

УДК 159.9.075+159.922.8
doi: 10.11621/vsp.2023.01.06

Научная статья

ДИНАМИКА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ

Б.С. Братусь¹, Н.П. Бусыгина², А.Н. Кричевец^{*3},
К.И. Насибуллов⁴

^{1, 3} Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

¹ boris.bratus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>

² Московский государственный психолого-педагогический университет, Мо-
сква, Россия, boussyguina@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>

³ ankrich@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>

⁴ Болгарская исламская академия, Болгар, Россия, rtkamil@bk.ru, <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>

* Автор, ответственный за переписку: ankrich@mail.ru

Актуальность. Увеличение мобильности людей в современном мире порождает ряд новых проблем и усиливает уже имевшиеся проблемы в сфере взаимодействия культур и религиозных конфессий. Относительно однородные по культурно-религиозному фону области и территории становятся поликонфессиональными и поликультурными. Современные люди оказываются не столько укоренены в традиционных конфессиях, сколько сами выбирают конфессию или даже конструируют свою собственную религию, опираясь на элементы различных конфессий. В этих условиях актуальным представляется анализ индивидуальных траекторий развития религиозности и факторов, на них влияющих.

Цель. Качественное описание и типологизация траекторий индивидуального религиозного и духовного развития человека в условиях конфессионального и культурного разнообразия.

Методы. Исследование проведено в рамках качественной методологии. Для сбора данных использовался метод полуструктурированного интервью. Предложено сочетание анализа макро- и микродинамики индивидуальной религиозности с опорой на теорию стадий развития веры Дж. Фаулера, религиозных стилей Х. Страйба и модели изменений религиозности К. Райха. Анализ проводился в жанре исследования отдельных случаев с последующей их типологизацией. Интерпретации случаев триангулировались сопоставлением точек зрения на материал, предложенных исследователями с различными позициями относительно религиозных конфессий.

Выборка. Всего проведено, расшифровано и проанализировано более 40 полуструктурированных интервью с верующими, относящими себя к разным веткам христианства и ислама. Из них к описанным в статье типам принадлежат 9 молодых людей в возрасте от 20 до 38 лет ($M = 27,8$ $SD = 5,8$; 6 женщин, 3 мужчин).

Результаты. В статье описаны два (из четырех, выделенных на базе общей выборки) типа динамики индивидуальной религиозности: «религия как индивидуальный выбор» и «религия по наследству». К первому типу относятся респонденты, наследующие из семьи лишь отдельные элементы религиозной традиции (у наших респондентов — православия) и выбирающие конфессию, далекую от образа жизни ближайшего окружения (родителей, друзей). Их общей чертой является дистанцирование от сверстников в период детства и юности, динамика их индивидуальной религиозности связана с поиском иной среды и своей «экзистенциальной территории», «духовного дома». Ко второму типу относятся респонденты, воспитанные в религиозных семьях. Динамика их индивидуальной религиозности обусловлена переплетением психологических факторов (необходимости сепарации от родителей, преодоления инфантильных проекций) и собственно религиозного (духовного) поиска. Проанализированы особенности, характерные для каждого из двух типов динамики индивидуальной религиозности.

Выводы. Предложенная методология типологического исследования позволяет раскрывать общие психологические факторы, определяющие траектории развития, не теряя из вида духовную составляющую поисков. Описанные два типа динамики индивидуальной религиозности открывают возможность концептуализации путей духовного развития в контексте связанных друг с другом процессов освоения традиции и сепарации от нее.

Практическое применение результатов. Проведенное исследование позволило описать трудности, с которыми встречаются молодые верующие двух типов, и эти представления могут быть использованы в процессе психологического консультирования верующих. Авторы также рассчитывают, что статья будет полезна тем, кто занят в сферах светского и религиозного образования.

Ключевые слова: развитие религиозности, религиозные стили, индивидуальная религиозность, качественная методология.

Информация о финансировании. Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 20-013-00536 «Психологические аспекты религиозного и внерелигиозного становления личности в регионах с различными традициями межконфессиональных отношений».

Для цитирования: Братусь Б.С., Бусыгина Н.П., Кричевец А.Н., Насибуллов К.И. Динамика индивидуальной религиозности: опыт построения эмпирической типологии // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2023. Т. 46, № 1. С. 121–151. doi: 10.11621/vsp.2023.01.06

doi: 10.11621/vsp.2023.01.06

Scientific Article

DYNAMICS OF INDIVIDUAL RELIGIOSITY: CONSTRUCTING AN EMPIRICAL TYPOLOGY

Boris S. Bratus¹, Natalia P. Bousygina², Anatoly N. Krichevets*³, Kamil I. Nasibullov⁴

^{1,3} Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

¹ boris.bratus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>

² Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia, boussyguina@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>

³ ankrich@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>

⁴ Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russia, rtkamil@bk.ru, <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>

* Corresponding author: ankrich@mail.ru

Background. The increase in migration flows and the general mobility growth in the modern world exacerbates the existing problems and causes a number of new ones in the sphere of interaction between cultures and religions. Former homogeneous in terms of cultural and religious background regions become multi-confessional and multicultural territories. Modern people are usually not so deeply rooted in traditional confessions in accordance with their place of birth, but rather choose their religion themselves and can even construct an individualized religion based on the elements of various confessions. So, it is relevant to analyze individual trajectories of the religiosity development and the factors influencing them.

Objective. The study aims to qualitatively analyze individual religious and spiritual development and construct an empirical typology of religious trajectories in conditions of confessional and cultural diversity.

Methods. The qualitative research design was chosen. The method of semi-structured interview was used to collect data. Basing on the theory of faith development by J. Fowler, the concept of religious styles by H. Streib and the dynamic model by K. Reich we developed an analytical tool that combines macro- and micro-dynamics of individual religiosity. The study was carried out as a case study, cases were compared with each other and grouped into types based on the common

features found in them. The final interpretation was obtained by integrating the interpretations of several researchers with different positions regarding religions.

Sample. In total, more than 40 semi-structured interviews with Christians and Muslims were conducted, transcribed and analyzed. The article presents 9 cases aged 20 to 38 (27.8 ± 5.8 ; 6 women, 3 men) that represent two types.

Results. The article describes two (out of four developed in the study) types of individual religiosity dynamics: “religion as an individual choice” and “religion by inheritance”. The respondents of the first type, although they were christened in childhood according to the Orthodox tradition, were brought up in non-religious families. In their youth they choose a confession not typical for their parents, relatives and close friends. Their common feature is a certain distance from their peers during childhood and adolescence. The dynamics of their individual religiosity is associated with the search for their own “existential territory”, “spiritual home”. The respondents of the second type were brought up in religious families. The dynamics of their individual religiosity is determined by an intertwining of psychological factors (the need for separation from parents, overcoming infantile projections), and the actual religious (spiritual) search. The features, problems and challenges characterizing each of two types are analyzed.

Conclusion. The analytical tool proposed to construct typology makes it possible to explore the general psychological factors that determine the trajectories of development, without ignoring the importance of spiritual search. The results obtained in the study open up the room to conceptualize the ways of spiritual development in the context of two main processes related to each other — mastering tradition and separating from it.

Practical application of the results. The study describes the challenges and difficulties faced by young believers that may be helpful for psychological counseling for Christians and Muslims. The authors also hope that the article will be useful to those who are engaged in the fields of secular and religious education.

Keywords: religious development, religious styles, individualized religion, qualitative methodology.

Funding. The study has been supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 20-013-00536, “The psychological aspects of the religious and non-religious development of a person living at the regions having different traditions of cross-confessional relations”.

For citation: Bratus, B.S., Bousygina, N.P., Krichevets, A.N., Nasibullov, K.I. (2023). Dinamics of individual religiosity: constructing an empirical typology. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 14. Psikhologiya [Lomonosov Psychology Journal], (46) 1, 121–151. doi: 10.11621/vsp.2023.01.06

Введение

В данной статье мы начинаем разработку эмпирической типологии *динамики индивидуальной религиозности* в рамках определенных условий жизни (индивидуальных, микро- и макросоциальных).

В современном мире происходит деинституционализация религии, перестраиваются сложившиеся в прошлом религиозные традиции. Сегодня люди оказываются не столько укоренены в традиционных конфессиях в соответствии с местом их рождения, сколько сами выбирают конфессию или даже конструируют собственную религию, опираясь на элементы различных конфессий (Насибуллов, 2021; Эрвье-Леже, 2015; Buitelaar, Zock, 2013; Fusch et al., 2020).

