

ДИСКУССИИ И ДИСКУРСЫ
DISCUSSIONS AND DISCOURSES

**Постигая непостижимое:
компаративный подход в качественных
психологических исследованиях религиозности**

Б.С. Братусь

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(ФГБОУ ВО МГУ имени М.В. Ломоносова), г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>, e-mail: boris.bratus@gmail.com

Н.П. Бусыгина

Московский государственный психолого-педагогический университет
(ФГБОУ ВО МГППУ), г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>, e-mail: boussyguina@yandex.ru

А.Н. Кричевец

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(ФГБОУ ВО МГУ имени М.В. Ломоносова), г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>, e-mail: ankrich@mail.ru

К.И. Насибуллов

Академия наук Республики Татарстан (ГНБУ «АН РТ»), г. Казань, Российская Федерация
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

В статье представлен анализ методологических проблем в психологическом изучении религиозности и предложен новый компаративный подход в качественных исследованиях религиозности как составляющей жизни человека. Авторы демонстрируют возможности соединения ряда представлений религиозной философии (христианской и исламской) с психоаналитическими идеями Ж. Лакана о многомерном субъекте в психологической интерпретации биографических интервью верующих. Суть авторского подхода к интерпретации состоит в многократном перечитывании текстов интервью с теологической (близкой конфессии респондента), психоаналитической и рефлексивной позиций, что обеспечивает методологическую триангуляцию качественного анализа и создает возможности для более полного ситуативного извлечения смыслов рассказов. В статье разобраны два примера анализа полуструктурированных интервью с представительницами мусульманской и православной конфессий. Обсуждаются возможности предлагаемого авторами методологического подхода в исследованиях опыта религиозного становления для понимания взаимодействия глубинно-психологических и духовных аспектов этого опыта.

Ключевые слова: психология религии, качественная методология, интерпретация, теория субъекта Ж. Лакана, компаративный подход в исследованиях религиозности.

Финансирование. Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-013-00536.

Для цитаты: 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. Том 17. № 1. С. 113–123. DOI: <https://doi.org/10.17759/chp.2021170115>

Comprehending Incomprehensible: Comparative Approach in Qualitative Psychological Studies of Religiosity

Boris S. Bratus

Moscow State University, Moscow, Russia

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

Natalia P. Busygina

Moscow State University of Psychology & Education, Moscow, Russia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>, e-mail: boussyguina@yandex.ru

Anatoly N. Krichevets

Moscow State University, Moscow, Russia

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

Kamil I. Nasibullov

Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russia

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

The article presents an analysis of methodological problems in psychological studies of religiosity and offers a new comparative approach to qualitative research of religiosity as a component of human life. The authors demonstrate the possibility of combining ideas of religious philosophy (Christian and Islamic) with J. Lacan's psychoanalytic idea of a multidimensional subject in the psychological interpretation of biographical interviews of believers. The essence of the authors' approach to interpretation is repeated re-reading of the interview texts from the theological (close to the respondent's denomination), psychoanalytic and reflective positions, which provides methodological triangulation of qualitative analysis and creates opportunities for a richer understanding of the meanings of the stories. The analysis of two semi-structured interviews with Muslim and Orthodox women are presented. The authors discuss the possibilities of applying their methodological approach to the explorations of religious experience and the relationship between deep psychological and spiritual aspects of such experience.

Keywords: psychology of religion, qualitative methodology, interpretation, J. Lacan's theory of the subject, comparative approach in studies of religiosity.

Funding. The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project number 20-013-00536

For citation: Bratus B.S., Busygina N.P., Krichevets A.N., Nasibullov K.I. Comprehending Incomprehensible: Comparative Approach in Qualitative Psychological Studies of Religiosity. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*, 2021. Vol. 17, no. 1, pp. 113–123. DOI: <https://doi.org/10.17759/chp.2021170115>

Введение

Предмет нашего исследования — религиозность и духовность как составляющие жизни человека. Мы рассматриваем религиозность/духовность в их динамике в процессе человеческого развития.

Исследования такого рода сталкиваются с рядом серьезных трудностей. Одна из них — неопределенность самих понятий религиозности и духовности, которые, тем не менее, остаются базовыми для исследований в психологии религии [14]. Можно, например, определять религиозность через убеждения, общие большинству известных религий, как это делает К. Лёвенталь [13]. Ее перечень: вера в не-материальную (духовную) реальность; вера в то, что цель жизни — увеличение гармонии в мире путем

совершения добра и избегания зла; и (в монотеистических религиях) вера в то, что источник существования (Бог) есть также источник моральных предписаний. Набор не выглядит бесспорным, но дело даже не в этом. Автор закрывает возможность рассмотрения вариантов, которые могут быть развиты вне известных религий. Можно, например, представить себе духовность стоического типа (в определенное время имевшую практически форму религии), развиваемую отдельными современниками под влиянием текстов стоиков или без них и не сводимую к приведенному перечню. Если говорить логическим языком, не ясно, почему следует предпочесть конъюнкцию известных убеждений их потенциально неограниченной дизъюнкции, т. е. включению в список любой веры, которая свойственна хотя бы одной из

когда-либо существовавших религий. Понятно, что такое дизъюнктивное определение будет противиться операционализации, поскольку имеет неограниченный объем. Однако учтем, что ценность операционализированных понятий в данной сфере многими исследователями ставится под сомнение, как и возможность с помощью опросников и иных средств «объективного» измерения религиозности получать глубокие и практически ценные результаты. Вследствие сказанного мы ориентируемся в нашей работе на качественные интерпретативные методы исследования, предполагающие заранее не ограниченный объем и содержанием понятия религиозности.

Методологические проблемы качественных исследований религиозности и стратегии их решения

Выбранный нами подход порождает следующие проблемы. Во-первых, в качественных исследованиях религиозных переживаний обнаруживается трудность их вербализации респондентами. Действительно, переживания такого рода выходят за рамки привычного восприятия окружающего мира и отношений между людьми. Здесь всегда присутствует задача «выражения невыразимого». Ф.Е. Василюк [3] писал, что религиозное переживание может быть аутентично зафиксировано лишь с помощью поэтического языка, добывающего новые смыслы из неожиданных и точных сочетаний известных слов и их значений. Понятно, что такое искусство доступно лишь немногим респондентам.

