения в веру. Это означает, что стадии процесса не следуют одна за другой, а могут протекать непоследовательно или параллельно друг другу.

В отечественное социологии проблема религиозного обращения раскрывается в диссертационном исследовании Л.П.Ипатовой [36]. Под

религиозным обращением автор понимает принятие новой для индивида социальной (религиозной) идентичности, сопровождающееся изменением его образа жизни благодаря привнесению в сферу его повседневности религиозных практик. Таким образом, Л.П.Ипатова вслед за своими предшественниками под феноменом обращения понимает, прежде всего, вхождение в новую группу, сопровождающееся определенными изменениями идентичности, поведения и образа жизни.

Наиболее разработанные теории обращения принадлежат психологической науке (Д.М.Угринович, С.Батсон, У.Джеймс, Э.Кларк, К. Паргамент, Э.Д. Старбак, С. Хилл). Интерес психологии к феномену религиозного обращения вызван, прежде всего, последствиями этого процесса. Результатом религиозного обращения являются существенные, радикальные и глубокие изменения личности. При этом, изменения могут происходить в сферах, далеких от религии. В частности, исследователи описывают известные случаи изменения в результате религиозного обращения в интерпретации важных событий жизни, иерархии ценностей и постановки жизненных целей, личностной идентичности [127, 128, 129, 144, 147]. Вместе с тем, специфика процесса религиозного обращения заключается в отчетливости, с которой происходит переход от неверия к вере или смена приверженности ценностям и ритуалам одной религии на приверженность другой.

Одним из первых психологов, описавших феномен религиозного обращения, был У.Джеймсом (1902). Трансформирующую функцию религиозного опыта У.Джеймс описал в контексте двух типов: постепенный (волевой) и стремительный (безвольный). Для первого характерно контролируемое и длительное изменение сознание. Для второго характерно состояние временной апатии, при котором человек становится безвольным и пассивным наблюдателем «чудесного процесса, совершающегося по воле Бога». Такой процесс сопровождается слуховыми, зрительными галлюцинациями, после которого характерно чувство новизны, очищения и

святости. Конверсия представляет собой стремительный тип обращения. У.Джеймс описывает этот тип обращения как переход от состояния апатии к чувству новизны, очищения и святости. Сам процесс перехода совершается не самим субъектом изменения, а происходит мистическим образом по воле Бога.

Причины обращения в веру У.Джемс связывал с внутриличностным конфликтом между нравственным и интеллектуальным складом личности. Долгие периоды борьбы этих двух начал, представляющих собой кризис, приводят ко «второму рождению» или обращению в веру. Таким образом, У.Джеймс в своей работе от своеобразной типологии религии переходит к вопросу религиозного обращения, обозначая ее причины и пусковые механизмы. С точки зрения У. Джеймса религиозное обращение представляет собой высшую ступень религиозности. Процесс обращения доступен не всем людям, а только тем, которые принимают саму идею религии. Другими словами, процесс кризиса, детерминирующий религиозное обращения не всегда им заканчивается [31].

Схожим образом объясняет феномен конверсии Э.Кларк в работе «Психология религии: введение в религиозный опыт и поведение» [128]. Ключевой аспект конверсии, по мнению Э.Кларка, напряжение. Оно вызвано конфликтом двух несовместимых образов жизни. Человек знает, что именно он должен делать, но не делает этого: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Послание к римлянам св. апостола Павла, 7:15). Осознание внутреннего противоречия и конфликта может протекать в форме инсайта и вызывать сильные эмоциональные переживания. При этом, чем сильнее напряженность, и чем меньше осознаются ее истинные причины, тем больше вероятность внезапной конверсии. Когда происходит разрядка напряжения и доступ к скрытому конфликту открывается, конверсия приобретает драматический характер. Конечно, субъект не столь психологически образован, поэтому такое сильное переживание, сопутствующее обретению власти над собой и своими

проблемами, приписывается непосредственному и удивительному вмешательству Бога. Путь к такой вере сопряжен с кризисом, после которого следует кардинальные изменения.

Э. Кларк предложил классификацию типов религиозной конверсии: (а) кризисный тип, характеризующийся внезапным и быстрым «погружением» в веру или переходом из одной веры в другую; (б) эмоциональный тип, отличающийся от первого, прежде всего, меньшей эмоциональной вовлеченностью в происходящие изменения; (в) тип с нормальным ростом религиозности. По данным Э. Кларка к первому типу относятся 6,7% его респондентов, ко второму – 27,2%, к третьему – 66,1%.

Зарубежные исследования религиозного обращения продолжены в рамках психоаналитических теорий. В целом, психоаналитические теории в объяснении религиозного опыта достаточно разнообразны. Так З.Фрейд, К.Г.Юнг, Э.Фромм по-разному объясняли феномен религиозности [97, 100, 139]. Общим для психоаналитических теорий является важность бессознательных процессов в объяснении религиозного опыта.

В самом общем виде в рамках психоаналитической теории религиозное обращение является продуктом подавляемых импульсов, вытесненных конфликтных желаний, которые в определенный момент врываются в сознание [129]. При этом, сам процесс вторжения бессознательного материала в сознание может иметь относительную скорость протекания. Так в течение нескольких месяцев или даже лет в сознание периодически могут прорываться бессознательные импульсы. Сознание борется с этим вторжением до тех пор, пока подавленные импульсы не становятся настолько сильными, что при определенных условиях вырываются в сознание. Иногда появление этого скрытого материала в сознание довольно искажено от своей первоначальной природы, поэтому не может быть легко понятым и интерпретируемым. Таким образом, старый набор привычек вытесняется новым, и этот процесс сопровождается чувством эйфории и катарсиса. Далее следует чувство покоя,

облегчения и радости из-за прекращения внутриличностного конфликта, сопровождающего жизнь верующего в течение определенного времени.

В зарубежной психологии существуют теории, которые рассматривают феномен религиозного обращения как кризисный этап нормативного религиозного развития. В рамках теории социализации религиозное обращение представляет собой драматичный и переломный этап, связанный с переходом от эгоистических желаний и побуждений в сторону альтруистичных. С отказом от личных эгоистических желаний связано много тревожных эмоций. Они сопровождают весь процесс социализации. Успешное выполнение новых обязательств сопровождается чувством радости, эйфории. Подобным образом протекает процесс религиозного обращения. В свете новых возможностей появляется недовольство старым способом действий. Вместе с ним возникает депрессия, состояние никчемности. Признание и принятие нового опыта сопровождается радостью и счастьем достижения [там же, р. 103-129].

Современные зарубежные теории религиозного обращения опираются на смысловой подход к дефиниции религиозности [121, 147, 152, 155]. К смысловым теориям религиозного обращения можно отнести теорию Ф. Палоутзиана, теорию креативности С.Батсона, нарративные теории обращения.

Теория Ф.Палоутзиана объясняет религиозную конверсию как изменение смысловой системы [147]. Механизм этих изменений достаточно хорошо изучен и, по мнению автора, представляет собой процесс, состоящий из трех этапов: (1) давление на существующую систему смыслов; (2) внутреннее изменение одного или нескольких компонентов системы смыслов; (3) внешнее выражение изменений, произошедших с теми или иными компонентами системы смыслов [13]. Ключевым элементом трансформации является сомнение, давление или мотивация к изменениям. Причины изменять систему смыслов отсутствуют, если у человека не возникает сомнений, или

если обстоятельства жизни не ставят перед ним вопросов относительно его религиозных убеждений или практических действий. Термин «сомнение» используется здесь в широком смысле – как общее беспокойство, как когнитивный или аффективный процесс, переживаемый как неприятный, как противоречие между тем, во что человек верит, и тем, что происходит на самом деле, как потеря чувства безопасности, доверия. Сомнения возникают, потому что обстоятельства жизни становятся несовместимы с глубокими убеждениями, желаниями, ожиданиями. При этом, чем больше элементов смысловой системы подвергаются давлению со стороны негативных событий или неудовлетворенных потребностей, тем вероятнее изменения. Когда сомнения аккумулируются или затрагивают главные и важные сферы жизни, возникающее в системе напряжение вызывает изменения на каком-то из ее уровней. Например, человек может усилить или ослабить приверженность уже существующим смыслам, перейти от атеизма к религиозности, сменить религию или отказаться от веры в пользу менее формализованных и более личностно значимых альтернатив духовности.

В теории креативности С. Батсона религиозная конверсия понимается как когнитивное реструктурирование опыта [121, p.86-108]. С. Батсон отмечает, что процесс религиозной конверсии во многом схож с процессом возникновения новых идей. Безусловно, содержание религиозной конверсии и креативности не позволяет отожествлять эти два явления. Однако, психологический процесс изменений, по мнению автора, во многом идентичен. Это сходство процессов позволяет раскрыть механизм религиозной конверсии, используя знания о процессе креативности.

С.Батсон формулирует несколько тезисов, касающихся психологической динамики креативности. Они представляют собой краткий обзор одной из популярных в настоящее время психологической интерпретации творческого процесса.

Реальность сконструирована людьми в процессе их взаимодействия. Смысл, который придает та или иная группа или отдельный субъект опыту,

обеспечивает стройность, стабильность и предсказуемость «реальности». Реальность как осмысление и интерпретация опыта представлена в философии (Гуссерль, Мерло-Понти). В психологии одним из источников такой точки зрения на реальность является гештальтпсихология. Важным положением гештальтпсихологии является то, что человек оформляет свой опыт в осмыслиенные для него объекты и отношения.

Сконструируемая реальность основана на познавательных (когнитивных) структурах. Этот второй тезис основывается на анализе Ж. Пиаже различных способов, которыми дети решают задачи на различных стадиях развития. Согласно Ж.Пиаже, эти различные способы мышления – следствие того, что на каждой стадии развития ребенок имеет разные познавательные структуры. Познавательные структуры позволяют нам сравнивать один опыт с другим. Эта способность классифицировать и дифференцировать события позволяет конструировать действительность.

Познавательные структуры имеют иерархическое строение. Иерархическое строение когнитивных структур означает, что относительно самостоятельные, специфические области опыта сгруппированы относительно некоторых общих принципов, которые, в свою очередь, образуют еще более обобщенные группы, характеризующиеся еще более высоким уровнем абстракции. Обработка информации и процесс принятия решений осуществляются на специфическом и конкретном уровне когнитивных структур, который обеспечивает максимальную экономию времени и сил. Когда мы сталкиваемся с проблемой, требующей для своего решения обращения к принципам организации на более высоком уровне концептуальной сложности, она будет казаться непосильной, если эти принципы не сформированы. А на самом деле, проблема неразрешима лишь в границах существующей когнитивной сложности.

Креативность способствует усовершенствованию когнитивной структуры. Когда проблема не поддается решению в границах существующей когнитивной структуры, необходима ее новая организация. Макс Верхаймер

определяет креативное мышление как процесс разрушения одного гештальта в пользу другого, лучшего. С.Батсон отмечает, что это улучшение достигается за счет большей дифференциации и интеграции когнитивных структур. Используя эту концепцию строения когнитивных структур, креативность можно определить как процесс, посредством которого когнитивные структуры изменяются в сторону большей гибкости и адаптируемости из-за повышения уровня дифференциации и интеграции, которые позволяют человеку думать конструктивно о ранее неразрешимых проблемах.

Более общей причиной изменений когнитивной структуры является то, что существующая реальность перестает отвечать требованию эффективности. Это, конечно, не вопрос обнаружения «правильных» или «истинных» структур. Это вопрос обнаружения функционально лучшей действительности, той, которая позволяет человеку эффективно реагировать на фактически происходящие события. При творческих изменениях старая реальность не отбрасывается за ненадобность, а трансцендируется, становится лишь одной из возможных точек зрения на реальность, имеющей ограниченный спектр применения.

В творческом процессе можно выделить его стадии. Самая известная их последовательность предложена Г. Уэлласом. Согласно данной теории существует четыре довольно различимые стадии творческого процесса: подготовка, инкубация, озарение и верификация.

На стадии подготовки начинается борьба, в которой человек пытается решить проблему с точки зрения существующих у него когнитивных структур. Отсутствие успеха приводит к тому, что человек начинает чувствовать себя пойманым в ловушку в пределах существующей когнитивной структуры, а проблема становится навязчивой идеей. Большинство исследователей творческого потенциала убеждено, что этот предварительный период является необходимым подготовительным условием к появлению творческого решения.

Стадия инкубация наступает вследствие опустошения, вызванного неудачей при решении проблемы. Это приводит к тому, что попытки решить проблему откладываются. Отказ от попыток решить проблему одновременно способствует деактивации существующих когнитивных структур. Такая деактивация необходима, чтобы начать думать о проблеме по-новому.

Инкубация готовит почву для появления новой, более соответствующей проблеме когнитивной организации. Этот процесс соответствует стадии озарения. Новая когнитивная структура обеспечивает проникновение в суть проблемы, показывает путь, который позволяет отыскать решение. С когнитивной точки зрения, можно сказать, что озарение происходит не в мыслях, а в том, что человек использует для того, чтобы мыслить, то есть в когнитивных структурах. Возможно, в этом причина того, что творческий процесс недоступен непосредственному наблюдению и экспериментальному контролю и воспринимается как нелогичный, таинственный, бессознательный.

На завершающей стадии верификации происходит проверка эффективности новой идеи.

Решение личностных проблем имеет те же стадии, что и решение интеллектуальных проблем. Подобная же последовательность стадий характерна и для религиозной конверсии. Часто истоки религиозного опыта человека находятся в переживаемом им экзистенциальном кризисе. Он заключается в противоречии между тем, что происходит в действительности и тем, что по мнению человека должно происходить, исходя из ответов, которые он дает на экзистенциальные вопросы. Человек может преодолевать это противоречие, приходя к решению внутри уже имеющихся у него когнитивных структур. Если такие попытки заканчиваются успехом, экзистенциальные вопросы отбрасываются, по крайней мере, на неопределенное время. Если же стремление разрешить экзистенциальные вопросы старыми средствами не удается, экзистенциальный кризис усиливается. Пробуя и терпя неудачи вновь обрести экзистенциальный смысл внутри уже существующей реальности, человек достигает точки отчаяния и

беспомощности. Аналогично стадии инкубации, эту стадию конверсии можно обозначить как точку «сдачи», прекращения попыток решить проблему. Часто это сопровождается потерей сознания или утратой прямого контакта с реальностью (конверсия св. Павла и св. Августина сопровождалась «голосами»). Приверженность старому способу размышлять об экзистенциальном кризисе ослабевает. На стадии озарения старые способы мышления, базирующиеся на существующих когнитивных структурах, изменяются и позволяют по-новому взглянуть на суть экзистенциальной проблемы. Так, по мнению С.Батсона, происходит открытие новой истины. Стадия проверки и верификации «нового видения» означает необходимость попробовать жить по-новому. Драматические изменения в сконструированной действительности должны проявить себя и в поведении. Как о части «новой жизни», верующие часто говорят о «состоянии уверенности».

Наряду с когнитивным подходом, объясняющим религиозную конверсию можно описать еще один подход, в котором трансформация понимается как нарративный поиск. Регуляция и осмысление жизни происходит при помощи нарратива (повествования) [106, с.139-165]. Жизненная история в этом случае имеет объединяющую функцию. Она связывает жизнь, ситуативный контекст с коллективными значениями и ценностями, создавая целостную картину жизни. Нарратив включает в себя не только образ самого рассказчика своей истории, но и образы значимых других. Жизненная история пишется исходя из системы отношений не только автором, но и значимыми другими на основе культурной мифологии. Интерпретация истории с точки зрения других людей играет важную роль в создании нарратива. Поскольку жизненные истории это психосоциальные конструкции, автором является не только сам главный действующий персонаж, но и культурный контекст.

Описание, и постоянное воспроизведение того, «как я пришел к Богу», так называемые свидетельства новообращенных достаточно распространены в религиозной среде. Главная цель таких повествования (свидетельства,

проповеди) – убедить других в легитимности данного опыта конверсии. Таким образом, вербальные описания своего опыта конверсии способствуют формированию некоего контекста для вновь обращающихся в веру.

Усвоение религиозного языка как этап конверсии отмечается многими исследователями (А.И. Любимова, Л.Рамбо, М. Леоне). Так на сегодняшний день широко распространены теории конверсии, фокусированные на анализе языка новообращенного [140, 150, 154]. Религиозная конверсия рассматривается как история, которая преобразуется людьми, постоянно «рассказывающими себя». Тогда изучение религиозного обращения позволяет анализировать этот феномен как сложный текст. Так, например, в работе М. Леоне представлен анализ текстов, описывающих обращение в веру [140]. Кризис личностной идентичности, который запускается религиозной конверсией, наиболее полно описывается посредством сравнения с семиотической структурой спора. Несмотря на то, что конверсия существенно отличается от спора, она может быть представлена в виде спора, потому что люди часто используют метафоры, вытекающих из их социального взаимодействия, чтобы описать свои внутренние психические процессы. Интерсубъективный аспект феномена выражается в том, что, центральное место в развитии конверсии играет встреча людей, поддерживающих различные верования (также через средства массовой информации). Таким образом, описание внутри субъективных процессов вытекают из интерсубъективных обсуждений.

Пересмотр и переформулирование своего жизненного пути представляет собой процесс оформления и структурирования своего опыта в опыт именно конверсии. Другими словами, процесс переформулирования биографии представляет собой поиск смысла посредством описания. Используя текстовый материал, нарратив, верующий создает смысл, организует порядок их «хаоса» собственного жизненного опыта.

Таким образом, в зарубежной психологии теории религиозного обращения раскрывают содержание этого процесса с двух сторон. Во-первых, в теориях делается акцент на объяснении специфического процесса изменений. Религиозное обращение описывается как скачкообразный, свернутый во времени процесс увеличения степени приверженности религии (перехода от нерелигиозности к религиозности). Во-вторых, теории различаются конкретным содержанием психологических структур, которые подлежат изменению. Религиозное обращение понимается как процесс возникновения новых идей (инсайт), как решение внутриличностного (чаще всего экзистенциального) конфликта, как кризисный этап процесса социализации, как реорганизация когнитивных структур или изменение смысловой системы.

В отечественной психологии феномену религиозного обращения уделено в значительной степени меньше внимания. Одним из первых отечественных психологов, рассмотревших этот феномен, был Д.М.Угринович. В своей работе «Психология религии» он рассматривает религиозное обращение, как «связанное либо с переходом от неверия к активной и глубокой вере, либо с переходом от одной религии к другой» [91, с. 105]. Говоря о психологической специфике самого феномена, Д.М. Угринович отмечает существенную и значимую разницу между процессами религиозного обращения и религиозного развития. Обращение протекает быстро, интенсивно, «с бурными переживаниями, с резкой сменой отрицательных эмоций на положительные». В то время как процесс религиозного роста и развития представляет собой постепенное углубление религиозной веры. Именно в этом различии, по мнению Д.М. Угриновича, заключается психологическое содержание феномена обращения. В соответствие с этим, механизм, лежащим в основе процесса обращения, автор находит в катарсисе. «Религиозное «обращение» имеет своим социально-психологическим источником и предпосылкой кризис нравственных и мировоззренческих устоев личности, который в силу ряда причин

объективного и субъективного порядка формированием в ее сознании ценностных ориентаций и социальных установок той или иной религии» [там же, с. 107].