Говоря об индивидуальной религиозности, мы имеем в виду, что участники нашего исследования соотносят себя с определенной конфессией (в нашем случае — теми или иными направлениями христианства или ислама) и в то же время конструируют личностные смыслы религии. В их автонарративах голоса, отсылающие к социокультурным формам и смыслам религии (религиозным традициям и институциям; этническим и национальным идентичностям; верованиям, мифам, символам и практикам), теснейшим образом переплетаются с голосами, связанными с личностным измерением религии, ее ролью в поиске смыслов, преодолении невзгод и пр.

Мы связываем динамику индивидуальной религиозности с траекториями духовного развития личности. Религиозные конфессии открывают для личности возможность и предлагают формы такого развития, однако сама по себе принадлежность к конфессии его не гарантирует. Мы согласны с А. Верготом (2017), что духовное становление вне конфессий тоже возможно, и с Ж.-Л. Марионом (2016), утверждавшим, что атеизм нередко — это просто несколько поспешная ветвь апофатического богословия. Заметим, что исследование духовного развития всегда будет шире, чем собственно психологическое — оно будет включать то или иное понимание «предмета», задающего форму развития. Как исследователю в области психологии математического образования приходится принимать всерьез математику и не пытаться объяснить ее как психологический феномен, так в случае религиозной духовности мы должны принимать всерьез богословие.

В исследованиях динамики религиозности значительную роль сыграла теория развития веры Дж. Фаулера (Янушкявичене, 2015; Fowler, 1981; 2001). В ней описывается последовательность стадий,

которые проходит вера по мере взросления индивида: предварительная нулевая стадия (первые 4 года жизни); интуитивно-проективная вера (примерно от 3 до 7 лет); мифически-буквальная вера (примерно 6–12 лет); синтетически-конвенциональная вера (11–18 лет, характерна и для многих взрослых); индивидуально-рефлексивная вера (после 17–18 лет либо после 30–40 лет); интегрированная вера (редко встречается в возрасте до 30 лет); универсальная вера (как правило, только в преклонном возрасте).

Теория Фаулера очень авторитетна среди исследователей религиозности и духовности (Mallery, Mallery, 2022). Вместе с тем она получила немало справедливой критики за весьма проблематичное допущение структурной «логики развития» (Фаулер основывает свои представления на теориях стадий развития интеллекта Ж. Пиаже и морального сознания Л. Колберга), в ней не принимаются во внимание измерения религии, связанные с жизненным миром сообщества, биографией личности и т.п. В когнитивно-ориентированных теориях, к которым относится и теория Фаулера, упускается из виду структурирующая деятельность самости, а в качестве главного (и единственного) представителя структуры принимается «эпистемическое Я». В итоге, по удачному выражению Х. Страйба, «телега оказалась впереди лошади: история жизни предстала в роли содержимого структуры «эпистемического Я»... Место истории жизни заняла эпистемология» (Streib, 2001, p. 144).

Х. Страйб предлагает, на наш взгляд, удачное переосмысление теории Фаулера, разрабатывая понятие религиозных стилей, которые лишь отчасти соотносятся со стадиями развития веры (Streib, 2001; Streib, Chen, Hood, 2020; 2021; Streib, Keller, 2018). Развитие религиозности описывается им как сложный процесс, на который влияет множество факторов: развитие когнитивных структур; перестройка схем межличностных и более широких социальных отношений; изменение тем, задаваемых переживаемым опытом — и травмами — в более ранние периоды жизни.

Теория религиозных стилей Страйба опирается на психоаналитические представления (в частности, идеи А.-М. Риззутто (Rizzuto, 1979), которая рассматривает развитие религиозности в контексте изменяющихся отношений между ребенком и заботящимся взрослым), а также на феноменологические и нарративные теории. Религиозные стили Страйб определяет как «способы, или модусы практическо-интерактивной (ритуальной), психодинамической (символической) и когнитивной (нарративной) реконструкции и присвоения религии,

которые связаны с историей жизни и жизненным миром и которые, накапливаясь, образуют вариации и ведут к трансформациям религиозности на протяжении всей жизни, параллельно и в соответствии со стилями межличностных отношений» (Streib, 2001, p. 149).

Всего Страйбом описано пять религиозных стилей (Streib, 2001; Streib, Keller, 2018).

Субъективный религиозный стиль соответствует симбиотическим отношениям с заботящимися фигурами. Для него характерны эгоцентричность и амбивалентность доверия и недоверия. Этот стиль близок интуитивно-проективной вере, по Фаулеру. Особенности объектных репрезентаций задают характер отношений с Богом: формирующий под влиянием идеализированных образов родительских фигур Всевышний похож на бога-надсмотрщика, он требует послушания и совершенства, а в случае неудач заставляет испытывать стыд и вину.

Инструментально-реципрокный религиозный стиль, или стиль “do-ut-des” («ты — мне, я — тебе») соответствует тому периоду, когда появляется «Я», отделенное от внешнего мира. Возникающее осознание собственных потребностей делает возможным реципрокный обмен. «Хорошо» — то, что требуют Бог и авторитетные лица, «плохо» — то, что влечет за собой принесение вреда и наказание; путь к благу — послушание и исполнение религиозных заповедей. Этот стиль близок описанной Фаулером мифически-буквальной вере. Религиозные образы и чувства уже интегрируются в историю, важнейшую роль начинают играть рассказы и мифы, однако метафорическая и символическая природа этих рассказов пока не осознается, и религиозные правила тоже понимаются как буквальные предписания.

Взаимный религиозный стиль (близок синтетически-конвенциональной вере, по Фаулеру) основан на взаимности отношений в религиозной группе и предполагает образ Бога как партнера. Быть принимаемым и любимым другими — важнейшая потребность в этот период. Идентификация с группой, зависимость от группового мнения приводят к тому, что выйти за пределы идеологических и институциональных ограничений группы бывает трудно, и если по какой-то причине приходится оставить один религиозный дом, обязательно нужно найти другой. Этот стиль формируется, как правило, в период поисков себя, когда расширяются социальные связи, обогащаются объектные отношения. Содержание, переживания и функции религии могут радикально изменяться (особенно в под-

ростковый и юношеский периоды), но преобладающим модусом этого стиля религиозности остается психодинамика взаимности.

Индивидуально-системный религиозный стиль (близок индивидуально-рефлексивной вере, по Фаулера) появляется в контексте понимания мира как системы, в которой «Я» занимает определенное место, так же как свое место отведено Богу, другим людям, религиозному сообществу и обществу в целом. В это время развивается способность к обоснованию суждений, происходит критическая переоценка представлений, сепарация и формирование индивидуализированных форм веры. Вместе с тем глубинные слои психики продолжают жаждать близости, идентификаций, родства и доверия — как пишет Страйб, это «психодинамическое окно для компенсаторного возрождения более ранних стилей» (Streib, 2001, p. 152).

Диалогический религиозный стиль (интегрированная и универсальная вера, по Фаулера) предполагает новый способ открытости «Другому». Противоречия и различия не влекут за собой исключения или враждебности. Если нет необходимости защищать свою идентичность, человек способен быть более открытым по отношению к системам верований, отличным от его собственной. Развивается то, что Страйб, вслед за П. Рикером, называет «вторичной наивностью», основанной на децентрации: субъект, будучи вовлеченным в силовое поле символа, как бы «отпускает себя». А.-М. Риззучо (Rizzuto, 1979) подчеркивает, что можно испытывать сомнения в отношении своей связи с Богом и при этом сохранять чувство присутствия любящего «Другого», быть открытым новому проявлению базового доверия.

В отличие от Фаулера Страйб обрисовывает модель не последовательных стадий, а, скорее, вех развития, соответствующий стиль в ней представлен в виде восходящей кривой, которая спускается после кульминационной точки и сохраняется на более низком уровне, в то время как последующие стили достигают своих кульминаций (рис. 1). Потенциальная актуальность стиля сохраняется даже после того, как пройден его пик, и стиль может вновь актуализироваться, например, при определенных жизненных условиях. При этом задачей развития остается проработка и интеграция предыдущих стилей.