Во-вторых, респондент может описывать переживание в принятых в его конфессии терминах, что порождает проблему «перехватывания» существа переживания языковыми схемами вплоть до серьезного искажения значений или даже навязывания языковых стереотипов едва лишь намеченным переживанием (под радикальным вопросом, таким образом, оказывается сам субъект высказывания).

В-третьих, респондент, обычно склонный к интерпретации на языке конфессии, может отказаться от нее, поскольку не уверен, что интервьюер отнесется к такой понятийной системе позитивно [11] (а у представителей научной психологии такая «благосклонность» встречается не часто).

Смягчая первую проблему, мы исследуем интерпретацию респондентами их жизни и роли в ней религиозности. Выражения требуют в таком случае не отдельные яркие переживания (хотя и такие нам интересны, разумеется), а понимание жизни как некоего целого. В биографическом интервью смыслы выражаются не только прямо вербально, но и косвенно, в том числе через столь важные для интерпретатора нарушения связной речи.

Для решения второй проблемы мы хотим предложить вариант методологической триангуляции, сочетая богословские и психоаналитическую перспективы. Здесь мы следуем идеям Дж. Крайпла, который в компаративном исследовании религии предлагает

использовать так называемые *перечитывания* (re-reading) собранного материала — последовательно чередовать три вида интерпретирования: теологическое, рациональное (основанное, в том числе, и на психологических подходах) и рефлексивное, в котором синтезируются предыдущие анализы [12]. В качестве интервьюеров и интерпретаторов («перечитывателей») у нас выступают люди, принадлежащие или близкие к конфессии респондентов, а именно — к христианской культуре для респондентов-христиан и к исламской культуре для мусульман (это позволяет решать также третью проблему). В рефлексивном синтезе мы опираемся прежде всего на критический потенциал одного из интерпретаторов, не принадлежащего ни одной из конфессий. Мы исходим из того, что абсолютно объективной позиции при исследовании религиозности быть не может, относительная объективность может быть обеспечена только широким компаративным подходом. Таким образом, в нашем исследовании методологическая триангуляция осуществляется путем сравнения разных исследовательских позиций, а именно — позиции исследователей как носителей традиции («инсайдеров») и позиции исследователя, находящегося вне традиции («аутсайдера») [2].

Психоанализ и теология: обоснование компаративного методологического подхода

В нашем исследовании мы сочетаем подходы французского психоаналитика Ж. Лакана, христианского философа и богослова Ж.-Л. Мариона и исламского богослова и суфии Ибн Араби, которые разделяют представление о том, что субъект «собирается», «формируется» вокруг реальности, смысл которой в полной мере нельзя отразить в личном самосознании при помощи языка.

Суть подхода Ж. Лакана состоит в том, что за сообщением респондента не стоит единый, целостный субъект, находящийся в одном определенном отношении к тексту. Лакан различает три регистра психического (субъективности):

— *воображаемый*, который выражает лишь представление Эго о самом себе, формирующееся на стадии зеркала;

— *символический*, выражающий позицию человека в социальных структурах;

— *реальный*, отражающий собственно субъективное измерение, которое проявляется, однако, лишь в моменты ускользания субъекта от определенностей воображаемого и символического регистров.

Д.А. Узланер [8] показывает, что большинство исследований религиозности ориентированы на «наивную теорию субъекта» — представления об индивидах как прозрачных для самих себя, в общем и целом идентичных своему Эго. Автор имеет в виду, прежде всего, социологические исследования, причем опросного типа, в которых религиозность определяется самокатегоризацией человека как верующего. Социологами описано множество «парадоксов религи-

озности». Например, в российских исследованиях фиксируется устойчивое расхождение между самоидентификацией с русским православием и низкой верой в христианские догматы, выделяется противоречие между внешней религиозностью и сохраняющейся светскостью общественного сознания и др. [там же]. Можно полагать, что парадоксы, в которых «подвисают» социологи, являются следствием упрощенной модели субъекта.

В психологии закрепилось представление, которое, на первый взгляд, позволяет избежать многих противоречий в понимании религиозности — это разграничение внешней и внутренней религиозности, различие между следованием внешним правилам конфессии и внутренней позицией веры. Предложенное Г. Олпортом на основании анализа места религиозности в мотивационной структуре личности, это разграничение стало определять большинство исследований в области психологии религии [7]. Однако, на наш взгляд, разделение двух аспектов религиозности, хотя и дает возможность дифференцировать различные типы верующих и строить более сложную модель религиозности, отнюдь не означает преодоления наивной теории субъекта: как и в социологических исследованиях, в психологии религии индивиды продолжают мыслиться в качестве «... простых, единичных, принимающих решения сгустков интересов и предпочтений» [8, с. 25]. Кроме того, свойственный психологам акцент на внутренней религиозности приводит к абстрагированию от ее социальной и собственно теологической стороны и, как следствие, к психологическому редукционизму в рассмотрении вопросов веры. Как показывают представители критических подходов [10], становление психологии религии с ее фокусом на внутренней религиозности основано на установлении и поддержании дихотомии индивидуального и социального и происходит в рамках определенного «режима знания», для которого подобная дихотомия является одной из основополагающих.

Концепция Ж. Лакана нам интересна ввиду нескольких обстоятельств. Во-первых, в ней предложена теория сложного, многомерного субъекта, позволяющая отслеживать, к какому именно регистру (воображаемому, символическому, реальному) относится то или иное высказывание человека, касающееся его веры. Во-вторых, верующий субъект не оценивается на предмет подлинности его веры или выраженности в ней внешнего/внутреннего аспектов. В оптике Лакана мы получаем возможность наблюдать живые процессы смыслообразования, никогда не доходящие до уровня конечной тотальности единого смысла. В-третьих, лакановская теория позволяет избежать психологического редукционизма: на месте того, что мыслилось в качестве индивидуальной психики, оказывается конститутивная нехватка, которая заполняется объектами идентификации и фигурами символического порядка, не устраняющими, однако, самой нехватки. Дихотомии внешнего/внутреннего, социального/индивидуального теряют смысл, и мы получаем

возможность отслеживать траектории становления религиозной веры как сложного психосоциального явления, в котором теснейшим образом переплетены конфессиональные, этнические, биографические и другие аспекты.