Другой отечественный исследователь М.Г.Писманик связывает процесс религиозного обращения с неосознаваемыми психическими процессами [74]. Он отмечал, что существует особое психическое состояние, которое называется «латентной религиозностью». Данное понятие означает субъективное отношение к религии тех индивидов, которые пассивно усвоили элементы веры и не актуализировали их. С точки зрения автора, эти элементы латентной религиозности долгое время могут пребывать в сфере неосознаваемого. Актуализация их в сознании происходит в условиях экстремальности и сопровождается яркими и импульсивными переживаниями.

Схожим образом, возникновение религиозности объясняет другой советский психолог К.К.Платонов [76]. Он считает, что этот процесс связан с противоречием между осознанным и неосознанным или бессознательным. Несспособность понять и объяснить неосознанные проявления толкают человека на «религиозную мистификацию».

В отечественной психологии можно найти теории религиозного обращения, которые описывают специфическую сторону этого процесса. Так, например, в социальной психологии и психологии влияния активно исследуются так называемые «насильственные формы религиозного обращения» (Волков Е.Н., В.Г. Кирсанова, Полищук Ю.И., Романов А.В., Чеснокова И.А., и др.). Проблема религиозного обращения сводится к радикальным влияниям деструктивных сект и культов на психику. Исследуются конкретные методы вовлечения и удержания личности в деструктивном культе или секте.

Насильственное обращение сводится к процессам резкой и глубокой ресоциализации личности, которая является следствием адаптации в условиях группового давления и манипулирования базисными потребностями человека [22]. К основному механизму воздействия на личность в процессе

религиозного обращения Е.Н. Волков относит «контроль сознания» или «реформирование мышления». Контроль сознания представляет собой манипуляцию с использованием насильственного внедрения убеждения или техники модификации поведения без информированного согласия обращающего в веру.

Объяснение механизма обращения сводится к последствиям опыта, вызванного измененным состоянием сознания. Субъективно это воспринимается как чувство «пребывания в другом мире». Измененное состояние сознания характеризуется искаженным восприятием, некритичностью мышления, и как следствие повышенной внушаемостью, узким фокусом самосознания [22].

Таким образом, в рамках психологии влияния проблема религиозного обращения сводится к специфической проблеме насильственного обращения. Кроме того, акцент делается на содержании и механизме методов активного воздействия на психику с целью обращения в идеологию. Под идеологией или религией подразумевается исключительно деструктивные секты и культы. Содержание самого процесса ненормативного формирования религиозности, которое представляет собой радикальные изменения личности, рассматриваются в контексте адаптации к депривированным условиям и групповому давлению.

Вместе с тем, нетронутыми остаются проблемы ненасильственных форм религиозного обращения, которые протекают без видимых внешних воздействий. Кроме того, религиозное обращение с точки зрения идеологии и религии шире деструктивных сект и культов. Сложным и неоднозначным также является вопрос о конструктивности и деструктивности процесса религиозного обращения.

Отдельно, стоит рассмотреть работу В.В.Лоскутова и М.Д. Иванова, которая посвящена влиянию духовного опыта на трансформацию личности [49]. С его точки зрения, религиозное обращение относится к группе феноменов, трудно объяснимых в пределах традиционного понятийного

аппарата науки. Вместе с тем, необходимость психологического осмыслиения феномена связана с тем, что религия традиционно относится к одной из самых существенных сил, способных кардинально трансформировать личность. Непростым, по мнению автора, является объяснение быстроты, глубины и устойчивости психологических изменений вследствие опыта конверсии.

В своей работе В.В.Лоскутов рассматривает следующие вопросы: каков результат обращения (какие психологические изменения происходят), каковы детерминанты этих изменений, чем становится личность в результате этого процесса.

Специфика изменений определяется структурой духовных практик: психотехнология, мифология, эталоны бытия. На начальном этапе происходит освоение религиозных паттернов поведения. Вследствие этого опыта происходит изменение в структуре психических состояний субъекта. Прежде всего, имеется ввиду проработку методов входления в трансовые состояния.

На следующем этапе происходит ознакомление с понятийной системой духовной или религиозной школы. Процесс включения новых когнитивных структур в имеющуюся картину мира и систему личностных смыслов происходит посредством чтения текстов, слушания проповедей или лекций.

На завершающем этапе происходит усвоение социального облика и поведения. По мнению автора, такое усвоение происходит по механизму импритинга при общении с носителями религиозных и духовных традиций.

Психологическое объяснение процесса религиозного обращения сводится, по мнению автора, к особому когнитивному механизму, обеспечивающему познание духовной реальности. Запускающим механизм этого познания является особые психотехники и религиозные практики. Важным положением его гипотезы является то, что значительная часть изменений личности вследствие опыта конверсии происходит без вмешательства сознания.

Результатом процесса религиозного обращения могут являться изменения некоторых свойств личности и появление экстремальных способностей, которые встречаются у духовных лидеров, старцев и монахов.

В целом, теория религиозного обращения В.В.Лоскутова объясняет специфические личностные изменения, связанные с трансцендированием и выходом за рамки нормального функционирования психики. Несмотря на это, В.В. Лоскутов вводит в проблематику религиозного обращения как важной и нерешенной проблемы влияния религии на личностные изменения, в котором видится колossalный неиспользованный ресурс трансформирующей функции религии. Налицо, по мнению автора, дефицит разработки системных психологических механизмов воздействия на личность религиозного опыта [49].

Таким образом, в отечественной психологии феномен религиозного обращения описывается как динамический аспект религиозности, которому свойственно быстрота и интенсивность изменения уровня религиозности. В наиболее полном виде описание и объяснение процессе религиозного обращения отражено в работе Д.М.Угриновича. На современном этапе развития отечественной психологии феномену религиозного обращения уделено незначительное внимание. Прежде всего, оно касается влияния деструктивных форм воздействия на психику adeptами сект и религиозных культов и сводится к насильственному религиозному обращению.

В целом, в рассмотренных теориях религиозное обращение представляет собой незакономерный и скачкообразный процесс увеличения степени приверженности религии, отраженной в сознании и поведении. Ненормативный характер процесса религиозного обращения подразумевает, что религиозное обращение представляет собой быстрый и интенсивный процесс, не связанный с процессом онтогенетического развития личности, происходящий во взрослом возрасте, в отсутствие факторов религиозного воспитания и обучения.

В психологических теориях религиозного обращения отражено два ключевых аспекта: (1) динамика процесса обращения, (2) психологическое содержание процесса обращения. В первом случае речь идет об объяснении ненормативного характера изменений, как свернутого во времени, интенсивного и быстрого процесса. Процесс религиозного обращения описывается как инсайт, изменение смысловых структур, реорганизация когнитивных структур, катарсис, разрешение внутриличностного конфликта, кризиса. Во втором случае, речь идет о том психологическом конструкте, который является содержанием религиозного обращения и подлежит кардинальным изменениям. В этом случае, содержание религиозного обращения сводится к психологическим компонентам самой религиозности, а именно актуализации или появлению религии в сознании. Таким образом, вне зависимости от объяснительного принципа, представленного в теориях, в отличие от нормативного процесса, психологическое содержание религиозного обращения сводится к актуализации и появлению религии в сознании.

Мы исходим из смысловых теорий религиозного обращения. В них психологическое содержание этого явления сводится к когнитивным процессам. Религиозное обращение – это психологический процесс изменения смысловой сферы, результатом которого является увеличение интенсивности проявления религиозных свойств сознания. Генезис религиозного обращения связан с внутриличностным конфликтом, кризисным состоянием. В этом случае, обобщая теории религиозного обращения можно описать этот феномен как снятие противоречия между специфическим жизненным событием и сложившейся смысловой системой. Этот процесс можно охарактеризовать посредством следующих стадий:

1. Стадия напряжения.

На первой стадии отмечается проявление тревоги, беспокойства, причины которых, возможно, не осознаются. С психологической точки зрения целесообразно говорить о той или иной глубине стресса или депрессии. Одной

из причин состояния напряжения, являющегося началом процесса трансформации, может быть внезапность какой-то ситуации, угрожающей разрушением сложившихся смысловых систем личности. Очевидная неожиданность возникшей разрушающей ситуации является важной характеристикой этого опыта. Трансформирующий заряд несет внезапность и новизну ситуации, требующая адаптации. В моменты сильного стресса возникают интенсивные попытки сконструировать или переконструировать смысловые структуры. В ситуациях, которые выходят за рамки возможностей личных ресурсов религия имеет особую убедительность. При этом, чем более угрожающая и вредоносная ситуация, тем вероятнее возникновение религиозного поиска. Не случайно потенциальных верующих адепты религиозных движений находят в различных реабилитационных центрах или приютах, где люди прибывают в состоянии переживания стресса и поиска ресурсов для совладания с жизненными трудностями.

2. Стадия кульминации.

На стадии кульминации происходит разрядка возникшего напряжения. В то время как первая стадия процесса обращения характеризуется конфликтом влечений и мотивов, активной когнитивной деятельностью, признаком второй стадии является расслабление. Это состояние связано с внезапным возникновением решения сложившейся проблемы, которое можно описать как процесс инсайта. Решение проблемы связано с возникновением качественно новых когнитивных структур или религиозных смыслов.

3. Стадия освобождения

Третья стадия является логическим продолжением второй. Эмоция кульминационного момента продолжает доминировать и вызывает чувство умиротворения и внутренней гармонии. Данную стадию можно охарактеризовать как процесс катарсиса, подразумевающий снятие длящегося острого состояния напряжения.

Выводы по второй главе

Задачей данной главы является определение психологического содержания религиозного обращения как фактора изменений самосознания.

Религия является фактором, оказывающим существенное влияние на функционирование и проявление психических свойств и состояний человека, детерминирует формы и способы его поведенческой активности. Это влияние отражено в понятии религиозности. Религиозность представляет собой некое интегративное психическое образование, качество или свойство индивида, представляющее собой приверженность религии, которая проявляется в сознании и поведении. Психологическое содержание религиозности в полной мере раскрывается в структуре этого феномена. Она 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.

Изменение религиозности раскрывается в нормативном и ненормативном подходе. В нормативном подходе изменение религиозности представлено поступательным и последовательным психологическим процессом формирования и развития религиозности в контексте онтогенетического развития, происходящее под влиянием религиозных факторов. Религия понимается как социокультурный контекст, в котором происходит нормативное психологическое развитие. В зависимости от теории механизм формирования и развития религиозности может определяться внешними условиями и обстоятельствами (теория социализации, отечественные социально-психологические теории), либо внутренними

биологическими или психологическими процессами (теория переходных объектов, теория инстинктов). Изменение самосознания в процессе нормативного формирования религиозности сводится к одному из этапов этого процесса, которые в целом, соответствуют стадиям и этапам онтогенетического развития личности. В этом случае, изменение самосознания в процессе формирования и развития религиозности рассматривается в подростковом возрасте и связано с факторами религиозного воспитания и обучения.

Ненормативный подход к изменению религиозности как процессу увеличения степени приверженности религии представлен феноменом религиозного обращения. **Религиозное обращение представляет собой незакономерный и скачкообразный процесс увеличения степени приверженности религии, отраженной в сознании и поведении.** Ненормативный характер процесса религиозного обращения подразумевает, что религиозное обращение представляет собой быстрый и интенсивный процесс, не связанный с процессом онтогенетического развития личности, происходящий во взрослом возрасте, в отсутствие факторов религиозного воспитания и обучения. Генезис ненормативного увеличения религиозности обусловлен функциональным значением самой религии как социокультурного феномена, который реализует удовлетворение различных потребностей (в безопасности, в коммуникации, в социальном контроле, в компенсации недостатка мировоззренческой картины мира и пр.).

Психологическое содержание этого явления сводится к когнитивным процессам. Религиозное обращение – это психологический процесс изменения смысловой сферы, результатом которого является увеличение интенсивности проявления религиозных свойств сознания. Детерминантами религиозного обращения являются внутриличностный конфликт, кризисное состояние. В этом случае, обобщая теории религиозного обращения можно описать этот феномен как снятие противоречия между специфическим жизненным событием и сложившейся смысловой системой.

ГЛАВА 3. ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ ПОД ВЛИЯНИЕМ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ

3.1. Проблема эмпирического исследования религиозных феноменов в психологии

Эмпирическое исследование религиозного обращения сопряжено с рядом трудностей, вызванных спецификой религиозных явлений. Как отмечает Ю.В. Сметанова, следствием этого является необоснованно малое количество эмпирических исследований в отечественной психологии религии [85]. Ю.В. Сметанова отмечает следующие методические проблемы: выбор метода исследования, выбор языка исследования, проблема позиции исследователя и проблема специфической выборки. Каждый из этапов эмпирического исследования требует решения отмеченных проблем. Раскроем собственное видение указанные трудностей:

1. Проблема специфической выборки

Проблема специфической выборки подразумевает достаточно закрытую с точки зрения научного исследования группу верующих. Это связано как с длительной историей отношений науки и религии, так и непосредственно с особенностью религиозных феноменов. Религиозность – деликатная, личная и важная сфера жизни верующих. В связи с этим верующим свойственно беспокоится о том, что это «важное» станет предметом аналитической работы психолога. Уважение этих чувств накладывает на психологов, изучающих религию, серьезные ограничения, поскольку есть риск оскорбить религиозные чувства.

2. Проблема языка исследования

С проблемой специфической выборки связана проблема языка исследования. Религиозный дискурс, религиозная атрибуция как характеристики религиозности создают дополнительные сложности для

научного исследования религии. Это подразумевает, что верующие как эксперты в своей вере настаивают на своем видении всех ее особенностей, что проявляется в корректировке вопросов и их перевода в религиозный дискурс. Успешное взаимодействие с верующим респондентом подразумевает не только толерантное отношение к его вере, но и равные условия их взаимодействия. Комфортные и равные условия общения обеспечивают определенную степень глубины самораскрытия респондента.

Таблица 1

Специфика исследовательского процесса религиозных феноменов

Погружение в религиозный контекст	Респондент	Исследователь	Результат
	<i>низкий уровень самораскрытия</i>	<i>Высокая объективность</i>	<i>Неконструктивное взаимодействие, нарушение этики исследования</i>
	<i>Высокий уровень самораскрытия</i>	<i>Низкая объективность</i>	<i>Неконструктивное взаимодействие, потеря научной позиции</i>

Таким образом, для адекватного уровня самораскрытия верующего необходима определенная степень погружения в религиозный контекст. Однако при этом излишняя степень погружения в религиозный контекст чревата потерей научной позиции. Как следствие возникает следующая проблема исследования религии.

3. Проблема исследовательской позиции

Интеграция научной психологии и религии на базе науки (психология религии) подразумевает способность рассматривать религиозные явления с методологических и научно-теоретических позиций. В связи с этим, в эмпирическом исследовании религиозных явлений важно найти оптимальный баланс между погружением в религиозный контекст и сохранением научной позиции. Для наиболее полного освещения этой проблемы рассмотрим модель

сбора данных в психологическом исследовании религиозных явлений. Модель описывает ситуации взаимодействия ученого и верующего респондента. Это взаимодействие определяется следующими качествами: статус верующего респондента (столбцы таблицы), а также погруженность ученого в религиозный контекст (строки таблицы).

Таблица 2.
Модель взаимодействия исследователя и верующего

		Респондент			
исследователь		Верующий миряин		верующий, служащий в Церкви	
		Я знаю о себе	Я не знаю о себе	Я знаю о себе	Я не знаю о себе
	Неверующий	Неконструктивное взаимодействие с точки зрения самораскрытия респондентов			
	Верующий миряин	Знает обо мне	2.2 Открытая зона	2.3 Слепая зона	4.2
		Не знает обо мне	2.1 Скрытая зона		4.3
	Верующий, служащий в Церкви	Знает обо мне	3.2	3.3	Неконструктивное взаимодействие с точки зрения сбора данных психологического исследования
		Не знает обо мне	3.1		

Далее мы использовали модель самораскрытия «окно ДжоГарри», которая раскрывает глубину самораскрытия [117]. «Открытая зона» представляет собой такой контекст взаимодействия, при котором и респондент и исследователь знают о сообщаемой информации. «Скрытая зона» означает такое взаимодействие, при котором исследователь не знает того, что знает о себе респондент. Применительно к рассматриваемой нами проблеме, переход от «открытой» к «скрытой» зоны взаимодействия можно проиллюстрировать примером качественного исследования каких-либо новых и неизвестных феноменов методом интервью. «Слепая зона» и

«бессознательная зона» характеризует такое взаимодействие, при котором информация, получаемая при общении исследователя и респондента, является новой для обоих участников взаимодействия. Это наиболее глубокие уровни самораскрытия, которое возможно только в том случае, когда респондент доверяет исследователю и готов ориентироваться на его опыт и знание. Доверительное общение верующего респондента и исследователя зависит, в свою очередь, от ситуации их взаимодействия. Так, например, взаимодействие окажется не продуктивным в том случае, если исследователь будет демонстрировать свою атеистическую позицию. Чаще всего, такое взаимодействие не продвинется дальше выяснения жизненных взглядов и мировоззрения. На практике эмпирического исследования это ситуация взаимодействия верующего и ученого проявляется в некорректной формулировке исследовательских вопросов. Стоит понимать, что мир верующего – это мир с особыми значениями и смыслами, что находит отражение в языке верующего.

Однако, стоит отметить, что и такое взаимодействие может быть продуктивным, в случае если не требуется особой глубины самораскрытия верующего. Так, например, социологические исследования о принадлежности к тому или иному религиозному сообществу, о различных поведенческих аспектах веры и прочие характеристики веры на данном уровне взаимодействия верующего и исследователя оказываются вполне продуктивными. Психологические же исследования религиозных феноменов чаще всего требуют определенного уровня самораскрытия и, соответственно, доверительного взаимодействия. В связи с этим, продуктивность исследовательского взаимодействия значительно возрастает в том случае, если исследователь признает толерантное отношение к вере.

Продуктивность взаимодействия еще более возрастет в случае, если сбор данных будет осуществляться на более глубоком уровне погружения в религиозную сферу. Так, например, осуществляя сбор данных, можно прибегнуть к помощи настоятелей Храмов и служителей Церкви. Для многих

верующих важнейшую роль играет разрешение Церкви на осуществление подобного рода деятельности. Кроме того, религиозный контекст в данном случае является привычным контекстом взаимодействия для верующего с точки зрения глубины его самораскрытия. Однако, на данном уровне взаимодействия можно столкнуться с проблемой потери научной позиции, поскольку не всегда оказывается возможным сохранить формулировки исследовательских вопросов. Также влияние авторитета Церкви может отражаться в попытках респондентов давать социально одобряемые ответы.