Обе теории — и Фаулера, и Страйба — дают представление о векторе и описывают макродинамику развития религиозности. Однако в жизни мы наблюдаем самые разные истории: случаи обретения веры и религиозного обращения уже во взрослом возрасте, смену конфессии, переходы от религиозности, укорененной в традиционной теологии, к религиозности, ориентирующейся на ее более

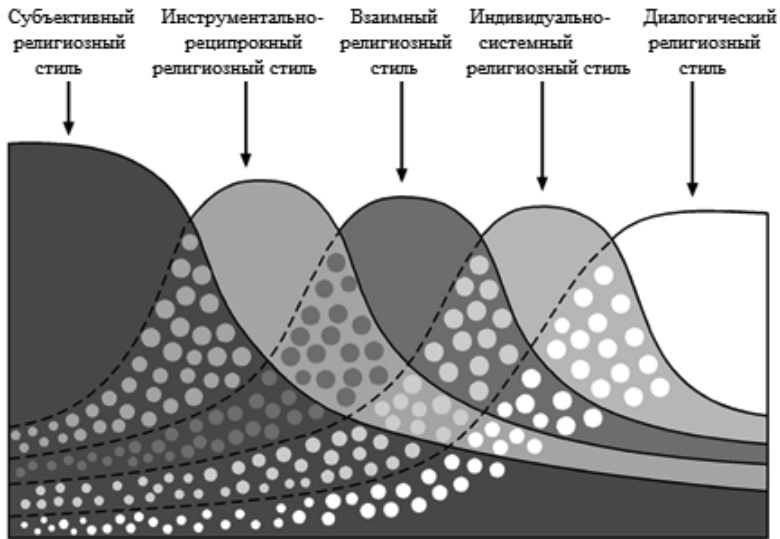


Рис. 1. Религиозные стили (Streib, 2001, p. 150)

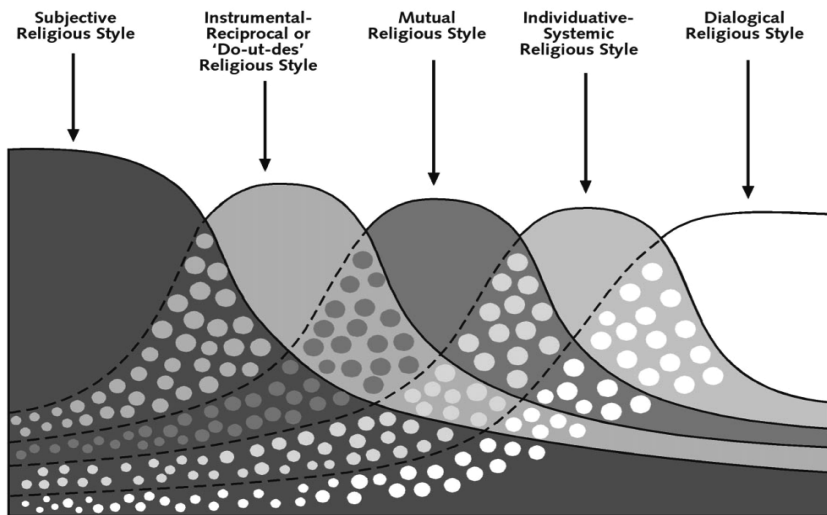


Fig. 1. Religious stiles (Streib, 2001, p. 150)

либеральные варианты, уход из религии и отказ от веры и многие другие. Модели Фаулера и Страйба позволяют диагностировать достигнутый уровень развития религиозности, но не дают ориентиров для отслеживания индивидуальных траекторий веры. Именно эту задачу пытается решить К. Райх (Reich, 2003).

В модели Райха представления о религиозном «Я» в его динамических связях с другими типами «Я» (центральным, стремящимся и социальным) и внешним миром соединяются с моделью процесса, основанной на теории действия (рис. 2). К религиозному «Я», согласно Райху, относится поиск способов контроля своей жизни на основании религиозных правил, способы выражения религиозных чувств, таких как поклонение или благодарение, попытки исправить свои недостатки или грехи и т.п. Именно религиозное «Я» занято созданием и поддержанием репрезентаций того, что можно отнести к области божественного, оно конструирует порядок вещей с религиозной точки зрения, а также включено в создание и выполнение психических ритуалов, с помощью которых поддерживается индивидуальная связь с областью божественного. К. Райх настаивает, что религиозное «Я» имеет свою специфику, понимание которой будет утеряно, если воспринимать его как включенное в другие части или области самости. Триггером, запускающим изменения в религиозном статусе личности, могут быть как затрагивающие человека внешние события, так и внутренние конфликты или неожиданные сильные эмоции. Но изменения могут происходить и без непосредственного триггера. Например, в детстве и юности к позитивным изменениям в религиозности может привести само развитие когнитивных функций. Негативно на качество религиозности может повлиять накопление эмоциональных проблем, в результате которого актуализируются защиты по типу отрицания или рационализации, происходят искажения памяти и т.п.

Достигая центрального «Я», триггер вызывает первичный когнитивно-эмоциональный ответ и оказывает влияние на социальное, стремящееся и/или религиозное «Я» (рис. 2); между различными частями «Я» происходит динамическое взаимодействие, изменения в одних из них влекут повторяющиеся ответы в других и т.п. В итоге формируется общая реакция «Я», за которой следует ответ в виде внешней или внутренней обратной связи (например, событие получает иной смысл, восстанавливается утраченное равновесие и др.). При положительном ответе происшедшее изменение закрепляется

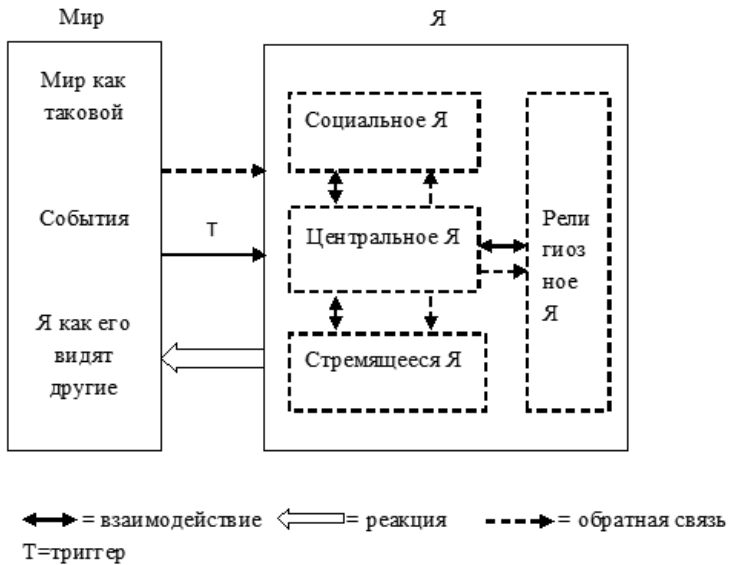


Рис. 2. Динамическая модель изменений религиозности (Reich, 2003, p. 240)

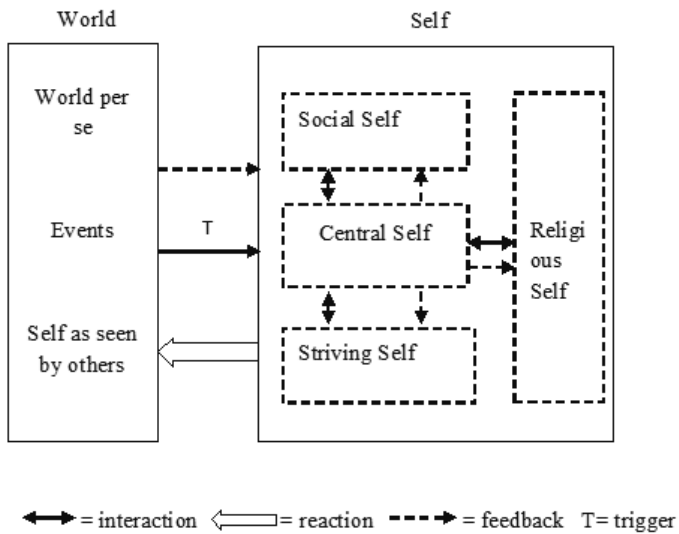


Fig. 2. Dynamic model of the religious change (Reich, 2003, p. 240)

или усиливается, в случае отрицательного ответа возобновляется динамическое взаимодействие между различными областями «Я».

В исследовании динамики индивидуальной религиозности мы предлагаем отслеживать свойственную верующему динамическую конфигурацию религиозного стиля и параллельно проводить анализ микропроцессов изменений религиозного «Я», происходящих в рамках выявленной конфигурации. Следует иметь в виду, что у взрослых людей архаичные стили (субъективный и инструментально-реципрокный) представляют собой нечто иное по сравнению с тем, что можно наблюдать у детей, поскольку у взрослых, как правило, паттерны более поздних стилей (взаимного и индивидуально-системного) перемешиваются с вновь оживляющимися остатками предыдущих стилей. В некоторых случаях человек может испытывать диссонанс или внутренний конфликт по причине столкновения стилей.

Необходимо также отметить, что хотя достигнутый уровень индивидуальной религиозности и ее динамика могут объясняться средствами психологии, энергия поиска формы, на наш взгляд, дается духовным измерением бытия, к которому верующие оказываются причастны.