Ж. Лакан определяет *реальное* как то, что дает начало символизации, но само не может быть символизировано, пустоту, вокруг которой формируется символический порядок. И «религия во всех ее формах представляет собой тот или иной способ этой пустоты избежать (*наполняя ее воображаемыми образами и символическими знаниями и правилами. — Комментарий наш*) или эту пустоту уважать (*используя ритуалы, дискурсы и правила для того, чтобы удержаться рядом с ней, выстраивая цепочки означающих, которые выполняют функцию сонатной стройки присутствию несуществующего в качестве сущности, но проявляющего себя в глаголах (субъектных действиях) и предикатах (любовь).* — *Комментарий наш*)» [5, с. 169].

Символический регистр, по Лакану, — это слой языка. Развивая теорию Ф. де Соссюра о произвольности знака по отношению к означаемому, Лакан вообще лишает знак необходимости быть связанным с означаемым и настаивает на том, что символический регистр представлен цепочками означающих, отсылающих к другим означающим. В этом смысле использование человеком означающих «верующий», «православный», «мусульманин» и т. п. в качестве определения себя можно прочитывать лишь как способ разместить себя в символическом порядке. Как указывает Я. Ставракакис, там, где субъект претендует на полноту и тождественность, он сталкивается с нехваткой и отчуждением [цит. по: 8]. Субъект реального появляется там, где он меньше всего готов себя обнаружить — в разрывах регулярной речи, паузах, сомнениях, поисках выражения.

Ф. Уоттс [15] высказывает гипотезу, что религиозный опыт может быть относительно непосредственным, возникать в результате попытки освободиться от обычных процессов когнитивного опосредования, так что по сравнению с другими формами опыта он меньше зависит от факторов контекста. По сути, Уоттс говорит о религиозности, не представленной в символическом регистре, точнее, относительно независимой от него. С теологической точки зрения, Бог онтологически не стоит в одном ряду с означаемыми естественного языка, а значит, и религиозная жизнь человека может схватываться значениями, не только не имеющими означающих, но и не должными их иметь в принципе. Мы склонны понимать такие системы значений как «регулятивные идеи» И. Канта [4], но в отличие от Канта, рассматриваем не только регулятивные идеи разума, но и идеи интерпретации переживаний и организации жизни.

Ж.-Л. Марион [6] дает нам общую схему обращения систем значений, центрированных на означаемое особого статуса — Бог. Нет и не может быть никакого «предмета», соотносимого с такими понятиями. Более того, аргументация и уточнение понятийных структур такого рода может привести только к про-

тиворечиям и отрицанию. Марион указывает на то, что атеисты в своей аргументации часто повторяют ходы апофатического богословия и лишь делают поспешный вывод о Боге, на самом деле отрицая только связанные с ним атрибутивные понятия.

Резюмируя, можно сказать, что развитие религиозности человека происходит в языковой среде, где он неминуемо захватывается системами означающих, которые организуют его поведение, обеспечивая понимание и внутреннюю опору для его жизненных мотиваций. В современном мире такая среда гетерогенна и предлагает разные возможности для оформления символического регистра субъективности. Дополняя Лакана, отметим, что, во-первых, даже в рамках конфессии, к которой причисляет себя респондент, ему предоставляется масса вариантов, и во-вторых, за конкурирующими системами означающих стоят социальные силы со своими интересами, помимо чисто религиозных. Начиная с самого детства, но и в любом возрасте эти системы означающих-значений-регулятивов всегда и неизбежно частичны, ущербны и однобоки. По-настоящему субъект религиозного развития сказывается только в смене и уточнении систем значений. Мы берем на себя смелость в некоторых контекстах и ограниченных масштабах размечать такое движение определенными «точками пристежки» — ориентирами, укорененными в конфессиональных традициях и канонических текстах.

Респонденты

В нашем распоряжении более двух десятков развернутых биографических интервью, взятых у православных, католиков, мусульман, иудеев и атеистов. Однако методологическая проблема, которую мы начинаем разрабатывать в данной статье, представляется нам настолько важной, что здесь мы рассматриваем только два очень рельефных текста, на которых намереваемся продемонстрировать свои методологические намерения.

Респондентки — женщины 35 и 39 лет. Первая, Айша, мусульманка, с детства живет в Казани; вторая, Ольга, православная, родилась в Киргизии, но с подросткового возраста живет в России, последние годы — в Москве¹. Середина 1980-х — 1990-е годы, на которые приходится детство и юность этого поколения, — это период, когда продолжают доминировать характерные для Советского Союза светские дискурсы и практики жизни, но вместе с тем появляется и набирает силу тенденция к переосмыслению и реконструкции того, что представляется утерянным, вытесненным или забытым. Происходит масштабное перекодирование реальности, в доминирующий светский образ жизни проникают элементы религиозных традиций, религиозный дискурс и соответствующие практики становятся частью привычного уклада, в котором светское и религиозное оказываются теснейшим образом переплетены.

Истории религиозного становления обеих женщин содержат в себе драматический эпизод, нарративно конструируемый как нечто субъективно важное, в чем субъект узнает себя, но неправильное, ошибка или заблуждение, нечто, подлежащее преодолению или исправлению. В случае Айши это ее связь с запрещенной в России религиозной организацией К (мы не раскрываем ее в интересах сохранения анонимности респондентки), которая и дает ей первое осознанное ощущение приобщенности к религиозным смыслам и одновременно осмысляется как ошибка. В случае Ольги это ее полная погруженность в транслируемые родительской семьей церковные обряды и практики («я была послушная ответственная девочка»), ставшая причиной серьезного невротического расстройства в старшем подростковом возрасте и запустившая серию очень важных переосмыслений собственной веры, продолжающихся вплоть до современного этапа ее жизни.

