

## РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

### RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AS AN OBJECT OF CULTURAL RESEARCH

*M. Nevelev*

*Summary.* Despite significant developments in the field of psychology of religion and religious consciousness, a number of fundamental and applied questions remain unanswered in modern science.

With the noted complexity of the social-philosophical, sociological, religious analysis of spiritual formations, the study gave the characteristics of the basic concepts of the psychology of religion.

Author's observation testifies to the preservation today of that characteristic for primitive structure of religious consciousness, in which the inner world of the "I" is turned outward.

*Keywords:* Religion, religious consciousness, psychological modeling, paradigm, positivistic tendencies, institutional religion, human personality, mental structure, "I", the idea of a cycle.

**Невелёв Михаил Юрьевич**

*Аспирант, Московский государственный институт культуры; адвокат, Адвокатская Палата Московской области; Международная академия маркетинга и менеджмента  
mnevelev@gmail.com*

*Аннотация.* Несмотря на значительные наработки в области психологии религии и религиозного сознания, в современной науке остается без ответа ряд фундаментальных и прикладных вопросов.

При отмеченной сложности социально-философского, социологического, религиоведческого анализа духовных образований в исследовании даны характеристики базовых концептов психологии религии.

Авторское наблюдение свидетельствует о сохранности сегодня той характерной для первобытности структуры религиозного сознания, в которой внутренний мир «Я» обращен вовне.

*Ключевые слова:* Религия, религиозное сознание, психология религии, психологическое моделирование, психологическая защита, психологическая проекция, формирование личности, развитие самосознания, «Я», цикл в эмоционально-волевой сфере.

**П**роблема «религии» и «религиозного сознания» в контексте психологии рассматривалась до сих пор в работах исследователей в двух аспектах: субъективном либо институциональном. С определенной долей условности основные работы по этой проблеме можно представить в виде «субъективной» и «объективной» парадигм. К «субъективной» парадигме (в которой «сознание» отождествляется с индивидуальным сознанием) можно отнести взгляды И. Канта, О. Конта, К. Маркса, М. Вебера, Р. Белла, Г. Зиммеля, З. Фрейда (и таких «неофрейдистов», как Э. Фромм и В. Франкл), Ч. Глока, Дж. Фишера, П. Бергера, И. Ваха.

К сторонникам парадигмы «объективной» относятся Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Г.В.Ф. Гегель, Э. Дюркгейм, П. Сорокин, Э. Трельч, М. Элиаде, Г. Спенсер, В. Малиновский, Дж. Тьорнер и другие.

Из существующих «онтологических» и «непсихических» концепций сознания в советской и постсоветской философской мысли особую значимость имеет концепция М. Мамардашвили, в которой последовательно отражена данная методологическая установка.

Проблема социального функционирования религии рассмотрена в трудах российских исследователей

А. Ваторопина, Т. Кудряшова, З. Жукоцкой, П. Гуревича, М. Мчедлова, Е. Режабека и других.

Психология религии впервые возникла как самостоятельная дисциплина в конце XIX века, но указанные три подхода, охваченные данной дисциплиной в качестве методологических составляющих, имеют собственную историю, уходящую в прошлое. Большое значение имеет прояснение терминов, прежде всего, слова «религия». Историки религии давно подчеркивали проблемный характер этого термина, отмечая, что «его использование на протяжении веков существенно изменилось, как правило, в направлении реификации» [5, с. 103]. Религиозные психологи первой волны полностью осознавали эти трудности, как правило, признавая, что «определения, которые они выбирали для использования, были в некоторой степени произвольными» [7, с. 1070].

Факторный анализ был также введен в действие как психологами, так и социологами религии, чтобы установить фиксированное ядро измерений и соответствующий набор шкал [8, с. 127]. Обоснованность и адекватность этих усилий, особенно в свете конструктивистских и других постмодернистских взглядов, остается предметом дискуссий.

В последние несколько десятилетий, особенно среди клинических психологов, появилось предпочтение терминов «духовность» и «духовный» наряду с попытками отличить их от «религии» и «религиозного» [20, с. 55]. Особенно это актуально для Соединенных Штатов, где «религия» для многих стала ассоциироваться с сектантскими институтами, что обуславливает произвольный перенос негативных оценок с последнего на первое и вызывает потребность в формировании нейтральной терминологии.