Более сложной с точки зрения сбора данных кажется ситуация общения с верующим респондентом, имеющим статус служащего в Церкви. Как правило, такие верующие хорошо осведомлены об аспектах своей веры и о том, какой вера должна быть. В данном случае, верующие с религиозным статусом могут давать гораздо больше социально одобряемых ответов. Кроме того, сама ситуация взаимодействия исследователи и верующего, служащего в Церкви сложна с точки зрения сбора данных, поскольку не является типичной для верующего. Ситуация общения с ученым о вере представляет собой ситуацию общения с верующим, который находится вне церковной организации. Для священнослужителей в этом случае привычно находится на авторитетной и иногда директивной позиции по отношению к прихожанину.

Заключительный вариант взаимодействия исследователи и верующего, который можно охарактеризовать по самому глубокому уровню самораскрытия, но вместе с тем и потерей научной позиции представлен особым видом общения внутри Церкви. В этом случае речь идет о взаимодействии, которое происходит в теологическом, богословском контексте. С нашей точки зрения, этап сбора данных в этом случае не является продуктивным.

Таким образом, сохранение оптимального баланса между необходимостью погружения в религиозный контекст и сохранением научной

позиции возможно способом сбора данных, представленном пунктами 2 и 3 модели взаимодействия исследователя и верующего (таблица 2).

К еще одной проблеме исследования религии относится проблема метода исследования.

4. Проблема метода исследования

Сохранить научную позицию и получить необходимые для исследования данные позволяет научный метод. Вопрос метода и методологии психологического исследования религиозных феноменов, как правило, имеет два решения. Они лежат в области качественного, либо количественного подхода. На сегодняшний день в психологии религии развита дискуссия о том, должна ли психология использовать количественные методы или качественные в исследовании религии [107].

С нашей точки зрения, преодолеть означенные препятствий необходимо посредством тонкого комбинирования естественнонаучного и феноменологических методов. Следует разглядеть такое их сочетание, которое обеспечивая точность и объективность выводов, сохраняет доступ к глубине и неповторимости каждого отдельного случая.

Итак, учитывая специфику религиозной проблематики, нам кажется важным при построении и реализации программы эмпирического исследования исходит из следующих положений:

1. Оптимальное сочетание количественного и качественного подхода, которое позволит обеспечить точность и объективность выводов при сохранении доступа к глубине и неповторимости отдельного случая.
2. Особый подход к формированию выборки и этапу сбора данных, подразумевающий баланс между соблюдением требований науки и сохранением оптимальных условий для самораскрытия верующих. Если проблема метода и научной позиции – это вопрос его профессиональной компетентности, то проблема языка и самораскрытия верующего – это вопрос коммуникативной компетентности исследователя.

3.2. Программа эмпирического исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения

Целью эмпирического исследования является определение специфики изменения самосознания под влиянием религиозного обращения как ненормативного психологического процесса увеличения уровня религиозности.

Основной **гипотезой** исследования выступает предположение, что религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности сопровождается изменениями в самосознании.

Формулировка общей гипотезы конкретизируется в ряде **частных гипотез**:

4. Религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности детерминирует изменения в самосознании на уровне личностной активности, а именно в степени осмысленности жизни.
5. Изменения в самосознании имеют качественную и количественную специфику, определяемую уровнем религиозности как результатом религиозного обращения
6. Типы изменения самосознания, вызванные религиозным обращением, связаны с когнитивной, эмоциональной и поведенческой религиозной активностью.

В соответствие с эмпирической целью работы были поставлены следующие **задачи**:

1. Создать план исследования: операционализировать переменные, создать диагностический инструментарий, сформировать выборку;
2. Провести эмпирическое исследование специфики изменения самосознания под влиянием религиозного обращения

3. Определить и описать качественную и количественную специфику изменения самосознания под влиянием религиозного обращения. На этой основе определить особенности взаимосвязи типов изменений самосознания с когнитивным, поведенческим и эмоциональным компонентами религиозности, деструктивным формами религиозного поведения.

В соответствие с логикой поставленных задач была выстроена соответствующая последовательность их выполнения.

1.2.1. Создание плана исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения

Прежде всего, стоит отметить, что использование традиционного экспериментального подхода к исследованию изменения самосознания под влиянием религиозного обращения не представляется возможным по двум причинам. Во-первых, специфика религиозного обращения такова, что мы не можем знать заранее, кто будет обращен в веру с целью исследования самосознания до и после процесса обращения. Во-вторых, исследование с использованием контрольной группы не позволяет оценить факт влияния религиозного обращения на изменение самосознания, поскольку существует большое количество дополнительных переменных, влияющих на этот психологический процесс.

Исследование проводилось в несколько этапов. На первом этапе была сформирована выборка верующих респондентов. Выборка верующих респондентов формировалась с использованием трех методов: методики религиозности, метод экспертной оценки, метод субъективного шкалирования. Далее было операционализирован феномен религиозного обращения. Среди общего числа верующих были отобраны верующие с опытом религиозного обращения. Сформированная выборка была разбита на три группы в соответствие с градациями независимой переменной. В каждой группе исследовалась специфика изменения самосознания.

Диагностический инструментарий

Методика религиозности С.Хубера

В рамках психологической науки создано большое количество шкал для количественной оценки религиозности. Существует два подхода к операционализации и количественному измерению религиозности: иерархический и многомерный подход. Иерархический подход подразумевает два измерения религиозности, имеющие соподчиненную структуру: общая религиозность и частные проявления религиозности. Многомерный подход подразумевает, что религиозность является некоторой целостной системой, которую можно оценить посредством разложения на несколько измерений. Наиболее распространен в психологии религии многомерный подход. Однако в рамках данного подхода не существует единого взгляда на содержание компонентов религиозности.

Мы в своей работе использовали методику религиозности С.Хубера (CRS), основанную на многомерном подходе, предложенном Ч.Глоком [131, 135].

Ч.Глок определил пять основных аспектов религиозности, составляющих общую систему координат для эмпирического исследования: когнитивное измерение, идеологическое измерение, ритуальное измерение, эмпирическое измерение, и косвенные измерения (последствия религиозности). В 1968 году Р. Старк и Ч. Глок устранили косвенное измерение из общей модели структуры религиозности и разделили ритуальное измерение на общественную (публичную) и частную (приватную) религиозную практику, сохранив тем самым, пять измерений религиозности.

Модель религиозности Ч.Глока была неоднократно опровергнута и подтверждена в международных исследованиях религиозности (ISSP). Кроме того, выделенные теоретически измерения религиозности также были обнаружены в ряде независимых исследованиях религиозности (Дж.Фокнер, Г.Йонг, 1966; М.Кинг, Р.Хайт, 1975).

В основе методики С.Хубера лежат следующие важные положения:

1. Репрезентативность. В количественном исследовании религиозности существует проблема объективности и репрезентативности критерия измерения. Традиционный подход к исследованию религиозности основан на субъективной идентификации и восприятия себя как верующего. В этом случае, есть два затруднения: надежность таких ответов, а также содержание ответов – какие критерии использует респондент для оценки себя как верующего. В своих ответах о принадлежности к верующим он может основываться на своем интересе к религии, на религиозной практике, на эмоциях в отношении божественного и пр. В отличие от субъективного подхода, данный подход основан на типичных, обобщенных проявлениях религиозности (полученных из комбинирования шкал религиозности). Он исходит из того, что данные выражения религиозности являются репрезентативными относительно всей религиозной жизни. Таким образом, для того, чтобы оценить религиозность человека необходимо оценить все пять показателей.

2. Измерения религиозности (шкалы религиозности) являются относительно автономными и независящими друг от друга, что позволяет описывать специфику религиозности того, или иного верующего. Специфика религиозности определяется преобладающим компонентом его религиозности.

3. Содержание компонентов религиозности приемлемо для большинства религиозных традиций. Шкалы методики были разработаны для измерения религиозности в контексте монотеистической концепции Бога (иудаизм, христианство и ислам). В этих религиях представлена диалогическая модель религиозности, в которой Бог воспринимается по аналогии с человеком.

4. Вопросы и утверждения методики тесно связаны с типичным выражением соответствующих измерений. В методике устанавливались различия между истинным выражением соответствующего измерения и

отношением к этому аспекту религиозности. В процессе построения методики она была проверена на соответствие психометрическим параметрам валидности.

5. Методика сконструирована в соответствие с принципами междисциплинарной модели религиозности. В методике интегрированы теоретические понятия из разных дисциплин, которые эмпирически изучают религию – социология религии, психология религии, теология. С точки зрения социологии религии важен вопрос: какие основные социальные формы принимает религиозность? В соответствии с этим вопросом в социологии религии выделяют пять основных измерений. С точки зрения психологии религии: как религиозность соответствует индивидуальной когнитивной и эмоциональной и поведенческой сфере? Исходя из этого можно определить три уровня религиозности. С теологической точки зрения важен вопрос о языке религиозности.

6. В методике объединяющий принцип компонентов религиозности выстроен в соответствие с идеями психологии личности Дж.Келли [18]. С.Хубер предлагает использовать концепцию личного религиозного конструкта как системы в качестве объединяющей психологической общности, в котором объединены основные показатели религиозности. Ссылаясь на теорию личности Дж.Келли, личностный конструкт является образцом для ожидания событий. Соответственно персональная система религиозных конструктов может быть определена как надстройка в личности, связанная с индивидуальной областью религии и религиозности. В связи с этим подходом, пять основных шкал можно рассматривать как каналы или режимы, в которых активизируются личные религиозные конструкции [135].

Опишем структуру религиозности, представленную в шкалах методики С.Хубера.

Таблица 3.
Структура религиозности методики С.Хубера

Психическая структура	Представленность религиозности в психической системе	Содержание компонентов
Когнитивный компонент	Рациональный компонент	Система религиозных знаний
	Иrrациональный компонент	Вера как убеждения о существовании трансцендентных сил
Поведенческий компонент	Приватная религиозная практика	Обращение к высшим силам в индивидуальной манере и форме
	Публичная религиозная практика	Совместное отправление религиозных ритуалов
Эмоциональный компонент	Религиозный опыт	Частота и эмоциональная валентность религиозных переживаний

Когнитивное измерение религиозности содержит рациональный и иррациональный компоненты. Рациональный когнитивный компонент - это система религиозных знаний, а также рефлексия собственной религиозности. Рациональный компонент религиозности проявляется в структурах религиозных знаний, в общем интересе к религии, в религиозной системе атрибуции и религиозных способах интерпретации событий жизни.

Иррациональное измерение религиозности проявляется в конструкте веры. Верующий человек имеет ряд эмпирически неподтверждаемых убеждений о недоступных познанию областях реальности и трансцендентных силах.

Поведенческий компонент религиозности представляет собой публичную и приватную религиозную практику. С психологической точки зрения это означает специфическую религиозную активность человека.

Публичная религиозная практика подразумевает групповое отправление религиозных ритуалов. Этот компонент религиозности понимается как социальный феномен совместной публичной активности и деятельности. Именно публичный компонент религиозности связывает верующих в организованное сообщество, которое позволяет им обмениваться религиозным опытом.

Приватная религиозная практика - это обращение к высшим силам в индивидуальной форме. Как и публичная религиозная практика, приватная религиозная практика, с психологической точки зрения, является проявлением активности и деятельности. Но, в отличие от публичной практики, приватная религиозная практика легко адаптируема к индивидуальным психологическим особенностям. В связи с этим, она часто более значима для человека, чем публичная религиозная практика.

Аффективный компонент религиозности представляет собой интенсивность переживания религиозного опыта, как непосредственного взаимодействия с высшими силами. Аффективный компонент религиозности представлен общей оценкой интенсивности религиозного переживания. Кроме того, он подразумевает валентность переживаний. Если первый индикатор аффективного компонента сконцентрирован вокруг частоты восприятия трансцендентных сил, то второй индикатор подразумевает специфику эмоций, отражающих это взаимодействие. К таким эмоциям относятся счастье, радость, чувство вины, гнев, страх и др. [135, 136].

Шкалы опросника соответствуют данным трем компонентам, и позволяют количественно оценить значение каждого компонента. Суммарное значение показателей по трем шкалам соответствует общему уровню религиозности. Предполагается, что чем выше данный показатель, тем более религиозен респондент.

Психометрические параметры методики

На кафедре психологии ВолГУ были выполнены перевод и адаптация на русскоязычной выборке методики CRS С.Хубера [23].

Валидность методики.

Для проверки валидности методики применялась процедура эмпирической валидизации [40, 44]. Для измерения эмпирической валидности методики использовался внешний социально-прагматический критерий. Эмпирическая валидность вычислялась коэффициента корреляции результатов методики с показателями внешних параметров, выбранных в качестве критерия валидности. В данном случае внешним критерием, для определения валидности методики послужили данные об уровне и содержательных критериях религиозно социализированных и институализированных людей, а именно монахов монастыря. Предполагалось, что уровень их религиозности выше, чем у среднестатистического человека. Таким образом, для проверки валидности использовались две группы респондентов: случайная выборка людей, не имеющих отношения к Церкви как институту, и «служители культа», монахи монастырей. Первой группе респондентов необходимо было ответить на пункты опросника религиозности. Второй группе респондентов предлагалась методика «Шкала религиозной ориентации» Г.Олпорта и Д.Росса и тест «Инспирит» Дж.Касса, который служит для определения базовых уховных переживаний в жизни человека. Результаты корреляционного анализа представлены в таблице.

Таблица 4.
Результаты корреляционного анализа показателей компонентов религиозности и методик «Религиозной ориентации» и «Инспирит» у двух групп респондентов.

Компоненты структуры религиозности	Внутренняя религиозность	Внешняя религиозность	Индекс выраженности базовых духовных переживаний.

Когнитивный компонент религиозности			
высокие	0, 72**	0, 50*	0,83*
средние	0, 30*	0, 42*	0,13*
низкие	0,12**	0, 34*	0,11*
Поведенческий компонент религиозности			
высокие	0, 65*	0,39**	0,76**
средние	0,29*	0,44*	0,45*
низкие	0,22	0,30	0,14
Аффективный компонент религиозности			
высокие	0,59**	0,30*	0,69*
средние	0,44*	0,27*	0,50**
низкие	0,20**	0,11**	0,10*

* результаты значимы при $p<0,01$

** результаты значимы при $p<0,005$

Таким образом, полученные результаты свидетельствуют об эмпирической валидности опросника. На статистически достоверном уровне высокие показатели компонентов религиозности имеют корреляционную взаимосвязь с показателями внутренней религиозности и выраженности базовых духовных переживаний у группы респондентов, которые соответствуют внешнему критерию сравнения результатов.

Надежность методики

Надежность методики была осуществлена посредством ретеста, то есть повторным предъявлением методики одной и той же выборке респондентов ($n=150$). Для методики определения выраженности компонентов религиозности коэффициент «альфа» Кронбаха составил 0,73 ($p<0,1$). Данные показатели позволяет сделать утверждение о надежности методики.

Стандартизация методики

Для процедуры стандартизации методики была осуществлена проверка распределения данных на соответствие нормальному распределению по методу Колмогорова-Смирнова. Проверка показала, что распределение данных соответствуетциальному распределению ($p=0,17$). Далее была проведена описательная статистика общего уровня религиозности, а также компонентов религиозности.

Показатели средних значений общего уровня религиозности составляют 46,2, стандартное отклонение 24,4, минимальные значения 6,9 и

максимальные значения 121,0. По результатам частоты встречаемости значений выборка респондентов была разбита на три группы, характеризующиеся «высокими», «средними» и «низкими» значениями общего уровня религиозности. Высокие значения религиозности соответствуют 55 баллам и выше, средние значения располагаются в диапазоне от 32 до 55 баллов, низкие значения соответствуют 31 баллу и ниже.

Согласно методике С.Хубра предполагается, что религиозность имеет различную степень проявления на когнитивном, эмоциональном и поведенческом уровне психике, что соответствует различным показателям методики. Низкий уровень религиозности подразумевает, что религия занимает маргинальное положение в психической системе. Другими словами, данный уровень религиозности характеризуется незначительным религиозным содержанием и религиозной практикой в жизни человека. Индивидуальная религиозная система существует лишь в зачаточном виде. В целом, по утверждению С.Хубера, о данной выборке было бы справедливо говорить как о нерелигиозных. Высокий уровень религиозности, напротив, подразумевает, что религия занимает центральное положение в индивидуальной системе психики. Она оказывает автономное, сильное и широкое влияние на все психические структуры. Границы индивидуального опыта и действий представлены в религиозном свете.

Метод экспертной оценки

В исследовании для формирования выборки верующих был использован также метод экспертной оценки [34]. Данный метод заключается в проведении экспертами анализа проблемы, применяя количественно выраженные суждения. Ключевым моментом использования данного метода является выбор экспертов. Ими могут быть лица, которые хорошо осведомлены об изучаемом явлении, в данном случае религиозности. В качестве экспертов в нашем исследовании были привлечены настоятели Храмов и Церквей г. Волгограда. Другим важным требованием к методу экспертной оценки

является однозначность сформированных целей и предмета оценки. В данном случае экспертам необходимо было количественно оценить выраженность религиозности респондента, используя метод шкалирования (по 10-балльной шкале).

Метод субъективного шкалирования

Дополнительно для оценки религиозности были использованы данные, полученные на основе самоотчетов респондентов. Методом шкалирования был выявлен уровень религиозности респондентов (от 1 до 10, где 1- не верующий, 10 – сильно верующий). В этом случае мы основываемся на позиции ряда авторов о том, что вера является «обязательным компонентом структуры религиозного сознания и, следовательно, минимумом религии» (К.К.Платонов), а признание себя верующим «свидетельствует об осмысленности религиозного выбора» (С.Лебедев, Е.В.Панкратова). Таким образом, субъективная оценка уровня своей религиозности является важным показателем в нашем исследовании.

Формирование выборки

Таким образом, с использованием данного диагностического инструментария была сформирована выборка респондентов.

На первом этапе были выбраны респонденты, которые причисляют себя к верующим и относят к тому или иному религиозному сообществу. Далее был использован диагностический метод оценки уровня религиозности. Для этого была использована методика С.Хубера. По данным методики предполагается, что уровень религиозности верующих должен составлять не ниже среднего значения. По данным стандартизации методики – это не ниже 31 балла.

На следующем этапе был использован метод субъективного шкалирования, где респондентам необходимо было оценить уровень своей

религиозности по 10-балльной шкале, где 1 – совсем не религиозен, до 10 – абсолютно религиозен.

Коэффициент корреляции субъективной оценки степени религиозности и общего уровня религиозности по методике С.Хубера 0.590 при $p=0.000$.

Далее использовался метод экспертной оценки для определения объективного критерия приверженности религии. Методом рандомизации от общего числа респондентов были выбраны 10 верующих для оценки степени их приверженности религии.

Таким образом, на первом этапе формирования выборки в нее вошли 195 респондентов. Из общего числа верующих 87 (45%) мужчин, 108 (55%) женщин. Возраст респондентов располагался в интервале от 17 до 63 лет.

Операціонализация религиозного обращения

Религиозное обращение – незакономерный и скачкообразный психологический процесс увеличения уровня религиозности.

