



ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ И ПСИХОЛОГИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

INDIVIDUALIZATION AND PSYCHOLOGIZATION OF RELIGION IN THE CONTEXT OF THERAPEUTIC CULTURE

А. В. Матецкая*

Anastasia V. Matetskaya*

** Южный федеральный университет,
Ростов-на-Дону, Россия*

** Southern Federal University,
Rostov-on-Don, Russia*

Цель исследования – анализ динамики религиозности в секулярных обществах в контексте концепции терапевтической культуры.

Objective of the study is to analyze the dynamics of religiosity in secular societies in the framework of the concept of therapeutic culture.

Методологическая и теоретическая база исследования – концепция секуляризации и приватизации религии, их критика, теоретический анализ процесса индивидуализации и динамики субъективности в обществах позднего модерна. В статье применяются общенаучные исследовательские методы.

Methodological basis of the study includes the concept of secularization and privatization of religion, its criticism, theoretical analysis of the process of individualization and the dynamics of subjectivity in late modern societies. The article uses general scientific research methods.

Результаты исследования. Исследование показывает, что формирование терапевтической культуры во второй половине XX века сопровождалось трансформацией религиозности, выражающейся в смещении акцента с подчинения традиционным религиозным организациям, ритуалам и моральным нормам на индивидуальный духовный поиск. Религиозные практики, верования и ценности становятся более личными, субъективными и ориентированными на индивидуальный опыт. Религия все больше начинает восприниматься как личный путь самопознания, духовного поиска или самовыражения. Выявлена тенденция интерпретации религиозного опыта через психологические категории, такие как

Results of the study. The formation of therapeutic culture in the second half of the 20th century was accompanied by a transformation of religiosity, expressed in a shift of emphasis from submission to traditional religious organizations, rituals, and moral norms to individual spiritual search. Religious practices, beliefs, and values are becoming more personal, subjective, and oriented toward individual experience. Religion is increasingly perceived as a personal path to self-knowledge, spiritual search, or self-expression. There is a tendency to interpret religious experience through psychological categories such as inner experiences, emotions, self-awareness, or personal development. Religious practices and beliefs are seen as a means of achieving

внутренние переживания, эмоции, самосознание или личностное развитие. Религиозные практики и верования рассматриваются как средство достижения психологического благополучия, самореализации или решения личностных кризисов.

Перспективы исследования связаны с дальнейшим изучением тенденции психологизации религии, гибридизации религиозной и психологической проблематики не только в контексте аморфной внеконфессиональной духовности, пронизывающей современную массовую культуру и сферу повседневности в секулярных обществах, но и в сфере сохраняющихся и усиливающих свое влияние институциональных религий.

Ключевые слова: терапевтическая культура, религия, психологизация, внеконфессиональная духовность, секуляризация, индивидуализация, субъективность, рефлексивность, психология

psychological well-being, self-realization, or resolving personal crises.

Prospects of the study are linked to further study of the trend toward the psychologization of religion and the hybridization of religious and psychological issues not only in the context of amorphous non-denominational spirituality permeating contemporary mass culture and everyday life in secular societies, but also in the sphere of institutional religions that maintain and strengthen their influence.

Keywords: therapeutic culture, religion, psychologization, non-denominational spirituality, secularization, individualization, subjectivity, reflexivity, psychology

Введение

В последние десятилетия исследователи все чаще отмечают усиливающуюся тенденцию психологизации общества и говорят о формировании терапевтической культуры. Понятие терапевтической культуры не имеет общепринятого определения, однако имеет вполне внятный смысл и подразумевает широкое распространение психологического подхода и психологических практик за пределами институциональной психологии и психотерапии (как и массовое распространение последних).

«Поскольку терапевтическая культура – это общий термин, строгих научных определений для него не существует. Суть понятия указывает на наличие психологического мировоззрения, терапевтического способа мышления и речи, который проявляется за пределами традиционных пространств психологии, таких как кабинет терапевта, клиника или академические кафедры. Таким образом, терапевтическая культура включает определенный психологический взгляд на мир и присутствует в обществе вне традиционных и ожидаемых границ локализации психологии. Социологическое понятие терапевтической культуры не следует путать с клиническим восприятием терапевтической культуры, которое иногда используется для описания отношений между пациентом и терапевтом»¹.