В этом плане «духовность» «положительно конструируется как глубоко индивидуальная и ... универсальная способность ... согласовывать свою жизнь с более высокими реальностями» [11, с. 217–218]. Фактически, «духовность» также претерпела эволюцию на Западе, со времени, когда она была синонимом религии в ее первоначальном, субъективном значении.

В настоящее время предпринимаются усилия для «практического осваивания» этих терминов на основе реалистического предположения о том, что в основе их «лежат фиксированные качества, которые можно определить с помощью эмпирических процедур» [17, с. 130].

Американский психолог и философ Уильям Джеймс считается большинством религиозных психологов основателем этой области исследований. В психологии религии влияние взглядов У. Джеймса сохраняется. Этот ученый различал институциональную религию и личную религию. «Институциональная религия относится к религиозной группе или организации и играет важную роль в культуре общества. Личная религия, в которой человек обладает мистическим опытом, может быть испытана независимо от культуры» [6, с. 33–34]. У. Джеймса больше всего интересовало понимание личного религиозного опыта.

Современное религиоведение представлено значительным количеством различных теорий, касающихся вопроса о происхождении религии и о природе религиозного чувства. Благодаря работам У. Джеймса сегодня уже не принято говорить о религиозном чувстве как самостоятельной единице в ряду других чувств и об особом органе религиозного восприятия. Тем не менее, вопрос о том, что такое религиозное чувство, остается открытым.

В основу предлагаемого подхода к изучению религии и религиозного сознания положена гипотеза о том, что религия возникает в ходе развития самосознания одновременно с формированием человеческой личности и становлением психической структуры, называемой «Я». Предполагается, что данный подход, не новый сам по себе (Э. Эриксон, Дж. Фаулер и др.), способен стать почвой для примирения различных научных гипотез.

В первую очередь, это касается теории анимизма (Э. Тайлор) и восходящей еще к древним грекам (Демокрит, Эпикур) и подхваченной в новое время марксистами гипотезы о страхе как источнике формирования религии.

Согласно широко распространенному мнению, в основе религии лежит страх. Страх — отрицательная эмоция, субъект не способен переживать эту эмоцию сколько-нибудь продолжительное время, стремление избавиться от него включает механизм психологической защиты, например, — замещение. На какое-то время сознание избавляется от воздействия отрицательной эмоции [18, с. 78].

Таким образом, «если в основе религиозности лежит сильная отрицательная эмоция, то религиозное сознание проявляет себя в колебательном процессе, в продолжение которого интенсивность переживания эмоции остается величиной непостоянной и изменяется циклическим образом» [9, с. 21]. Этот подход к изучению религии имеет тот недостаток, что представления о душах и богах остаются за рамками рассмотрения.

Альтернативная точка зрения представлена теорией анимизма. «Давно замечено, что такой психологический механизм как проекция лежит в основе персонификации человеком сил природы» [10, с. 82]. Для того чтобы наблюдатель приписал свои мысли, эмоции или волеизъявления самому себе, его внутренний мир не должен быть пуст, представление о себе уже должно существовать. Можно предположить, что первоначально проецирование осуществляется по той причине, что в индивидуальном «Я» попросту отсутствует какое бы то ни было позитивное содержание.

Проявления психической активности индивида просто «падают» на объекты внешнего мира в процессе их восприятия, не встречая препятствий. «При этом внешний мир необходимо оказывается подверженным «анимации», тогда как индивид — ее подлинный источник — неизбежно ее лишается» [2, с. 754].

Здесь из поля мысленного зрения наблюдателя необходимо выпадают те составляющие, которые в современном понимании неразрывно связаны с деятельностью индивидуального сознания и которые в логике именуется логическими операторами: «я думаю, что...», «я чувствую, что...», «я изъясляю волю к тому, чтобы...». Это «мертвая зона» мысленного зрения на указанной стадии. Как видим, на некой начальной стадии формирования сознания эмоции, мысли и волеизъявления индивида, обнаруживают самостоятельное существование вне его.

Если добавить к этому то, что «Я», как бы ни определять эту структуру, существует всегда только там, где

протекают психические процессы, то мы легко подойдем к пониманию феномена «Я», не имеющего внутреннего мира. Если проявления психической активности обнаруживаются за пределами наблюдателя, то и «Я» пребывает за его пределами. Внешнее пространство является только доступной для «Я» на данной стадии конфигурация внутреннего.

