

КУРАЧЕВ Дмитрий Геннадьевич, кандидат психологических наук, доцент, доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (г. Брянск). Автор около 100 научных публикаций, в т. ч. 6 монографий*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6325-8752>

КУРАЧЕВА Лариса Геннадьевна, кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры педагогики и психологии детства Брянского государственного университета имени академика И.Г. Петровского. Автор 45 научных публикаций**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6348-9462>

ОТ ВЕРЫ К РЕЛИГИОЗНЫМ ОРИЕНТАЦИЯМ: ДИЛЕММЫ СОЦИАЛЬНОГО И ИНДИВИДУАЛЬНОГО, ПОЗИТИВНОГО И НЕГАТИВНОГО

На протяжении тысячелетий религия держала монополию на определение реальности, определяла жизнедеятельность народов и цивилизаций. До настоящего момента религиозные люди с осторожностью относятся к науке. Позиция ученого столь же осторожна и критична по отношению к религии. Вера и наука базируются на разных онтологических и гносеологических ориентирах. Балансировать на двух позициях удается далеко не каждому. В современном кросскультурном мире, в хаосе экзистенциальных проблем *Saecularis*, набирая форсаж, срывается в штопор, а *Religio Renascentiae* приобретает формы гротеска. В постмодернистском сознании образовался семантический барьер между «ratio» и «νοῦς». Но боги и ангелы не умерли – в хаосе мировоззренческой эклектики они стали депрессиями, психозами, неврозами, биполярными эмоциональными расстройствами и т. п. Обыватель тщетно старается стереть древние голоса массового бессознательного и превратить их в пыль под ногами на асфальте натоптанных дорог мегаполиса. В статье анализируется проблематика религиозной веры через призму модернистской ее рефлексии. Вера позиционируется как религиозные ориентации в дилемме социального и индивидуального, позитивного и негативного. В работе предпринята попытка проследить аспекты мимикрии сакрального и религиозного под современное секулярное сознание, в котором религия анализируется с рационально-рефлексивной позиции как критерий социальных деструкций и размежеваний, как консолидатор индивидуальной идентичности. Психологический акцент в исследовании обусловлен убеждением авторов в его наиболее рельефном, утилитарном и вместе с тем понятном современному человеку тезаурусе.

*Адрес: 241050, г. Брянск, ул. Горького, д. 18А; e-mail: kyrachev@mail.ru

**Адрес: 241036, г. Брянск, ул. Бежицкая, д. 14; e-mail: larisakuracheva@mail.ru

Для цитирования: Курачев Д.Г., Курачева Л.Г. От веры к религиозным ориентациям: дилеммы социального и индивидуального, позитивного и негативного // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2020. № 2. С. 92–105. DOI: 10.37482/2227-6564-V010

Ключевые слова: религиозный концепт, религиозные ориентации, функциональность, дисфункциональность, позитив и негатив религиозных ориентаций, секуляризация, конфессиональный ренессанс, социальное размежевание.

Оторвавшись от традиции и пытаясь выстроить мировоззрение, современный человек попадает в путы диагнозов патопсихологии. В чудовищном синкретизме современного цивилизационного котла расколотое шизоидное сознание обывателя пронизано сплавом из несовместимых вещей. Рядом амбивалентно сожигаются «светская обыденность» и странный сплав веры в Христа, Кришну и Будду одновременно. В наиболее «дотошные души» стучатся неоплатонизм и пифагорейство, стоицизм, афинские и александрийские еретики. Почему? Живет ли в христианине Христианство, в мусульманине Ислам, а в иудее Иудаизм? Все получают похожее образование, мыслят категориями, пропитанными фрейдизмом, утилитаризмом, социал-дарвинизмом, коммунизмом, либерализмом и прочими «измами». Почти в любой стране мира обыватель смотрит на мир глазами голливудских блокбастеров, носит одинаковые деловые костюмы и джинсы, смотрит одни и те же шоу. Осколки «традиционного мира» почти незаметны. Все стремительно меняется: жизненный уклад, идеалы, ценности. Старого уже не будет, новое многим не нравится, каким будет будущее, зависит от того, как мы поймем мир и самих себя сегодня.

Сохраняется ли на фоне этого культурно-конфессиональная идентичность без деформации своего культурного инварианта? Как самоощущать себя в религиозной идентичности современному рациональному человеку?

Логика наших рассуждений строится в рамках конструктивистского подхода, именно она может посягать на объяснительную модель того, что с точки зрения теологии лежит вне сферы эмпирической доступности. Психея такова, что ее нельзя измерить линейкой и просчитать на калькуляторе. Однако философски-психологический конструкт, хотя и не без редукации, все же может помочь осуществить

столь сложную попытку. Конструктивизм предполагает, что познание в итоге своей деятельности есть абдуктивная схема реальности, способная на рациональную альтернативу теологической метафизике. Современное понимание психики нечто гораздо более верифицируемое, нежели понятие «душа». С помощью выбранной концептологии она делается более доступной для понимания и, если даже не исчерпывает всей глубины, то по крайней мере претендует на гипотетическую модель, помогающую современному человеку адаптироваться в современном же мире, приоткрывает возможность попытаться прагматически объяснить и понять феномен религиозной жизни души.

Обратимся к истории. В ореоле Ренессанса, в результате кризиса схоластики, межконфессиональных споров золотого века, в Кастилии, Арагоне, Венеции и Флоренции, в плавильном котле проекта начала Нового времени, в университетских андеграундах и тайных обществах европейской знати вызрело осмысление религиозной традиции, сильно приправленное инфлюациями, которые в Средние века называли «лжеименным разумом». Противоречия агностицизму Тертулиана, следуя духу времени, «взяв первенство» по отношению к религии, философия вынуждена была встать на тропу холодного картезианского рассудка и совершила немало попыток изобразить альтернативу картины мира, что ранее позиционировала схоластика. Немалая роль в данной парадигме принадлежит номиналисту Д. Юму. Являясь предтечей позитивизма, он стал понимать религию не традиционно – в теологическом контексте, а как конструкцию и концептуальную модель.