Понятие «незакономерный» означает, что данный процесс не связан с онтогенетическим развитием личности, происходит во взрослом возрасте в отсутствие факторов религиозного воспитания и обучения. Понятие «скачкообразный» противопоставляется понятию «поступательный» (подобно эволюционному и революционному этапам развития). В отличие от поступательного, скачкообразный процесс изменения подразумевает резкий и интенсивный процесс перехода с одного уровня религиозности на другой.

Влияние религиозного обращения на изменение самосознания проверялось при помощи варьирования уровня религиозного обращения, которое соответствует различным уровням религиозности. Предполагается, что повышение уровня религиозности является содержанием процесса религиозного обращения.

Но, в связи с тем, что увеличение уровня религиозности является содержанием не только процесса религиозного обращения, но и поступательных процессов изменения религиозности (религиозная

социализация, нормативный процесс развития религиозности, связанный с онтогенезом и пр.), важно выделить дополнительные эмпирические индикаторы религиозного обращения.

Психологическое содержание религиозного обращения сводится к когнитивному процессу изменения смысловой сферы, в результате которого происходит увеличение интенсивности проявления религиозных свойств сознания. Этот феномен с точки зрения смысловой теории религиозного обращения можно описать как снятие противоречия между специфическим жизненным событием и сложившейся системой смыслов. Таким образом, содержанием процесса обращения является актуализация или появление религии в сознании, что с эмпирической точки зрения означает осознание скачкообразного процесса увеличения уровня религиозности. В связи с этим, вербальные, смысловые индикаторы религиозного обращения подразумевают, что верующий может сказать, что до определенного момента своей жизни он был неверующим, а обретение веры связано с каким-либо жизненным событием (или чередой событий). Таким образом, субъективный признак религиозного обращения был оценен при помощи анкетного вопроса.

Далее в пилотном исследовании было определено, как субъективный признак религиозного обращения связан с увеличением уровня религиозности. Для этого были использованы описанные выше эмпирические индикаторы религиозного обращения. Для проверки этого предположения показатели общего уровня религиозности по методике CRS в выборке респондентов были разбиты на три ранга (1 ранг – низкий уровень религиозности, 2 ранг – средний уровень религиозности, 3 ранг – высокий уровень религиозности).

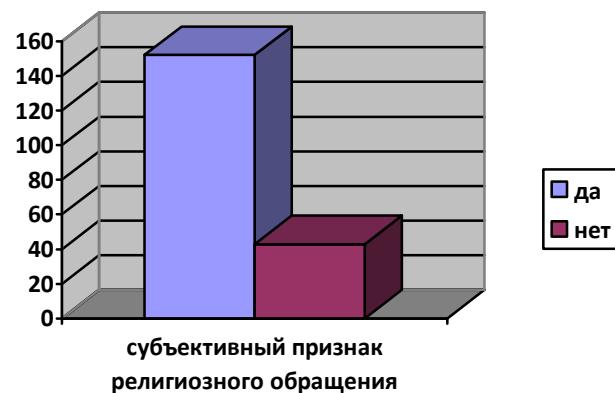
На основании полученных данных была выявлена взаимосвязь субъективного признака религиозного обращения с уровнями религиозности. Для этого был использован частотный анализ, а также кросstabуляция.

Частотный анализ субъективного признака религиозного обращения показал, что частота встречаемости этого признака в выборке верующих составляет 78,2 %.

Таблица 5.
Частота встречаемости
субъективного признака религиозного обращения

Субъективный признак религиозного обращения	Частота		Процент
	1,00	2,00	
Total		43	21,7
	1,00	152	78,2
	2,00		
	Total	195	100,0

Рисунок 1.
График частоты встречаемости
признака религиозного обращения



Посредством кросstabуляции была выявлена взаимосвязь признака религиозного обращения с уровнями религиозности ($p=0.008$).

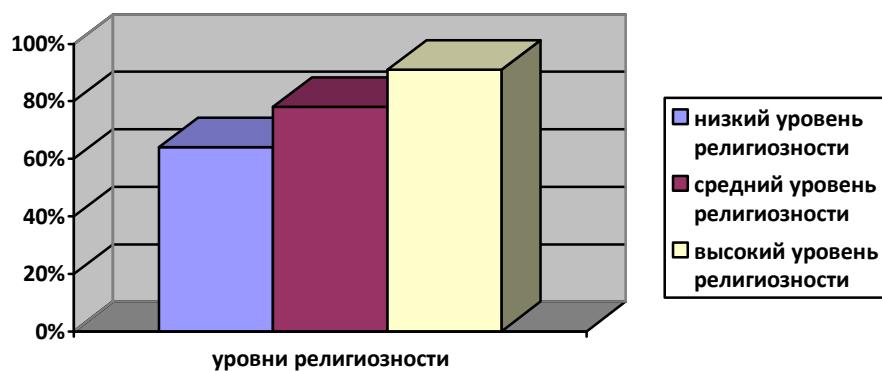
Таблица 6.
Взаимосвязь субъективного признака
религиозного обращения с уровнями религиозности

	1	2	3	Уровни религиозности	
				Total	
Субъективный признак религиозного обращения	1,00	42	51	59	152
	2,00	23	14	6	43
Total		65	65	65	195

Таблица 7
Уровень значимости взаимосвязи признака религиозного обращения и уровней религиозности

	df	Asymp. Sig (2-sided)
Уровень значимости взаимосвязи признака религиозного обращения и уровне религиозности	2	0.008

Рисунок 2.
Частота встречаемости признака религиозного обращения при разных уровнях религиозности



В результате проведенного анализа можно сказать, что уровни религиозности связаны с субъективным признаком религиозного обращения в 78% случаев. Низкий уровень религиозности связан с религиозным обращением в 64% случаев. Средний уровень религиозности связан с религиозным обращением в 78% случаев. Высокий уровень религиозности связан с религиозным обращением в 91% случаев. Чем выше уровень религиозности, тем выше вероятность того, что в субъективном опыте верующего представлено религиозное обращение как процесс осознанного перехода от нерелигиозности к религиозности.

Таким образом, высокие уровни религиозности чаще всего детерминированы религиозным обращением как скачкообразным процессом перехода от неверия к вере.

Таким образом, дальнейшее исследование изменение самосознания под влиянием религиозного обращения проводилось со 152 верующими с опытом

религиозного обращения. Средний уровень религиозности для обращенных в веру составил 63,0879 (ст. отклонение 13,62291).

Метод психосемантики в оценке изменения самосознания.

Для оценки изменения самосознания под влиянием религиозного обращения был использован метод психосемантики [72, 83]. В качестве единицы самосознания была взята категория осмысленности жизни, характеризующая самосознание на уровне активности человека как личности (по В.В.Столину). Во-первых, мы исходим из функционального определения религиозности, согласно которому религиозность имманентна экзистенциальной проблематике, что на уровне самосознания обнаруживается смыслом и ценностью своего бытия. Во-вторых, уровневая структура самосознания предполагает, что вышележащие уровни управляют нижележащими и в случае, если в процессе обращения происходят значимые изменения на личностном уровне самосознания, то это позволит объяснить изменения на индивидном и организмическом уровне. В-третьих, личностный уровень самосознания динамичен, подвержен жизненным обстоятельствам и меняющимся условиям бытия. Постоянная в ходе жизни переоценка ценностей является закономерным результатом диалектики жизни человека, изменения, перестройки его взаимоотношений с миром, прежде всего с другими людьми, с обществом.

Для оценки изменения самосознания был использован психосемантический метод. В задачу психосемантического метода входит реконструкция индивидуальных систем значений (личностных смыслов как значений сопряженных с мотивацией и направленностью), через призму которой происходит восприятие мира, в том числе и самого себя [73]. То есть психосемантика исследует различные формы существования значений в индивидуальном сознании. В психосемантике используется в качестве психологического механизма математическая модель систем значений для выделения категориальных структур сознания. Математическая модель –

семантическая структура репрезентации опыта (факторная структура). Психосемантика исходит из активности субъекта по построению образа отражаемой действительности.

Психосемантический метод был реализован в два этапа.

Целью первого этапа реализации метода исследования было создание инструмента исследования изменения осмысленности жизни. Для этого была создана выборка респондентов, в количестве 68 человек различных возрастных групп. Респондентам необходимо было описать человека, чья жизнь полностью наполнена смыслом. Полученные в ходе пилотного исследования прилагательные были подвергнуты частотному анализу, в результате которого было получено 120 прилагательных.

Эти прилагательные легли в основу первичной матрицы, для оценки степени соответствия этих прилагательных осмысленной жизни. Респондентам необходимо было оценить, насколько указанные прилагательные подходят для описания человека, чья жизнь полностью наполнена смыслом. Оценка проводилась методом субъективного шкалирования, по 7-балльной шкале, где 1 – совершенно не подходит и 7 – полностью подходит.

Далее был произведен факторный анализ полученных данных. Факторный анализ с вращением Varimax произвел 5 интерпретируемых факторов. В результате в опросник вошли 33 прилагательных, с нагрузками по данным факторам выше 0.40. Эти факторы соответствуют различным сферам жизни: сфера личной жизни, сфера общественных отношений, сфера достижений, сфера духовности (экзистенции), совладания с трудностями.

Таблица 8.
Факторы психосемантической методики

Личные отношения	Общественные отношения	Достижения	Духовности	Совладания с трудностями
Заботливый (0.453)	Значащий (0.496)	Целеустремленный (0.590)	Самодостаточный (0.602)	Сильный (0.470)

Любимый (0.526)	Надежный (0.430)	Продуктивный (0.561)	Осмысленно живущий (0.526)	Гибкий (0.479)
Ценный (0.476)	Полезный (0.480)	Успешный (0.490)	Борющейся (0.479)	Спокойный (0406)
Значащий (0.405)	Честный (0.412)	Работоспособный (0.431)	Глубокий (0.428)	Неунывающий (0.508)
Уникальный (0.412)	Альтруистичны й (0.410)	Терпеливый (0.452)	Нравственный (0.409)	Думающий (0.403)
Любящий (0.401)	Справедливый (0.512)	Творческий (0.420)	Принимающий свои ограничения (0.479)	Оптимистичны й (0.400)
Искренний(0.41 5)	Зрелый (0.410)	Жертвенный (0.407)	Счастливый (0.401)	
			Свободный (0.427)	
			Ищущий (0.489)	
			В поисках ответа на «вечные вопросы» (0.502)	

Психометрическая проверка методики.

Полученная методика была проверена на соответствие психометрическим параметрам надежности и валидности.

Для определения надежности методики была проведена процедура внутренней согласованности методики. В результате процедуры вычисления внутренней согласованности для каждого пункта опросника были исключены из списка те прилагательные, которые понижают надежность инструмента (коэффициент ниже +0,75):

В факторе «личные отношения» - любящий (0.512), и искренний (0.360)

В факторе «общественные отношения» - зрелый (0.612)

В факторе «духовность» – ищущий (0.509)

В факторе «совладания с трудностями» – оптимистичный (0.589)

В результате удаления этих пунктов из фактора (шкалы) для каждого пункта опросника вычислялся коэффициент Альфа-Кронбаха. Окончательные результаты проверки надежности шкалы составили:

Шкала «личные отношения»: 0.889 ($p=0.005$),

Шкала «общественные отношения»: 0.906

Шкала духовность: 0.918

Шкала достижений: 0.795

Шкала совладания с трудностями: 0.809

Для проверки ретестовой надёжности было проведено повторная процедура оценки с интервалом в 4 недели. В ретесте принимало участие 68 респондентов (те же, что и при конструировании методики). Полученные результаты свидетельствуют о высокой устойчивости показателей методики во времени. Установлены сильные корреляционные связи между показателями всех прилагательных, зафиксированными при первом и втором измерении ($p<0,001$).

Проверка на валидность в психосемантическом методе возможна только при наличии релевантных проверенных психосемантических инструментов или при согласовании факторов и шкал проверенных опросников и полученных шкал и факторов [83]. В этой связи, в данном случае была использована конструктивная валидность, которая исходит из теоретических предположений об измеряемом свойстве, как о психологическом конструкте.

Методика может быть названа теоретически обоснованной, поскольку психосемантический метод наиболее релевантен исследуемой категории – осмысленности жизни как компонента самосознания. В данном случае посредством математической модели в психосемантическом методе (фактор) мы реконструируем структуру индивидуальных значений жизни, наполненной смыслом (осмысленной жизни). Кроме того, построение данной методики

было осуществлено в соответствие с этапами идентичного исследования Пола Вонга о содержательной и осмысленной жизни и развитии профиля личностного смысла [156].

Второй этап психосемантического метода был посвящен оценки изменений степени осмысленности жизни после религиозного обращения (Приложение Б). Респондентам необходимо было оценить насколько они изменились после обретения веры по 7-балльной шкале (-3 до +3).

3.3. Результаты эмпирического исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения

1.3.1. Взаимосвязь религиозного обращения с количественными показателями изменения самосознания

Задачей данного параграфа является определение количественной специфике изменения самосознания, вызванного религиозным обращением при разных уровнях религиозности. Другими словами, необходимо выяснить, как изменяется самосознание под влиянием религиозного обращения, объективным критерием которого является увеличение уровня религиозности.

Для этого были использованы результаты психометрической методики, которые представляют собой количественные показатели степени изменения (от +3 до -3, где 0 – отсутствие изменений) в соответствие с прилагательными, описывающими человека, чья жизнь полностью наполнена смыслом. Результаты полученных показателей степени изменений были подвергнуты статистической обработки в соответствие с уровнями религиозности. По каждому прилагательному методики были определены средние значения изменений при низких, средних и высоких уровнях религиозности отдельно. Далее были определены средние значения изменений по всем прилагательным для верующих с низким уровнем религиозности, со средним уровнем религиозности и с высоким уровнем религиозности. Результаты описательной статистике по группам представлены в таблице 9.

**Таблица 9.
Средние значения изменений
при низком, среднем и высоком уровне религиозности**

	N	Минимум	Максимум	Среднее	Стд. отклонение
Среднее значение	50	1,56	2,76	2,0419	,27630

изменений для высокого ОУР					
среднее значение изменений для среднего ОУР	52	1,33	2,28	1,7298	,21787
среднее значение изменений для низкого ОУР	50	1,29	2,21	1,5998	,20602

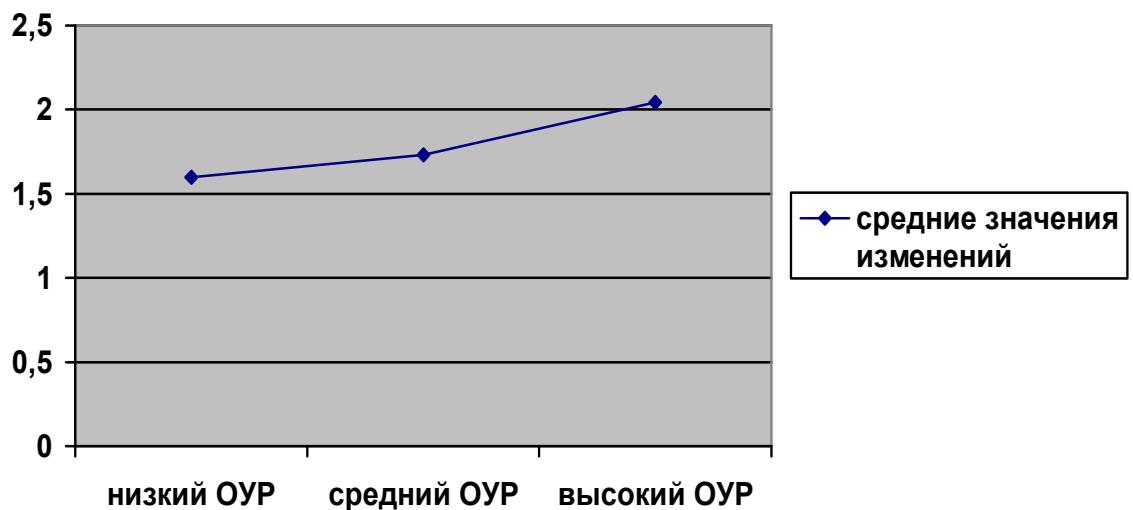
Для определения уровня значимости различий средних значений изменений для выборок с низким, средним и высоким уровнем религиозности был использован метод парных сравнений t-Стьюдента. Результаты сравнения средних значений представлены в таблице 10.

Таблица 10.
Результаты сравнения средних значений
показателя изменений

		t	ст.св.	Значимость (2-сторонняя)
Пара 1	среднее для высокого ОУР - среднее для среднего ОУР	8,555	32	,005
Пара2	Среднее для высокого ОУР- среднее для низкого ОУР	15,632	32	,000
Пара3	Среднее для среднего ОУР- среднее для низкого ОУР	7,966	32	,013

Метод парных сравнений t-Стьюдента показал, что существуют значимые различия в средних значениях степени изменений осмыслинности жизни для низкого, среднего и высокого уровня религиозности ($p=0.000$).

Рисунок 3.
Средние значения показателя изменений самосознания
при различных уровнях религиозности



Таким образом, религиозное обращение детерминирует изменение степени осмысленности жизни. Увеличение уровня религиозности как объективного критерия религиозного обращения связано с увеличением коэффициента изменения в степени осмысленности жизни. Чем выше уровень религиозности как результат религиозного обращения, тем сильнее выражены изменения в степени осмысленности жизни. Коэффициент изменений степени осмысленности жизни при низком уровне религиозности составляет 1,5998, при среднем уровне религиозности составляет 1,7298, при высоком уровне религиозности составляет 2,0419 (на уровне значимости $p<0.01$).

Таблица 11.
Вероятность изменения самосознания
и средние значения показателя изменений самосознания
при разных уровнях религиозности

	Низкий ОУР	Средний ОУР	Высокий ОУР
Вероятность религиозного обращения	64%	78%	91%

Коэффициент изменения самосознания	1,5998	1,7298	2,0419
------------------------------------	--------	--------	--------

Можно заключить, что психологическим содержанием религиозного обращения как процесса ненормативного увеличения уровня религиозности является изменение самосознания. Уровень выраженности (коэффициент) изменения самосознания значимо связан с уровнем религиозности. Чем выше уровень религиозности, тем сильнее и ярче выражены изменения самосознания.