¹ Therapeutic Culture // Encyclopedia of Critical Psychology (p. 1965-1969). – Publisher: Springer Editors: Thomas Teoh. – URL: https://www.researchgate.net/publication/272998236_Therapeutic_Culture (дата обращения: 30.09.2025).

Понятие терапевтической культуры указывает на наличие специфического терапевтического образа мышления, который пронизывает современную массовую культуру и массовое сознание.

О возникновении терапевтической культуры в западных обществах можно говорить начиная с 1950-х годов, когда психоанализ превратился в распространенную практику, а присущая ему терминология стала проникать в массовую культуру. Еще более заметным это явление стало в следующее десятилетие, отмеченное молодежной контркультурной революцией с ее экспериментами в сфере духовности. В последующие десятилетия тенденция психологизации общества только укреплялась, распространяясь за пределы западных обществ по мере нарастания глобализационных процессов в культуре.

Терапевтическая культура, индивидуализация и трансформация религиозности

Психологизация культуры и повседневности затронула и религиозную сферу, продолжая ее трансформацию, обусловленную секуляризацией.

Одним из первых, кто отметил психологическую трансформацию религии и культуры в середине XX века, был социолог и критик культуры Филипп Рифф. Анализу этой трансформации была посвящена его книга «Триумф терапевтического: Использование веры после Фрейда» (*The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*, 1966).

Рифф анализировал переход от традиционной «культуры веры», в которой религия осуществляет моральный и социальный контроль через догмы и коллективные нормы, к «культуре терапии», смещающей акцент на личное благополучие, самореализацию и психологическое облегчение страдания. Рифф видел в этих процессах не просто естественную эволюцию культуры, но культурный кризис: упадок авторитетов (религиозных институтов, моральных норм) и триумф «психологического человека» – индивида, ориентированного на внутренние импульсы и эмоциональное удовлетворение. Религия перестает быть системой запретов и ограничений, контролирующих бесконечное разнообразие внутреннего мира человека.

Эта трансформация религии и культуры была связана с тенденцией противопоставления индивида обществу, социальному порядку, который ранее легитимировала и укрепляла организованная религия. «Цель культурного, добросовестного поведения всегда состояла в том, чтобы держать под контролем беспокойство человека как атомизированного индивида. Книги и процессии, молитвы и науки, музыка и пиетет по отношению к родителям, – все это лишь немногие из тех инструментов, с помощью которых культура производит спасительное большое “Я”, позволяющее контролировать панику и заполнять пустоту. Культура, вне зависимости от различных своих проявлений, обязана транслировать идеалы, устанавливая в качестве внутренних истин те различия между правильными и неправильными действиями, кото-

рые объединяют людей и сообщают им фундаментальное удовольствие взаимного согласия. Культура – это еще одно обозначение для набора мотивов, направляющих “Я” во внешний мир по направлению к тем общим целям, только в которых “Я” может быть реализовано и удовлетворено» (Рифф, 2007. С. 258–259).

Однако современная культура ориентирована на разрушение запретов, чему во многом способствовала и социология с ее критикой общества, и психология – особенно после З. Фрейда, который, по словам Риффа, «искал способ лишь ослабить этот воротник; прочие, используя россыпи его гения, желают сорвать его вообще».

В рамках современной культуры цели религии и подход к ней человека кардинальным образом меняются, как меняется и представление о смысле человеческого существования: «Не умея обходиться ограниченным числом удовольствий, психологический человек никогда не согласится на ограничивающий его контроль. Религиозный человек был рожден, чтобы быть спасенным; психологический человек рожден, чтобы быть довольным» (Рифф, 2007. С. 277).

В рамках «культуры терапии» религия не исчезает, но трансформируется таким образом, чтобы служить запросам «психологического человека».