Участники и процедура эмпирического исследования

В 2015–2021 гг. в Москве и Казани мы провели более 40 интервью, описывающих путь религиозного развития верующих, относящих себя к различным ветвям христианства и ислама¹. Мы расспрашивали участников об истории их обращения в религиозную веру, событиях жизни и людях, повлиявших на их отношение к религии, актуальном состоянии религиозного самоопределения, особенностях понимания той конфессии, к которой они, по их словам, принадлежали, планах на будущее. Особое значение в процессе беседы мы придавали темам связи их повседневной жизни и религии. Судьбы наших собеседников весьма различны, но все же позволяют построить некоторую типологию, охватывающую их значительную часть. В данной статье мы остановимся на 9 интервью, представляющих собой яркие случаи развития религиозности двух типов (другие два типа будут описаны в нашей следующей статье).

Описываемым здесь респондентам на момент интервью было от 22 до 38 лет. Все они могут быть охарактеризованы как ищущие

¹ Все респонденты подписывали информированное согласие на участие в исследовании.

свое место в жизни, и этот поиск мы называем духовным, опираясь на согласие исследователей нашей группы. Можно считать, что проделана своего рода рефлексивная триангуляция интерпретаций материала несколькими исследователями (Мельникова, Хорошилов, 2020). Согласие опирается на характер вопросов, которые ставят перед собой респонденты и на которые они пытаются найти ответ. Они принимают серьезные жизненные решения, стремясь правильно сориентировать свою жизнь относительно волнующих их тем. В среде, в которой они формируются, можно найти достаточно широкий набор форм для подобного поиска: молодежный активизм, учеба, работа, а также религиозные конфессии. Последнее для наших 9 респондентов в конце концов оказывается наиболее привлекательным. Можно сказать, они выбирают форму для своей веры. В терминах стадий Фаулера они находятся в процессе перехода от синтетически-конвенциональной к индивидуально-рефлексивной вере, однако мы усматриваем у них несколько отличающиеся друг от друга конфигурации религиозных стилей и разную предысторию, что позволяет нам говорить о двух различающихся типах динамики индивидуальной религиозности. Несмотря на то, что респонденты выбирают разные конфессии, мы находим типические черты в их способах выбора.

Результаты исследования

Типы индивидуальной динамики религиозности

Религия как индивидуальный выбор

К первому типу мы отнесли респондентов, чей приход в религию имеет предысторию, но его активная часть начинается вблизи границы школьного возраста и студенчества. Как правило, они были (для христиан) крещены в детстве без их сознательного согласия, но воспитывались в атеистической по преимуществу среде, лишь в некоторой степени сохраняющей православные обычаи. В интервью они описывают события детства и юности, которые считают важными для понимания процесса обращения. Выбор конфессии в их историях нередко совершается параллельно с выбором профессии, и эти два выбора переплетаются друг с другом. Они не обременены сознанием собственной греховности, как это нередко бывает у людей более старшего возраста, а потому их объединяет определенная легкость принятия решений в религиозных вопросах.

Нина¹, в момент интервью ей 30 лет, рассказывает, что была крещена в 10-летнем возрасте, однако жизнь ее после крещения не изменилась, церковь она не посещала, крестик носила вместе с кулоном знака зодиака.

Важное изменение происходит примерно в 16 лет, когда у нее появляется интерес к католицизму: «Я училась в 11 классе, не знаю, с чего это началось, но подозреваю, что видимо подсознательно был такой фактор психологический: я в школе была *белой вороной*. И поскольку 11 класс, переход на другой уровень, мне хотелось найти какую-то группу людей, которая тоже отличалась бы от основной массы. К тому же у меня всегда были консервативные взгляды на то, что касается нравственной сферы, и хотелось, наверное, чтобы люди меня как-то поддерживали и понимали. Сам конкретно переход как я решила? Мне просто пришла в голову мысль: а почему бы не перейти? (...) я в свое время интересовалась тем, как люди переходят из православия в католицизм, есть, как правило, набор причин. Некоторые переходят, потому что разочаровываются в православной церкви, некоторые переходят по эстетическим соображениям, нравятся витражи, нравятся орган (...) некоторые переходят так, как я — по щелчку».

Эта цитата точно определяет ядро рассматриваемого типа религиозного развития. Нина (1) *не привязана к сообществу ровесников* и даже отчуждена от него, она *ищет другое сообщество*, которое приняло бы ее и поддержало; (2) не принадлежит по рождению к религиозной традиции, поэтому вопрос о «религии по наследству», который, как мы увидим дальше, может играть важную роль, перед ней не стоит; (3) в какой-то момент жизни респондентка начинает интересоваться религией — почему это происходит, она не может объяснить. Такая ситуация и такое отношение к религии наблюдается довольно часто. Респонденты нередко говорят, что Бог находит для каждого свои «зацепки», свои средства привлечения в религию.

Отметим также одно примечательное воспоминание Нины из подросткового периода: «Я тогда смотрела сериал, где фигурировал священник, и мне ужасно захотелось, чтобы у меня был друг. Я один ребенок в семье, и я не могу сказать, что у меня были тесные дружеские отношения в школе и, возможно, мне с позиции какого-то эгоизма хотелось, чтобы был друг, как брат, которому я могла бы что-то рассказать, у меня была просто потребность. Священник — значит,

¹ Имена всех респондентов изменены.

никакая женщина на него не может больше претендовать. Возможно, такая была причина».

Неоднократные упоминания Ниной особенностей ее отношений со сверстниками, ее тоска по другу и принимающему сообществу позволяют зафиксировать связь интереса к религии с глубинными желаниями близости и поддержки. Индивидуально-системный религиозный стиль Нины продолжает нести в себе черты психодинамики, характерной для взаимного стиля.

Андрей (32 года) определил свое положение в школьные годы теми же словами — «белая ворона». Он рассказывает о непростых отношениях со сверстниками: «Я не знаю даже, как объяснить. Просто много несправедливости я видел со стороны. Допустим, в школе по отношению к себе и по отношению к другим, меня как бы это немножко волновало». Тема справедливости приводит Андрея в круги активной молодежи: «Мы там устраивали разные акции против нацизма, потом я стал вегетарианцем сначала, потом очень быстро стал веганом». Один из его близких товарищей был христианином, и Андрей тоже стал интересоваться религией. «Я вообще верил, что Бог существует, но как таковое христианство меня не привлекало. Поскольку я не мог понять, как это, допустим, Бог может вселиться в человека, как вот в христианском вероубеждении». Он стал покупать религиозные книги. Сначала прочитал Ветхий Завет и Евангелие, но не мог принять идею воплощения Бога, к тому же христианство не давало ответов, как вести себя в обществе; познакомился с литературой кришнаитов, но она показалась ему непонятной, хотя наличие каких-то простых правил (например, неприятие кришнаитами алкоголя и курения) располагало его к ним. Следующим был ислам. Андрей приступил к чтению перевода Корана: «И какое-то вдохновение что ли пришло, я понял, что ислам — это мое... И я посмотрел в интернете, что мне нужно сделать, чтобы принять ислам. Там сказано было, просто надо шахаду¹ сказать. И все, я сказал шахаду в тот же день. Тогда я, конечно, еще не читал намаз, я вообще потому что ничего не знал».

Вскоре Андрей записался на курсы при мечети. Там же купил книгу с объяснениями, как читать намаз, и в тот же вечер выучил тексты, не понимая языка. Он говорит: «Кстати, было очень удивительно, вот это такое как бы состояние, такого я еще никогда, больше

¹ Ритуальная формула, после произнесения которой человек становится мусульманином.

никогда в жизни не испытывал, примерно два месяца после того, как я начал читать намаз, у меня такой был мощный духовный подъем (...) То есть я просыпаюсь, я не знаю, я читал утренний намаз или не читал, потому что я сплю, я вижу сон, как я просыпаюсь, беру тахарат¹ и читаю намаз. Вот у меня иногда такая путаница». Андрей отправился в медресе в Стамбул, а через 4 года вернулся и поступил в исламский вуз.

У Андрея также переплетены элементы индивидуально-системного и взаимного религиозных стилей. Психодинамика взаимности присутствует и в его истории обращения.