Описанные проявления психической активности, в дальнейшем дополняются до цельного личностного образа. Подобные образы неизбежно приобретают особый статус по отношению к действительности, их природа совершенно необходимо и естественно смещается в сторону сверхнеобходимого и сверхъестественного. Не являясь ни реальными людьми, ни животными, эти существа утверждают свое существование в качестве духов или богов.

Следовательно, жизненное пространство заселяется фантомами, бытие которых разворачивается в сверхсильной модальности чудесного и несет в себе отпечаток психической деятельности самого наблюдателя. Это есть оставшееся без догляда, и, в конечном счете, сбывшее от себя и давно сменившее имя само «Я».

Несмотря на то, что проекция осуществляется в индивидуальном порядке и совершенно произвольно, возникшие образы начинают взаимодействовать между собой в процессе коммуникации с аналогичными продуктами иных индивидуальных проекций в поле знакового описания. В результате этого «происходит их выравнивание и фиксация в мифе, который обеспечивает их идентичность как следствие единообразия их описания» [4, с. 42].

По этой причине этот еще не осознаваемый в качестве внутреннего мир индивида оказывается совпадающим с «внутренним» миром других членов социума. «Индивидуальность как особенность конкретного «Я» на этом этапе еще не обнаруживается» [14]. Социум представляет собой это множество абсолютно идентичных по своему содержанию, т.е. лишенных индивидуальности и ясно осознаваемого внутреннего мира «Я», это — «Я»-коллективное, которому еще ничего не известно о личной смерти.

Поскольку психика с ее эмоциями, мышлением, тайными мыслями и желаниями оказывается при этом как бы вывернутой наружу, то неизбежным следствием такого положения дел является уязвимость этого образования. Самовольное вторжение в эту сферу, нарушение установившихся связей может повлечь возникновение некоторого подобия психической травмы, которая сегодня в правовом поле квалифицируется как оскорбление религиозных чувств. Правовая защита существу-

ющих в указанной сфере отношений от их разрушения свидетельствует о сохранности сегодня той характерной для ранних стадий развития религиозности структуры «Я», в которой внутренний мир всегда обращен вовне.

Каждый из упомянутых фантомов неизбежно вызывает у наблюдателя смутное ощущение *déjà vu*, тайного знакомства. Это что-то очень знакомое, но окончательно никогда все же не узнаваемое. «Я» решительно не может опознать себя, потому что в этом случае оно оказывается в состоянии тотального одиночества и слишком очевидной беспомощности. Но то же самое происходит, если «Я» отказывается от всяких попыток вспомнить. Поэтому отношения с божеством отличаются крайней динамичностью и повторяемостью.

Как видно, мы вновь приходим к идее цикла [16, с. 108].

Здесь необходимо сказать несколько слов относительно метода исследования. Механизм возникновения мифических образов, описанный выше, функционирует под действием потребности в познании мира. По сути, в этом случае представлен когнитивный подход к проблеме возникновения религии, развиваемый в рамках эволюционной теории. Однако это объяснение, несмотря на его безусловную значимость, вероятно, не может быть признано определяющим.

«Как помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?» [1]. Мотив познания мира действует всякий раз, пока он не смещается на периферию сознания под действием более сильной потребности. Беглый взгляд на историю человеческого общества позволяет понять, что эта более сильная потребность, а именно: потребность выжить и обеспечить для жизни свое потомство представляла собой тот доминирующий фактор, который действовал на протяжении большей части доступного нам для обозрения исторического времени и всего периода так называемого «доисторического» развития. Действие указанного фактора в жизни отдельного человека связано с постоянным преодолением стрессовых состояний, которые развиваются под действием различных препятствий для выживания и обеспечения потомства. Главная составляющая бытия здесь не цепочки умозаключений, не посылки и выводы, а богатый спектр эмоциональных состояний.

Таким образом, анимизм и гипотеза страха представляют собой выражения разных методологических подходов к проблеме. Обоснованность должного соотношения этих подходов и, соответственно, аподиктически выверенное взаимодействие в реальности двух действующих факторов представляет собой тему для отдельного исследования.

Как бы то ни было, идея цикла есть точка соприкосновения двух разных методов исследования. На этом этапе впервые отчетливо обнаруживает себя амбивалентность отношения наблюдателя к едва обнаружившейся сфере сверхприродного. Наблюдатель постоянно помнит об этой сфере и ее обитателях, но при этом не может сосредотачиваться на этом длительное время. В этой амбивалентности рождается сила, подвигающая людей к строительству храмов, т.е. объектов, назначение которых сводится к тому, чтобы быть меткой для памяти о том, о чем нельзя забывать, но что невозможно постоянно держать в памяти.