Г.В.Ф. Гегель демонстрирует анализ религиозной феноменологии, представленной в содержании конкретных культурных общностей. Детальнейший анализ религии, традиции и

догматики у Гегеля сопряжен со спекулятивным подходом и претензией на непредвзятость. Его позиция – это рациональное видение и рефлексия через призму религиозных культур. Несмотря на то, что существуют различия между воззрениями раннего и позднего Гегеля, социально-культурный контекст в философии религии очевиден и хорошо прослеживается через все этапы его творчества. Идею истинной, непрофанируемой (идеологемами государства) религии разделяет ранний Гегель. Поздний – большое внимание уделяет социальной природе религии, в которой религиозный человек видится в ракурсе нации и государства. В гегелевской трактовке религии постепенно ретушируются трансцендентальные аргументы, свойственные кантовско-фихтевской парадигме обоснования. У И.Г. Фихте трансцендентальный метод требовал, что с тематизированным предметом необходимо удерживать субъективную активность тематизации, т. е. наблюдать себя как мыслящего.

Л. Фейербах максимально утрирует И.Г. Фихте, рассуждая почти что люциферически: человек «не выдерживает своей глубины» и делит себя на «Я» и «не Я» – Бога. «Внутренний, индивидуальный Бог» приобретает внешние, социокультурные формы своего выражения. Они представлены уже не в индивидуальном, а в общественном сознании. Не Бог творит человека, но человек Бога, и через это «творение» отчуждается от самого себя. На фоне идейной «переоценки всех ценностей: Бог – умер», так резко сформулированной Ф. Ницше, положение Фихте развивает К. Маркс, придавая этому разные смысловые оттенки. Но сознание у него описывается исключительно как продукт социального, диалектика Гегеля переворачивается. То, что мы сейчас понимаем под опосредствованием, он представляет как форму существования и воспроизводства форм общественного сознания, говоря в то же время о присвоении внешне опредмеченных культурных форм. Данный тезис стал в психологических кругах почти хрестоматийным и определен как «интериоризация». Присвоение

разных культур определяет разную природу религиозных представлений и догматов.

Несмотря на различия в позициях, к концу XIX века феномен религии в гуманитарном знании стал рассматриваться в фокусе ее социально-культурной природы. В XX веке в академических стенах образовалось огромное количество самых разнообразных моделей. Религия как часть культуры и психической жизни входит в сферу исследований гуманитарных наук. Последние заняли свою нишу в изучении религиозной проблематики вне традиционной сферы теологии. Теология занимается трансцендентальным субъектом, формой познания служит теологический символизм, который не выводится на уровень эмпирической верификации. Тот аппарат, которым пользуются, в частности, философия и психология, у теолога вызовет скорее недоумение. С его точки зрения, наука обречена лишь «скользить» по действительному бытию религиозного опыта и а priori не способна его постичь. Тем не менее ученые занимаются субъектом эмпирическим, прикладным и утилитарным, в качестве форм познания выступают рациональные приемы, отражающие сущность явлений внутренней действительности на основе умозаключений и теоретических моделей, а единицей анализа оказывается, как и в любой науке, его величество факт.

Эмпирический аспект анализа связан с потенциальным вычленением религиозных компонентов в психике и с попытками выдвижения гипотез об их природе в контексте психологических, социальных и культурных процессов. В связи с тем, что феноменологическое поле религиозных проявлений в психике весьма велико, его невозможно свести к какому-то одному элементу ментальной структуры личности или группового сознания. Авторы, исследуя различные аспекты религиозности личности, используют противоречивый тезаурус, что затрудняет обобщающий анализ.

Попытка подвести многообразие терминов под общий знаменатель была предпринята Г. Олпортом [1, с. 432–443; 2]. Он ввел термин

«религиозная ориентация» (от лат. *oriens* – «восток»), обозначающий направленность сознания, обусловленную синкретом мотивов, потребностей, интересов, целей, значений и смыслов. Г. Олпорт разводит религиозные ориентации по примитивному, но функциональному принципу – «плохие/хорошие». В своем содержании термин позволяет сгруппировать спектр религиозных проявлений – как субъективных, так и интересубъективных. Г. Олпорт был далеко не первым автором, кто сделал обобщение по данному признаку.

В предпринятом анализе есть резон соблюдать хронологическую последовательность. Одной из первых попыток научного объяснения феномена религиозности была анимистическая теория [3, с. 67–79]. Проследив эволюцию цивилизаций от «австралийского аборигена до европейца», Э. Тейлор сделал вывод, что вера в существование души – «*anima*» – фундаментальная причина религиозности. У современных людей религиозные ориентации, по мнению автора, стали культурным атавизмом.

Э. Дюркгейм [4], напротив, считал, что религиозные ориентации являются источником стабильной структуры общества, формируют, поддерживают осмысление реальности у его членов. Квинтэссенцией религии выступает *тотем* – священный предмет, связующий два мира: священный и профанический, запредельный и повседневный. Благодаря тотему человек отмечает свою принадлежность к определенной группе, роду, государству. Религия выполняет интегрирующую роль, формирует идеалы, к которым заставляет стремиться своих адептов. Различие тотемов в конфессиональных культурах весьма значительно и вполне оказывается поводом для взаимного непонимания и конфронтации между представителями различных культурно-религиозных традиций. Э. Дюркгейм констатировал ослабление влияния религии на современного человека, чьи религиозные ориентации мимикрировали в субъективные ценности и растворились в ментальной сфере. Однако религия продолжает консолидировать вокруг себя

общество, так или иначе в нем присутствует. Функции религии Э. Дюркгейм в отличие от Тейлора представляет в гораздо более позитивном аспекте. У обоих авторов религиозные ориентации рассмотрены через призму социального контекста, выступают как коллективное мировоззрение и охарактеризованы как средство групповой консолидации.

