

Санкт-Петербургский государственный университет

ЭМПАТИЯ КАК РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Выпускная квалификационная работа по направлению 47.03.03  
«Религиоведение»

Основная образовательная программа бакалавриата СВ.5042.2014  
«Религиоведение»

**Исполнитель**

Лисина Юлия Александровна

**Научный руководитель**

Кандидат философских наук, доцент

Кафедра философии религии и религиоведения

Михельсон Ольга Константиновна

**Рецензент**

Кандидат философских наук

Заведующий отделом

Научно-методический отдел,

Федеральное государственное

бюджетное учреждение культуры

«Государственный музей истории религии»

Бахтеева Мария Сергеевна

Санкт-Петербург

2018

## Оглавление

|  |    |
|--|----|
| Оглавление.....  | 1  |
| Введение.....  | 3  |
| Глава I. Концепция эмпатии в религиоведении.....   | 7  |
| 1.1 Эмпатия. Определение термина.....  | 7  |
| 1.2. Эмпатия в философии: от феноменологической философии к теологии и религиоведению.....           | 11 |
| 1.3. Концепция эмпатии в феноменологии религии.....  | 15 |
| 1.4. Категория эмпатии в антропологии и социологии религии.....                                      | 22 |
| 1.5. Категория эмпатии в психологии религии.....   | 28 |
| Глава II. Роль эмпатии в становлении и развитии религии согласно новейшим научным исследованиям..... | 38 |
| 2.1 Эволюционные трактовки эмпатии.....  | 38 |
| 2.2. Когнитивные теории эмпатии.....   | 41 |
| 2.3. Религиозность, эмпатия и альтруизм согласно эволюционным и когнитивным исследованиям.....       | 43 |
| 2.4. Эмпатия в становлении религии.....  | 46 |
| 2.4.1. Связь морали и эмпатии в развитии религии.....  | 46 |
| 2.4.2. Эмпатия и религиозный ритуал.....   | 54 |
| 2.4.3. Эмпатия и религиозный опыт.....   | 58 |
| Заключение.....  | 62 |
| Список использованной литературы.....  | 63 |

## **Введение**

### **Актуальность исследования**

Вопрос места и роли категории эмпатии в рамках религиоведения представляется важной темой для исследования. Наиболее полно использование данной категории проявляет себя в двух дисциплинах: психологии и феноменологии религии. Современная психологическая наука активно занимается познанием данного феномена, в связи с необходимостью актуализировать проблему человеческого взаимопонимания в современном обществе. Особенную актуальность изучение категории эмпатии приобрело в связи с изучением альтруизма и просоциального поведения в целом, что демонстрирует тенденцию современной психологии находить биологические основания психических феноменов.

Данная тенденция отражается и в психологии религии, а именно в изучении религиозной просоциальности, что отчасти проистекает из до сих пор актуальных споров об источнике человеческой добродетели. Психологию религии также интересует зависимость между эмпатическими чертами личности и ее религиозностью, влияние религиозных идей и верований на внутренний и внешний мир человека: его отношениям с самим собой и окружающим миром. Это направление представляет особый интерес, так как влияние именно религиозных институтов на проявление и подкрепление эмпатии является открытым полем для исследований. Особую ценность, по всей видимости, представляют междисциплинарные подходы, в которых можно найти более широкий контекст для понимания категории эмпатии. Представляется актуальным рассмотреть данную категорию в рамках феноменологии и психологии религии, проследив ее развитие и основные черты в двух совершенно разных подходах.

С другой стороны, на протяжении последних ста лет, категория эмпатии использовалась как одна из ключевых методологических категорий феноменологического религиоведения.

### **Степень исследованности и новизна темы курсовой работы**

Современная отечественная психология религии уделяет не так много внимания месту и роли эмпатии в религиозном комплексе. Бесспорно, существует множество исследований, направленных на изучение эмпатии, как отдельного феномена, не только в контексте психологии, но также и эволюционной биологии, и когнитивистики. В рамках психологии религии в основном исследования направлены на сопоставление эмпатических характеристик с различными религиозными ориентациями.<sup>1</sup> Существуют несколько работ, направленных на изучение места и роли эмпатии в архаическом религиозном ритуале<sup>2</sup>, а также в контексте религиозных психотехник и измененных состояний сознания.<sup>3</sup>

Следует также отметить, что наибольшей популярностью в западной литературе обладают исследования направленные на изучение взаимосвязи эмпатии и религиозной просоциальности и альтруизма.<sup>4</sup>

Новизна темы выпускной квалификационной работы обусловлена тем, что подобного комплексного исследования категории эмпатии в рамках религиоведческих дисциплин еще не было проведено ни на русском, ни на английском языке. Подобное комплексное исследование кажется необходимым, поскольку эмпатия является ключевой религиоведческой

---

<sup>1</sup>Маркин Р.В., Сурьянинова Т.И. Особенности самоотношения и эмпатии в контексте проблемы религиозного комплекса // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2015. №1. С. 376-383. *Watson P.J., Morris R.J., Foster J.E. et al. Religiosity and Social Desirability // Journal for the Scientific Study of Religion. 1986. V. 25. № 2. Watson P.J., Morris R.J., Hood R.W., Jr. Attributional Complexity, Religious Orientation, and Indiscriminate Proreligiousness // Review of Religious Research. 1990. V. 32. № 2.*

<sup>2</sup>Воронкина М. А. Психологические критерии для систематизации религиозной практики // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. №75. С. 166-184.