Амбивалентность переживания (термин, введенный Е. Блейлером и подхваченный психоаналитиками) — в данном контексте находит уточняющее определение: «это разные направления протекания психических процессов в разных фазах при циклической смене состояний» [3, с. 52].

Понятно, что особенно выражено эмоциональная составляющая обнаруживает себя в критические моменты, когда разрушается священный объект либо, когда этнос оказывается под властью другого этноса.

В обоих случаях коллективное «Я» в продолжение какого-то периода оказывается в угнетенном, подавленном состоянии, и это продолжается до тех пор, пока «Я» не останавливает выбор на новых объектах (системе объектов) для тайной идентификации, а точнее — для тайного определения своего местонахождения (это определение состоит в процедуре признания в качестве своей одной из двух или более систем (как всегда самое важное — в скобках)) и пока вопрос: «Я здесь, или Я там?» не находит окончательный ответ.

Конечно, новая система, по существу, ничем не отличается от старой, здесь просто другой миф, другие персонажи, другие имена и, пожалуй, другая эстетика. Основное ее качество — быть домом для «Я» — остается неизменным. Сила, с которой «Я» оказывается вовлеченным в процесс колебаний, обратно пропорциональна количеству богов в пантеоне. Предельная вовлеченность возникает при сокращении численности пантеона до единицы. При этом перед внутренним взором субъекта возникает тайный двойник «Я» — единый Бог монотеизма.

Кризисное состояние для этого варианта — это случай смерти Бога. «Я» приближается к пониманию смерти через ощущения своего тайного двойника [12, с. 988]. Приближаясь к этой точке, исследователь начинает понимать, что если в основании религии лежит страх, то это не тот страх, который возникает от бессилия перед силами природы, как это можно часто слышать. Это

скорее страх перед раздвоением или перед встречей с самим собой. Теория анимизма в этом месте корректирует гипотезу страха.

Все, что происходит до этого момента, относится к сфере так называемой естественной религии, т.е. к области религиозных отношений, в которой восприятие объектов религиозного опыта не встречает затруднений со стороны индивидуального сознания.

По мере возникновения подобного рода затруднений и по мере расхождения интересов «Я»-коллективного с собственными интересами его носителя в какой-то момент неотвратимо происходит нечто новое — индивид обретает собственное «Я». В новой стадии становления «Я» индивида отделяется от его прежней формы, которая оказывается опосредованной теперь ликами богов.

В этом отделении обнаруживается одно правило, которое неизменно действует в сфере субъективного, — «Я» не может быть многим, «Я» всегда одно. Поэтому возникновение «Я»-единичного означает для данного субъекта гибель «Я»-коллективного. Здесь осуществляется отражение, т.е. происходит процесс, обратный проекции, «Я» возвращает себе то, что в проекции было отдано миру: различные проявления психической активности — страх, радость, любовь, а также сопутствующие им побуждения волевой сферы и когнитивные структуры (суждения и умозаключения) вновь соединяются в одном и узнаются теперь как собственные интенции.

«Я»-единичное впервые обнаруживает себя уже в упомянутой кризисной ситуации, в акте выбора своего места, своего мира, вообще всего, что может быть названо своим, оно возникает из притяжательного местоимения как конечное, неизбежное, совершенно еще неизвестное, но абсолютно достоверное звено. («Я признал тебя в пустыне в земле жаждущей» (Ос. 13, 5)) [14].

В огромном мире «Я»-коллективного обнаруживается малое ядро, которое вдруг перевешивает весь этот мир. Одновременно как результат такого вторичного отражения формируется и представление о личной душе наблюдателя.

Таким образом, появление «Я»-единичного немедленно влечет смерть Бога. Верно и обратное: смерть Бога способствует немедленному проявлению «Я». Смерть Бога (т.е. констатация этого факта в сознании) «может последовать не только в результате разрушения храма или государства, но и в результате «пробного сканирования» рассудком основополагающих связей на предмет их еще не действительного, но только возможного образования» [12, с. 990].