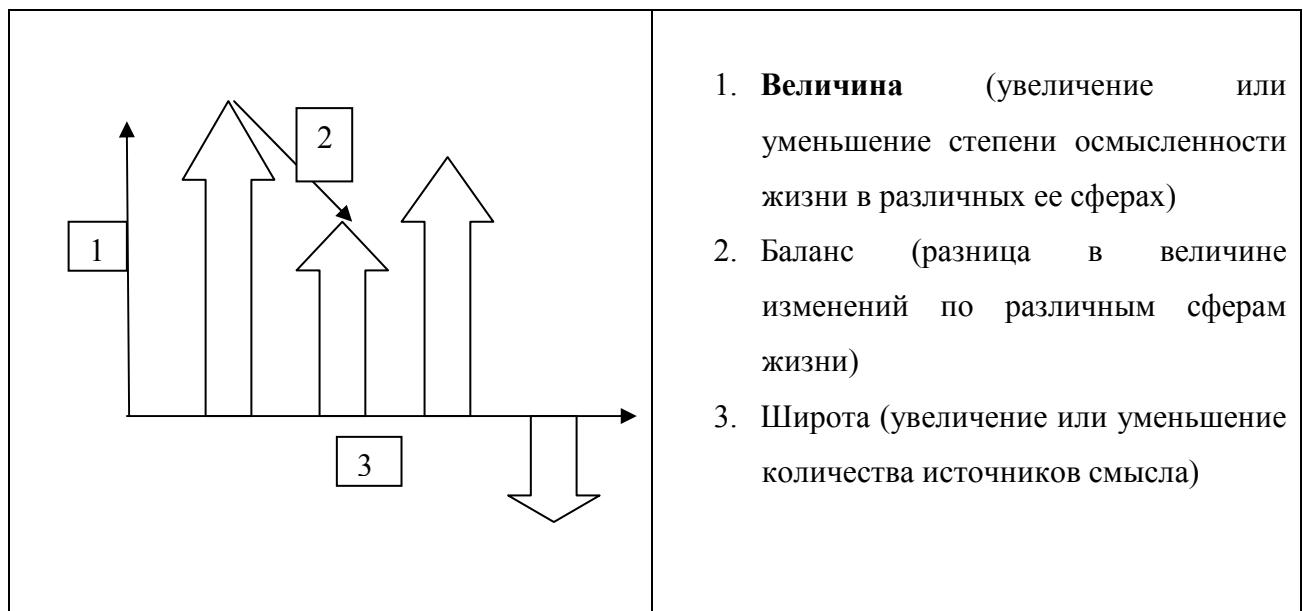
1.3.2. Качественные изменения самосознания под влиянием религиозного обращения

Для этого были использованы данные психосемантического метода. В качестве статистической процедуры обработки данных был использован кластерный анализ.

Результаты кластерного анализа показали 4 кластера, соответствующие различным изменениям осмысленности жизни. Изменения осмысленности жизни имеют особую структуру. Согласно исследованию содержательной жизни Пола Вонга существуют три ключевых показателя, характеризующие осмысленную жизнь: *величина* (степень осмысленности – высокая/низкая), *ширина* (количество источников смысла – маленькое/большое), *баланс* (разница в величинах по источникам – сбалансированная/несбалансированная система) [156].

Используя данную модель для описания полученных результатов, можно сказать, что структура полученных в исследовании кластеров отражает разницу в таком показателе как **величина**. Другими словами, можно сказать, что развитие религиозности сопровождается увеличением или уменьшением степени осмысленности жизни в тех или иных сферах.

Таблица 12.
Структура изменений степени осмысленности жизни



Таким образом, можно описать 4 типа изменения осмысленности жизни:

- **Аскетический тип (2% верующих)**

Аскетический тип изменений смысловой сферы характеризуется тем, что в религиозное обращение сопровождается уменьшением смысловой наполненности всех сфер жизни. Изменения в результате обретения веры носят отрицательный характер. Данный тип изменений самосознания самый малочисленный (2%).

Последствием религиозного обращения в данном случае является так называемое служение. Об этом говорят следующие утверждения верующих: «Мои отношения с Богом – основа моей жизни и всего того, что я делаю. Я служу Господу»; «Я не просто знаю о существовании Бога, я стремлюсь к глубоким отношениям с Богом, подразумевающим постоянный, непосредственный контакт с Ним». Для верующего свойственно смиление, а также сопровождающее его чувство вины. Отмечая изменения в смысловой сфере в отрицательную сторону, верующий при этом воспринимает подобные изменения как благо. Такое кажущееся противоречие можно объяснить следующим образом. Любая религия, с одной стороны, возвышает свой идеал

и подчеркивает пропасть между конечным человеком и идеалом. Именно этот аспект религии порождает чувство смирения, вину и самоуничижения. Верующий в результате религиозного обращения оценивает свою жизнь и себя в ней в контексте именно таких отношений с Богом, которые фактически для него становятся единственной реальностью. С другой стороны, любая религия в противовес непреодолимой пропасти между Богом и человеком содержит в себе также возможность приблизиться к Богу. Эта дихотомия создает очень мощный мотивационный заряд для тех верующих, для которых отношения с Богом – единственная реальность их жизни. На фоне потери идентичности верующий ищет возможность приблизиться к идеалу. Возникает мотив служения. Традиционное православие предоставляет возможность уйти в монастырь для этого. Однако, поскольку пропасть между человеком и Богом не преодолима, то поиск и приближение к Богу не заканчивается с уходом в монастырь, а постоянно возобновляется в следующем цикле: чувство вины, смирение (осознание своей ничтожности перед Богом) – исповедь (покаяние) – изменение (служение). Такая «самоподдерживающаяся система» создает возможность для постоянного духовного и религиозного роста. Он, в свою очередь, подразумевает совершенство в добровольной депривации и мученичестве в качестве средства достижения счастья (приближение к Богу).

- **Кризисный тип изменений (3% верующих)**

Кризисный тип изменений характеризуется тем, что религиозное обращение сопровождается увеличением степени осмысленности жизни в одних сферах и уменьшением степени осмысленности жизни в других сферах. Такой тип изменений является также малочисленным (3% верующих).

Очевидным на данном этапе является тот факт, что, несмотря на маленький процент среди общей численности верующих, данный тип изменений является самым сложным и неоднозначным. Данная группа верующих отмечает изменения в сфере преодоление болезней. Преобладают такие эмоции как чувство вины. По-видимому, данный религиозный опыт

связан с отрицательными жизненными событиями, как детерминирующими религиозное обращение. Можно предположить, что кризисный характер изменений связан с незавершенностью самого процесса обращения. Смысловая сфера потенциального новообращенного находится в состоянии разрушения и существенных трансформаций, вызванных трудной жизненной ситуацией (в данном случае ситуациями, связанными со здоровьем). Такое объяснение подтверждается также небольшим процентом верующих, попадающих в данную категорию трансформации.

- **Позитивный тип (40% верующих)**

Позитивный тип изменений самосознания в процессе религиозного обращения характеризуется невысокими положительными изменениями по всем компонентам смысловой сферы. Такой тип изменений встречается в 40% случаев обращения в веру.

По позитивному типу изменяются такие сферы осмысленной жизни как сфера достижений (успешный, работоспособный, продуктивный, жертвенный), сфера духовности (уникальный, борющейся, в поисках ответов на вечные вопросы), сфера совладания с трудностями (гибкий, неунывающий, сильный) сфера общественных отношений (честный, альтруистичный, справедливый).

Таким образом, с точки зрения последствий обращения аскетический и позитивные типы представляют собой противоположные полюса. Аскетический тип характеризуется потерей социального мира, приобретением мира духовного и трансцендентного. В отличие от аскетического типа позитивный тип обращения характеризуется приобретением новообразований в социальном мире, увеличением значимости и роли в социальном взаимодействии.

- **Катарсический тип (55% верующих)**

Катарсический тип изменения самосознания характеризуется тем, что верующий оценивает изменения после обретения веры в сторону

максимальной наполненности смысла во всех сферах своей жизни. Данный тип изменений наиболее распространенный (55%) среди верующих.

Высокая положительная оценка всей смысловой сферы личности характерна для процесса катарсиса. Катарсис (от греч. *catharsis* – очищение) – процесс острого или длившегося негативного переживания, в своей верхней точке превращающегося в позитивное переживание. Д.А. Леонтьев отмечает, что «катарсис – отражение процесса глубинной смысловой перестройки,ialectического разрешения на новом уровне внутреннего противоречия в смысловой сфере личности» [48, с. 387]. Таким образом, специфика катарсического типа изменений заключается в резкой разрядке высокого эмоционального напряжения.

Таким образом, религиозное обращение сопровождается качественными изменениями самосознания. Изменения происходят в сторону большей или меньшей смысловой наполненности всех сфер жизни. Существует четыре типа таких изменений: аскетический (изменения в сторону уменьшения смысловой наполненности во всех сферах жизни), кризисный (изменения в сторону увеличения и уменьшения смысловой наполненности), позитивный (небольшие увеличения смысловой наполненности во всех смысловых сферах), катарсический (максимальные увеличения смысловой наполненности во всех сферах жизни). Наиболее часто встречающимися типами является позитивный и катарсический тип изменений (95%). Положительные изменения степени осмыслинности жизни происходят в таких ее сферах, как сфера социальной самореализации (сфера достижений), сфера духовности, сфера совладания с трудными жизненными ситуациями (жизнестойкости), сфера личных и общественных отношений.

Катарсический и позитивный типы изменений (94%) отличаются друг от друга, прежде всего, характером изменения степени осмыслинности жизни. Для позитивного типа характерны более мягкие изменения смысловой сферы. Для катарсического типа конверсии изменения смысловой сферы носят радикальный характер.

1.3.3. Взаимосвязь типов изменения самосознания с уровнями религиозности

Задачей данного параграфа является определение качественной специфики изменения самосознания, вызванного религиозным обращением при разных уровнях религиозности. Другими словами, необходимо выяснить, какие типы изменения самосознания характерны для каждого уровня религиозности как результата религиозного обращения.

Для этого, кластеры были преобразованы в номинативную переменную. Далее с использованием кросstabуляции была выявлена взаимосвязь номинативной переменной (типов изменения самосознания) с уровнем религиозности. Результаты кросstabуляции представлены в таблице 13.

Таблица 13.
**Взаимосвязь уровня религиозности
с типами изменения самосознания**

Типы изменения самосознания		Уровни религиозности			Total
		1	2	3	
	аскетический	2	1	0	3
	катарсический	13	27	44	84
	кризисный	3	0	2	5
	позитивный	32	24	4	60
Total		50	52	50	152

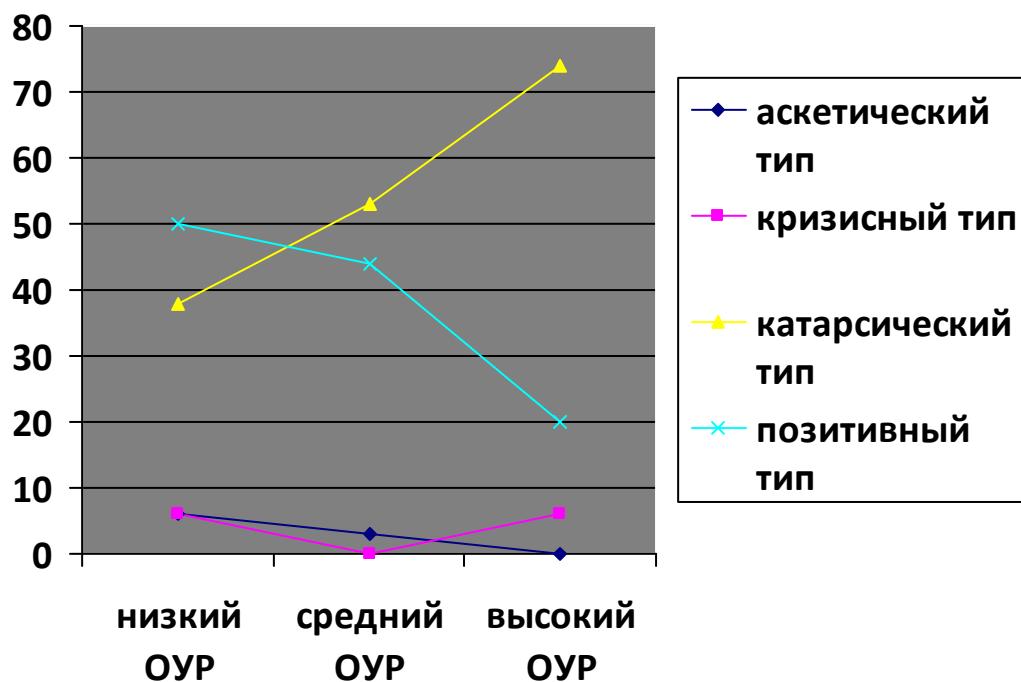
Таблица 14.
**Уровень значимости взаимосвязи
уровня религиозности с типами изменения самосознания**

Уровень значимости взаимосвязи уровня религиозности с типами изменения самосознания	df	Asymp. Sig (2-sided)
	6	0.054

Таким образом, для низкого уровня религиозности характерны позитивный тип изменения самосознания (57%), катарсический тип изменения самосознания (35%), аскетический и кризисный тип изменений самосознания

(4%). Для среднего уровня религиозности характерны катарсический тип изменения самосознания (57%), позитивный тип изменения самосознания (46%), аскетический тип изменения самосознания (2%). Для высокого уровня религиозности характерны катарсический тип изменения самосознания (74%), позитивный тип (22%), а также кризисный тип (3%). Соотношение типов изменения самосознания при разных уровнях религиозности представлены на рисунке 4.

Рисунок 4.
Соотношение типов изменения самосознания
при низком, среднем и высоком уровне религиозности



Таким образом, увеличение уровня религиозности связано с увеличением вероятности изменения самосознания по катарсическому типу и уменьшением вероятности изменения самосознания по позитивному и аскетическому типу. Кризисный тип изменения самосознания характерен для низкого и высокого уровня религиозности.

Катарсические изменения самосознания связаны с резкой разрядкой высокого эмоционального напряжения, которое может быть вызвано внутриличностным конфликтом, фрустрацией. Разрешение этого напряжения

соответствует религиозному обращению, которое по своему психологическому содержанию представляет собой процесс катарсиса. Разрядка высокой степени эмоционального напряжения связана с высвобождением большого количества энергии, которая в данном случае трансформируется и переходит в религиозную активность, а именно в эмоциональный компонент религиозности. Он, в свою очередь, связан с положительными эмоциями в отношении трансцендентных сил, которым, по-видимому, атрибутируется разрешение сложившихся противоречий.

1.3.4. Взаимосвязь типов изменения самосознания с когнитивным, поведенческим, аффективным компонентами религиозности при разных уровнях религиозности

Далее был произведен дисперсионный анализ типов изменений самосознания с компонентами религиозности, а также типов изменения самосознания, характерного для каждого уровня религиозности с компонентами религиозности.

Высокий уровень религиозности

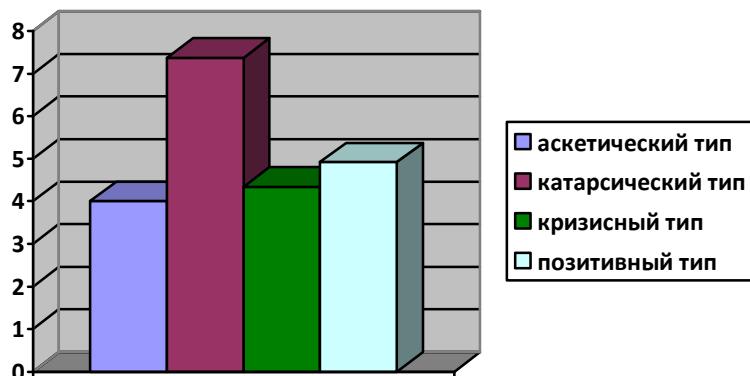
Дисперсионный анализ взаимосвязи типов изменения самосознания с компонентами религиозности показал, что существуют значимые различия в аффективном компоненте религиозности в различных типах изменений ($p=0.023$). Наиболее высокий аффективный компонент представлен в катарсическом типе изменений самосознания. Это означает, что для верующего важнейшим становится аспект восприятия высших сил, прямой контакт со сверхъестественной реальностью. Отмечается высокая частота контактов с высшими силами, а также выраженная эмоциональная связь с Богом. Катарсическому типу изменения самосознания могут сопутствовать эмоции эйфории, радости, связанные с разрядкой сильного и длительного состояния напряжения и фruстрации. Эти эмоции атрибутируются Богу,

благодаря которому, по мнению верующего, происходит разрешение всех противоречий.

Таблица 15
Сравнение средних значений аффективного компонента религиозности при различных типах изменения самосознания

	Средние значения АК для 4-ех типов конверсии
Аскетический тип изменения самосознания	4,0000
Катарсический тип изменения самосознания	7,3640
Кризисный тип изменения самосознания	4,3438
Позитивный тип изменения самосознания	4,9156

Рисунок 5.
Аффективный компонент религиозности в различных типах конверсии

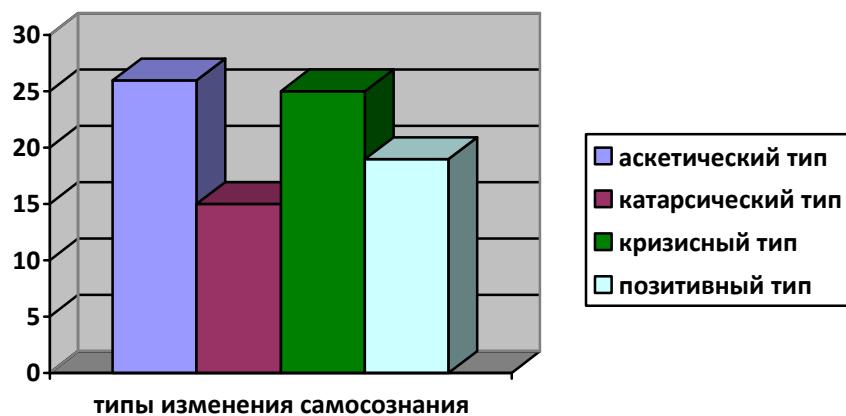


Далее был произведен корреляционный анализ смысловых сфер катарсического и позитивного типов изменения самосознания с компонентами при высоком уровне религиозности. Анализ показал взаимосвязь **сферы духовности катарсического типа** изменения самосознания с аффективным и иррациональными компонентом. Таким образом, в случае если в результате обращения происходят максимально положительные изменения в духовной сфере, следует ожидать, что религиозность верующего будет иметь особую специфику. Она будет характеризоваться появлением трансцендентной реальности, сверхъестественных сил, с которыми верующий находится в постоянном эмоциональном взаимодействии. Для новообращенного сверхъественность реальность становится повседневной реальностью, в контексте которой он живет и воспринимает окружающий мир.

В случае, если в результате обращения происходят максимальные положительные изменения в сфере духовности, в религиозности верующего будет преобладать аффективный и иррациональный компонент.

Низкий уровень религиозности характеризуется такими изменениями самосознания как позитивный, катарсический, кризисный и аскетический типы. Однофакторный дисперсионный анализ показал, что существуют значимые различия во взаимосвязи типов изменения самосознания с **иррациональным компонентом религиозности** ($p=0.0011$, $F=4.430$). Наиболее выражен иррациональный компонент религиозности при аскетическом типе изменения самосознания ($m=26.3167$), далее при кризисном типе изменений самосознания ($m=25.4833$), позитивном типе ($m=19.4490$), катарсическом типе ($m=15.9064$).

Рисунок 6.
Выраженность иррационального компонента религиозности
для каждого типа изменения самосознания
при низком уровне религиозности



Таким образом, не положительные (отрицательные и амбивалентные) изменения самосознания значимо связаны с иррациональным компонентом религиозности, который проявляется в конструкте веры.