В это же время У. Джеймс [5] разработал концепцию, которая стала классикой в области индивидуальной религиозной эмпирики. Религиозные ориентации, по мнению автора, являются продуктом индивидуальных глубинных чувств и настроений. В психике существует латентный «резервуар опыта», детерминирующий гамму перспектив видения реальности. Фундаментальным выражением этой внутренней сути для У. Джеймса были религиозные переживания. Они принадлежат глубокой сфере, более жизненной и практической, чем та, где обитает интеллект. Свидетельствуют о присутствии сферы более обширной и могущественной, чем обычное сознание. В объяснительных схемах, вопреки материалистическим настроениям своего времени, У. Джеймс затрагивает сферы, которые присущи более теологии, нежели психологии, при этом он настойчиво переводит внимание с социальных на субъективные «корни» религиозных ориентаций. Автор считает, что они не являются «продуктом общественных отношений», а есть следствие мистического опыта. У. Джеймс все же описывал социальные формы верований, но в негативных тонах, поясняя, что индивидуальный религиозный опыт склонен профанироваться массами и приобретать форму фетиша. Таким образом, религиозные ориентации у Джеймса представлены позитивом, в ракурсе их индивидуальной природы, и негативом – в ракурсе их общественной природы. Негативизм заключается в том, что религия может выступать средством манипуляции массами. Этот тезис созвучен фрейдистским толкованиям.

Религиозные ориентации З. Фрейд [6] рассматривал во взаимодействии индивидуальности и культуры. Субъективные их стороны

З. Фрейд понимал как проявление невротических защитных механизмов: «...боги сохраняют свою тройную задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения» [7, с. 106]. Причинами невротических защит выступают инфантильная беспомощность и тоска по грозному отцу. Анализируя эволюцию религий, З. Фрейд приходит к выводу, что страх перед силами природы по мере развития культуры отходит на второй план. «Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ей вред» [7, с. 107]. Религия – невротическая иллюзия и должна исчезнуть: «...человечество преодолет эту невротическую фазу, подобно тому, как дети вырастают из своих неврозов» [7, с. 139]. В подобного рода негативизме к религии среди психоаналитиков Фрейд был не одинок. О. Ранк связывает религиозные ориентации с мощной регрессией и психопатологией [8, с. 23–99], В. Райх – с неправильно реализованными биологическими потребностями [9, с. 245].

К. Юнг отходит от понимания религии как невроза: «...религия является одним из древних и универсальных видов деятельности сознания <...> и имеет личностную значимость для огромного числа индивидов» [10, с. 131]. По мнению К. Юнга, религиозные ориентации обнаруживаются в фундаментальных структурах – архетипах. Ритуальные действия кодифицируют их проявление. «Главные символические фигуры любой религии выражают моральную установку» [10, с. 172]. Секулярность, по Юнгу, сопряжена с опасностями. Нарботанный тысячами сценарий проявления архетипов становится неуправляемым и приводит к дисфункции и психопатологии.

К. Юнг видел в религиозных ориентациях не атавизм и невроз, а фундаментальную основу сознания, его источник.

Большинство психоаналитиков делает упор на рациональном объяснении. Такая перспектива, по мнению Счеффа [11], умаляет аффективно-иррациональный аспект. Автор понима-

ет религиозные ориентации как драматически культурный паттерн для воспроизведения универсальных переживаний: чувство коллективной идентичности, катарсиса и др. Схоже мыслит С. Гроф [12]. Упор на аффективный аспект дает возможность для описания межгрупповой стороны религиозной жизни.

Социальная призма групповых нормативов наиболее отчетливо звучит у Э. Фромма: «Под религией я подразумеваю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [13, с. 143–221, 158]. Развивая представления З. Фрейда, Э. Фромм считает неврозы и религию синонимами. Однако Э. Фромм «переворачивает» эту формулировку и характеризует невроз как регрессию к примитивным формам тотемизма. Примером идолопоклонств являются поклонения власти, силе, успеху, рынку и т. п. Э. Фромм старается не только вскрыть «психологические корни» религии, но и выявить их ценность, ставя вопрос как о том, религия это или отсутствие религии, так и о том, какого рода религия. Или это религия, способствующая социальной стабилизации, развитию, или это религия, которая может подорвать социальное спокойствие и парализовать развитие своих адептов? Таким образом автор выделяет тоталитарную и гуманистическую формы религии.

Анализируя традиционные религии, Э. Фромм полагает, что трагедия последних заключается в том, что они извращают принцип свободы, как только становятся массовыми организациями. Когда религиозная организация начинает занимать все жизненное пространство, личность сковывается в развитии. Религиозный адепт поклоняется не Богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить Его именем.

Психоаналитические взгляды Э. Фромма тесно соотносятся с персоналистическими. В. Франкл [14], занимаясь проблемой личностных смыслов, понимал религиозные ориентации как фундаментальное мировоззрение:

«Религиозная вера является верой и упованием на сверхсмысл». Человека окружает большое число идеологем, ценностных универсалий, беда в том, что многие оказываются ложными. Необходимо решить, какая достойна реализации. Религиозные ориентации В. Франкл считает той «нитью Ариадны», которая позволяет разобраться в путанице смыслов и придать жизни – главный. С одной стороны, они – проявление «личного бессознательного Бога», с другой – система смыслов. В. Франкл критиковал конфессиональные религии, считая их близорукими. В мировоззрении персонализма¹ данная позиция выглядит оправданной.