<sup>3</sup>Панин С. А. Эмпатия в контексте изучения религии и измененных состояний сознания // Психотехники и измененные состояния сознания. 19.03.2015 СПб., РХГА. (электронный режим доступа) <https://www.youtube.com/watch?v=ujkSfwqF7z8> (дата обращения: 05.04.2016)

<sup>4</sup>*Bradley C. The Interconnections between Religious Fundamentalism, Spirituality and the Four Dimensions of Empathy // Review of Religious Research V 51, №2. 2009. Pp. 201-219; Markstrom C. A. Frameworks of Caring and Helping in Adolescence: Are Empathy, Religiosity, and Spirituality Related Constructs? // Youth and Society, № 42. 2010. Pp. 59–80.*

категорией.

### **Цели и задачи исследования**

Ключевая цель данной выпускной квалификационной работы – доказать значение категории эмпатии для религиоведения и определить специфику ее понимания в рамках религиоведческих дисциплин.

Подобная цель обусловила постановку следующих задач:

- представить, как трактовалась категории эмпатии в феноменологической философии;
- провести анализ эмпатии как ключевой методологической категории феноменологии религии;
- проанализировать теории эмпатии, разработанные в психологии религии;
- исследовать использование категории эмпатии в антропологии и социологии религии;
- рассмотреть, как трактует современная наука влияние эмпатии на формирование и функционирование религии эмпатии (в первую очередь, эволюционная психология и когнитивное религиоведение)
- провести параллели и различия в понимании эмпатии в различных религиоведческих дисциплинах, выявить специфику каждого из подходов.

### **Методология исследования**

Предметом изучения в данной работе является категория эмпатии и то, какое значение она имеет для науки о религии. Источниками исследования послужили классические религиоведческие работы, в первую очередь феноменологов и психологов религии, для анализа которых использовались текстологический и сравнительный методы. Анализ многочисленной научной литературы, рассматривающей эмпатию, позволил провести комплексный анализ этого явления и его значения для религиозности.

### **Выводы выносимые на защиту**

В ходе исследования было установлено, что

1). Категория эмпатии в религиоведении имеет двойственный характер, с одной стороны она используется как методологический принцип, с другой как фактор формирования религиозности и становления религии в целом.

2). В качестве методологического приема, использование категории эмпатии вызывает сомнение, поскольку она не верифицируема, вследствие чего результаты исследований могут быть субъективными. Подобная методология характерна для феноменологии религии, которая работает на стыке науки и религии, что часто именуется теологизмом.

4). Современные научные исследования в рамках эволюционной психологии и когнитивного религиоведения позволяют по-новому посмотреть на роль эмпатии в развитии религии: она имеет важное значение в появлении религиозных верований и функционировании религии в целом.

#### **Апробация исследования**

Результаты научного исследования были частично представлены в статье «Категория эмпатии в научном познании религии»<sup>5</sup> и научных докладах «Эмпатия как религиоведческая категория», «Альтруизм и эмпатия в научном познании религии» и «П.А. Кропоткин о религии», представленных на научных конференциях.

---

<sup>5</sup>Лисина Ю.А. Категория эмпатии в научном познании религии // Философия в современных научных концепциях мироздания: сборник по материалам I Международной научно-практической конференции 27.11.2017. Нижний Новгород. Научно-исследовательский центр «Открытое знание». 2017. 10-19 с.

## **Глава I. Концепция эмпатии в религиоведении**

В целом можно отметить, что категория эмпатии в религиоведении употреблялась двояко. С одной стороны, эмпатия использовалась как методологическое основание для проведения исследования, что, как будет показано далее, особенно характерно для феноменологии религии, возведшей эмпатию в базовый методологический принцип. С другой, эмпатия понималась и как значимый фактор для формирования религиозности и функционирования религии, – подобная трактовка, в первую очередь, характерна для психологии религии. В антропологии и социологии религии в том или ином виде присутствуют оба подхода.

### **1.1 Эмпатия. Определение термина**

Понятие эмпатии преодолело в своем развитии множество различных трактовок, и до сих пор оно интерпретируется в контексте той сферы знания, в которой находится автор данного исследования. Можно выделить несколько различных этапов формирования понятия. Если их обобщить, то можно выделить следующее:

- первым этапом выступает философское изучение этического понятия «симпатия», которое изучалось в трудах стоиков, Г. Спенсера, А. Смита, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и др.