1.3.5. Религиозный суицидальный терроризм в контексте предмета исследования

Актуальная религиозная ситуация в нашей стране, а именно, рост новых религиозных движений, увеличение числа приверженцев традиционных вероисповеданий, а также новая проблема радикального ислама и религиозного терроризма, ставит перед необходимостью психологическое осмысление феномена деструктивной религиозности (Н.С. Седых, В.А. Соснин, С.Н. Ениколопов, М.И. Марьин, Ariel Merari, Chris E. Stout, James W. Jones, Ruth Stein, Neil J. Smelser и др.). Несмотря на различные позиции исследователей этого феномена, все они считают, что терроризм – явление сложное и многокомпонентное, и попытки понять этот феномен должны быть междисциплинарными [69, 82, 126, 135, 138, 153]. К таким дисциплинам можно отнести культурологию, социологию, политологию, психологию и религиоведение.

Ключевой вопрос психологии в исследования терроризма: что движет человеком или группой для совершения таких чудовищных действий как террористические акты? Анализ зарубежных источников, посвященных данной проблеме показал, что наибольшее распространение получило диспозиционное направление [126, 138, 153]. В рамках этого направления исследователи были сосредоточены на поиске психологического портрета террористической личности. Ряд других авторов сосредотачивают свое внимание на социально-психологических условиях, формирующих личность террориста-смертника. Например, исследование, проведенное Ariel Merari в Палестине показало, что к таким условиям можно отнести ситуацию нищеты, безысходности и разочарования [126, р. 8]. На сегодняшний день, однако, диспозиционное направление теряет свою актуальность. Многочисленные зарубежные сравнительные исследования опровергают объяснение террористического поведения через различные формы патологии. Уровень мастерства и адаптивных способностей, требуемых для совершения террористических актов, не совместим с психическими и невменяемыми состояниями.

В целом, критика диспозиционного направления сводится к фундаментальной ошибке атрибуции: переоценке внутренних причин для совершения террористических актов и недооценке внешних. Шокирующее заключение критиков сводится к тому, что акт бесчеловечности совершается самыми простыми людьми. Одна из попыток ответить на вопрос, в чем заключается психологическая причина совершения таких действий известна в социальной психологии: исследования феномена деструктивного подчинения, проведенные в 60-ых годах Стенли Милгремом. Глобальной целью эксперимента было объяснение причин жестоких действий, совершаемых людьми в рамках политики фашизма. Феномен подчинения, рассмотренный в эксперименте, является базовой составляющей структуры социальной жизни и связан с идеализированными объектами. В классическом эксперименте Милгрэма таким идеализированным объектом была наука. Важнейшее значение имела безупречная репутация учреждения, в котором проходил эксперимент, авторитет ученого, а также сама наука, ради которой совершались деструктивные действия испытуемыми.

James W. Jones считает, что результаты эксперимента Милгрэма вполне можно применить для осмыслиения мотивации террористов [138, р. 11]. James W. Jones утверждает, что помимо науки как идеализированного объекта к таковым можно отнести также власть и религию. На уровне массовых действий история знает три трагических примера иллюстрирующих это заключение: фашизм, коммунизм и радикальный ислам.

Многие исследователи соглашаются с автором в отношении ключевого положения религиозной проблематики в вопросе терроризма [126, 138, 153]. Из многочисленных примеров достаточно привести один: документы, найденные в багаже нескольких террористов, причастных к событию 11 сентября в США практически полностью содержат информацию религиозного содержания: цитаты Корана, наставления, молитвы для каждого этапа террористического акта и пр. [126, р. 11]. Уровень индивидуальной мотивации

терроризма имеет непосредственное отношение к религиозному фанатизму. Психология религии в объяснении данного явления играет ключевую роль.

В рамках данной работы предлагается в решении вопроса о мотивации отдельной личности к совершению террористических актов использовать не классическую модель социального влияния, а подход психологии личности, а именно результаты исследования изменения самосознания под влиянием религиозного обращения. Каким образом изменяется самосознание в результате обращения в веру, а в случае радикального ислама – в убийцы?

Терроризм как современное явление знаменует собой конец той войны, которую мир знал до теракта 11 сентября [153, р. 3]. Аспекты глобализации, постмодернизма формируют отсутствие четких пространственных и ролевых границ той войны, в которую оказался вовлечен современный человек. Установление законов шариата во всем мире подразумевает, что фактически весь мир становится полем военных действий. При этом любой человек невольно вовлекается в войну в качестве априори заданной ему роли неверного. Наряду с этим, совершив беспрецедентное по своей жестокости действие может воспитанный в рамках той же культуры человек, положительно оцениваемый большинством своих знакомых.

Последний из указанных аспектов имеет особое значение. Представление о том, что процесс вербовки, воспитания и обучения террористическим актам происходит постепенно, посредством погружения в соответствующую среду, через общение с наставником во многом теряет свою актуальность. Современные примеры показывают, что эти процессы могут происходить спонтанно, скрыто, через дискуссии с друзьями, чтение литературы, и часто через Интернет. Никаких контактов с лидером или наставников не требуется, а сам процесс вербовки может занимать достаточно короткое время.

Проведенное нами эмпирические исследования религиозной обращения показало, что типологию изменения самосознания под влиянием этого

процесса. Наибольший интерес в рамках рассматриваемой нами проблемы представляет аскетический тип изменения. Частота его встречаемости - около 2% всех новообращенных. В объяснении данного типа изменений необходимо понимать, что любая религия возвышает свой идеал и подчеркивает пропасть между конечным человеком и идеалом. Именно этот аспект религии порождает чувство смирения, вину, самоуничижение. Верующий в результате обращения оценивает свою жизнь и себя в ней в контексте именно таких отношений с Богом, которые фактически для него становятся единственной реальностью. Вместе с тем, любая религия в противовес непреодолимой пропасти между Богом и человеком содержит в себе также возможность приблизиться к Богу. Эта дилемма создает очень мощный мотивационный заряд, провоцирующий на дальнейшие действия. На фоне потери идентичности верующий ищет реализацию возможности приблизиться к Богу. Возникает мотив служения. Традиционное православие предоставляет возможность уйти в монастырь для этого. Однако, поскольку пропасть между человеком и Богом непреодолима, то поиск и приближение к Нему не заканчивается с уходом в монастырь, а постоянно возобновляется в следующем цикле: чувство вины, смирение (осознание своей ничтожности перед Богом) – исповедь (покаяние) – перевоспитание (служение). Такая «самоподдерживающаяся система» создает возможность для постоянного духовного и религиозного роста. Он, в свою очередь, подразумевает совершенство в добровольной депривации (доходящей порой до самоистязаний) и мученичество в качестве средства достижения счастья (приближение к Богу).

Радикальный ислам предлагает другую возможность приблизиться к Богу. В социальном смысле данная вера не подразумевает разрыва между мирской и духовной жизнью (*«Монашество же они сами придумали, Мы не предписывали им этого» Сура: Железо (27)*). Понятие аскетизма заменяется понятием зухд – «забвение в своем сердце всего, кроме Аллаха; а также безразличное отношение к материальным прелестям земной жизни» [5, с. 83].

Всю свою волю верующий отдает Аллаху. Кроме того, в исламе социальные, индивидуальные, общественные, политические, религиозные аспекты жизни рассматриваются в единстве (именно поэтому необходим междисциплинарный подход к пониманию терроризма). Идеология радикального ислама стремится к установление законов шариата (от *араб. прямой, правильный путь*) во всем мире. Рассмотренная выше форма отношений с Богом распространяется в данном случае не только на индивидуальный уровень, но и на общественный, социальный. Осознание несовершенства, тема морального упадка современного западного общества – центральная тема почти всех трудов религиозно мотивированных террористов [138, р. 122]. В качестве дальнейших действий как стремлении избавиться от этого несовершенства и приблизиться к Аллаху возникает тема очистки, жертвы и установлении законов Бога на земле.

На индивидуальном уровне путь к Аллаху, служение выражается в принятии на себя роли того, кто совершил акты очистки и жертвоприношения. Совершение террористического акта для верующего становится формой служения. Это подтверждают упомянутые нами документы террористов, причастных к теракту 11 сентября. «Любовь к джихаду и мученичеству стали обладать моей жизнью, моим существом, моими чувствами. Мое сердце болело, когда я услышал стихи Корана, и моя душа рвалась, когда я понял свои недостатки и недостатки мусульман в выполнении обязанностей в отношении борьбы на пути Всемогущего Бога» [138, р. 8].

В данном случае цикл, который являлся бесконечной формой духовного развития (постоянного осознания несовершенства и стремления и приблизиться к Богу) прерывается, и представляет собой цепочку действий: самоунижение (принятие своего несовершенства) – покаяние – служение – возрождение. Служение подразумевает крайнюю «форму добровольной депривации» - лишении себя жизни. Однако через такое служение верующий попадает в рай и достигает конечной цели - Бога. Более того, среди радикальных исламистов есть убеждение, что, будучи шахидом террорист не

просто приблизиться к Богу, а войдет в рай как один из самых почитаемых святых (лишь на ступень ниже пророков) [там же, р. 67].

Таким образом, психологическое понимание и объяснение мотивации террориста-смертника исходит из следующих положений:

Во-первых, ключевую роль в данном процессе играет определенный тип религиозного обращения (аскетический) как процесса ненормативного изменения самосознания. Единственной реальностью для верующего становится реальность отношений с Богом.

Во-вторых, аскетический тип религиозного обращения характеризуется самоуничижением, чувством вины, потерей идентичности. Специфика взаимоотношений человека с Богом подразумевает наряду с потерей идентичности стремление приблизиться к Богу. Характерна направленность на будущее. Верующий живет не здесь и сейчас, а будущим спасением, трансцендентным (об этом говорят различные фантазии смертников о рае).

Безусловно, мотивацию суициального терроризма не стоит упрощать и редуцировать до уровня одной объяснительной схемы. Существует множество различных факторов, которые должны составлять целый мотивационный комплекс. Данная объяснительная модель исходит из понимания религиозного обращения как ненормативного процесса изменения самосознания. Это, в свою очередь, открывает дальнейшие направления работы. Вызывает интерес генезис аскетического типа религиозного обращения, возможные факторы и детерминанты такого типа обращения в веру. Кроме того, понимание религиозного опыта как иначе сконструированной реальности может иметь перспективу не только в первом направлении работы – объяснение мотивации террористов, но и во втором, связанном с реакцией общества на постоянную угрозу террористическим актам.

Выводы по третьей главе

Таким образом, проведенное эмпирическое исследование позволяет сформулировать основные выводы.

Целью эмпирического исследования было определение специфики изменения самосознания под влиянием религиозного обращения как ненормативного психологического процесса увеличения уровня религиозности. Основной гипотезой исследования выступало предположение, что религиозное обращение как психологический процесс ненормативного увеличения уровня религиозности сопровождается изменениями в самосознании.

В результате проведенного исследования основная гипотеза была подтверждена.

Религиозное обращение можно определить как психологический процесс ненормативного изменения самосознания личности, связанного со скачкообразным и незакономерным процессом увеличения уровня религиозности.

Увеличение уровня религиозности может являться результатом либо последовательного и поступательного процесса развития религиозности, связанного с онтогенетическим развитием личности, происходящее под влиянием факторов религиозного обучения и воспитания, либо религиозным обращением как непоследовательного и скачкообразного процесса перехода от не религиозности к религиозности. Увеличение уровня религиозности в 78% случаев детерминировано религиозным обращением как ненормативным психологическим процессом динамики религиозности. Увеличение уровня религиозности значимо связано с увеличением вероятности религиозного обращения. Другими словами, высокие уровни религиозности с высокой долей вероятности детерминированы скачкообразным и незакономерным процессом перехода от неверия к вере.

Религиозное обращение как скачкообразный процесс увеличения уровня религиозности сопровождается изменением самосознания на личностном уровне активности человека. Увеличение уровня религиозности значимо связано с увеличением коэффициента изменения самосознания. Степень изменения самосознания (количественный показатель изменений) напрямую связана с увеличением уровня религиозности как приверженности религии.

Религиозное обращение как скачкообразный процесс увеличения уровня религиозности сопровождается различными качественными изменениями самосознания.

С увеличением уровня религиозности растет вероятность изменения самосознания по катарсическому типу. Увеличение уровня религиозности имеет обратную взаимосвязь с аскетическим и позитивным типом изменения самосознания.

Типы изменения самосознания, связанные с увеличением уровня религиозности детерминируют выраженность компонентов религиозности. Катарсический тип изменения самосознания связан с аффективным компонентом религиозности. Религиозность такого верующего характеризуется преобладанием эмоциональной связи с трансцендентным миром, постоянным восприятием высших сил, прямым контактом со сверхъестественной реальностью. Аскетический тип изменения самосознания связан с иррациональным компонентом религиозности и может являться предпосылкой деструктивных форм религиозности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе было установлено, что религиозный контекст является существенным фактором изменения самосознания. Эти изменения являются содержанием процессов изменения религиозности как увеличения уровня приверженности религии, отраженных в сознании и поведении. Нормативные изменения религиозности представлены поступательным и закономерным процессом формирования и развития религиозности, связанного с онтогенетическим развитием и происходящее под влиянием религиозных факторов (религиозного воспитания, религиозной семьи). Изменение самосознания в контексте нормативного развития религиозности соответствует этапам формирования и развития самосознания в онтогенезе.

Ненормативные изменения религиозности представлены феноменом религиозного обращения, которое определяется как незакономерный и скачкообразный процесс увеличения уровня религиозности. С психологической точки зрения религиозное обращение может представлять собой процесс разрешения внутриличностного конфликта, либо выход из трудной жизненной ситуации, который сопровождается актуализацией или появлением религии в сознании. Религиозное обращение сопровождается существенными изменениями мотивационной, поведенческой, эмоциональной и когнитивной сферой.

Увеличение уровня религиозности в 78% случаев детерминировано религиозным обращением как ненормативным психологическим процессом динамики религиозности. Чем выше уровень религиозности, тем выше процент вероятности, что в субъективном опыте верующего представлено религиозное обращение как процесс перехода от неверия к вере.

В исследовании доказано, что в результате религиозного обращения происходит изменение самосознания личности. Религиозное обращение можно определить как психологический процесс ненормативного изменения самосознания личности, связанного со скачкообразным и незакономерным

процессом увеличения уровня религиозности. Уровень изменения самосознания (количественный показатель изменений) напрямую связан с увеличением уровня религиозности как приверженности религии.

Выявлена типология религиозного обращения как психологического процесса ненормативного изменения самосознания, связанного с увеличением уровня религиозности: аскетический, кризисный, катарсический и позитивный типы. Для каждого типа характерно специфическое содержание изменений осмыслинности жизни. Для аскетического типа изменения характерно уменьшение смысловой наполненности всех сфер жизни. Для кризисного типа изменения характерны амбивалентные изменения осмыслинности жизни. Позитивный тип характеризуется незначительными положительными изменениями в степени осмыслинности жизни. Специфика катарсического типа состоит в максимальных положительных изменениях осмыслинности жизни.

Доказано, что тип изменения самосознания определяется уровнем религиозности как результатом процесса религиозного обращения. По мере увеличения уровня религиозности растет вероятность изменения самосознания по катарсическому типу. Это может означать, что религиозное обращение связано с процессом разрядки высокого эмоционального напряжения, вызванного специфическими событиями или трудными жизненными ситуациями.

Выдвинута и доказана гипотеза о взаимосвязи изменения самосознания с когнитивной, эмоциональной и поведенческой религиозной активностью. В этом случае изменения самосознания как ключевой элемент процесса обращения позволяет объяснить обобщенный и радикальный характер изменений, связанных со специфической религиозной активностью, в том числе и деструктивной. Катарсический тип изменения самосознания связан с аффективным компонентом религиозности. В религиозности такого верующего преобладает эмоциональная связь с трансцендентным миром, отмеченная положительными эмоциями. Аскетический тип изменения

самосознания связан с иррациональным компонентом религиозности и может являться предпосылкой деструктивных форм религиозности, в частности религиозного суицидального терроризма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Абульханова-Славская, К.А. Стратегии жизни [Текст] / К.А. Абульханова-Славская. - М. : Мысль, 1991. – 299 с.
2. Агафонов, А.Ю. Основы смысловой теории сознания [Текст] / А.Ю. Агафонов. – СПб.: Издательство «Речь», 2003. – 296 с.
3. Адлер, А. Понять природу человека [Текст] / А. Адлер. - СПб.: Академический проект, 2000. - 254 с.
4. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия [Текст] / П. Адо; пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. - М.: Степной ветер, 2005. - с. 199-211.
5. Али-заде, А. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / А. Али-заде. – М. : Ансар, 2007. – 396 с.
6. Ананьев, Б.Г. О проблемах современного человекознания [Текст] / Б.Г. Ананьев. – М. : Наука, 1977. – 380 с.
7. Анастази, А. Психологическое тестирование [Текст] / А. Анастази, С. Урбина. – Спб.: Питер, 2009. – 688 с.
8. Аринин, Е.И. Психология религии [Текст]: Учеб. пособие / Е.Н. Аринин, И.Д. Нефедова - Владимир: Изд-во ВлГУ, 2005. – 109 с.
9. Белорусов, С.А. Психология духовности, веры и религии [Текст] / С.А. Белорусов // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – М.: ACT, 2001. – С. 92-147
- 10.Бернс, Р. Развитие Я-концепции и воспитание [Текст] / Р.Бернс. – М.: Прогресс. 1986 – 422 с.
- 11.Бинсангер, Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию [Текст] / Л. Бинсангер. – Киев: Из-во Ваклер. 1999. – 300 с.
- 12.Богдановская, И.М. Смысловая организация современного религиозного опыта личности [Текст] : автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01 / И.М. Богдановская; РГПУ им. А.И. Герцена. СПб., 2002. – 19 с.