Однако формирование «психологического человека» было связано не только с ослаблением культурных запретов, но и с трансформацией социальной структуры, способствующей индивидуализации образа жизни, а индивидуализированный человек характеризовался не только тягой к удовольствиям, но и поисками мировоззренческих и смысложизненных ориентиров. Падение влияние традиционных религий объяснялось во многом тем, что они уже были не в состоянии обеспечить убедительный ответ на вопросы об устройстве реальности. В обществе конкурирующих мировоззрений человек оказался обречен на самостоятельный мировоззренческий поиск. Эту обреченность современного человека на мировоззренческий выбор Питер Бергер обозначил как «еретический императив», подразумевая изначальное греческое значение термина «ересь» – «выбор».

Концепция секуляризации включала в качестве одной из составляющих индивидуализацию или приватизацию религии, в связи с чем можно вспомнить «шейлаизм», описанный Робертом Белла, и концепцию «невидимой религии», предложенную Томасом Лукманом. Нарастание религиозного индивидуализма можно наблюдать с эпохи протестантской Реформации.

Индивидуализация религии приводит к ее глубокому переосмыслению. Религия все больше воспринимается сквозь призму человеческой психологии, смысловой аспект религии со временем становится более важным, чем моральный и регулятивный, поскольку власть сообщества над индивидами становится все более слабой и абстрактной. В этом контексте необходимо

отметить, что традиционные, исторические религии не исчезают и в секулярных индивидуализированных обществах сохраняют определенное число приверженцев – это число заметно меняется в разных обществах. При этом традиционные религии все больше становятся символами коллективной культурной и национальной идентичности, а не индивидуальным путем к спасению. Показателен в этом смысле пример современной России. Как показывают многочисленные социологические опросы, при весьма значительном количестве людей, идентифицирующих себя как православные, численность практикующих верующих довольно мала. О сохранении значимости традиционных религий в секулярных обществах писали, например, Хосе Казанова и Юрген Хабермас. Оба исследователя подчеркивали, что тезис о вытеснении религии только лишь в сферу приватного – ошибочен. К этому вопросу мы еще вернемся позже.

Возникшая в результате секуляризации (и утраты религиозными организациями мировоззренческой монополии) необходимость выбора религиозной принадлежности, необходимость сознательного самоопределения в отношении той или религии и мировоззрения вообще также неизбежно переводит вопросы религии в сферу личной психологии. Совершая личный выбор, человек руководствуется прежде всего индивидуальными потребностями и мотивами.

В секулярных обществах складывается ситуация, когда не религия предписывает человеку, каким он должен быть, но человек вольно или невольно определяет, какой должна быть его религия, в какой степени он готов подчиниться ее предписаниям. Он рассматривает религии как то, что соответствует или не соответствует его убеждениям и установкам, отбирает те элементы религии (или религий), которые ему «подходят», и игнорирует или отвергает другие. И даже если индивид выбирает традиционную религию или какое-либо фундаменталистское течение, этот выбор он все равно делает сам, выбор ему не предписан, если речь идет об обществах секулярных.

Суть современной индивидуализации заключается в том, что все больше теряют актуальность практически все устойчивые групповые идентичности, которые имели значение еще в первой половине XX века (классовые, профессиональные, территориальные (локальные сообщества), приходские, национальные (в плане привязки к одному государству) и даже гендерные. Индивид оказался полностью ответственным за формирование самого себя, своей биографии и собственной картины мира.

Зигмунт Бауман отмечает, что в эпоху поздней современности общество перестает быть машиной, порождающей смыслы. Задача конструирования смыслов оказывается возложенной на индивида. Не только религиозные монополии, но и проекты общего будущего перестают быть общезначимыми в «постидеологическую эпоху». В этих условиях индивид обращается к себе и

собственному внутреннему миру, поскольку потребность в смыслах сохраняется и, вероятно, даже усиливается в условиях мировоззренческой неопределенности и внешней социальной нестабильности, обусловленной высоким динамизмом обществ эпохи поздней современности.