Триггером изменений у этого типа респондентов могут быть особые отношения со сверстниками, дистанцированность или даже некоторая отчужденность от них, вызывающая ощущение «белой вороны». Хотя другие респонденты такого выражения к себе не применяли, в их жизнеописаниях также чувствуется некоторая «особость», отличающая их от сверстников. Именно это ощущение себя (центральное «Я» в модели Райха) вместе с желанием близости, поддержки подталкивает их к тому, чтобы искать сообщество, в котором они будут приняты (стремящееся «Я» в модели Райха). Слабо дифференцированное вначале религиозное «Я», взаимодействуя со стремящимся «Я» и изменяющимся благодаря новым контактам социальным «Я», начинает задаваться новыми вопросами и конструировать иные отношения с областью божественного, опосредуя их символами и ритуалами определенной религиозной традиции. Чаще всего респонденты этого типа выбирают конфессию, отличную от той, которую исповедует их ближайшее окружение (вместо принятого православия — католицизм у Нины и ислам у Андрея). Они могут примерять на себя разные религиозные традиции в поиске того, что даст им ощущение «это — мое», чувство дома, духовный подъем или восторг.

Дарья, 22 года, сообщает о себе, что она родилась в православной семье, ее ребенком крестили, «потому что крестят всех». «Крестик я не носила, молитв не знала... Лет до 16–17, скорее, была атеисткой, всегда увлекалась биологией и всегда считала, что все должно быть как-то рационально, а Бог явно не входит в число рациональных вещей». Один раз в 17-летнем возрасте в чужом городе зашла в католический храм и была впечатлена тишиной и покоем. Примерно в это же время Дарья стала интересоваться религиями: православием,

¹ Ритуальное очищение.

буддизмом, индуизмом. Когда ей было 19, «был достаточно сложный период жизни и просто хотелось где-то посидеть в тишине, почему-то в голову пришел сразу католический храм (...) Я зашла и поразились вот этому чувству, что хорошо. Я думаю, надо зайти. У меня же на лбу не написано, к какой конфессии принадлежу. И что-то начало меняться во мне». Она записалась на катехизацию, затем бросила ее, затем повторила попытку. «В итоге я понимаю, что католичество это как дом. Вот банальный пример, возможно, неуважительный, в православную церковь я приходила, как будто съемная квартира, а когда я пришла в католический храм, в католичество, я пришла, как будто домой. Мне там хорошо и уютно».

Как и другие респонденты, Дарья подчеркивает интеллектуальный интерес к разным религиям в то время, когда своего «дома» она еще не нашла. На первый взгляд, в ее истории в меньшей мере присутствует желание найти принимающее ее сообщество, она много говорит о своей рациональности, подчеркивает, что она не занималась поисками — «нет, я занималась изучением, мне всегда было интересно, во что верят люди». Однако сама эмоционально насыщенная метафора церкви как дома позволяет предположить стоящую за ее интересом потребность найти «экзистенциальную территорию», с которой ее соединяла бы глубинная связь. Можно сказать, что в ее индивидуально-системном религиозном стиле также большое значение имеют элементы взаимности.

В целом изменения религиозного «Я» у респондентов этого типа связаны с достаточно глубокими религиозно-духовными переживаниями, которые инициируют и в дальнейшем поддерживают произведенный ими выбор конфессии. История 29-летней Анны очень показательна в этом плане. Вот как она описывает начальный этап «захвата» исламом (Анна из этнически русской семьи, ислам в ней никто не исповедовал): «Это было в 20...-м году, наверное. Приехали мы в Египет, и вот я присматривалась, как одеты женщины, очень нравилось, это как-то было необычно для меня. Потом меня очень сильно впечатлил тогда азан — это призыв к молитве. Это было такое состояние (...) я даже остановилась, когда это услышала, мама это очень часто вспоминает сейчас. Вот, это все меня так интересовало, так нравилось, мне хотелось зайти в мечеть, посмотреть, как все это там выглядит (...) Потом в Стамбуле были, и это самая главная там красивая мечеть, я помню, люди там омовение брали, вот этой водой, настолько это для меня было необычно (...) Смотрела, как люди молятся, прямо нравилось мне, прямо все (...) Эти моменты, я

думаю, это все от Всевышнего, не просто так заведось». Последняя фраза, скорее, говорит об актуальном переосмыслении моментов из прошлого в контексте характерного для Анны сложившегося религиозного мировоззрения. В плане динамики мы хотим обратить внимание на яркие эмоциональные впечатления от наблюдения за религиозными ритуалами. Еще одно воспоминание Анны относится к более позднему периоду ее жизни: это разговор с одним из ее знакомых об исламе¹. «Я сидела, и знаете, у меня не было даже никакого сомнения, мне настолько было легко, не знаю, как вам сказать (...) И я до утра просто не спала, у меня голова так работала, работала, думаю... столько эмоций, впечатлений было. Я утром встаю, мне нужно было собирать вещи, я в обед должна была уехать из N, и такое трепетное было состояние, я звоню маме, говорю: мам, я, наверное, ислам приму». В тот же день Анна произнесла шахаду. «Я летела (в самолете), я была вся в слезах, у меня было столько эмоций, столько впечатлений, слава Богу. Просила Всевышнего на самом деле. И все. И сразу на следующий день я начала держать пост, как собственно я хотела, только я уже мусульманка».

Через короткое время Анна поступила в медресе, затем в исламский колледж. Свое теперешнее состояние она описывает так: «Связь с живым Всевышним. Ежедневно, каждую минуту. И вот эта связь, она настолько какая-то нереальная, я это чувствую, что не чувствовала раньше, мне от этого очень, очень хорошо. То есть во всем, во всех делах, во всех мыслях, намерениях, вот эта вот прямо связь, она очень чувствуется». В религиозности Анны так же прослеживаются элементы индивидуально-системного и взаимного стилей, причем именно с последними связана та драматическая эмоциональность, которая свойственна ее отношениям с Богом.

Кира (25 лет), как и остальные респонденты этого типа, воспитывалась в семье, лишь формально относящей себя к религиозной традиции («религиозного воспитания у меня не было, меня крестили, и на этом все застопорилось»). И, как и другие респонденты, она начинает думать о себе как о верующем человеке в подростковом возрасте, не чувствуя укорененности в конкретной традиции, но самостоятельно обращая внимание на доступные ей ресурсы: «Ко мне пришло осознание того, что я, видимо, человек верующий, тогда же

¹ Конкретнее, разговор шел вокруг тезиса о единственности Бога, об этапах Божественного откровения, последнее из которых было дано Мухаммеду (предпоследнее — Исе (Иисусу христианства)), и, как следствие, естественности и логичности перехода к позднейшей версии авраамической религии.

я начала на православный манер исполнять какие-то ритуалы, которые я видела в кино (...) Чисто по наитию». Она самостоятельно нашла православный молитвенник, но через полгода оставила его, не справившись с церковно-славянским языком, и начала придумывать молитвы сама. Интерес к католицизму начался с выбора специализации в университете — средневековой истории католической церкви в Европе. Чтение о католических обрядах и ритуалах не только ей очень нравилось, но и побуждало сопоставлять с открываемыми смыслами свою собственную жизнь (изменения в стремящемся «Я», по модели Райха): «я начала постепенно осознавать, что как-то я не так иду». Католическая идея чистилища привлекла ее внимание: «И я начала думать: я не так живу, в православии у меня нет никакого выбора, точно попаду в ад, про рай я даже не заикалась — я не достойна и все такое прочее, а у католиков я увидела нечто среднее, где можно пересидеть, исправить, подумать о своих ошибках в прошлой жизни — чистилище. (...) Я все больше и больше приходила к выводу, что надо каким-то образом свою жизнь менять». О событиях, которые привели ее в костел, Кира рассказывает как о цепи знаков, необъяснимых для нее самой решений, реализованных сновидений и встреч с замечательными людьми. В итоге она прошла катехизацию, а затем продолжила образование в католическом учебном заведении.

Светская среда в родительской семье, хотя и с формальным соблюдением отдельных религиозных обрядов («по-советски верующие»), некоторая дистанцированность от сверстников и поиск своей «экзистенциальной территории» характерны и для 25-летнего Сергея. Тема путешествий — в буквальном и метафорическом смысле — часто звучит в истории религиозного обращения у респондентов этой группы. Сергей, с 16 лет самостоятельно путешествуя автостопом, встречал множество верующих людей, «слушал то, что они рассказывали, впечатления, мысли». Социальные контакты, интерес к рассказам верующих (взаимодействие социального и центрального «Я» в модели Райха) приводит к желанию изучения религий — «в чем они заключаются, в чем их суть?» (изменения в стремящемся «Я»). Как и другие уже упомянутые респонденты, Сергей приступает к чтению: «В первую очередь я прочитал Библию, Новый Завет. Потом прочитал Коран, хадисы пророка Мухаммеда. После этого более кратко сикхизм, буддизм, даосизм и индуизм — вот эти вот шесть основных религий, которые я изучал». Именно ислам показался ему более реалистичным, «в нем меньше чего-то такого вымышленного, чего-то сказочного». Эмоциональная реакция, которая поддерживала выбор

конфессии, у Сергея несколько другая, по сравнению с описанными выше респондентами: не восторг, а спокойная уверенность в ее правильности. Религиозное «Я» Сергея укреплялось по мере знакомства с другими мусульманами — он ориентировался не столько на тексты, сколько на их стиль жизни, который он наблюдал собственными глазами, ему нравились правила, в частности, введенный исламом запрет на алкоголь. Свое отношение к религии сейчас Сергей характеризует так: «Как бы спокойно верующий. У меня нет всплесков эмоций по этому поводу. В душе я знаю, я верю, я мусульманин, и живу в своей повседневной жизни, сильно в это не углубляясь».