Акцентуация на личности ярко прослеживается у А. Маслоу [15, с. 22–89], прежде всего в контексте категорий самоактуализации. Работая с людьми, у которых были спонтанные мистические переживания, А. Маслоу, как и В. Франкл, стал сомневаться в психопатологической их трактовке, т. к. на многих они оказали благотворное влияние. А. Маслоу предположил, что религиозные переживания относятся к категории выше нормы, а не ниже ее. Человек имеет высшие метачценности и стремится к их реализации (метамотивация), что нередко оформляется в религиозные формы. Религиозные ориентации А. Маслоу связывал с «пиковыми переживаниями» и определял как преобразующие личность, выполняющие психотерапевтическую и целеполагающую функции.

Как уже было сказано, среди персоналистов наиболее прагматично подходил к религиозным ориентациям Г. Олпорт [1, с. 12–147]. Он рассматривал их как с социальной, межгрупповой, так и с индивидуальной позиции. Автор развивал свое видение проблемы, отмечая, что религиозные ориентации могут носить двоякую природу. Первый тип представлен: а) компенсаторными защитами к отрицательным переживаниям; б) показной демонстрацией причастности к культурной традиции. Такие

ориентации Г. Олпорт назвал «внешними», они второстепенны по отношению к самому религиозному учению. Второй тип представляет религиозные ориентации как автохтонную ценность. Этот тип может: а) избавлять личность от тревог и забот, проблем окружающей действительности, лишать общепринятой социальной адаптации; б) быть источником вдохновения, перерождения, жизненного стимула. Данный тип религиозных ориентаций был назван Г. Олпортом «внутренним».

У Олпорта мы видим тот же лейтмотив, что и у большинства авторов как персоналистического, так и других направлений. Религиозные ориентации видятся в ракурсе позитива или негатива, функциональности и дисфункциональности. При этом функциональность соотносится чаще с внутренней религиозностью. Заслугой Олпорта стало то, что он предпринял попытку эмпирической верификации выделенных им компонентов с помощью соответствующих тестов и шкал [2, с. 12–147]. Проведенная им колоссальная работа по анализу психологического и социального содержания религиозной жизни позволила сформировать ее широкий спектр в рамках предельно емкого понятия «религиозные ориентации».

Если персоналисты центрировались на проблеме субъективизации и религиозных ориентаций, то бихевиористы и этологи рассматривали эту проблему преимущественно в ракурсе социальной детерминации.

В бихевиористском подходе религиозные ориентации считаются привнесенными программами поведения. Б.Ф. Скиннер [16, с. 14–86; 17], занимаясь экспериментами над животными, выдвинул положение о том, что у них можно обнаружить аналоги человеческих суеверий и ритуалов. Автор считал, что эволюцией выработана система управления стадной иерархией – в человеческой культуре эта система управления приобрела «религиозную форму». Функциональный механизм

¹Персонализм зародился в США. Персонализму – как философскому течению и как самому американскому образу жизни – свойственен уход от любых форм примата социального над личностным.

управления поведением религиозной системы он объяснял через поощрения одного образа действия и репрессии другого. В результате автор представляет религию как «социальную систему усиления», которая манипулирует поведением верующих с помощью «вербальных усилителей» по принципу «хорошо/плохо». Моделируемое поведение поощряется как «богоугодное» (положительный усилитель). Спонтанное, ненужное поведение устраняется через запугивание (негативный усилитель). Власть религиозных организаций связывается с эффективностью «вербальных усилителей», на подтверждение этой власти направлена система ритуальных действий, догматических ограничений и предписаний и др.

Бихевиоризм характеризует религиозные ориентации как продукт манипулирования в соответствии с заданной программой. Они служат для снижения роста неконтролируемого и слишком переменчивого поведения.

Вышепредставленному созвучен этологический подход К. Лоренца [18]. Если бихевиористы искали причины возникновения религии в эволюции, то К. Лоренц считал, что религия является тем фактором, который ее обеспечивает. Религиозные ориентации личности, по К. Лоренцу, реализуют функцию коммуникативного контроля агрессивности внутри общества. Субъекту дается возможность быть «культурным человеком», «носителем цивилизации». Если у животных внутри стаи агрессивность контролируется этологически, то у человека это заторможено ввиду развития высших психических функций. Таким образом, в культурном пласте образовались механизмы, эволюционирующие из примитивных, врожденных инстинктов стадного самосохранения, в сознании людей данные механизмы приобрели форму религиозных ориентаций.

Разнообразие подходов, которые лежат в рамках основных направлений, поддается определенному обобщению. Так, помимо уже неоднократно озвученных параметров функциональности и дисфункциональности (позитива/негатива), социальной и личностной

представленности религиозных ориентаций большинство авторов свидетельствует о том, что религиозные ориентации – наиважнейшая, многофункциональная составляющая как в структуре индивидуальной жизни личности, так и в структуре общественных отношений. Религиозные ориентации – проявление одного из самых древних и наиболее универсальных видов деятельности человеческого сознания и общества в целом. Как субъективное и коллективное мировоззрение, как средство групповой консолидации, как идеология религиозные ориентации могут выступать и выступают в качестве тематического ядра консолидации огромных масс, они впаяны в сердцевину группового сознания и социального самоотождествления.

Увлечшись анализом западных концепций, можно упустить из виду пласт отечественной мысли. На протяжении долгого времени отечественная наука находилась под влиянием марксистских позиций. Это не могло не отразиться на взглядах отечественных авторов [19–22].

Положительным моментом у отечественных авторов с марксистскими взглядами были представления о том, что религиозные ориентации не ограничиваются индивидуальной жизнью, а почти всегда ищут свое социально-психологическое выражение. Тем самым акцент анализа смещается на взаимодействие индивидуального и социального. В русле традиции Л.С. Выготского интериоризация личности религиозных ориентаций как культурного содержания происходит посредством социализации и приобщенности к конкретной религиозной конфессии. Конфессиональная культура как бы репродуцирует себя в сознании тех субъектов, которые в этой культуре социализировались. Таким образом, религиозные ориентации либо есть конфессиональные ориентации, либо тесно с ними соотносятся.