- 13.Бодалев, А.А. Психология личности [Текст] / А.А. Бодалев.—М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. – 188 с.
- 14.Большой англо-русский словарь : в 2-ух томах [Текст] / А.Н. Амосова, Ю.Д. Апресян, И.Р. Гальперин и др. / под ред. И.Р. Гальперина, Э.М. Медниковой. – М.: Из-во Русский язык, 1987. – 822 с.
- 15.Братусь, Б. С. Аномалии личности [Текст] / Б.С. Братусь. — М.: Мысль, 1988. – 301 с.
- 16.Братусь, Б.С. К изучению смысловой сферы личности [Текст] / Б.С. Братусь // Вестник МГУ. - 1981. - Серия 14. - № 2. - с. 46-56
- 17.Братусь, Б.С. Начало христианской психологии [Текст]: Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. – М.: Наука, 1995. – 236 с.
- 18.Брунер, Д. Жизнь как нарратив [Текст] / Д. Брунер // Постнеклассическая психология. 2005. - № 1. - С. 1-21
19. Брушлинский, А.В. Проблема субъекта в психологической науке (статья первая) [Текст] / А.В. Брушлинский //Психологический журнал. - 1991. - Т. 12. - № 6. - С. 3 - 11.
- 20.Бурлачук, Л.Ф. Словарь-справочник по психологической диагностике [Текст] / Л.Ф. Бурлачук, С.М. Морозов. - СПб.: Питер, 1998. - 222 с.
- 21.Василюк, Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) [Текст] / Ф.Е. Василюк. — М.: Изд-во МГУ, 1984. – 32 с.
- 22.Волков, Е.Н. Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культурах [Текст] / Е.Н. Волков // Журнал практического психолога. - 1996. - № 3. - С. 76-82
- 23.Ворожейкина, Л.И. Анализ типов религиозной Я-концепции [Текст] / Л.И. Ворожейкина // Фундаментальные исследования. – 2014. - № 9-5. – с. 1101-1108
- 24.Выготский, Л.С. Педология подростка [Текст] / Л.С. Выготский // Собр. Сочинений: Т.4. - М. : Педагогика, 1984. – с. 5-242

- 25.Выготский, Л.С. Сознание как проблема поведения [Текст] / Л.С. Выготский // Собр. Сочинений.: Т.1. - М. : Педагогика, 1982.- с. 78-98
- 26.Герген, К. Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда [Текст] / К. Герген // Социальный конструционизм: знание и практика : сб. ст. ; пер. с англ. А.М. Корбута ; под общ. ред. А.А. Полонникова. – Минск : БГУ, 2003. – 232 с.
- 27.Гиппенрейтер, Ю.Б. Введение в общую психологию. Курс лекций [Текст] / Ю.Б. Гиппенрейтер. – М.: Издательство МГУ, 1988. – 301 с.
- 28.Грановская, Р.М. Психология веры [Текст] / Р.М. Грановская. – Спб. : Питер, 2010 г. – 480 с.
- 29.Двойнин, А.М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры [Текст]: автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.01 / А. М. Двойнин; Моск. пед. гос. ун-т. – М., 2007. – 25 с.
- 30.Демьянов, А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ) [Текст]: Научное издание / А.И. Демьянов. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – 184 с.
- 31.Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта [Текст] / У. Джеймс.- М. : 1991. – 359 с.
- 32.Джеймс, У. Психология [Текст] / У.Джеймс. – М. : Педагогика, 1991. – 367 с.
- 33.Добрењков, В.И. Неофрейдизм в поисках «истины» (иллюзии и заблуждения Эриха Фромма) (фрагмент) // Электронная книга «Сумма психоанализа» с. 4-12
- 34.Журавлев, Д. В. Методология и методы психолого-педагогического исследования: Курс лекций [Текст] / Д.В. Журавлев. - М.: Издательство МГОУ, 2003. - С. 38-61.
- 35.Зенько, Ю. М. Психология религии: основные проблемы и перспективы развития [Текст] / Ю. М. Зенько // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. - № 3. - С. 196-210.

- 36.Ипатова, Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России [Текст]: автореф. дис. ... канд. социол. наук : 22.00.06 / Л.П. Ипатова; Москва, 2006. - 24 с.
- 37.Иванова, В.В. Общие вопросы самосознания [Электронный ресурс] / В.В. Иванова. URL: <http://psylib.org.ua/books/ivanv01/index.htm>
- 38.Карпов, А.В. Психология рефлексивных механизмов деятельности [Текст] / А.В. Карпов. – М.: Издательство Института психологии РАН, 2004. – 424 с.
- 39.Квале, С. Исследовательское интервью [Текст] / С. Квале. – М. : Смысл, 2003. – с. 301
- 40.Клайн, П. Справочное руководство по конструированию тестов [Текст] / П. Клайн. – Киев : Ника-Центр Лтд, 1994. – 320 с.
- 41.Кон, И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание [Текст] / И.С. Кон. – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.
- 42.Кон, И.С. Открытие Я [Текст] / И.С. Кон.– М. : Политиздат, 1978.– 367 с.
- 43.Кон, И.С. Постоянство и изменчивость личности [Текст] / И.С. Кон // Психологический журнал. - 1987. - № 4. - С. 126-136
- 44.Кондаков, И.М. Создание психологических опросников с помощью статистического пакета SPSS for Windows 11.5.0 [Текст]: Учебно-методическое пособие. Лаборатория математических моделей в психологии и педагогике / И.М. Кондаков. – М.: МГППУ, 2006. – 238 с.
- 45.Кули, Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок [Текст] / Ч.Х.Кули. – М. : Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 312 с.
- 46.Леонтьев, А.Н. Деятельность. Сознание. Личность [Текст] / А.Н.Леонтьев. – М. : Смысл: Академия, 2005. – 352 с.
- 47.Леонтьев, А.Н. Проблемы развития психики [Текст] / А.Н. Леонтьев. - 4-е изд. М. : Из-во Моск. ун-та, 1981. - 584 с.
- 48.Леонтьев, Д.А. Психология смысла [Текст] / Д.А. Леонтьев. – М.: Смысл, 1999. – 487 с.

- 49.Лоскутов, В.В. К проблеме влияния духовно-религиозного опыта на трансформацию личности [Текст] / В.В. Лоскутов, Иванов М.Д. // Психологические проблемы самореализации личности: под ред. А.А.Крылова, Л.А.Коростылева. - СПб., 1997. – с. 157-166
- 50.Любимова, А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России [Текст] / А.И. Любимова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - 2009. - Том 10. Выпуск 1. - С. 70-74
- 51.Мадди, С. Теории личности. Сравнительный анализ [Текст] / С. Мадди. - СПб.: Из-во «Речь», 2002. – 488 с.
- 52.Магомед-Эминов, М.Ш. Деятельностно-смысловой подход к психологической трансформации личности [Текст]: автореф. дис. ... док. псих. наук : 19.00.01 / М.Ш. Магомед-Эминов; МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2009. – 53 с.
- 53.Макадамс, Д.П. Психология жизненных историй [Текст] / Д.П. Макадамс // Методология и история психологии. - 2008. - Том 3. Выпуск 3. - С. 135 – 166
- 54.Мартинович, В.А. Проблема индикаторов конверсии [Текст] / В.А. Мартинович // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сборник научных трудов: под общей редакцией В.В.Старostenко. – Могилев.: МГУ им. А.А.Кулешова, 2006. – С .187-190.
- 55.Марцинковская, Т.Д. История психологии [Текст]: Учеб. пособие для студ. высш.учеб.заведений / Т.Д. Марцинковская. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. – 544 с.
- 56.Маслоу, А. По направлению к психологии бытия. Религия, ценности и пик-переживания [Текст] / А. Маслоу. - М. : Из-во Эксмо-Пресс, 2002. – 272 с.
57. Мид, Дж.Г. Избранное [Текст] / Дж.Г.Мид; пер. В.Г.Николаева. – М., 2009. – 290 с.

- 58.Методологические проблемы социальной психологии [Текст] / под ред. Е.В. Шороховой. - М. : Наука, 1975. – 295 с.
- 59.Мерлин, В.С. Психология индивидуальности [Текст] / В.С.Мерлин. – М. : МОДЭК: МПСИ, 2009. – 544 с.
- 60.Мерлин, В.С. Структура личности: характер, способности, самосознание [Текст]: Учебное пособие к спецкурсу / В.С.Мерлин.– Пермь: ПГПИ, 1990. – 110 с.
- 61.Моздор, Н. В. Влияние современной образовательной среды на формирование смысложизненных ориентаций у студентов [Текст] / Н.В. Моздор // Высшее образование сегодня . – 2007. – N 2. – С. 48–49.
- 62.Мухина, В.С. Психология детства и отрочества [Текст] / В.С.Мухина.– М.: Институт практической психологии, 1998.– 488 с.
63. Мэй, Р. Религия и душевное здоровье [Текст] / Р. Мэй // Искусство психологического консультирования. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – с. 203-256
- 64.Налчаджян, А.А. Социально-психологическая адаптация личности (формы, механизмы и стратегии) [Текст] / А.А. Налчаджян. - Ереван : Изд. АН Арм.ССР, 1988. – 263 с.
- 65.Наследов, А.Д. Математические методы психологического исследования: Анализ и интерпретация данных [Текст] / А.Д.Наследов.– СПб. : Речь, 2004. – 392 с.
- 66.Носович, В.И. Сущность, структура и функции религиозной психологии [Текст] : автореф. дис. док. филос. наук: 09.00.06 / В.И. Носович; МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1989. – 36 с.
- 67.Обуховский, К. Психология влечений человека [Текст] / К.Обуховский; пер. с польск. – М. : Прогресс, 1972. – С. 197.
- 68.Ольшанский, Д.В.Психология масс [Текст] / Д.В. Ольшанский. - СПб. : Питер, 2002. - 368 с.
- 69.Ольшанский, Д. В. Психология терроризма [Текст] / Д.В. Ольшанский. – СПб. : Питер, 2002. – 215 с.

- 70.Основы религиоведения [Текст]: Учебник / Ю.Ф.Борунков, И.Н. Яблоков, М.П. Новиков и др.; под ред. И.Н. Яблокова. – М. : Высш. шк., 1994. – 368 с.
- 71.Перевозникова, Е.В. Психологические особенности самосознания подростков из семей православной и атеистической ориентации [Текст] : автореф. дис. ... канд. психол. наук : 19.00.13 / Е.В. Перевозникова; Москва, 2000 г. – 27 с.
- 72.Петренко, В.Ф. Основы психосемантики [Текст] / В.Ф. Петренко. – М. : МГУ, 1997. – 400 с.
- 73.Петровский, А.В. Христианская психология: за и против (фрагмент) [Электронный ресурс] / А.В. Петровский. URL: <http://hpsy.ru/public/x2362.htm>
- 74.Писманик, М.Г. Личность и религия [Текст] : научное издание / М. Г. Писманик. - М. : Наука, 1976. - 152 с.
- 75.Писманик, М.Г. Религиоведение [Текст] : Учеб. пособ. для вузов / М.Г. Писманик. — М.: Юнити, 2009. – 279 с.
- 76.Платонов, К.К. Психология религии [Текст] / К.К. Платонов // Социальная психология. – М. : Политиздат, 1975. – с.83-97
- 77.Роджерс, К. Становление личности: Взгляд на психотерапию [Текст] / К. Роджерс. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 416 с.
- 78.Розин, М.В. Религия и психотерапия: возможен ли кентавр? [Текст] / М.В. Розин // Московский психотерапевтический журнал. – 1994. - №2. – с. 191-200
- 79.Роменец, В.А. Предмет и принципы историко-психологического исследования [Текст] : автореф. дис. ...док. психол. наук: 19.00.01 / М.В. Роменец; Киев. гос. ун-т им. Т.Г. Шевченко. Киев, 1990. – 42 с.
- 80.Рубинштейн, С.Л. Бытие и сознание [Текст] / С.Л. Рубинштейн. - М. : Пед. академия наук СССР, 1957. - 328 с.
- 81.Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии [Текст] / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Издательство «Питер», 2000. - 712 с.

82. Седых, Н.С. Социальные последствия терроризма в контексте глобализационных процессов современности [Текст]: Автореф. дис. ... канд. философ. наук : 09.00.11 / Н.С. Седых; Ростов-на-Дону, 2006 – 28 с.
83. Серкин, В.П. Методы психологии субъективной семантики и психосемантики [Текст] : Учебное пособие для вузов / В.П. Серкин. - М. : Издательство ПЧЕЛА, 2008. - С. 277-280
84. Серый, А.В. Система личностных смыслов: структура, функции, динамика (монография) [Текст] / А.В. Серый. – Кемерово : Кузбассвузиздат, 2002. – 183 с.
85. Сметанова, Ю.В. Психология религии: методологические особенности и возможности развития [Текст] / Ю.В. Сметанова // Сибирский психологический журнал. - 2004. - № 20. - С. 34 - 37.
86. Смирнов, Д.О. Религиозная активность в структуре интегральной индивидуальности [Текст]: дис....канд. психол.наук: 19.00.01 / Д.О. Смирнов; Пермь, 2001. – 186 с.
87. Спиркин, А.Г. Сознание и самосознание [Текст] / А.Г. Спиркин. – М. : Политиздат, 1972. – 304 с.
88. Спиркин, А.Г. Философия [Текст] : Учебник / А.Г. Спиркин. – М. : Гардарики, 2006. – 736 с.
89. Столин, В.В. Самосознание личности [Текст] / Столин В.В.– М. : Изд-во МГУ, 1983.– 286 с.
90. Сучкова, О.В. Социально-психологические аспекты религиозности молодежи в контексте психологической безопасности [Текст]: автореф. дис. ... канд. психол.наук: 19.00.05 / О.В. Сучкова; СПб., 2009. – 25 с.
91. Угринович, Д.М. Психология религии [Текст] / Д.В. Угринович. - М. : Политиздат, 1986. - 352с.
92. Улановский, А.М. Изучение религиозных переживаний и дискурса (на материале исследования кришнайтов) [Текст] / А.М. Улановский, А.Б.

Матюхина // Психология. Журнал Высшей Школы
экономики. – 2010. – Т.7 № 1. – с. 55 -73

93. Франкл, В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия [Текст] / В. Франкл. – СПб. : Речь, 2000. – 284 с.
94. Франкл, В. Поиск смысла и логотерапия [Текст] / В. Франкл // Психология личности. Тексты; Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтера, А.А. Пузырея. - М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. - с. 118-26.
95. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. - М. : Прогресс, 1990. - 367 с.
96. Фрейд, А. Психология Я и защитные механизмы [Текст] / А.Фрейд. - М.: Педагогика-Пресс, 1993.– 142 с.
97. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии [Текст] / З. Фрейд // в сб.: Сумерки богов. - М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
98. Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции [Текст] / З.Фрейд; пер. с нем. Г.В. Барышниковой; под ред. Е.Е. Соколовой, Т.В. Родионовой. – М. : Азбука-Аттикус, 2011. – 480 с.
99. Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд. - СПб. : Азбука-классика, 2005. – 253 с.
100. Фромм, Э. Догмат о Христе [Текст] / Э. Фромм. – М. : Олимп, 1998. – 81 с.
101. Фромм, Э. Гуманистический психоанализ [Текст] / Э.Фромм; сост. и общая редакция В.М. Лейбина. - СПб. : Питер, 2002. – 544 с.
102. Хорни, К. Самоанализ [Текст] / К. Хорни; пер. с анг. под ред. А. Боковикова. - М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. – 448 с.
103. Христианская психология: за и против [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.ru/library/id_402.html
104. Хьюлл, Л. Теории личности: основные положения, исследования, применение [Текст] / Л. Хьюлл, Д. Зиглер. - СПб. : Питер, 2006. - 607с.
105. Чернов, А.Ю. Качественный подход в психологическом исследовании [Текст]: автореф. дис. ... док. псих. наук : 19.00.01 / А.Ю. Чернов; Ярославль, 2010. – 50 с.

106. Чернов, А.Ю. Качественный подход в психологическом исследовании [Текст] : Монография / А.Ю. Чернов.- Волгоград: Из-во ВолГУ, 2008. – 340 с.
107. Чернов, А.Ю. Методы в психологии религии [Текст] / А.Ю.Чернов // Современное состояние и тенденции развития гуманитарных и экономических наук: сб. науч. трудов III межвузовской научно-практической конференции с международным участием. – Волгоград : Волгоградское научное издательство, 2011. - С. 154-159
108. Чеснокова, И.И. Проблема самосознания в психологии [Текст] / И.И.Чеснокова.– М. : Наука, 1977.– 142 с.
109. Чудновский, В.Э. Смысл жизни: проблема относительной эманципации от «внешнего» и «внутреннего» [Текст] / В.Э. Чудновский // Психологический журнал. - 1995. - Т. 16. - № 2. - С. 15-25
110. Чудновский, В.Э. Становление личности и проблема смысла жизни [Текст] / В.Э Чудновский. Воронеж : МОДЭК, 2006. - 767 с.
111. Чурков, Б.Г. Мотивационные и идеиные основы современного терроризма [Текст] / Б.Г. Чурков // Психология террористов и серийных убийц. Хрестоматия. - Изд: Харвест. 2004. С.180-196.
112. Шадриков, В.Д. От индивида к индивидуальности: Введение в психологию [Текст]: Монография / В.Д. Шадриков. – М. : Изд-во Институт психологии РАН, 2009. – 653 с.
113. Шакуров, Р.Х. Психология смыслов: теория преодоления [Текст] / Р.Х. Шакуров // Вопросы психологии. - 2002. - № 5. - с. 18-33
114. Щербакова, Ю.И. Религиозная идентичность личности как фактор толерантности в межличностных отношениях [Текст]: автореф. дис. ...канд. психол. наук: 19.00.05 / Ю.И. Щербаоква; М., 2010. – 22 с.
115. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис [Текст] / Э.Эриксон ; пер. с англ. А.Д. Андреевой, А.М. Прихожана, В.И.Ривош. - М. : Прогресс, 1996. – 344 с.

116. Яблоков, И.Н. Религиоведение: Учебное пособие [Текст] / И.Н. Яблоков. - М. : ГАРДАРИКИ, 2004. – 317 с.
117. Ялом, И. Дар психотерапии [Текст] / И. Ялом; пер. с англ. Ф. Прокофьева. – М. : Эксмо, 2008. – 352 с.
118. Ялом, И. Экзистенциальная психотерапия [Текст] / И. Ялом. - М. : Класс, 1999. – 321 с.
119. Allport, G. W. The individual and his religion [Text] / G. W. Allport. - New York : Macmillan, - 1959. – 167 p.
120. Argyle, M. Religion behavior [Text] / M. Argyle. - London: Routledge and Kegan Paul, 1958. – p. 223
121. Batson, C. Religion and the individual. A social-psychological perspective [Text] / C. Batson, P. Schoenrade, W. Ventis. - New York : Oxford University Press, 1993. – 427 p.
122. Baumeister, F. Roy The crystallization of discontent in the process of major life change [Text] / F. Baumeister // Can Personality Change?. - Washington, DC.: American Psychological Association, 1994. - P. 281-298
123. Baumeister, F. Roy Meaning of Life [Text] / Roy F. Baumeister. – New York : Guilford Press, 1991. – p. 13-19
124. Cantor, N. Personality, cognition, and purposive behavior [Text] / N. Cantor, S. Zirkel // Handbook of personality: Theory and research. - New York : Guilford Press, 1990. – p. 135-164
125. Chen, C.P., On exploring meanings: combining humanistic and career psycholohy theories in counseling [Text] / C.P. Chen // Counseling Psychology Quarterly. – 2001. - № 4 (4). – P. 317-331
126. Chris, E. S. The psychology of terrorism: Theoretical understandings and perspectives – Vol. 3. [Text] / E. Stout Chris, Clark Mccauley, Michael J. Stevens and oth. – Westport : Praeger, 2002. – 269 p.
127. Clark, E. T. The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior [Text] / E. T. Clark. - New York : Macmillan, 1958. – 511 p.