В отличие от других респондентов этой группы, религиозный стиль которых представляет собой переплетение элементов взаимного и индивидуально-системного стилей, у Сергея мы наблюдаем некоторые черты инструментально-реципрокного религиозного стиля: исполнение правил играют важную роль в его духовном мире и ощущении себя. Однако преобладающим все же является, на наш взгляд, взаимный религиозный стиль, присутствует также аргументация, свидетельствующая о развитии индивидуально-системного стиля.

Итак, все респонденты, отнесенные нами к типу динамики религиозности, который мы назвали «религия как индивидуальный выбор», в возрасте ранней юности проявляют некоторую дистанцированность от сообщества сверстников; не принадлежат по рождению глубокой религиозной традиции; в юности начинают интересоваться вопросами религии. Они выросли в светской среде с не выраженными православными корнями¹, поэтому от православной религии, как части бытовой среды, они, как «белые вороны», скорее, отталкиваются как от знакомого, но не приносящего чувства близости мира в поисках того мира, который станет для них «духовным домом».

Можно выделить несколько мотивов, которые в той или иной комбинации присущи респондентам:

1) неприятие некоторых аспектов среды: несправедливость, алкоголь, курение и т.п. (Нина, Анна, Сергей и особенно Андрей);

2) собственно религиозный поиск, который может проявляться в чтении молитв (Нина, Кира), интересе к истории религии (Кира) или религиозным культурам (Сергей), в чтении религиозных текстов (Дарья, Сергей и Андрей);

¹ Как выглядели бы траектории «белых ворон» других конфессий, можно только догадываться, но думается, какие-то общие черты могли бы обнаружиться.

3а) эстетическая привлекательность определенных конфессий (Анна, Кира)

и/или

3б) рациональная аргументация в пользу конфессии (Андрей и Сергей, в меньшей степени Анна; первый не смог примириться с фундаментальным тезисом христианства, сформулированным в Символе веры, второго же отталкивала «сказочность» многих религий, кроме ислама);

4) знаки правильного выбора религии, прежде всего интенсивные вдохновляющие чувства, стимулирующие дальнейшее движение в выбранном направлении (Андрей, Кира, Дарья, Анна).

«Религия по наследству»

Ко второму типу динамики индивидуальной религиозности принадлежит люди, воспитывавшиеся в семьях, в которых религия занимает важное место. В этом случае религиозные темы как будто персонифицируются в родителях, бабушках и дедушках, а религиозное развитие переплетается с взрослением и сепарацией от родительской семьи.

Аида (22 года) рассказывает, что ее отец, имам, из тех, кто «продвигает религию в массы», и она с детства «ходила на все эти маджлисы¹, всегда была окружена какими-то религиозными, духовными людьми», «учила молитвы». При этом Аида подчеркивает, что ее не заставляли, например, надевать платок — «то есть, папа оставил за мной решение, чтобы я сама выбрала для себя, надевать мне платок или нет, чтобы я сама к этому пришла».

Интересно, что Аида одновременно и принимает традицию, и пытается дистанцироваться от нее: учась в исламском вузе, она остается светским человеком за его пределами, а вузовские порядки (платок и другие требования к одежде, относительная сегрегация мужчин и женщин) воспринимает как условности, но не как необходимые религиозные рамки для нее самой. «У меня как две жизни, — говорит Аида, — светская жизнь, где есть мои друзья, где я общаюсь, гуляю. И есть второе — вуз. И находясь одной ногой там, другой ногой — здесь, я смотрела, вот, иии... ни к чему не пришла (смеется) (...) Но я понимаю же, если я, допустим, сейчас стану носить платок, я попаду во всю вот эту сферу с головой, это станет моим обществом.

¹ Маджлис здесь — собрание с религиозными целями, например, во время религиозных праздников.

Это станет моей единственной сферой общения, и это меня, конечно, не очень радует»¹.

Аида как будто пытается связать светские и религиозные жизнь и мировоззрение, балансировать между практически непересекающимися кругами друзей и родственников. В ее религиозности много того, что можно отнести к инфантильному субъективному стилю, она погружена в религию отца и очень хочет быть самостоятельной, но боится потерять опору. Быть немусульманкой для Аиды сродни предательству: «Мне кажется, для меня сменить религию в принципе, уйти в буддизм, для меня это будет как предательство моего наследия, допустим, моей семьи в принципе (...), потому что это важная часть меня, это как бы в моей крови». Однако сразу вслед за этим она говорит: «Но, я понимаю, что в наше время я уже как будто не хочу относить себя к исламу». Кажется, Аида пытается найти или создать свой индивидуализированный вариант религии, соединив элементы известных ей религий. Например, она пытается совместить учение о реинкарнации с исламом, так что упоминание буддизма в начале последнего отрывка неслучайно. Однако в контексте истории ее семьи становится ясно, что даже в этих попытках обнаруживаются следы выборов ее родителей: отца-мусульманина и уже не живущей с ним в браке матери, ищущей свой путь и как раз увлекающейся идеей реинкарнации. «Ну, вот именно, что я не хочу входить опять в какую-то систему, в какую-то конкретную религию, потому что мне кажется, что все религии они об одном и том же. Ну ладно, нет, буддизм — они вообще, по-моему, в принципе, в Бога не верят. (...) Поэтому, вот, я не могу пойти в буддизм, потому что они в принципе не верят в Бога, а я верю». В отношениях Аиды с Богом элементы разных религиозных стилей сталкиваются друг с другом, желание сепарации от авторитетного отца и идентификация с матерью в индивидуальных поисках своего духовного пути во многом определяют драматизм ее актуальной религиозности, и в то же время Аида решает множество социальных задач, касающихся ее позиции по отношению к исламу, в среде сверстников, она переосмысляет традиционные представления и пытается сформировать свой собственный взгляд.

Религиозность 29-летнего Матвея также связана с историей эмоциональной привязанности с близкими — у него это прежде

¹ Многие наши респондентки-мусульманки указывали на действие этого атрибута — платка на голове. Часть их светских друзей в короткое время дистанцировалась от них, а взамен они приобретали новый круг общения, состоящий из мусульман, так что опасения Аиды вполне основательны.

всего верующая бабушка, которая, по его словам, и занималась его воцерковлением: «Родители у меня не то чтобы сказать какие-то религиозные или воцерковленные люди. В общем-то в Бога они верят, но (...) в храм ходят они: мама — редко, отец — практически никогда. И вот с детства меня бабушка воспитывала, в какой-то такой православной традиции». Матвей пересказывает несколько бабушкиных историй, которые задавали канву его детской религиозности и сохранили значение до настоящего времени: «Когда хоронили ее [бабушки] мать, священник ей сказал, что ее мать — святая. Это было очень удивительно». Еще один рассказ: «Где-то наверное мне было лет семь, когда это произошло, часто бывало так, что я плохо спал, не мог заснуть — мне что-то слышалось, чудилось, и я звал бабушку (...) и она мне помогала заснуть. И однажды она находилась рядом со мной, она увидела, что какой-то старичок рядом оказался, в пиджачке... седовласый... с бородой... и он то ли что-то сказал ей, в общем она сказала, что это был святитель Николай, чудотворец. Вот. В общем много таких разных историй было. И я чувствовал, что это близкое».

Темы святости и чуда являются важными составляющими мировоззрения Матвея. В его рассказах много противопоставлений — повседневной жизни с ее суетой и иного, духовного измерения с его красотой, святостью, благодатью. Яркие духовные переживания составляют ядро религиозности Матвея. Вот, например, его воспоминание из детства о паломнической поездке с матерью (такие поездки были регулярными — один-два раза в год): «После поездки, когда возвращаешься (...) едешь, как будто... с другим каким-то ощущением. Какой-то есть такой мир, мир внутри, и ощущение какой-то чуждости вот этой суете вокруг (...) Ты с этим миром в душе едешь (...) Это такой признак, что ты съездил в какое-то святое место». Другое воспоминание — из юношеского периода: «И вот однажды я так молился, ииии вот ну [20 секунд паузы] почувствовал что... ну, почувствовал Божью благодать. Пришла в сердце. (...) И тогда я очень так, очень почувствовал себя... близко к Богу. Спокойно, слезы тогда текли».