Одним из перспективных направлений исследований религиозных ориентаций личности выступает семантический подход, в основу которого легли теоретические конструкции лингвистов. Так, взгляды Ю.М. Лотмана [23] тесно соотносятся с культурно-исторической концеп-

цией Л.С. Выготского. Согласно этим подходам, цивилизация выработала два типа орудий: орудия труда, с помощью которых человек воздействовал на природу, и знаковые системы, с помощью которых человек воздействовал на собственное сознание. Одни из древних знаковых систем – религиозные символы. Ю.М. Лотман считает, что религиозные ориентации присутствуют в сознании неверующего человека. Они являются основой культуры и определяют границы между культурными мирами. Здесь уместно привести мысль о Павла Флоренского [24], прямо соотносящего культуру с порождающими ее религиозными культурами. И возвращаясь к мыслям Ю.М. Лотмана, следует отметить, что даже если мы не считаем себя верующими, все равно становимся проводниками конфессиональной культуры. Ю.М. Орлов [25] также считает, что «безрелигиозное сознание» несет в себе элементы религиозной индоктринации. В этом смысле даже атеист, не имея религиозной веры, оказывается ее носителем. Вышепредставленные позиции отечественных авторов объясняют природу религиозных ориентаций через их социальное выражение. Однако мы видим, что это тесно соотносится с индивидуальной жизнью конкретного человека. В.П. Зинченко [26, с. 22] подчеркивает, что религиозные значения и символы, зафиксированные в культуре, служат тем камертоном, по которому выстраивается духовное «Я». В этом их глубочайшая позитивная функция.

В.С. Мухина, изучая генезис личности в родовых культурах несколько в ином ракурсе, нежели В.П. Зинченко, затрагивает проблему религиозных ориентаций [27]. Она отмечает наличие в родовых общностях религиозных механизмов воспроизводства стандартных форм группового самосознания. В данном случае самосознание представлено типом социальной единицы рода, где «Я» отождествляется с «Мы». Самосознание «Мы» религиозной общности немислимо без религиозно-родовых ценностно-ориентационных регламентаций, обеспечивающих физическое выживание социальной общности и хранение ее культурно-исторической памяти.

Исследуя в рамках школы В.С. Мухиной субкультуру и самосознание кришнаитов [28], мы обнаружили у них некую тенденцию к регрессии до примитивной формы родовой идентичности. Скорее, это не родовая идентичность в чистом виде, а некая пародия на таковую. И данная примитивная идентичность даже не есть возвращение к национальным истокам, напротив, это отторжение от материнской культуры и погружение в культуру, чуждую магистральной, в культуру суррогатную, обособленную от многообразия общественных отношений. Конечным итогом подобной приобщенности к чуждой конфессиональной культуре являются депривация самосознания, сужение социального мира личности до узких рамок сектантской субкультуры. В указанной форме конфессиональные ориентации представлены в своем дисфункциональном ракурсе.

Итак, религиозные ориентации принимают форму ориентаций конфессиональных. Они имманентно присутствуют в культуре и ее носителях независимо от того, верующий ли это человек и «воцерковленное» ли это общество. Конфессиональные ориентации, с одной стороны, необходимы для нормального функционирования как индивидуального сознания и личности, так и конкретных социальных структур и в целом общества, а с другой стороны, способны дезорганизовать как личность, так и общество. Эта парадоксальная амбивалентность становится объяснимой тогда, когда мы обращаем внимание на специфику конкретной конфессии и на царящий в ней менталитет. Характер и содержание конфессиональных ориентаций по принципу их функциональности или, напротив, дисфункциональности во многом определяются мировоззренческим, бытовым и историческим фоном конкретной конфессиональной общности. Даже при имеющемся вырождении религиозной традиции (традиционных конфессий) приобщенность к ним в гораздо большей мере функциональна, нежели приобщенность к сектам и нетрадиционным религиям. Большую социальную опасность имеют радикализм небольших нетради-

ционных культов, а также группировок внутри традиционных религий, члены которых считают, что только их религия и только они владеют истиной в чистом виде, они считают свой путь единственно правильным. Подобная элитарная ментальность чревата социальным противостоянием и деструкцией.

Функциональность и дисфункциональность конфессиональных ориентаций стоит рассматривать через призму межконфессиональных и межкультурных отношений. С этой точки зрения дисфункциональными являются те ориентации, которые приводят к дисфункциональности, и, соответственно, функциональными являются те, что несут в себе элемент толерантности и социального согласия и стабильности в целом.

В рамках анализа данного феномена невозможно не затронуть проблему секуляризации и возвращения в лоно религии. Два этих процесса усложняют и без того многоликую панораму. Сознание современного человека определяется рациональным мировоззрением, и он стоит перед проблемой индивидуального преодоления «языкового барьера» символического языка традиции, который он порой просто не в состоянии понять и прочесть.

Текущий исторический момент характеризуется переворотом в области мировоззрения и связан с переориентацией одного вида прагматики на другой. Если в традиционную эпоху смысл жизни человек видел в правильном выполнении предписаний, а обычное существование лишь заполняло промежутки между культовыми отправлениями, то современный человек ориентирован на практические, житейские ценности [29]. Религия потеряла монополию на определение реальности и уже не является единственным источником идеалов и ценностей. Древние конфессии, если и не утратили способность объяснения Вселенной, то это объяснение не удовлетворяет современным запросам, сознание на данный момент апеллирует к другим ценностным моделям и уже семантически неадекватно традиционному.