В анализе каждого из двух случаев мы движемся по линиям светской (в контексте идей Ж. Лакана) и религиозной (в контексте некоторых представлений соответствующей конфессии) интерпретаций, которые, как мы полагаем, переплетаясь друг с другом, создают возможности для более полного ситуативно-го извлечения смыслов каждой истории.

Анализ случаев

Случай Айши: «в первых рядах» на пути к вере

В рассказе Айши мы сталкиваемся с различными «слоями» религиозности, которые можно соотнести с тремя лакановскими регистрами субъективности. Позиция интерпретатора, обращающегося к религиозным представлениям ислама, позволяет уловить в рассказе Айши вектор развития религиозности, не видимый с психоаналитической позиции. Однако перечитывание материала в ракурсе психоанализа, настраивающего на разграничение субъекта высказывания и субъекта высказанного, ставит наличие такого вектора под вопрос. Тем не менее, есть несколько моментов в речи Айши, выбивающихся из общего хода повествования и, как нам представляется, дающих возможность почувствовать особенности религиозного мироощущения Айши.

В субъективной конфигурации религиозности Айши есть следы ислама как части социального воображаемого. По ее словам, она как будто родилась «уже в исламе»: прадедушки были религиозны, один из них — мулла; бабушка и дедушка работали при мечети, однако родители в строгом смысле не придерживались правил ислама («не были на намазе»). Хотя Айша рассказывает историю семьи так, как будто именно ислам является связующей нитью нескольких поколений, скорее, можно предполагать разрыв традиций и их восстановление. В воображаемом регистре ислам представлен множеством обра-

¹ Все имена изменены. Респондентки дали согласие на публикацию материалов интервью на условиях их анонимности.

зов, которые, несмотря на неопределенность, играют важнейшую роль в очерчивании национальной идентичности, задают первичный контур целостного национального Я-образа.

Воображаемая конструкция нуждается в символических подпорках — законе, системе правил, регламентациях, обозначающих место субъекта. После 8-го класса Айша надела платок, еще до совершеннолетия начала держать уразу, читать намаз². Этот первый этап на пути символического опосредствования религиозного самоопределения мы обозначили как религиозный мимесис: Айша пока лишь следует внешним правилам, не понимая их смысл. Собственно религиозная субъективация, формирование религиозности как части символического регистра начинается несколько позже.

Один из лейтмотивов личной истории Айши — поиск некоего знания. Миметическое следование правилам, по-видимому, Айшу не удовлетворяет, правила должны быть укоренены в картине мира, как бы легитимирующей их, придающей им смысл. Нужны более сильные символические подпорки воображаемого образа себя как мусульманки; Айша как будто ждет некоего оклика, принятие которого позволит ей укрепиться в ее субъектной позиции.

Два момента в ее нарративе представляются очень важными. Первый — случай в медицинском колледже, куда Айша поступила после 11-го класса. «В этом колледже я тоже была одна мусульманка. И там я благодарна своей учительнице <...> она меня перед всей аудиторией опозорила, ты, говорит, фанатка своей религии, ты даже не знаешь, зачем платок одеваешь, снимай его, не нужно. Ты сначала пойми, а потом уже принимай все. Я тоже пыталась ей что-то там объяснить, но поняла, что у меня тупик». Именно этот случай провоцирует активный поиск знания, Айша посещает лекции, суфийские татарские клубы, слушает проповедников. Однако все, о чем говорят, кажется ей скучным, далеким от нее самой и вопросов, на которые она ищет ответ.

Второй ключевой момент — встреча Айши с ее будущим мужем Саидом, который к этому времени уже был знаком с организацией К, где, по словам Айши, его «как будто зарядили», ему объяснили, что такое ислам, и «у него озарение, эйфория такая пошла». Ответы Саида кажутся ей четкими, ясными, «основанными на доказательствах»³. Через Саида она тоже приходит в К, где, как она говорит, начинает «наращивать багаж»: получает удовлетворяющие ее знания — про намаз, платок, правила общения с родителями, мужем, детьми. «Настольная книга мусульманки», казалось, рассказывала ей, как именно надо жить. Набор идеологием выполнял несколько функций: конструировал образ мира — правильно и упорядоченного, но также задавал место само-

го субъекта, осуществляя по отношению к индивиду действие интерпелляции — своеобразную «вербовку в (идеологического) субъекта». Айша подчеркивает, что только тогда, получив знания, она почувствовала себя настоящей мусульманкой — не «стремной», какой она была, когда выслушивала «позор» от учительницы в колледже, а наоборот — осознанно пришедшей в ислам. По-видимому, Айша пережила в организации К нечто вроде идентификационного восторга, когда требование (занять подобающее место, быть тем, кем должен быть) и желание (получить признание) совпадают.

Айша «выскакивает» из организации по нескольким причинам. Во-первых, накапливаются сомнения и противоречия в ходе самой деятельности. Она опять не может ответить на вопросы — теперь уже адресованные ей, как одному из руководителей организации. Во-вторых, организация оказывается в числе запрещенных в России, участие в ней теперь грозит большими тюремными сроками. Инициатором выхода из группы становится муж Айши. Как когда-то Саид вовлекает Айшу в группу, становясь для нее проводником циркулирующих там идей, так и теперь именно он становится источником ее «центробежных» душевных движений.

Выход из группы приводит Айшу к жесточайшему кризису идентичности. Рушатся те самые символические подпорки, которые она, как ей казалось, обрела. Однако следует подчеркнуть, что заряжена Айша была, по-видимому, воображаемым образом организации и самой себя как ее части. Организация воспринималась ею как соединение с истиной, с ее источниками, с энергией, которая, казалось, там «кишмя кишит, как будто она получила доступ к мировому компьютеру и монитору, в котором отражается весь мир». Разрыв с группой означал для нее разрушение картины мира, картины ислама — все вокруг стало настолько зыбким, что Айша начала испытывать сомнения даже в Коране, в Аллахе. Фрустрированной оказалась и ее потребность в признании: с нею не здороваются в мечети, и она снова чувствует себя «стремной»: «как будто почву из-под ног забрали, отрывают от себя, всё, ты не нужное». Айше, по ее словам, приходится заново — «по молекулам» — себя собирать.