На наш взгляд, религиозность Матвея не просто унаследована от бабушки и, в меньшей мере, от матери, она сохранила всю ту эмоциональность, которой пропитаны диадные отношения с материнскими фигурами. Хотя Матвей прямо говорит об ограниченности православия, которое ему прививала бабушка, эмоционально в своем духовном опыте он как будто фиксирован на желании воспроизводить связанные с бабушкой и ее чудотворной религией переживания, оставившие в нем глубокий след. В стилистике духовного поиска Мат-

воя присутствуют черты меланхолической психодинамики — тоска по воображаемой полноте любви, которую он тем не менее не может не терять. В семинарии, куда Матвей пришел после того, как, по настоянию отца — человека, «ориентированного на дело, на карьеру», получил юридическое образование, он прошел хорошую школу церковной жизни, но «вот этой вот глубины и красоты православия тебе ее там не дают, не показывают».

Есть, однако, и другие особенности отношения Матвея к унаследованной религии — как к бремени. Возможно, бремя — та формальная сторона религии, с которой Матвей сталкивался и в семье (и от которой, как вообще от всех форм родительского контроля, рад был в школьные годы уезжать в летний лагерь), и позже, учась в семинарии. Изменения в отношении к религии, которые отмечает сам Матвей, по-видимому, связаны не столько с собственно духовными переживаниями, сколько с серьезной проработкой своих психологических проблем (в том числе в отношениях с отцом). Матвей говорит, насколько важным для него оказалось общение с психологом: «Это было... ну знакомство с собственной какой-то психикой. Своими проблемами, своими ограниченностями (...) Я стал чувствовать себя лучше, у меня появилась куча сил (...) мне стало легче молиться (...) и я почувствовал силы в себе, что можно на себя опереться, взять ответственность и, в общем-то... всерьез двигаться куда-то самому. Вот... как бы... Я думаю так, что Бог тебе поможет, если ты будешь искать и пытаться (...) То есть если раньше в моей жизни было много вот этого долженствования (...), то после того, как я столкнулся с какими-то психическими моментами, и что-то поменялось, я понял, что религия это... нет, не религия, это вера — это как свобода на самом деле, а не как какое-то обременение».

По-видимому, религия, в которую субъект оказывается вовлечен в родительской семье, для многих оборачивается трудным «наследством». Не выбираемая привязанность к традиции может стать ограничением личностного самоопределения в период взросления. Показательна в этом смысле история еще одной респондентки, получившей «религию по наследству» (Брагусь и др., 2021). Ольга, 38 лет, выросла в семье священника. Она была очень привязана к родителям и безоговорочно принимала их религиозный образ жизни. Ольга описывает свое религиозное развитие как вытеснение детской непосредственной религиозности — восхищения красотой божьего мира — религиозностью правил поведения под надзором Бога. Несколько раз в интервью она повторяет: «Я была послушная, ответ-

ственная девочка». Родители не были строги к ней, но она боялась их огорчить. Эту боязнь она перенесла на всевидящего Бога, и особенно остро боязнь проявлялась в исповеди. Бог и сам знал все ее грехи, поэтому она старалась быть строгой к себе, чтобы показать свое рвение. Дело кончилось достаточно серьезным психическим расстройством, и знакомый психиатр посоветовал родителям сделать перерыв в исповедях и даже в школьной учебе. Хотя острая фаза была преодолена, вопрос о религии как следовании правилам остался на многие годы. Только в последние несколько лет Ольге удалось, как она считает, справиться с проблемой.

Три последние истории показывают, что впитанная в детстве религия встраивается в детско-родительские отношения и дальнейшее развитие индивидуальной религиозности предполагает серьезную проработку полученного из семьи «наследства». Такая проработка, по-видимому, возможна лишь в случае, если удастся установить некоторую дистанцию по отношению к наследуемой религии. Каждый из трех респондентов по-своему решает эту задачу — осмысляет и переосмысляет и отношения с родительскими фигурами, и характерную для них религиозность: Аида говорит об узости конфессиональных рамок для ее понимания Бога; Матвей отмечает ограниченность православия, доставшегося ему от бабушки; Ольга, рассказывая о своем неврозе, подчеркивает, что он возник из-за переноса на Бога нежелания огорчать родителей и что сами родители этот процесс проглядели. В целом религиозность описанных здесь респондентов представляет собой единство преемственности и критики. Однако можно предполагать, что сохраняющаяся у них эмоциональная привязанность к образам и моделям, ассоциирующимся с родительской семьей, накладывает свой отпечаток на процессы интеграции архаических религиозных стилей — возможно, в каких-то случаях даже затрудняет их. Хотя религиозный стиль всех трех респондентов близок индивидуально-системному, в нем довольно легко могут оживать элементы субъективного стиля.

Обсуждение результатов

Соотнесение данных нашего исследования с теориями Х. Страйба и Дж. Фаулера позволило нам отслеживать развитие религиозности наших респондентов. Мы зафиксировали переплетение элементов разных религиозных стилей в актуальном статусе респондентов двух выделенных нами типов. Фокусирование внимания на микропроцессах изменений с привлечением модели К. Райха позволило

нам очерчивать возможные механизмы переходов к новым стилям, особенности интеграции ранних стилей в рамках зарождающихся более зрелых стилей. На наш взгляд, для описания духовного развития и выделения типов динамики индивидуальной религиозности необходимо обращаться к истории жизни и особенностям жизненного мира участников, что мы и попытались реализовать в проведенном исследовании. Для анализа биографических интервью мы выбрали жанр анализа отдельных случаев и именно так и представили полученный материал — как набор жизненных историй, пытаясь сохранить внутреннюю логику и цельность каждой из них. Сравнение историй позволило объединить их в группы, репрезентирующие два типа динамики индивидуальной религиозности.

Теории развития религиозности обычно подвергаются критике за их претензии на универсальность и внеконтекстность (Coyle, 2011), и такая критика кажется нам справедливой. Однако заметим, что неприятие универсальности и акцент на индивидуальных траекториях отнюдь не означает отказа от возможности разговора о развитии. Наш подход заключается в том, что мы ориентируемся на предполагаемый в теориях развития веры и религиозных стилей вектор движения. Мы заинтересованы в большей мере не в диагностической фиксации конкретной структуры (стадии или стиля религиозности и их последовательности), а в герменевтической интерпретации содержания событий жизни и переживаний собеседника, складывающихся в индивидуальную смысловую конфигурацию и динамику религиозности. На практике такую герменевтическую интерпретацию мы осуществляем путем соотнесения описаний духовного развития респондентов, предлагаемых каждым из исследователей нашей группы (весьма разнородной, включающей в себя исследователей, придерживающихся христианской, исламской и критической позиций), имеющих различающиеся представления о духовном развитии, и приемлемая для всех участников интерпретация как раз и является результатом подобной работы.

Выделенные нами два типа, на наш взгляд, имеют общую черту: духовный поиск молодых людей, соотносящийся с конфессиональной формой. Для первого типа становление религиозной идентичности — результат индивидуального выбора: эти респонденты выбирают конфессию, отвечающую их мировоззрению, духовным потребностям и т.п. Респонденты второго типа наследуют сложившуюся конфессиональную форму из родительской семьи, и она с самого детства

становится частью их жизни. Все респонденты решают задачи духовного самоопределения и ищут свой собственный вариант формы.

Респонденты первого типа, наследуя от семьи лишь отдельные элементы религиозной традиции, обращаются к тем возможностям, которые предлагает более широкая среда, и находят форму в конфессиях, далеких от образа жизни родителей. У шести описанных здесь участников этого типа наблюдается более или менее выраженное отчуждение от сообщества ровесников в подростковом и юношеском возрасте. Их самостоятельное вовлечение в конфессию, не принятую в их среде, — это продолжение эскапизма от социальной среды, которая воспринимается ими как навязанная, к среде, самостоятельно выбранной. Мы наблюдаем в их актуальном статусе конфигурацию религиозности, в которой значительное место занимает взаимный религиозный стиль. По-видимому, поиск среды играет важную роль в динамике их религиозности, и стремление к близости, идентификации и доверию надолго остается преобладающим в психодинамике их духовной жизни.