Цитируя Кристофера Лэша, Бауман отмечает: «Не надеясь на улучшение своей жизни каким-либо эффективным способом, люди убеждают себя в значимости психологического самосовершенствования; в прикосновении к своим чувствам, потреблении здоровой пищи, обучении балету или танцу живота, погружении в восточную мудрость, совершении пробежек по утрам, изучении взаимоотношений между людьми, преодолении страха перед удовольствиями. Безвредные сами по себе, такие действия, поднимаемые на уровень жизненной программы и упаковываемые в риторику достоверности и осознанности, свидетельствуют об отходе от политики» (Бауман, 2005. С. 189).

Нетрудно заметить, что перечисленные с некоторой иронией занятия современного индивида включают и современные психотерапевтические практики, и практики, связанные с внеконфессиональной духовностью, которые в реальной жизни часто переплетаются.

Жиль Липовецки связывал с современной индивидуализацией важные структурные и ценностные изменения. Он говорил о «персонализации», определяя ее смысл следующим образом: «происходит процесс персонализации, новый способ организации и ориентации общества, новый способ управления событиями – ... при минимуме строгости и максимуме желания, при минимуме принуждения и максимуме понимания, насколько это возможно. Отныне общественные институты ориентируются на мотивации и желания. Процесс персонализации поощряет участие в нем, регулирует досуг и развлечения, что свидетельствует о той же тенденции гуманизации, диверсификации, психологизации общественных отношений» (Липовецки, 2001. С. 19–20).

Эти изменения затрагивают и сферу религии. Как отмечает Дмитрий Узланер, в современном секулярном обществе постепенно «...складывается потребительская установка по отношению к религии, человек начинает рассматривать религиозные традиции как товар, который он начинает оценивать по принципу “что это мне может дать”. Не религия диктует человеку, каким ему быть, но человек религии» (Узланер, 2019. С. 106).

Однако изменения, происходящие с человеческой субъективностью, не сводятся, как отмечалось выше, к примитивному гедонизму и поиску удовольствий.

Структурные и культурные изменения, происходящие в обществе позднего модерна, меняют условия существования человека и предъявляют ему определенные требования. В частности, как выше уже отмечалось, человек уже не может просто полагаться на предложенный обществом образец идентичности и опираться на принятое объяснение реальности, поскольку уни-

версальных объяснений больше не существует. Высокий темп изменений и подвижность системы социальных позиций делают необходимыми такие индивидуальные качества как мобильность, готовность к постоянным изменениям и освоению новой информации. Социальная и культурная ситуация, в которой находится индивид эпохи позднего модерна, способствует его автономии и повышению ответственности за самого себя.

Энтони Гидденс отмечает, что в эпоху позднего модерна формируется новый тип человеческой субъективности – «рефлексивное Я», «рефлексивный проект». Индивид полностью отвечает за конструирование собственного «Я», при этом главным инструментом этого конструирования является постоянный рефлексивный самоконтроль. «Я» самостоятельно разрабатывает траекторию собственного развития, связывает единой логикой прошлое и будущее, при этом центром оказывается именно личность, а не события внешнего мира.

По мнению Гидденса, всеохватная и непрерывная рефлексивность такого «Я» – той же природы, что эпоха модерна в целом. Главная задача такого «Я» – достижение собственной аутентичности и самоактуализация, что требует рефлексивного отслеживания своих поступков, состояний, как психических, так и телесных, непрерывного осмысления своего прошлого и будущего. «Развитие “Я”, т. е. его жизненная траектория, обладает внутренней референтностью; единственно значимой “путеводной нитью” жизненной траектории выступает она сама» (Гидденс, 1995).

В этой модели практически отсутствует соотнесение с какими-то внешними социальными ролями, предписанными образцами. Человек сосредоточен на себе, и внешний мир служит лишь пространством, где разворачивается, говоря словами Эриха Фромма, «авантюра саморазвития».

Таким образом, формирование терапевтической культуры в индивидуализированном обществе происходит одновременно с формированием индивида, которого можно назвать или «психологическим человеком» (Ф. Рифф) или «рефлексивным Я» (Э. Гидденс), чья жизнь сосредоточена прежде всего на самом себе, общество представляет для него скорее среду обитания, но не источник смыслов и самоопределения.

Центрированность на «Я» необходимым образом требует навыков саморегуляции, рефлексии, преодоления кризисных ситуаций – все это способствует психологизации восприятия реальности, росту значимости психологического знания не только для решения возникающих психических проблем, но для обеспечения нормального существования в целом.