Неотвратимость, с которой возникает при этом «Я»-единичное даже в этом мысленном эксперименте, и достоверность, с которой это осуществляется при сведении ситуации к предельному случаю для каждого наблюдателя, занятого мысленным экспериментированием, даже не втянутого в те религиозные отношения или даже вовсе свободного от религиозных отношений, — эти неотвратимость и достоверность подтверждают правильность сделанного предположения о том, что всякий пантеон богов в политеистическом укладе социума есть ни что иное, как дальняя метаморфоза самого «Я».

Это новое «Я» не приспособлено к самостоятельному существованию, и эта неприспособленность оборачивается в первой попытке самоотречением «Я»-единичного от самого себя и возвращением его в лоно «Я»-коллективного. Высокий уровень опасности, которую ощущает «Я», оставаясь в одиночестве, с одной стороны, и высокая степень неудовлетворенности относительно реалий «Я»-коллективного, с другой стороны, — две силы, которые задают и длительное время поддерживают циклический процесс на этой стадии.

Аналогично с тем, как это происходит в случае разрушения храма, здесь «Я» колеблется перед выбором между двумя формами, между двумя культовыми системами, между двумя Богами, одним из которых теперь становится само «Я» (в христианстве подобного рода намеки в высшей степени прозрачны). Участие подлинного, индивидуального «Я» придает указанному процессу самоидентификации характер захватывающей и опасной игры.

Религия уровня религий Писания и соответствующая религиозность изначально проявляются и сохраняются там, где «Я», уже осознавшее свободу и альтернативу, избирает для своего пребывания сторону коллективного, то есть остается на той стороне, в отделении от которой оно себя впервые осознает предельно ясно. Отсюда, из этого укрытия сознание делает периодические вылазки в мир подлинного «Я», которые неизменно заканчиваются возвращением.

Высокий уровень опасности «одиночного плавания» и тяжесть еще только прогнозируемого потрясения *включают особый механизм психологической защиты*, в котором полному вытеснению из сознания подвергается не травмирующий фактор, а само «Я» (как бы признаваемое неизлечимо больным), что в порядке замещения обуславливает появление эквивалента в виде другого «Я». Когда указанный уровень снижается до значения, при котором бегство «Я» от себя не является необходимым, цикл прекращается, и религиозные черты навсегда оставляют сознание.

Таким образом, при исключительной устойчивости и интенсивности травмирующего фактора его природа

в какой-то момент обнаруживает столь ясные следы его происхождения от вновь обретенного «Я»-единичного, что устранение его разрушающего воздействия представляется возможным лишь путем радикальной замены самого «Я», т.е. путем «резекции» этого «Я» и неизбежно следующего за этим принятия к своему ведению оставшегося «без присмотра» личностного поля другим «Я».

Внимательное изучение разных стадий указанного цикла показывает, что какое-то короткое время «Я» осознает (видит) себя предельно ясно. Это видение связано, вероятно, со значительными эмоциональными затратами, потому что, как оказывается, трудно быть собой, и к этому следует привыкать постепенно, как привыкают в процессе обучения. И после каждого урока обучающийся нуждается в восстановлении сил для нового испытания. На глазах у наблюдателя «Я» обучается самому себе, практикуется в умении оставаться в мире самим собой.

Подводя итоги, можно констатировать, что религиозное сознание, как в ранней форме, так и на современной стадии характеризуется циклическим процессом. Один цикл такого раскачивания следует рассматривать как минимальный шаг психической активности, это минимальная длительность, в продолжение которой субъект осуществляет то, что называется жизнью, он успеваешь много пожить, продвигает жизнь на один шаг, совершает один поступок. При этом «Я» обнаруживает себя во всем многообразии видов психических процессов и психических состояний.

Так, в начале фазы идентификации текущего «Я» с «Я»-единичным (условно: «Я есть») сосредоточенность внимания имеет наивысшее значение, эмоциональное состояние характеризуется насыщенностью, волевое начало максимально продуктивно, текущее состояние — неустойчиво, событие в информационном поле — возможно.

Это состояние бодрствования, в этом состоянии совершаются значимые поступки и, условно говоря, пишется История. В фазе идентификации с «Я»-коллективным («Бог есть») внимание снижено, эмоциональный фон ослаблен, волевое начало подавлено, текущее состояние устойчиво, событие — маловероятно, деятельность осуществляется посредством уже отлаженных стереотипов, например, религиозных церемоний.

Это время совершения привычных, выверенных, машинальных действий, направленных на поддержание статус-кво для торжественного объявления конца Истории. Указанные изменения осуществляются в течение одного цикла. Ряд таких шагов образует на поверхности последовательность поступков, которые в совокупно-

сти представляют собой то, что называется поведением субъекта.