Д. Счефф [11] демонстрирует схожее рассуждение, отмечая, что в западном обществе

фактор эмоционального и физического вовлечения в религию характеризуется секуляризованными настроениями. Наблюдается поверхностная, показная религиозность без глубокого понимания и осмысления традиций. В прошлое время богослужение притягивало наработанные веками «символические комплексы», которые были адекватны традиционному образу жизни. Автор задается вопросом: насколько адекватны они в современной постиндустриальной культуре? Имеется резон предполагать, что многие символы традиционных религий теряют этот резонанс, «изнашиваются», становятся отчужденными от субъективной диспозиции религиозной жизни людей и целых сообществ.

С учетом всего вышесказанного весьма интересным и показательным является тот факт, что в текущий момент налицо возбуждение интереса к религии особенно среди мусульман, хотя и для православной среды фактор возрождения традиции также весьма актуален.

Сложившиеся условия диктуют необходимость изучения религиозных ориентаций на фоне двух противоположных социальных процессов – возбуждения интереса к религии и секуляризации. Если же говорить о конфессиональных ориентациях, то они существуют по меньшей мере в двух формах, а именно: внутри конфессиональной традиции, в данном случае они минимально подверглись влиянию секулярного сознания, их носители – глубоко верующие люди и духовенство; другой формой являются конфессиональные ориентации людей, подвергшихся воздействию современного дискурсивного мировоззрения и секуляризации, таких людей среди верующих, пожалуй, большинство. Это те люди, которые, ища духовную точку опоры, стараются ближе находиться к конфессиональной культуре и все же в силу ряда обстоятельств не могут полностью следовать всем обрядам, предписаниям и запретам.

Феноменологическое поле религиозных проявлений весьма велико, и его невозможно свести к какому-то одному элементу ментальной

структуры. Авторы, исследуя различные аспекты религиозной жизни, используют разный терминологический аппарат, что затрудняет обобщающий анализ. Удобство и универсальность термина «религиозные ориентации» состоят в том, что он позволяет в своих пределах сгруппировать широкий спектр проявления религиозной феноменологии. Под религиозной ориентацией мы понимаем направленность сознания, обусловленную синкретом мотивов, потребностей, интересов, целей, значений и смыслов.

Разнообразие подходов, которые, как мы выяснили, лежат в рамках основных научных школ (психоанализа, бихевиоризма, персонализма и др.), поддается определенному обобщению. Так, большинство авторов свидетельствует о том, что религиозные ориентации – наиважнейшая, многофункциональная составляющая как в структуре индивидуальной жизни личности, так и в структуре общественных отношений. Религиозные ориентации оказываются проявлением одного из самых древних и наиболее универсальных видов деятельности человеческого сознания и общества в целом. Они продолжают представлять собой мощнейшее тематическое ядро социальной консолидации и межгруппового сравнения.

Имеется два противоположных взгляда на природу религиозных ориентаций. Их можно охарактеризовать как позитивный и негативный.

Представители позитивной парадигмы религиозные ориентации понимают как: проявление «глубинного резервуара креативного опыта» (У. Джеймс), источник стабильной структуры общества и нормальной социализации личности (Э. Дюркгейм), фундамент всего человеческого сознания, личного и общественного (С. Гроф, К. Лоренц, К. Юнг), драматический культурный паттерн для воспроизведения универсальных переживаний (Д. Счефф, С. Гроф), фундаментальные личностные смыслы (В. Франкл), сопряженные с самоактуализацией (А. Маслоу), ориентир личностного развития (В.П. Зинченко, Т.А. Флоренская).

Представители негативной парадигмы считают религиозные ориентации проявлением

незрелости или галлюцинации (Е. Тейлор), инфантильного невроза и иллюзий (З. Фрейд), следствием деформации биологических потребностей (В. Райх), стремлениями вернуться к изначальному беззаботному и комфортному существованию (О. Ранк), системой внедренных программ стандартизированного поведения (В. Скиннер), атавизмом сознания, отчуждающим личность от себя (Д.М. Угринович, К.К. Платонов).

Несмотря на кажущуюся противоречивость позиций и на субъективизм в позициях авторов, как позитивное, так и негативное направление исследуют разные стороны проблемы и тем самым дополняют друг друга. Необходимо разграничить псевдорелигиозность невротических акцентуаций в сознании от позитивной религиозности, встроенной в общее личностное развитие человека (Р. Мэй, Э. Фромм) и нормативное функционирование общества (Э. Дюркгейм, К. Юнг и др.), при этом следует учитывать процессы секуляризации, «дух эпохи и культурные особенности религиозных традиций» (А.К. Байбурин, Д. Счефф).

С учетом того, что религиозные ориентации окончательно оформляются в сознании через приобщенность к конфессии, необходимо говорить уже не о них собственно, а о конфессиональных ориентациях, определяющих границы культурных миров и задающих тон в межгрупповых отношениях. Функциональность и дисфункциональность конфессиональных ориентаций следует рассматривать через призму социальной стабильности в целом. С этой точки зрения дисфункциональными являются те, что приводят к проблемам в межгрупповых отношениях, а функциональными – те, что несут в себе элемент толерантности и в целом – социального согласия и стабильности.

Конфессиональные сообщества определяют ценностные установки и мировоззрение своих адептов. Каковы эти установки, будут ли они благоприятствовать жизни в условиях поликультурного общества или, напротив, станут источником конфликтов? Какова специфика формирования религиозных ориентаций

во время самого факта религиозной социализации? Какая феноменология способствует данному процессу? На эти вопросы можно ответить, только проанализировав специфику конфессиональной приобщенности молодежи современного секулярного общества России.

Характер и содержание конфессиональных ориентаций по принципу их функциональности/дисфункциональности определяются мировоззренческим, бытовым и историческим фоном конкретной конфессиональной общности. Приобщенность к традиционным конфессиям в большей мере функционально-положительна, нежели приобщенность к так называемым тоталитарным культам. Большую

опасность имеет догматизм небольших традиционных группировок внутри старых конфессий, члены которых считают, что только их религия истинна и только они владеют истиной в чистом виде. Подобная элитарная ментальность «беременна» социальным противостоянием и деструкцией.