Психологизация общественных отношений, типологические черты «Я» как рефлексивного проекта и распространение ценностей терапевтической культуры находят свое выражение в том новом типе религиозности, который получает широкое распространение в секулярных обществах во второй половине XX века.

Наиболее последовательным воплощением этой религиозности является движение Нью Эйдж и возникающая на его основе внеконфессиональная духовность («spirituality»). Нью Эйдж возникает в 60-е гг. XX века как специфический контркультурный проект. По времени это практически совпадает с возникновением терапевтической культуры, связанным с распространением психоаналитических практик в западных обществах. К началу XXI века, по замечанию ряда исследователей, идеи Нью Эйдж уже практически интегрированы культурным мейнстримом и массовой культурой.

Фундаментальным для Нью Эйдж и сформировавшейся на его основе «новой духовности» («spirituality») принципом является ориентация на личностный рост и личностное развитие, что непосредственно связано с приведенными выше характеристиками современного «Я» как рефлексивного проекта.

Ядро «новой духовности» составляет идея раскрытия истинной самости, потому один из ведущих исследователей этого явления П. Хилас и обозначает эту совокупность взглядов как «self religion», «религия самости».

В книге “The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity” Хилас анализировал движение Нью Эйдж, которое он рассматривал как пример индивидуализированной и психологизированной духовности. Хилас подчеркивал, что Нью Эйдж акцентирует личный опыт, самопознание и интеграцию психологических и духовных практик, таких как медитация, йога, астрология или работа с «энергиями». Хилас, как и многие другие исследователи, отмечал, что Нью Эйдж отвергает догматизм и авторитарный контроль традиционных религий, предлагая взамен гибкий подход, где каждый человек создает свою собственную духовную систему.

В центре внимания «религии самости» находятся личные переживания, эмоции и самопознание. Человек сам определяет, что для него духовно значимо. Практики и верования эклектичны и заимствованы из разных религиозных традиций, зачастую переосмыслены и трансформированы до неузнаваемости. Точно так же абсорбированы и элементы наследия психологической науки, особенно тех направлений, которые связаны с исследованием бессознательного. «Религия самости» становится инструментом для достижения внутреннего равновесия, преодоления стресса или поиска смысла жизни. «Религии самости» присущ потребительский аспект, поскольку духовные практики человек выбирает на обширном «рынке» религий и религиозных идей, руководствуясь собственными предпочтениями.

Никаких устойчивых организационных форм и организационного единства эта религия не предусматривает, предложенное Хиласом название – результат авторского теоретизирования и обобщения, а не самоназвание какой-либо группы адептов. Организационные формы, которые принимает деятельность таких людей, недолговременны – это семинары, лекции, тренинги, ретриты и т. д. Участие в них является абсолютно добровольным.

Жизнь индивида, придерживающегося подобных взглядов, представляет собой постоянный поиск настоящего себя, своей подлинной природы, своей аутентичности. Психотерапия в этом контексте нередко перерастает свои рамки, определяемые функцией преодоления психологических проблем индивида, а духовные практики (например, массово распространенные сегодня практики медитации и осознанности, заимствованные из буддизма) являются одновременно и психотерапевтическими.

Роберт Вутноу (Wuthnow, 1998) американский исследователь современной религиозности, отмечал, что современные американцы часто используют религиозные или духовные практики для решения психологических задач, таких как преодоление стресса, поиск смысла жизни или достижение внутреннего равновесия. Он связывал это с влиянием популярной психологии, которая проникает в религиозный дискурс. Вутноу полагал, что индивидуализация и психологизация религии означают не упадок, а скорее трансформацию религии в более гибкие и личностно-ориентированные формы.

Духовный рост и самопознание выступают не только как практики, способствующие улучшению психологического состояния личности, но и как средства, способные улучшить ее положение в обществе, в мире. Внутренняя гармония и духовное совершенство являются залогом успеха и счастья, а именно эти цели являются основными для терапевтической культуры. Но точно так же духовный рост и самопознание становятся основными составляющими того типа религиозности, который соотносится с внеконфессиональной духовностью, для которой отдельная человеческая жизнь не сводится к ее краткому земному воплощению и исполнению социальных ролей. Религиозные вопросы нередко оказываются связанными с вопросами психического благополучия.