В достаточной мере определенная конфессиональная форма, которую получают в наследство от родительских фигур представители второго типа, не становится непосредственно формой их собственной веры. Вовлеченность с детства в религиозную традицию не освобождает «наследника» от необходимости пересмотра оснований собственной веры в период взросления. Молодой человек, скорее, остается с переживаниями и вопросами, чем прямо наследует ответы, которых придерживаются родители. На примере трех респондентов этого типа мы показали, насколько трудным в плане развития индивидуальной религиозности может быть родительское «наследство». В религиозном стиле легко оживают паттерны субъективного религиозного стиля с характерными для него эмоционально-насыщенными, но незрелыми отношениями с Богом, напоминающим идеализированные образы родительских фигур. И хотя мы наблюдаем становление индивидуально-системного религиозного стиля у всех трех рассмотренных здесь респондентов (в особенности у Матвея и Ольги), интеграция в его рамках ранних стилей религиозности встречается у них с рядом сложностей. По-видимому, возможность развития религиозности в подобных случаях может открываться благодаря психологической помощи и пересмотру отношений с родителями. Как показано в одной из работ (Leonard et al., 2013), тип привязанности к воспитывающему взрослому коррелирует с показателем религиозной ортодоксальности сильнее, чем унаследованная

религиозность родителей. При нашем общем остороженном отношении к операционализации подобных понятий, заметим, что наши респонденты сохраняют с родителями глубокую эмоциональную связь и это обстоятельство играет важную роль в процессе передачи «наследства». Тогда остается вопрос об особенностях наследования конфессии в случае более радикальной сепарации от родителей — пока среди наших респондентов подобных молодых людей нет.

Литература

Братусь Б.С., Бусыгина Н.П., Кричевец А.Н., Насибуллов К.И. Постигая непостижимое: компаративный подход в качественных психологических исследованиях религиозности // Культурно-историческая психология. 2021. Т. 17, № 1. С. 113–123.

Вергот А. Психология религии как исследование конфликта между верой и неверием. Современная западная психология религии: хрестоматия. М.: ПСТГУ, 2017.

Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // *Esse*. 2016. Т. 1, № 1. С. 40–64.

Мельникова О.Т., Хорошилов Д.А. Методологические проблемы качественных исследований в психологии. М.: Акрополь, 2020.

Насибуллов К.И. Переосмысливая традицию: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности // *Minbar. Islamic Studies*. 2021. № 14 (2). С. 428–451.

Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1 (33). С. 254–268.

Янушкявичене О.Л. Джеймс Фаулер о психологии развития веры // *Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология*. 2015. Вып. 1 (36). С. 95–101.

Buitelaar, M., Zock, H. (2013). *Religious Voices in Self-Narratives*. Berlin; Boston: De Gruyter.

Coyle, A. (2011). Critical Responses to Faith Development Theory: A Useful Agenda for Change? *Archive for the Psychology of Religion*, 33 (3), 281–298.

Fowler, J. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Fowler, J. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 159–172.

Fusch, M. et al. (2020). *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Leonard, K., Cook, K., Boyatzis, Ch., Kimball, C., Flanagan, K. (2013). Parent-Child Dynamics and Emerging Adult Religiosity: Attachment, Parental Beliefs, and Faith Support. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5 (1), 5–14.

Mallery, S.T., Mallery, P. (2022). Centers of Value and the Quest for Meaning in Faith Development: A Measurement Approach. *Frontiers in Psychology*, 13, 975160. (Retrieved from <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.975160>) (review date: 28.11.2022).

Reich, K.H. (2003). The Person-God Relationship: A Dynamic Model. *International Journal for the Psychology of Religion*, 13 (4), 229–247.

Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press.

Streib, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 143–158.

Streib, H., Chen, Z.J., Hood Jr., R.W. (2020). Categorizing People by Their Preference for Religious Styles: Four Types Derived from Evaluation of Faith Development Interviews. *International Journal for the Psychology of Religion*, 30 (2), 112–127.

Streib, H., Chen, Z.J., Hood Jr., R.W. (2021). Faith development as change in religious types: Results from three-wave longitudinal data with faith development interviews. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication. (Retrieved from <https://doi.org/10.1037/rel0000440>) (review date: 28.11.2022).

Streib, H., Keller, B. (2018). *Manual for the Assessment of Religious Styles in Faith Development Interviews*. Bielefeld: Bielefeld University.

References

Bratus, B., Busygina, N., Krichevets, A., Nasibullov, K. (2021). Comprehending Incomprehensible: Comparative Approach in Qualitative Psychological Studies of Religiosity. *Kulturno-istoricheskaya psikhologiya (Cultural-Historical Psychology)*, 17 (1), 113–123. (In Russ.).

Buitelaar, M., Zock, H. (2013). *Religious Voices in Self-Narratives*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Coyle, A. (2011). Critical Responses to Faith Development Theory: A Useful Agenda for Change? *Archive for the Psychology of Religion*, 33 (3), 281–298.

Fowler, J. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Fowler, J. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 159–172.

Fusch, M. et al. (2020). *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Hervieu-Leger, D. (2015). In Search of Certainty: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom (State, Religion and Church in Russia and Worldwide)*, 1 (33), 254–268. (In Russ.).

Leonard, K., Cook, K., Boyatzis, Ch., Kimball, C., Flanagan, K. (2013). Parent-Child Dynamics and Emerging Adult Religiosity: Attachment, Parental Beliefs, and Faith Support. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5 (1), 5–14.

Mallery, S.T., Mallery, P. (2022). Centers of Value and the Quest for Meaning in Faith Development: A Measurement Approach. *Frontiers in Psychology*, 13, 975160. (Retrieved from <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.975160>) (review date: 28.11.2022).

Marion, J.-L. (2016). From the “Death of God” to Divine Names: The Theological Path of Metaphysics. *Esse*, 1 (1), 40–64. (In Russ.).

Melnikova, O.T., Khoroshilov, D.A. (2020). Methodological Problems of Qualitative Research in Psychology. Moscow: Akropol'. (In Russ.).

Nasibullov, K. (2021). Rethinking Tradition: How Young Believers Find Their Path in the Context of Islamic Spirituality. *Minbar. Islamic Studies*, 14 (2), 428–451. (In Russ.).

Reich, K.H. (2003). The Person-God Relationship: A Dynamic Model. *International Journal for the Psychology of Religion*, 13 (4), 229–247.

Rizzuto, A.-M. (1979). The Birth of the living God. A psychoanalytic study. Chicago: University of Chicago Press.

Streib, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 143–158.

Streib, H., Chen, Z.J., Hood Jr., R.W. (2020). Categorizing People by Their Preference for Religious Styles: Four Types Derived from Evaluation of Faith Development Interviews. *International Journal for the Psychology of Religion*, 30 (2), 112–127.

Streib, H., Chen, Z.J., Hood Jr., R.W. (2021). Faith development as change in religious types: Results from three-wave longitudinal data with faith development interviews. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication. (Retrieved from <https://doi.org/10.1037/rel0000440>) (review date: 28.11.2022).

Streib, H., Keller, B. (2018). Manual for the Assessment of Religious Styles in Faith Development Interviews. Bielefeld: Bielefeld University.

Vergot, A. (2017). The Psychology of Religion as a Study of the Conflict between Belief and Disbelief. In *Contemporary Western Psychology of Religion Chrestomathy* (pp. 200–211). Moscow: PSTGU. (In Russ.).

Yanushkyavichene, O. (2015). James Fowler on the Psychology of Faith Development. *Vestnik PTSGU (Bulletin of St. Tikhon Humanitarian University)*, 1 (36), 95–101. (In Russ.).

Статья получена 12.12.2022;
принята 10.01.2023;
отредактирована 03.02.2023.

Received 12.12.2022;
accepted 10.01.2023;
revised 03.02.2023.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Братусь Борис Сергеевич — доктор психологических наук, профессор кафедры общей психологии факультета психологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, boris.bratus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>

Бусыгина Наталья Петровна — кандидат психологических наук, доцент кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии Московского государственного психолого-

педагогического университета, boussyguina@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>

Кричевец Анатолий Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры методологии психологии факультета психологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, ankrich@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>

Насибуллов Камиль Исхакович — кандидат психологических наук, доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии, rtkamil@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5295-9649>

ABOUT AUTHORS

Boris S. Bratus — Doctor of Psychology, Professor, the Department of General Psychology, Faculty of Psychology, Lomonosov Moscow State University, boris.bratus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>

Natalia P. Busygina — PhD in Psychology, Associate Professor, Department of Individual and Group Psychology, Faculty of Counselling and Clinical Psychology, Moscow State University of Psychology & Education, boussyguina@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>

Anatoly N. Krichevets — Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Methodology of Psychology, Faculty of Psychology, Lomonosov Moscow State University, ankrich@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>

Kamil I. Nasibullov — PhD in Psychology, Associate Professor, the Theology Department, Bolgar Islamic Academy, rtkamil@bk.ru, <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>