Неизменно повторяющийся процесс возвращения индивидуального сознания, его маскирования в «тени» коллективного и нового отпадения образует глубинную основу всей области религиозных отношений. Повторяемость и предсказуемость описанного процесса обеспечивают возможность построения модели религиозного сознания.

Моделирование состоит в выявлении минимального количества элементарных факторов, которые участвуют в формировании цикла, влияют на его частоту, длительность и соотношение фаз, и в последующем построении

схемы их возможного взаимодействия через посредство логических элементов [13, с. 122].

Описанный циклический, доступный для моделирования процесс дает представление о механизме образования и функционирования эмоциональных состояний, которые сопровождают мысли человека, сосредоточенного на объектах религиозного опыта. Модель позволяет детально рассмотреть образование различных форм религиозности, увидеть возможную динамику религиозного сознания и условия выхода из религиозного круга, исследовать отдельные участки работы сознания, невидимые при иных условиях, способствует переходу на новый уровень понимания всей сферы религиозного.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Анаксимен [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001032/st016.shtml> (дата обращения — 14 апреля 2019 года)
2. Анимизм / О. Б. Христофорова // А — Анкетирование. — М.: Большая российская энциклопедия, 2005. — С. 754.
3. Блейлер Э. Аффективность, внушение, паранойя / Э. Блейлер. — М.: ВИНТИ. — 208 с.
4. Боброва С. П. Системные аспекты исследования мифологического сознания: логика структуры / С. П. Боброва // Личность. Культура. Общество. — 2003. — Т. 5. — Вып. 3–4 (17–18). — С. 42.
5. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления = Pascal Boyer: «Et l'Homme Crea Les Dieux: Comment expliquer la religion» / П. Буайе. — М.: Альпина Нон-фикшн, 2016. — 496 с. — С. 103.
6. Джеймс У. Психология веры / У. Джеймс // Интеракционизм в американской социологии и социальной психологии первой половины XX века: Сб. переводов. / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В. Г. Николаев. Отв. ред. Д. В. Ефременко. — М., 2010. — Сер.: Теория и история социологии — С. 29–69.
7. Забияко А. П. Религия // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. — С. 1069–1073. — 1520 с.
8. Карпов А. В. Психология сознания: Метасистемный подход / А. В. Карпов. — М.: РАО, 2011. — 1088 с.
9. Киселев Г. С. Современный мир и «новое» религиозное сознание / Г. С. Киселев // Вопр. философии. — 2000. — № 6. — С. 18–33.
10. Красников А. Н. Анимизм / А. Н. Красников // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010.
11. Леонтьев Д. А. Духовность / Д. А. Леонтьев // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Составление и общая редакция. И. Т. Касавин. — Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 217–218. — 1248 с.
12. Можейко М. А. Смерть Бога / М. А. Можейко // История философии. Энциклопедия. Мн., 2002. — С. 987–988. — 1376 с.
13. Невелёв М. Ю. Бремя сознания. Я-представление в содержании религиозного опыта. Культурологическое исследование. М.: ЛКИ, 2008. — 168 с. — С. 122.
14. Осия 13 глава. Книга пророка Осии [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://bible.by/parallel/syn/lopuhin-bible/28/13/> (дата обращения — 12 апреля 2019 года)
15. Слободчиков В. И. Индивидуальность как способ духовного бытия человека / В. И. Слободчиков [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/38074.php?ELEMENT\\_ID=38074&PAGEN\\_1=2](https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/38074.php?ELEMENT_ID=38074&PAGEN_1=2) (дата обращения — 14 апреля 2019 года)
16. Сорокин П. Кризис нашего времени / П. Сорокин. — М.: ИСПИ РАН. — 2009. — С. 108.
17. Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии / Е. А. Степанова // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». — 2011. — № 1. — С. 127–134.
18. Чумаков М. В. Эмоциональные аспекты волевого усилия / М. В. Чумаков // Вестник Южно-Уральского государственного университета. — 2009. — № 5 (138). — С. 77–86.
19. Schnitker S. A., & Emmons R. A. (2007). Patience as a virtue: Religious and psychological perspectives. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 18, P. 177–207.
20. Pivovarov D. V. On Universal Definition of Religion // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. — 2015. — Т. 8, № 1. — P. 52–63.

© Невелёв Михаил Юрьевич (mnevelev@gmail.com).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»