В эпоху глобализации итогом эволюции религиозной веры стало социальное размежевание. То, что сакральное и метафизическое становится побудительным элементом раскола цивилизаций, проходящего не по каким-то географическим границам, но уже «в головах», является крупнейшей экзистенциальной проблемой нашей эпохи.

Список литературы

1. *Allport G.W.* The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation. N. Y.: Macmillan, 1950. 147 p.
2. *Allport G.W., Ross J.M.* Personal Religious Orientation and Prejudice // *J. Pers. Soc. Psychol.* 1967. № 5. P. 432–443.
3. *Taylor E.I.* Psychology of Religion and Asian Studies // *J. Transpers. Psychol.* 1978. Vol. 10, № 1. P. 67–79.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
5. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / под ред. С.В. Лурье. М.: Акад. проект, 2017. 415 с.
6. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Канон+, 2014. 368 с.
7. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». М.: Азбука, 2015. С. 106.
8. *Rank O.* The Trauma of Birth. N. Y., 1929. 224 p.
9. *Reich W.* Ether, God and Devil: Cosmic Superimposition. N. Y., 1973. 308 p.
10. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Канон+, 2019. 336 с.
11. *Scheff T.J.* Catharsis in Healing, Ritual and Drama. Berkley: University of California Press, 1979. 246 p.
12. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Ганга, 2018. 528 с.
13. Фромм Э. Психоанализ и религия // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов: сб. М.: Политиздат, 1990. С. 143–221.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Книга по требованию, 2012. 366 с.
15. *Maslow A.H.* Religions, Values, and Peak Experiences. Columbus: Ohio State University Press, 1964. 123 p.
16. *Skinner B.F.* About Behaviorism. N. Y.: Vintage Books Edition, 2011. 304 p.
17. *Skinner B.F.* The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis. N. Y.: Appleton-Century Company, Inc., 1938. 457 p.
18. Лоренц К. Агрессия, или Так называемое зло. М.: АСТ, 2017. 352 с.
19. Храмова К.В. Гетеродоксальное религиозное сознание и нетрадиционная медицина как факторы риска для здоровья современного человека // *Вестн. Башк. гос. мед. ун-та.* 2017. № 5. С. 89–99.
20. Батарчук Д.С. Акмеологическое развитие поликультурной личности // *Акмеология.* 2013. № 1. С. 33–35.
21. Резунова М.В., Белозор А.Ф., Овчинникова О.А. Межкультурная коммуникация как неотъемлемая составляющая профессиональной подготовки будущего специалиста народного хозяйства региона // *Вестн. Брян. гос. с.-х. акад.* 2018. № 5(69). С. 66–71.

22. Батурина О.С. Сохранение и укрепление традиционных ценностей культуры толерантности в многополярном мире: взгляд молодых ученых на актуальные проблемы // Сохранение и укрепление традиционных ценностей культуры толерантности в многополярном мире: сб. материалов Молодеж. науч. шк.-конф., г. Уфа, 17–19 декабря 2018 года / отв. ред. О.С. Батурина. Уфа: РИЦ БашГУ, 2019. Ч. 1. С. 7–11.

23. Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. 479 с.

24. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. СПб.: Акад. проект, 2017. 905 с.

25. Орлов Ю.М. Восхождение к индивидуальности. М.: Просвещение, 1991. 287 с.

26. Зинченко В.П. Миры сознания и структура сознания // Вопр. психологии. 1991. № 2. С. 15–36.

27. Мухина В.С. Духовное производство – важнейшее условие развития сознания и духовности человека // Развитие личности. 2018. № 3. С. 10–16.

28. Kurachev D.G. The Self-Awareness of Young Adepts of the Hare Krishna Cult // Russ. Educ. Soc. 2012. Vol. 54, № 2. P. 16–34.

29. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

References

1. Allport G.W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York, 1950. 147 p.
2. Allport G.W., Ross J.M. Personal Religious Orientation and Prejudice. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 1967, vol. 5, no. 4, pp. 432–443.
3. Taylor E.I. Psychology of Religion and Asian Studies. *J. Transpers. Psychol.*, 1978, vol. 10, no. 1, pp. 67–79.
4. Durkheim É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, 1912. 647 p. (Russ. ed.: Dyurkgeym E. *Elementarnye formy religioznoy zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii*. Moscow, 2018. 736 p.).
5. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, 1902. 534 p. (Russ. ed.: Dzheyms U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta*. Moscow, 2017. 415 p.).
6. Freud S. *Psikhoanaliz. Religiya. Kul'tura* [Psychoanalysis. Religion. Culture]. Moscow, 2014. 368 p.
7. Freud S. Totem i tabu [Totem and Taboo]. Freud S. “Ya” i “Ono” [The Ego and the Id]. Moscow, 2015, p. 106.
8. Rank O. *The Trauma of Birth*. New York, 1929. 224 p.
9. Reich W. *Ether, God and Devil: Cosmic Superimposition*. New York, 1973. 308 p.
10. Jung C.G. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moscow, 2019. 336 p.
11. Scheff T.J. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkley, 1979. 246 p.
12. Grof S. *Za predelami mozga: rozhdenie, smert' i transtsendentsiya v psikhoterapii* [Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy]. Moscow, 2018. 528 p.
13. Fromm E. *Psikhoanaliz i religiya* [Psychoanalysis and Religion]. Nietzsche F., Freud S., Fromm E., Camus A., Sartre J.-P. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990, pp. 143–221.
14. Frankl V.E. *Man's Search for Meaning*. Beacon Press, 1962 (Russ. ed.: Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla*. Moscow, 2012. 366 p.).
15. Maslow A. H. *Religions, Values, and Peak Experiences*. Columbus, 1964. 123 p.
16. Skinner B.F. *About Behaviorism*. New York, 2011. 304 p.
17. Skinner B.F. *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. New York, 1938. 457 p.
18. Lorenz K. *Agressiya, ili Tak nazyvaemoe zlo* [Aggression, or The So-Called Evil]. Moscow, 2017. 352 p.
19. Khramova K.V. Geterodoksal'noe religioznoe soznanie i netraditsionnaya meditsina kak faktory riska dlya zdorov'ya sovremennogo cheloveka [Heterodox Religious Consciousness and Non-Traditional Medicine as Risk Factors for Health of the Modern Human]. *Vestnik Bashkirskogo gosudarstvennogo meditsinskogo universiteta*, 2017, no. 5, pp. 89–99.
20. Batarchuk D.S. Akmeologicheskoe razvitie polikul'turnoy lichnosti [Acmeological Development of a Multicultural Person]. *Akmeologiya*, 2013, no. 1, pp. 33–35.