Мы видим, что трансформация религиозности Айши проходит два цикла. Вначале Айша активно отстаивает свое право быть мусульманкой (в школе, в колледже), принимая атрибуты ислама (хиджаб, намаз) без понимания их смысла. Замечание учительницы вызывает кризис достигнутой к этому моменту религиозной идентичности. Попытки разрешить мучающие ее незнания и преодолеть кризис приводят ее в религиозную организацию. Второй цикл связан с ее жизнью в организации, где в какой-то момент она также обнаруживает мучительную

² В исламе есть пять главных религиозных обязанностей правоверного мусульманина («столпы веры»): исповедание веры; молитва; очистительная милостыня в пользу бедных; пост; паломничество в Мекку. Исповедание веры, или шахада (произнесение сакральной формулы «Свидетельствую, что нет божества, кроме Бога, и Мухаммед — посланник Божий»), по значению аналогично христианскому крещению и служит средством обращения в ислам.

³ По-видимому, под доказательствами имеются в виду отсылки к Корану и хадисам Сунны.

недостаточность знаний: вместо удовлетворяющих ответов на вопросы о целях организации она сталкивается с дискурсом, отсылающим к устному преданию ее членов, звучащему примерно так: «когда Халифат будет где-то там, наши граждане должны быть готовы чтобы присоединиться, чтобы грех не заработать, что уже есть халифы, что они уже байгат (присягу) выдают».

Интерпретируя историю Айши с позиции некоторых идей исламского богословия, мы можем увидеть за очевидной и для самой Айши циклической достижений и разочарований определенный вектор движения. Действительно, стремление к знаниям считается в исламе делом чрезвычайно важным (Коран, Сура 96; 1–5). Для Айши оно становится и отправной точкой кризиса ее религиозного самоопределения, и тем, что позволяет с ним совладать. Знание обеспечивает ей и гораздо более взвешенную жизненную позицию, и более точную рефлексию своего жизненного пути. Она начинает принимать идею многообразия взглядов на религию («не нужно всех натягивать на какой-то там шаблон»). После выхода из организации у нее улучшаются отношения с родителями, она переосмысливает их значимость в ее жизни, начинает ценить все то, что они ей дали, их поддержку в прошлом и настоящем. Очень тепло она говорит о том, что чувствует свое место в семье — что она сестренка, дочка, жена, мама. Теперь у нее новый этап стремления к знаниям: она считает, что для ее нынешней профессиональной деятельности (противодействие исламскому экстремизму) требуется психологическое образование, которое она пытается получить. Безусловно, среди средств работы с охваченными экстремистскими идеями людьми важное место занимает богословская аргументация, поэтому можно сказать, что отмеченное нами религиозное развитие Айши получает здесь адекватное приложение.

В целом, рассказ Айши — это прогрессивный нарратив о трансформации, личностной и религиозной. И прочтение в религиозном ракурсе как будто усиливает этот вектор позитивного движения-развития. Вместе с тем общий тон нарратива позволяет предположить, что характер движения субъекта высказывания не совпадает с таковым субъекта высказанного. Можно заметить, что, несмотря на изменения позиции героини рассказа (субъекта высказанного), субъектная позиция рассказчицы (субъекта высказывания) не меняется, идеологическая вербовка лишь поменяла направление, и сегодня Айша точно так же ищет ответ — на этот раз на вопрос, как люди поддаются под влияние сект и как их от этого оградить. Опозоренная учительницей в колледже за непонимание ислама, что дало ей толчок к поиску знаний, она теперь испытывает чувство стыда за то, что была сектанткой, что попала под влияние, и ищет знаний, как под такое влияние не попадать. Айша снова очень активна, она снова «в первых рядах». В сущности, рисуемое ею переосмысление себя похоже на вписывание своего опыта в рамку новой идеологии — психологии экстремистских групп. Она говорит, что не встречала в К экстремистов, но

тем не менее, хорошо представляет их «стеклянные глаза» и их «бинарное мышление». Она снова точно знает свою миссию и, по сути, продолжает активно строить «правильный мир».

Выдающийся исламский богослов, основатель направления философского суфизма Ибн Араби утверждает, что истина выявляется не через раскрытие сущности наблюдаемых явлений, а через соотношение, взаимный переход понятий «явное» и «скрытое», при условии, что одно из них адекватно представляет другое [9]. Как отмечают Р. Вебб и М. Селлс, «... самая большая опасность в религии для Ибн Араби — это попытаться схватить образ, овладеть им. Такое цепляние ведет к овеществлению реального, и образ становится идолом... Цель суфиев — достичь состояния постоянной трансформации, в которой рождается новый образ... Этот ускользающий и постоянно новый образ — это одновременно и божество, и человек в тот момент, когда они являются частью друг друга» [16, p. 195].

В перспективе традиции суфизма религиозные искания Айши представляются значимыми и даже неизбежными шагами к настоящему пониманию веры. Ее настойчивое стремление к ясному пониманию религиозных истин указывает на глубокую приверженность исламской религии. Но вместе с тем ее желание обрести завершённую форму религиозности в рамках определенного религиозного течения показывает, что, отдавая предпочтение явленному, она пренебрегает скрытым и непостижимым.

Наконец, отметим еще одну тему интервью, которая в очередной раз разрывает целостную картину религиозности Айши и заставляет закрепить ее в лакановской идее расщепленного субъекта. Есть несколько моментов интервью, в которых, как нам кажется, отражается религиозное ощущение Айши — присутствие в ее жизни высшей силы. Рассказывая о школьных годах, она вспоминает, что приехав из мусульманского лагеря в хиджабе и вызвав тревогу у матери, которая говорит, что как-то не принято вот так ходить даже мусульманкам, Айша не снимает платок только потому, что боится некоторой молвы: «меня во дворе уже видели в платке, и если я сейчас сниму платок, то что обо мне скажут?» По словам Айши, общественное мнение на нее сильно влияло, но сейчас она переоценивает это так: «я думаю, что это было тоже во благо, удержание меня от чего-то».