128. Coe, G.A. The psychology of religion [Text] / G.A. Coe. – Chicago : The University of Chicago Press, 1916. – 387 p.
129. Conklin, S. Edmund Nature of conversion [Text] / S. Conklin // The Psychology of Religious Adjustment. - New York : The Macmillan Company, 1929 .- p. 103-129
130. Dewey, J. How we think [Text] / J. Dewey. – N.Y. : Heath Book, 1939. – 250 p.
131. Glock, C. Y. Exploring reality structures [Text] / C. Y. Glock, T. Piazza // In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America. - New Brunswick, NJ : Transaction Books, 1981. – P. 67-83.
132. Gottlieb, G. Individual Development and Evolution: The Genesis of Novel Behavior [Text] / G. Gottlieb. - Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2002. – 186 p.
133. Heatherton, F. Todd Can Personality Change? [Text] / F. Todd Heatherton. - Washington, DC : American Psychological Association, 1994. –387 p.
134. Hill, P.C. Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality Current Status and Evaluation [Text] / Hill P.C. // Handbook of the psychology of Religion and Spirituality. – New York : Guilford Press, 2005. – p. 43-62
135. Holt, J. C. The conversion experience in America: a sourcebook on religious conversion autobiography [Text] / J.C. Holt. - New York : Greenwood Press, 1992, - 234 p.
136. Huber, S. Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies [Text] / Stefan Huber // What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008. – Gütersloh : Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. - p.17-51
137. Huber, S. The Centrality of Religiosity Scale (CRS) [Text] / S. Huber, O. Huber // Religions. – 2012. – 3. - p. 710-724
138. Jones, W. James Blood that cries out from the Earth: The psychology of religious terrorism [Text] / W. James Jones. - New York : Oxford University Press, 2008. – 209 p.

139. Jung, C. G. The relations between the ego and the unconscious. In Collected works. Vol. 7. [Text] / C. G. Jung. – Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1966. –240 p.
140. Leone, M. Religious Conversion and Identity (the semiotic analysis of text) [Text] / M. Leone. - New York : Routledge, 2003. –256 p.
141. Levin, T. M. Adolescent identity crisis and religious conversion: Implications for psychotherapy [Text] / T. M. Levin, L. S. Zegans // British Journal of Medical Psychology. - 1974. - 47– p. 73-82.
142. Levinson, D. J. A conception of adult development [Text] / D. J. Levinson // American Psychologist. - 1986. – 41. - P. 3-13.
143. Leuba, J. H. The psychology of religious mysticism [Text] / J.H. Leuba. - New York : Harcourt Brace, 1925. – 348 p.
144. Lofland, J. Conversion Motifs [Text] / J. Lofland, N. Skonovd // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1981. - Vol. 20 (4). – p. 373-385.
145. Meissner, W. The role of Transitional Conceptualizations in Religious Thought [Text] / W. Meissner, J. Smith, S. Handelman // Psychoanalysis and religion. – Baltimor : John Hopkins Univ. Press, 1990. – 189 p.
146. McAdams, D. Can personality change? Levels of stability and growth in personality across the life span [Text] / D. McAdams // Can Personality Change?. - Washington, DC. : American Psychological Association. – 1994, - P. 299-313
147. Paloutzian, R.F., Religious conversion and personality change [Text] / R.F. Paloutzian, J.T. Richardson, L.R. Rambo // Journal of Personality. - 1999. – 67. - p. 1047–1079
148. Paloutzian, R.F. Handbook of the psychology of religion and spirituality [Text] / R.F. Paloutzian. - New York : Guilford Press, 2005. – 590 p.
149. Pargament, K.I. The psychology of religion and coping [Text] / K.I. Pargament. – New York : Guilford Press, 1997. – 286 p.
150. Rambo, L. R. Understanding Religious Conversion [Text] / L. R. Rambo. - New Haven : Yale University Press, 1993. – 210 p.

151. Rizzuto, A. M. The Birth of the Living God [Text] / A.M. Rizzuto. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1979. – 168 p.
152. Stark, R. A taxonomy of religious experience [Text] / Rodney Stark // The psychology of religion: Theoretical approaches. - Boulder, CO : Westview Press, 1997. - P. 209-222
153. Smelser, J. N. The faces of terrorism: social and psychological dimension [Text] / Neil J. Smelser. – Princeton : Princeton University Press, 2007. – 292 p.
154. Sremac S. Converting into a New Reality: social constructionism, Practical Theology and conversion [Text] / S. Sremac // Nova Prisutnost. - 2010. – 8. - p. 7-27
155. Spilka, B. Psychology of Religion: An Empirical Approach [Text] / Spilka B., Hood R.W. Jr., Gorshuch R.L. – New York : The Guilford Press, 2009. – 671 p.
156. The Human Quest for Meaning: A Handbook of psychological Research and Clinical Applications [Text] / Paul T. P. Wong, Prem S. Fry, Eric Klinger and others. - Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 1998. - p. 111-139
157. Ulman, C. The transformed self: the psychology or religion conversion [Text] / C. Ulman. – New York : Plenum Press, Cop., 1989. – 227 p.
158. Winnicott, D. W. Psychoanalytic Explorations [Text] / Edited by C. Winnicott, R. Shepherd and M. Davis. - Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989. – 384 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Инструкция: Перед вами 33 пары прилагательных, описывающих личность. Оцените, пожалуйста, насколько и в какую сторону вы изменились после обретения веры по каждому из предложенных прилагательных.

«0» - точка отсчета, ваша жизнь до обретения веры. В соответствующей клеточке поставьте знак «+».

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

	Cluster			
	1	2	3	4
целеустремленный - бесцельный	-2,33	2,14	2,00	1,22
заботливый - безразличный	-1,33	2,30	1,00	1,41
любимый - нелюбимый	-1,67	2,26	,00	1,05
самодостаточный - зависимый	-1,33	1,91	-,50	,66
значащий - незначащий	-1,00	2,16	-1,75	,83
надежный - ненадежный	-2,33	2,09	1,25	1,10
полезный - бесполезный	-1,67	2,18	1,50	1,20
продуктивный - непродуктивный	-2,00	2,16	,50	,85
сильный - слабый	-2,00	2,32	-2,25	1,07
осмысленно живущий - нездумывающийся о жизни	-2,33	2,75	2,50	1,93
честный - нечестный	-2,67	2,37	1,50	1,61
думающий - недумающий	-2,67	2,53	2,25	1,34
ценный - неценный	-1,00	2,23	-1,75	,78
успешный - неуспешный	-,67	1,98	-,75	,71
гибкий - негибкий	-1,33	1,86	1,00	,59
глубокий - поверхностный	-1,67	2,00	,25	,83
нравственный - безнравственный	-1,67	2,46	1,75	1,29
святой - грешный	-2,00	1,49	-3,00	,22
работоспособный - неработоспособный	-2,00	2,12	,50	,95
спокойный - беспокойный	-1,33	2,11	,75	1,02
принимающий свои ограничения - непринимающий свои ограничения	-1,33	2,12	1,50	,93
счастливый - несчастный	-,67	2,61	1,25	1,44
неунывающий - унылый	-1,67	2,19	-2,00	,98
борющейся - сдающейся	-3,00	2,14	2,00	1,15
терпеливый - нетерпеливый	-2,67	2,28	,50	1,15
здоровый - больной	-2,00	1,98	-,50	,95
альtruистичный - эгоистичный	-1,67	1,89	-,75	,80
творческий - рутинный	-1,67	2,30	1,75	1,10
свободный - ограниченный	-1,67	2,56	2,00	1,15
в поиске ответов на "вечные" вопросы жизни - незанятий поиском ответов на "вечные" вопросы жизни	-1,00	1,88	1,25	1,15
уникальный - ординарный	-2,00	2,16	-1,00	,56
справедливый - несправедливый	-2,67	2,32	-,25	1,12
жертвенный - нежертвенный	-1,67	2,26	,00	1,00

Number of Cases in each**Cluster**

Cluster	
1	3,000
2	84,000
3	5,000
4	60,000
Valid	152,000
Missing	,000

ПРИЛОЖЕНИЕ В

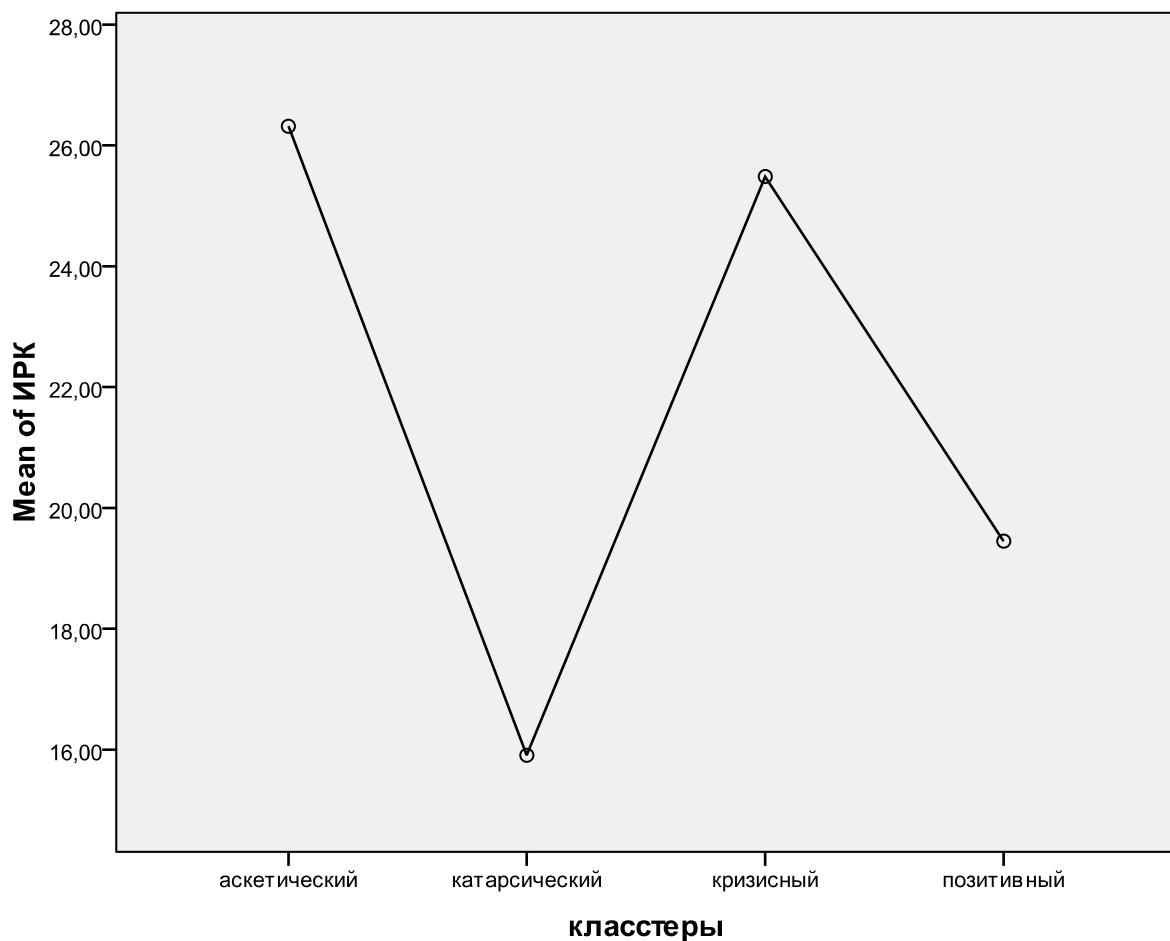
ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
PKK	Between Groups	150,644	3	50,215	1,578	,215
	Within Groups	954,464	30	31,815		
	Total	1105,108	33			
ИРК	Between Groups	318,245	3	106,082	4,430	,011
	Within Groups	718,416	30	23,947		
	Total	1036,662	33			
KK	Between Groups	393,496	3	131,165	1,969	,140
	Within Groups	1998,932	30	66,631		
	Total	2392,428	33			
ПП	Between Groups	2,357	3	,786	,508	,680
	Within Groups	46,386	30	1,546		
	Total	48,743	33			
ПрП	Between Groups	,102	3	,034	,058	,981
	Within Groups	17,613	30	,587		
	Total	17,715	33			
ПК	Between Groups	,520	3	,173	,250	,861
	Within Groups	20,802	30	,693		
	Total	21,322	33			
AK	Between Groups	18,835	3	6,278	,494	,689
	Within Groups	381,643	30	12,721		
	Total	400,478	33			

ПРИЛОЖЕНИЕ В

Descriptives							
	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error	95% Confidence Interval for Mean	Minimum	Maximum
РКК	аскетический	2	18,7500	1,76777	1,25000 1,84419	2,8672 17,1870	34,6328 25,2233
	катарсический	13	21,2051	6,64934	,00000	24,0000	10,00
	кризисный	3	24,0000	,00000		24,0000	24,00
	позитивный	32	17,4412	5,12820	1,24377	14,8045	20,0779
	Total	50	19,3431	5,78689	,99244	17,3240	8,00
ИРК	аскетический	2	26,3167	6,38753	4,51667	-31,0730	83,7064 17,9315
	катарсический	13	15,9064	3,35116	,92945	13,8813	10,15
	кризисный	3	25,4833	1,72063	1,21667	10,0241	40,9425
	позитивный	32	19,4490	5,80889	1,40886	16,4624	22,4357
	Total	50	18,8534	5,60482	,96122	16,8978	20,8090
КК	аскетический	2	45,0667	8,15530	5,76667	-28,2058	118,3391
	катарсический	13	37,1115	6,54754	1,81596	33,1549	41,0682
	кризисный	3	49,4833	1,72063	1,21667	34,0241	64,9425
	позитивный	32	36,8902	9,40419	2,28085	32,0550	41,7254
	Total	50	38,1966	8,51457	1,46024	35,2257	41,1674
ГП	аскетический	2	3,7500	1,76777	1,25000	-12,1328	19,6328
	катарсический	13	3,6154	,89335	,24777	3,0755	4,1552
	кризисный	3	4,2500	,35355	,25000	1,0734	7,4266

	позитивный	32	3,2647	1,44825	,35125	2,5201	4,0093	1,00	5,00
	Total	50	3,4853	1,21534	,20843	3,0612	3,9093	1,00	5,00
ПрП	аскетический	2	3,0000	,00000	3,0000	3,0000	3,0000	3,00	3,00
	катарический	13	2,7885	,75585	,20964	2,3317	3,2452	1,75	4,50
	кризисный	3	2,7500	,35355	,25000	-,4266	5,9266	2,50	3,00
	позитивный	32	2,8529	,81518	,19771	2,4338	3,2721	1,25	4,50
	Total	50	2,8309	,73268	,12565	2,5752	3,0865	1,25	4,50
ПК	аскетический	2	3,3750	,88388	,62500	-4,5664	11,3164	2,75	4,00
	катарический	13	3,2019	,59191	,16417	2,8442	3,5596	2,38	4,38
	кризисный	3	3,5000	,35355	,25000	,3234	6,6766	3,25	3,75
	позитивный	32	3,0588	,99030	,24018	2,5497	3,5680	1,13	4,25
	Total	50	3,1581	,80382	,13785	2,8776	3,4386	1,13	4,38
АК	аскетический	2	5,7500	6,01041	4,25000	-48,2514	59,7514	1,50	10,00
	катарический	13	3,9615	4,33835	1,20324	1,3399	6,5832	-,50	11,25
	кризисный	3	1,5625	2,20971	1,56250	-18,2909	21,4159	,00	3,13
	позитивный	32	3,5441	2,67838	,64960	2,1670	4,9212	,00	8,25
	Total	50	3,7169	3,48363	,59744	2,5014	4,9324	-,50	11,25

ПРИЛОЖЕНИЕ В

ПРИЛОЖЕНИЕ В

ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
PKK	Between Groups	406,117	3	135,372	2,115	,103
	Within Groups	6465,143	101	64,011		
	Total	6871,261	104			
ИРК	Between Groups	132,347	3	44,116	,950	,420
	Within Groups	4690,257	101	46,438		
	Total	4822,604	104			
KK	Between Groups	730,970	3	243,657	1,629	,187
	Within Groups	15108,745	101	149,592		
	Total	15839,715	104			
ПП	Between Groups	2,592	3	,864	,707	,550
	Within Groups	123,370	101	1,221		
	Total	125,962	104			
ПрП	Between Groups	1,122	3	,374	,636	,594
	Within Groups	59,410	101	,588		
	Total	60,532	104			
ПК	Between Groups	,626	3	,209	,391	,760
	Within Groups	53,930	101	,534		
	Total	54,556	104			
AK	Between Groups	171,512	3	57,171	3,332	,023
	Within Groups	1716,064	100	17,161		
	Total	1887,576	103			

ПРИЛОЖЕНИЕ В

Descriptives						
	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error	95% Confidence Interval for Mean	
					Lower Bound	Upper Bound
РКК	катарсический	44	28,0906	8,10111	1,07302	25,9411
	кризисный	2	26,3333	4,66667	2,33333	18,9076
	позитивный	4	24,2033	8,11964	1,26807	21,6404
	Total	50	26,3460	8,12833	,79324	24,7730
ИРК	катарсический	44	25,7260	6,62870	,87799	23,9672
	кризисный	2	30,6250	10,97092	5,48546	13,1678
	позитивный	4	24,7565	6,73223	1,05140	22,6315
	Total	50	25,5060	6,80964	,66455	24,1882
КК	катарсический	44	53,8167	11,90787	1,57724	50,6571
	кризисный	2	56,9583	10,20956	5,10478	40,7126
	позитивный	4	48,9598	13,00040	2,03032	44,8563
	Total	50	51,8521	12,34119	1,20438	49,4637
ПП	катарсический	44	3,9737	1,05399	,13960	3,6940
	кризисный	2	4,6250	,47871	,23936	3,8633
	позитивный	4	3,8293	,1,18643	,18529	3,4548

	Total	50	3,9476	1,10053	,10740	3,7346	4,1606	1,00	5,00
ПрП									
катарсический	44	3,2193	,78926	,10454	3,0099	3,4287	1,75		5,00
кризисный	2	2,7500	,28868	,14434	2,2907	3,2093	2,50		3,00
позитивный	4	3,0976	,76827	,11998	2,8551	3,3401	1,25		5,00
Total	50	3,1571	,76292	,07445	3,0095	3,3048	1,25		5,00
ПК									
катарсический	44	3,5965	,66649	,08828	3,4196	3,7733	1,75		5,00
кризисный	2	3,6875	,31458	,15729	3,1869	4,1881	3,25		4,00
позитивный	4	3,4634	,82360	,12862	3,2035	3,7234	1,13		4,75
Total	50	3,5524	,72427	,07068	3,4122	3,6925	1,13		5,00
АК									
катарсический	44	7,3640	4,53676	,60091	6,1603	8,5678	-1,50		17,50
кризисный	2	4,3438	5,58586	2,79293	-4,5446	13,2321	,00		12,50
позитивный	4	4,9156	3,26346	,51600	3,8719	5,9593	,00		12,00
Total	50	6,2091	4,28089	,41978	5,3766	7,0417	-1,50		17,50