21. Rezunova M.V., Belozor A.F., Ovchinnikova O.A. Mezhekul'turnaya kommunikatsiya kak neot'emlemaya sostavlyayushchaya professional'noy podgotovki budushchego spetsialista narodnogo khozyaystva regiona [Intercultural Communication as an Integral Part of Professional Training of Future Specialists of the Regional National Economy]. *Vestnik Bryanskoy gosudarstvennoy selsko-khozyaystvennoy akademii*, 2018, no. 5, pp. 66–71.

22. Baturina O.S. Sokhranenie i ukreplenie traditsionnykh tsennostey kul'tury tolerantnosti v mnogopolyarnom mire: vzglyad molodykh uchenykh na aktual'nye problemy [Preservation and Strengthening of the Traditional Values of Tolerance Culture in a Multipolar World: A View of Young Scientists on Burning Issues]. Baturina O.S. (ed.). *Sokhranenie i ukreplenie traditsionnykh tsennostey kul'tury tolerantnosti v mnogopolyarnom mire* [Preservation and Strengthening of the Traditional Values of Tolerance Culture in a Multipolar World]. Ufa, 2019. Pt. 1, pp. 7–11.

23. Lotman Yu.M. *Izbrannye stat'i. T. 1. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected Articles. Vol. 1. Articles on Semiotics and the Typology of Culture]. Tallinn, 1992. 479 p.

24. Florensky P.A. *Stolp i utverzhenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. St. Petersburg, 2017. 905 p.

25. Orlov Yu.M. *Voskhozhdenie k individual'nosti* [Ascending to Individuality]. Moscow, 1991. 287 p.

26. Zinchenko V.P. Miry soznaniya i struktura soznaniya [The Worlds of Consciousness and the Structure of Consciousness]. *Voprosy psikhologii*, 1991, no. 2, pp. 15–36.

27. Mukhina V.S. Dukhovnoe proizvodstvo – vazhneyshee uslovie razvitiya soznaniya i dukhovnosti chelovechestva [Spiritual Production Is the Most Important Condition for the Development of Consciousness and Spirituality of Humankind]. *Razvitie lichnosti*, 2018, no. 3, pp. 10–16.

28. Kurachev D.G. The Self-Awareness of Young Adepts of the Hare Krishna Cult. *Russ. Educ. Soc.*, 2012, vol. 54, no. 2, pp. 16–34.

29. Bayburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture: Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavjanskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites]. St. Petersburg, 1993. 240 p.

DOI: 10.37482/2227-6564-V010

Dmitriy G. Kurachev

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration;
ul. Gor'kogo 18A, Bryansk, 241050, Russian Federation;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6325-8752> e-mail: kyrachev@mail.ru

Larisa G. Kuracheva

Bryansk State Academician I.G. Petrovski University;
ul. Bezhitskaya 14, Bryansk, 241036, Russian Federation;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6348-9462> e-mail: larisakuracheva@mail.ru

FROM FAITH TO RELIGIOUS ORIENTATIONS: DILEMMAS OF THE SOCIAL AND THE INDIVIDUAL, THE POSITIVE AND THE NEGATIVE

For thousands of years, religion had held a monopoly on defining reality as well as determined the life of individuals, peoples and civilizations. Religious figures have at all times been wary of science, while scientists are just as cautious and critical of religion. It is obvious that faith and science are based on different ontological and epistemological foundations. Not everyone is able to balance two positions.

For citation: Kurachev D.G., Kuracheva L.G. From Faith to Religious Orientations: Dilemmas of the Social and the Individual, the Positive and the Negative. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2020, no. 2, pp. 92–105. DOI: 10.37482/2227-6564-V010

In the modern cross-cultural world, in the chaos of existential problems, Saecularis accelerates and gets into a spin, while Religio Renascentiae takes on the form of a grotesque. In postmodern consciousness, a semantic barrier has formed between “ratio” and “voŭç”. But gods and angels did not die: in the chaos of worldview eclecticism, they transformed into depressions, psychoses, neuroses, bipolar disorders, etc. The ordinary man tries in vain to erase the ancient voices of the mass unconscious and turn them into dust on the asphalt of the trodden roads of the metropolis. This article analyses the problems of religious faith through the prism of its modernist reflection. Faith is positioned here as religious orientations in the dilemma of the social and the individual, the positive and the negative. The paper traces the attempts of the sacred and the religious to blend into the modern secular consciousness, in which religion is analysed from a rationally reflective position as a criterion for social destruction and disengagement, as a consolidator of individual identity. The authors put such emphasis on psychology because they believe its vocabulary to be most vivid, utilitarian and at the same time understandable to the contemporary person.

Keywords: *religious concept, religious orientations, functionality, dysfunctionality, positive and negative aspects of religious orientations, secularization, confessional renaissance, social disengagement.*

Поступила: 18.10.2019

Принята: 12.01.2020

Received: 18 October 2019

Accepted: 12 January 2020