В процессе описания того, насколько тяжелым было для нее изгнание из К, у Айши снова звучит тот же мотив: «Аллах, видимо, так решил, это ему было угодно, потому что если бы отношения складывались более мягко, не было бы такого жесткого изгнания, отход был бы более долгим». Высшая сила всегда присутствует, даже в самые тяжелые периоды жизни. Мы полагаем, что это и есть отправная точка религиозной сборки мира: высшая сила никогда не бывает просто объектом внутренней субъективной веры — она всегда приходит извне. Айше трудно дать определение того, что такое ислам для нее. Когда она пытается найти означившее, она отсылает к себе, к связи

и к чему-то идеальному и близкому одновременно: «Ислам для меня это, наверное, что-то внутреннее, наверное, осознание, ну даже конкретного определения нет. Это я, это мой образ жизни, это связь с Аллахом, связь с Кораном, связь с Пророком. Что-то такое светлое, что-то такое ясное, что-то такое приятное. Вот ислам, это спокойствие, уют, это надежность, причем без изъянов, что-то такое идеальное, с ним хорошо. Вот это ислам».

Случай Ольги: от религии по наследству к подлинности религиозного чувства

В интервью Ольга описывает свой жизненный путь в терминах как обыденно психологических, так и религиозных.

Ольга выросла в православной семье. Собственные духовные искания отца Ольги, преподавателя музыки, привели его в церковь, затем он и сам стал священником, получив приход в сельской местности. Переехав, семья жила в очень тяжелых условиях. Тем не менее, Ольга считает, что религия органично вошла в ее жизнь: «у меня не вставало вопроса, какую религию выбрать, вопроса об отдельно духовной жизни, отдельно религиозной жизни... Хотя у меня как у подростка возникали вопросы, сомнения по поводу религии, Бога, но я как честная ответственная девочка не разрешала себе об этом думать, хотя сейчас понимаю, что, конечно, зря».

Ольга отмечает свое детское непосредственное восхищение красотой видимого мира, характеризуя его как первичную религиозность («в детстве это было какое-то ощущение наполненности мира, что ли, удивления»). Она считает, что эта религиозность могла бы развиться, если бы не начавшийся в раннем подростковом возрасте кризис («как будто этот пласт естественной религиозности, он был подавлен как какой-то путь к внутренней свободе, но очень медленный и постепенный»). Ольга говорит, что в детстве основным мотивом, регулирующим поведение, была боязнь огорчить родителей. Возможно, в связи с тем, что ее отец стал священником, эта доминанта была спроецирована на религию и церковь — она теперь боялась огорчить Бога. Требованием же последнего она считала следование нормам и правилам церковной жизни. «Я была очень послушная, ответственная девочка, и как мне это принесли в воскресной школе, так я это и поняла, не подвергая никакой критике. То есть, с одной стороны, это было такое светлое, радостное восприятие, а с другой стороны, было много <...> норм, правил, которые я старалась соблюдать, и это, конечно, как я теперь понимаю, мешало мне, если просто говорить по-детски, быть ближе к Богу <...> Для меня никогда религия не была связана с обрядами непосредственно, только с нормами и правилами». Особенно серьезная проблема возникла в связи с исповедью. «Я чувствовала абсолютную свою прозрачность, что Бог полностью все видит, все знает. И поэтому я на всякий случай, такое недоверие появилось к себе, вдруг я что-то недосмотрю в себе, я на исповеди говорила чуть построже к себе. <...> Если бы я видела

себя прозрачной, но для меня был бы образ Бога как нечто большее, как то, что эту мою прозрачность покрывает, любит меня со всеми моими проступками, наверное, я бы все так не развила трагично».

Острая фаза кризиса была преодолена благодаря вмешательству священника, в миру психиатра, который порекомендовал освободить ребенка на длительный срок от исповеди и даже от школы. Однако поведенческий регулятив следования нормам и правилам продолжал доминировать в ее жизни, что привело в возрасте примерно тридцати пяти лет к новому кризису, спровоцированному жизненными трудностями.

Преодоление второго кризиса Ольга связывает с возвратом к мироощущению, которое у нее было в детстве — красоты и полноты мира. Она сама дает очень яркую характеристику нынешнего этапа поиска: «просто я стала понимать, что Богу важен живой человек. Это, конечно, очень банально звучит, но я это изнутри поняла, почувствовала... что Бог не может общаться с иллюзией, с неким таким вот очень правильным, со всей искренностью вытягивающимся в струнку человеком... Ну, не было, по сути, меня перед Богом... или меня в полноте... Понимаете, была какая-то Ольга, которая понимала, что надо вот так и так и так, которая старалась как-то честно и искренне так жить. Но которая не разрешала себе сомневаться, которая не разрешала себе не послушаться, не разрешала себе каких-то проступков».

Последнее высказывание не позволяет однозначно сказать, кого именно можно послушаться — родителей и земную церковь или самого Бога? Возможно, эта неопределенность глубже, чем просто неловкость высказывания. Как мы уже писали, ссылаясь на Ж.-Л. Мариона [6], связанная с религией система значений интегрирована на негативном понятии Бога, поэтому всякое углубление и реорганизация индивидуальной (под)системы, приводящая к новому пониманию, может достаточно произвольно перетолковываться индивидом — и как развитие в рамках одной религии, и как переход к другой религии, и как уход от религии. Впрочем, кроме этой возможной оговорки, нет никаких признаков желания Ольги изменить свой статус.