Для внеконфессиональной духовности (спиритуальности) характерен интерес к «измененным состояниям сознания» и, соответственно, к тем исследованиям, которые связаны с этой темой. Собственно, сосредоточение именно на личном опыте, в том числе мистическом, является одной из характеристик новой «спиритуальности». Отсюда большой интерес к восточным религиям – особенно в том, что касается таких практик как йога и медитация, но интересно, что религиозные практики, целью которых изначально было уничтожение ограниченного «эго», стали в новом контексте практиками по его укреплению и гармонизации.

Таким образом, психологизация общества и терапевтическая культура затрагивают религиозную сферу, но при этом границы «религиозного» размываются. Внеконфессиональная духовность в значительной степени представляет собой пространство гибридизации религии и психологии.

Сказанное выше никак не означает, что «психологизированная» религиозность (или духовность) является единственным типом религиозности в

современных секулярных (или постсекулярных) обществах. Традиционные исторические религиозные организации сохраняют свое присутствие, при этом многие исследователи отмечали, что приватизация религии не является препятствием для влияния традиционных религий в публичном пространстве.

Так, Хосе Казанова отмечал: «Мы являемся свидетелями “деприватизации” религии в современном мире. Под деприватизацией я понимаю факт того, что религиозные традиции по всему миру отказываются принимать маргинальную и приватную роль, которую теории модерности, как и теории секуляризации, им отводят. ... религиозные институты и организации отказываются ограничивать свою деятельность пастырской заботой об отдельных душах и продолжают задавать вопросы о взаимодействии частной и общественной морали, обращаются к различным сферам, например – государству и рынку с вопросом – могут ли они быть освобождены от внешней нормативной оценки. Одним из результатов такого рассмотрения является двойственный, взаимообуславливающий процесс реполитизации частной религии и моральной сферы, и ренормативизация экономической и политической сфер. Это то, что я при отсутствии лучшего термина называю “деприватизация религии”»¹.

О возрастании влияния традиционных религий в публичном пространстве современных секулярных обществ писал и Юрген Хабермас, предложивший концепцию постсекулярного общества. Постсекулярное общество характеризуется не отменой результатов секуляризации там, где она исторически имела место, а осознанием неустранимости религии из публичного пространства и необходимости участия религиозных организаций и групп верующих в публичной коммуникации по общественно значимым вопросам.

Наконец, ряд исследователей вслед за Питером Бергером заговорили о «десекуляризации» – возврате религией утраченных позиций, однако этот феномен не является универсальным, как не являлась универсальной и секуляризация.

В современном мире можно наблюдать разнообразные формы религиозного поведения и религиозного сознания, но тема данной статьи – не сфера институционализированной организованной религиозности, а неинституциональная аморфная религиозность или духовность, которая пронизывает собой массовую культуру и сферу повседневности секулярных обществ и представляет собой своеобразный синтез религиозной и психологической проблематики.

¹ Казанова Х. Религия: между публичным и частным. – URL: <https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014/12/Религия-между-публичным-и-частным.-Хосе-Казанова..pdf> (дата обращения: 20.09.2025).

Заключение

Формирование терапевтической культуры и психологизация общества сопровождались трансформацией религиозной сферы, выражавшейся в смещении акцента с коллективных верований, ритуалов и моральных норм на личностный рост, проблемы поиска смысла жизни, самопознание и психологическое благополучие. Эта трансформация сопровождается возникновением новых форм субъективности («психологического человека», «рефлексивного Я» и др.), для которых религия становится инструментом самореализации и духовного поиска, а не системой внешних предписаний и контроля. Внеконфессиональная духовность, пронизывающая современную массовую культуру и повседневность секулярных обществ в начале XXI века представляет собой квинтэссенцию этой психологизации, где личный опыт и духовные практики, заимствованные из различных религиозных традиций и переосмысленные, служат достижению внутренней гармонии и аутентичности, отражая глубокую взаимосвязь между религией и психологией в современных секулярных обществах. Однако формирование внеконфессиональной духовности не исключает существования других типов религиозного поведения и религиозного сознания.