Ольга многократно повторяет фразы о «послушной, ответственной девочке» и о церковных «нормах-правилах». «Послушная, ответственная девочка» представляет собой подростковое Это воображаемого регистра. Действительно, хотя эта характеристика дается взрослой женщиной, вполне можно представить такое переживание себя у подростка, доминанта которого «не огорчить родителей» соскальзывает в «не огорчить Бога». Это Это впоследствии вписывается в символическую структуру «норм и правил» церковной жизни, а затем начинает глобально определять всю обыденную жизнь подростка. И все же мы настаиваем на том, что словосочетание «всевидящий Бог», не имея означаемого, вполне отчетливо переживается ребенком в процессе исповеди. При этом, как Ольга понимает теперь, для сохранения здоровья ей всего-то не хватало, чтобы всевидящий был еще и любящим. Выйдя

из острого кризиса, Ольга, вероятно, сохранила веру в то, что хорошее поведение — следование нормам-правилам — дает гарантию благополучной жизни (хотя об этом можно судить лишь косвенно благодаря указанию на начало последнего кризиса в связи с тяжелыми жизненными событиями). В результате второго кризиса Ольга трансформирует прежнюю символическую структуру в структуру с доминантой «Богу важен живой человек... Бог не может общаться с иллюзией». Ж.-Л. Марион настаивает на том, что всевозможные религиозные понятийные системы, всегда частичные и отменяемые, трансцендируются пониманием и переживанием Божественной любви. Как можно видеть, переживания такого рода мы встречаем и у нашей собеседницы.

Отметим здесь одну особенность христианского толкования понятия спасения. Хотя первое значение слова — вечная жизнь после смерти, имеется и второе значение — просветление благодатью земной жизни [1]. Мы вынуждены оставить углубление в тему синергии свободной воли человека и благодати и резюмировать: слова Ольги — «Богу важен живой человек» — относятся именно к этой теме. Человек *в этой жизни* должен услышать требование или зов Бога, обращенный к нему, — на наш взгляд, это вполне христианская формулировка, разумеется, более зрелая, чем, по сути, фарисейская в евангельском смысле подростковая позиция Ольги. В трансформациях нашей респондентки можно найти тот самый духовный поиск, о котором, со ссылкой на идею Лакана о субъекте реального регистра, пишет Д.А. Узланер [8], причем, как нам кажется, весьма успешный.

Обсуждение и выводы

В статье мы сосредоточились на методе работы, проводимой нами в большем, чем представлено здесь, объеме и ставящей целью описать формы и роль религиозности в жизни людей. В нашем исследовании мы показали, что вхождение человека в религию и его начальные шаги зависят от множества факторов, часть которых можно проследить и в приведенных в данной статье историях. В семье и ближайшем окружении ребенку предоставляется набор идеологий и бытовых традиций, так или иначе относящихся к религии (или религиям), и дающих ему возможности идентификации. Фактическая реализация возможностей зависит от обстоятельств, прояснение которых потребовало бы продолжительной индивидуальной психологической или психоаналитической работы, проведение которой вовсе не требуется в исследованиях того вида,

которое мы проводим. В наших примерах конформистски настроенная и имеющая тесные эмоциональные связи с родителями девочка «естественно» присоединилась к православной традиции вслед за отцом. Несколько демонстративная девушка-подросток «естественно» присоединилась через голову родителей к исламу поколения бабушек и дедушек, а присоединившись, получила возможности развития в соответствии со своими психологическими особенностями. Увеличение числа примеров не входит в задачу данной статьи. Мы отмечаем только, что начальный этап вхождения в религию может описываться разнообразными средствами психологии и психоанализа.

Используя лакановский подход, мы описываем один важный аспект вхождения в религию: присваивается лишь доступный на данном этапе фрагмент многоуровневой системы значений, которые превращаются в смыслы (понимание некоторых переживаний) и регулятивы (связанные с переживаниями поведенческие нормы). Поскольку *реальное*, дающее начало символизации, само в полной мере не выражаемо средствами языка, важнейшее значение приобретают трансформации систем означающих. В некоторых случаях продуктивность трансформаций может быть достаточно легко оценена интерпретаторами, имеющими в чем-то схожий опыт. Однако наше собственное (интерпретаторов) развитие ставит границы легкости, а респонденты, в принципе, могут использовать означающие из систем, которые интерпретаторам просто не доступны. Соответственно, мы лишь можем идти на риск, предлагая собственное понимание, открытое изменениям.

Наиболее адекватным методом описания религиозности человека как аспектов и духовности его жизни мы считаем не классификацию форм отправления культа и их социально-психологических особенностей и не операционализацию репрезентирующих религиозность и духовность психологических качеств, а интерпретацию динамики поступков и самоописаний человека в контексте многослойной светской, духовной и религиозной культуры того общества, в котором проходит его жизнь. Трудности интерпретации этой динамики не должны заслонять от нас ее важность. Представленный в статье подход анализа случаев с опорой на психоаналитические идеи Ж. Лакана и некоторые религиозные представления, близкие конфессиям, с которыми соотносят себя наши респонденты, открывает одну из возможностей для полифонической интерпретации опыта религиозного становления, интегрирующей конфессиональные и глубинно-психологические смыслы этого опыта.

Литература

1. Аверинцев С.С. Спасение // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. Н—С. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010, С. 615—616.

References

1. Averintsev S.S. Spasenie [Salvation]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. 2-e izd., ispr. i dopol.* = *New philosophical encyclopedia: in 4 vol., 2nd edition, revised and*

2. Барашков В.В. Современное зарубежное религиозоведение о диалоге исследователей, придерживающихся позиций «Insider» и «Outsider» // Религиоведческие исследования. 2016. № 14. С. 194–201.
3. Васильюк Ф.Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). М.: Смысл, 2005. 191 с.
4. Кант И. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
5. Лакан Ж. Семинары: Книга VII (1959–1960). Этика психоанализа. М.: Гнозис; Логос. 2006. 416 с.
6. Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // Esse. 2019. Том 4. № 2. С. 40–64.
7. Титов Р.С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций // Культурно-историческая психология. 2013. Том 9. № 1. С. 2–12.
8. Узланер Д.А. Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос. 2016. Том 26. № 6. С. 21–56.
9. Федорова Ю.Е. Механизм осмысления истины как культуuroобразующий принцип // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Издательский дом «ЯСК», 2015. С. 238–260.
10. Carrett J. Religion and Critical Psychology. London: Routledge, 2007. 253 p. DOI:10.4324/9780203934678
11. Coyle A. Qualitative Methods and «the (Partly) Ineffable» in Psychological Research on Religion and Spirituality // Qualitative Research in Psychology. 2008. Vol. 5 (1). P. 56–67. DOI:10.1080/14780880701863583
12. Kripal J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 448 p.
13. Loewenthal K. Religion and Mental Health. London: Chapman & Hall, 1995. 248 p.
14. Paloutzian R., Park C. (Eds.) Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality (2nd ed.). New York: The Guilford Press, 2013. 696 p.
15. Watts F. Theology and Psychology. Aldershot, UK: Ashgate, 2002. 200 p.
16. Webb R., Sells M. Lacan and Bion: Psychoanalysis and the Mystical Language of «Unsaying» // Theory & Psychology. 1995. Vol. 5(2). P. 195–215. DOI:10.1177/0959354395052002
- expanded. Vol. 3. N–S. Moscow: Mysl', 2010, pp. 615–616. (In Russ).
2. Barashkov V.V. Sovremennoe zarubezhnoe religiovedenie o dialoge issledovatelei, priderzhivayushchikh pozitsii «Insider» i «Outsider» [Modern foreign religious studies on the dialogue of researchers who are of the positions of «Insider» and «Outsider»]. *Religiovedcheskie issledovaniya = Religious studies*, 2016, no. 14., pp. 194–201. (In Russ.).
3. Vasilyuk F.E. Perezhivanie i molitva (opyt obshchepsikhologicheskogo issledovaniya) [Experience and prayer (the general psychological research)]. Moscow: Smysl, 2005. 191 p. (In Russ.).
4. Kant I. Sobraie sochinenii: v 6 t. T.3. [Collected works: in 6 volumes. Vol. 3] Moscow: Izd-vo «Mysl'», 1964. 799 p.
5. Lakan Zh. Seminary: Kniga VII (1959–60). Etika psikhoanaliza. [Seminars: Book VII (1959–60). Ethics of psychoanalysis] Moscow: Publ. «Gnozis», Publ. «Logos». 2006. 416 p. (In Russ.).
6. Marion Zh.-L. Ot «smerti Boga» k bozhestvennym imenam: teologicheskii put' metafiziki [From the «death of God» to divine names: the theological path of metaphysics]. *Esse*, 2019. Vol.4 (2), pp. 40–64. (In Russ.).
7. Titov R.S. Kontseptsiya individual'noi religioznosti G. Olporta: ponyatie religioznykh orientatsii [Allport's concept of individual religiosity: the concept of religious orientations]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*, 2013. Vol. 9 (1), pp. 2–12. (In Russ.).
8. Uzlaner D.A. Mnogomernyi sub'ekt: veruyushchii v «voobrazaemom», «simvolicheskom» i «real'nom» registrakh [Multidimensional subject: a believer in «imaginary», «symbolic» and «real» registers]. *Logos*, 2016. Vol. 26 (6), pp. 21–56. (In Russ.).
9. Fedorova Yu.E. Mekhanizm osmysleniya istiny kak kul'turoobrazuyushchii printsip [The mechanism of understanding truth as a culture-forming principle]. In Smirnov A.V. (ed.) *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira: tsivilizatsionnoe izmerenie [Russia in the architecture of the global world: civilizational dimension]*. Moscow: Izdatel'skii dom «YaSK», 2015, pp. 238–260. (In Russ.).
10. Carrett J. Religion and Critical Psychology. London: Routledge, 2007. 253 p. DOI:10.4324/9780203934678
11. Coyle A. Qualitative Methods and «the (Partly) Ineffable» in Psychological Research on Religion and Spirituality. *Qualitative Research in Psychology*, 2008. Vol. 5 (1), pp. 56–67. DOI:10.1080/14780880701863583
12. Kripal J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 448 p.
13. Loewenthal K. Religion and Mental Health. London: Chapman & Hall, 1995. 248 p.
14. Paloutzian R., Park C. (Eds.) Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality (2nd ed.). New York: The Guilford Press, 2013. 696 p.
15. Watts F. Theology and Psychology. Aldershot, UK: Ashgate, 2002. 200 p.
16. Webb R., Sells M. Lacan and Bion: Psychoanalysis and the Mystical Language of «Unsaying». *Theory & Psychology*, 1995. Vol. 5(2), pp. 195–215. DOI:10.1177/0959354395052002

Информация об авторах

Братусь Борис Сергеевич, доктор психологических наук, профессор кафедры общей психологии факультета психологии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (ФГБОУ ВО МГУ имени М.В. Ломоносова), г. Москва, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>, e-mail: boris.bratus@gmail.com

Бусыгина Наталья Петровна, кандидат психологических наук, доцент кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии, Московский государственный психолого-педагогический

университет (ФГБОУ ВО МГППУ), г. Москва, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2344-9543>, e-mail: boussyguina@yandex.ru

Кричевец Анатолий Николаевич, доктор философских наук, кандидат физико-математических наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (ФГБОУ ВО МГУ имени М.В. Ломоносова), г. Москва, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>, e-mail: ankrich@mail.ru

Насибуллов Камиль Исакович, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований, Академия наук Республики Татарстан (ГНБУ «АН РТ»), г. Казань, Российская Федерация, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Information about the authors

Boris S. Bratus', Doctor of Psychology, Professor, Chair of General Psychology, Department of Psychology, Moscow State University, Moscow, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9890-2667>, e-mail: boris.bratus@gmail.com

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

Anatoly N. Krichevets, Doctor of Philosophy, PhD in Physics and Mathematics, Chair of Methodology of Psychology, Department of Psychology, Moscow State University, Moscow, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4064-3858>, e-mail: ankrich@mail.ru

Kamil I. Nasibullov, PhD in Psychology, Senior Research Fellow, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russia, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Получена 16.12.2020

Принята в печать 01.03.2021

Received 16.12.2020

Accepted 01.03.2021