Список источников

Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. – Москва: Логос, 2005. – 390 с. – ISBN 5-98704-075-2.

Гидденс Э. Модерн и самоидентичность С. 102–103 / Реф. Е. В. Якимовой // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник под ред. Ю. А. Кимелева. Серия «Социология». – Москва: ИНИОН РАН, 1995. – 155 с.

Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2001. – 336 с. – ISBN 5-93615-012-7.

Рифф Ф. Триумф терапевтического: Как используют веру после Фрейда. Набросок теории культуры / Ф. Рифф // Логос. – 2007. – № 5 (62). – С. 256–280. – EDN VOXLXL.

Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. / Д. А. Узланер. – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 240 с. – ISBN 978-5-7598-1963-9 (в пер.). – ISBN 978-5-7598-2016-1 (e-book).

References

Bauman Z. Individualized Society. Translated from English. *Moskva: Logos = Moscow: Logos*. 2005; 390 p. ISBN 5-98704-075-2. (In Russ.)

Giddens E. Modernity and Self-Identity, pp. 102-103. Ref. by E. V. Yakimova. Contemporary Theoretical Sociology: Anthony Giddens. A collection of abstracts edited by Yu. A. Kimelev. Sociology Series. *Moskva: INION RAN = Moscow: INION RAS*. 1995; 155 p. (In Russ.)

Lipovetsky J. The Era of Emptiness. Essay on Contemporary Individualism. *Sankt-Peterburg: Vladimir Dal' = St. Petersburg: Vladimir Dal*. 2001; 336 p. ISBN 5-93615-012-7. (In Russ.)

Ryff F. The Triumph of the Therapeutic: How Faith is Used After Freud. A Sketch of a Theory of Culture. *Logos = Logos*. 2007; 5 (62): 256-280. (In Russ.)

Uzlaner D. The End of Religion? A History of Secularization Theory. *Moskva: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki = Moscow: Higher School of Economics Publishing House*. 2019;

Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18). – С. 1–3.

Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. Peter L. Berger. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Heelas P. The Spiritual Revolution: from 'Religion' to 'Spirituality'. Religion in the Modern World / P. Heelas. Edited by L. Woodhead. – London, 2002.

Heelas P. The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity / P. Heelas. – Oxford: Blackwell, 1996.

Aubry T. Rethinking Therapeutic Culture / T. Aubry, T. Travis. – Chicago: The University of Chicago, 2015. – 288 p.

Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s / R. Wuthnow. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.

240 p. ISBN 978-5-7598-1963-9 (trans.); ISBN 978-5-7598-2016-1 (e-book). (In Russ.)

Habermas J. Post-Secular Society – What is it? *Rossiyskaya filosofskaya gazeta = Russian philosophical newspaper*. 2008; 4 (18): 1-3 (In Russ.)

Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. *Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company*. 1999.

Heelas P. The Spiritual Revolution: from 'Religion' to "Spirituality". Religion in the Modern World. Edited by L. Woodhead. *London*. 2002.

Heelas P. The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. *Oxford: Blackwell*. 1996.

Aubry T., Travis T. Rethinking Therapeutic Culture. *Chicago: The University of Chicago*. 2015; 288 p.

Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s. *Berkeley and Los Angeles: University of California Press*. 1998.

Для цитирования: Матецкая А. В. Индивидуализация и психологизация религии в контексте терапевтической культуры // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 6 (76). – С. 192–203.

DOI 10.18522/2227-8656.2025.6.14

EDN ANCKXP

История статьи:

Поступила в редакцию – 02.10.2025

Одобрена после рецензирования –
18.11.2025

Принята к публикации – 21.11.2025

Сведения об авторе

Матецкая Анастасия Витальевна

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета
SPIN-код: 5284-2094
AuthorID: 379937
amateckaya@sfedu.ru

Information about author

Anastasia V. Matetskaya

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Southern Federal University
amateckaya@sfedu.ru