- следующий этап – *понимающая психология* В. Дильтея и К. Ясперса, где оно обозначается такими терминами как «сопереживание», «вчувствование» и понимается как эмоциональное переживание состояния другого.

- в контексте следующего феноменологического этапа, где эмпатия рассматривается такими мыслителями как Э. Гуссерль, Э. Штайн, мы также встречаем термин «вчувствование» под которым понимается процесс познания другого сознания как отличного от моего.

- совершенно новую окраску эмпатия получает в русле психоанализа, где ей занимаются такие авторы как З. Фрейд, Ш. Ференци, а также в традиции гуманистической психологии, представленной К. Роджерсом и Х. Кохутом.

- в феноменологии религии эмпатия понимается как метод вчувствования в религиозный объект, без которого невозможно его наиболее полное понимание. Г. ван дер Леув, раскрывший идеи Гуссерля, связанные с эмпатией для феноменологии религии, понимал ее как условие истинного познания религиозных феноменов.

- в антропологии и социологии религии категория эмпатии имеет двойственный характер: с одной стороны, ее используют как методику антропологических и этнографических исследований, с другой, понимают как элемент религиозности человека, его религиозной жизни и жизни общества в целом.

- в современной эволюционной психологии эмпатия исследуется как адаптивный механизм, сформированный естественным отбором, который играет важную роль в проявлении альтруизма и просоциальности в целом. Тем не менее эмпатия здесь приобретает нейтральный характер, поскольку сама по себе, она не индуцирует ни эгоистического, ни альтруистического поведения.

- в рамках когнитивных исследований, эмпатия понимается как совокупность сложных когнитивных механизмов, необходимых для функционирования человека внутри общества, его адекватного понимания других и самого себя.

Сам термин «эмпатия» впервые вводится в научный дискурс в 1909 году американским психологом-экспериментатором Э. Титченером, как перевод с немецкого «Einfühlung», впервые использованного Т. Липсом в 1885 в связи с психологической теорией воздействия искусства. Слово «Einfühlung», в буквальном переводе означает «проникновение»,



«вчувствование в...», что Э. Титченер переводит синонимом, к слову, симпатия. Самое раннее определение эмпатии содержится в работе Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905): «Мы учитываем психическое состояние пациента, ставим себя в это состояние и стараемся понять его, сравнивая его со своим собственным».<sup>6</sup>

С Фрейда и развития психоанализа в целом, появляется совершенно новое понимание эмпатии как метода терапии. Эмпатия становится не просто важным элементом взаимодействия и понимания другого, а способом общения между психоаналитиком и его пациентом. «Эмпатия понимается как, во-первых, способствующая развитию доверительных отношений с пациентом особая гибкость и чувствительность, «такт» аналитика, во-вторых, как особое реагирование на его чувства и переживания и особое понимание».<sup>7</sup>

Уже другое в данном контексте и наиболее часто воспроизводимое исследователями феномена определение дает нам Р. Роджерс, который понимает эмпатию как комплексный феномен и определяет ее в трех основных направлениях:

- как способ «бытия с другим»;
- как метод взаимодействия между психологом и пациентом, при котором, независимо от проникновения в мир другого, сохраняется дистанция;
- как коммуникативный прием, которому человек может обучиться, но который будет бесполезен, пока не станет способом его бытия в мире.<sup>8</sup> Он пишет следующее: «Я не буду описывать эмпатию как состояние, скорее, как процесс, нежели состояние».<sup>9</sup>

Современное изучение этого феномена в основном сконцентрировано на объяснительных теориях, которые пытаются докопаться до биологических

---

<sup>6</sup>Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Полянский В. и др. М., 2009. С. 288.

<sup>7</sup>Карягина Т. Д. Философские и научные контексты проблемы эмпатии // Московский психотерапевтический журнал, 2009. № 4. С. 88.

<sup>8</sup>Лаверычева И.Г. Влияние эмпатии на проявления альтруизма и эгоизма // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2013. №160. С. 66.

<sup>9</sup>Rogers C. R. Empathic: an unappreciated way of being // The counseling psychologist. 1975. T5. №2. P. 10.

основ эмпатии и, зачастую, так или иначе включают в себя эволюционную и нейрофизиологическую парадигмы. Помимо этого, современных исследователей интересует вопрос соотношения эмпатии и мотивации поведения, альтруизма, морали, а также механизмах и функциях данного феномена.<sup>10</sup>

Современная наука понимает под эмпатией многогранный комплексный феномен, который рассматривается в рамках различных течений философии, психологии, антропологии, социологии, а также эволюционной биологии и когнитивистики. Тем не менее множество исследователей сходятся во мнении, что есть необходимые ключевые его составляющие:

1. возможность принять позицию другого, встать на его место (*perspective taking*);
2. способность испытывать симпатию и сопереживание в отношении другого (*empathic concern*);
3. способность испытывать эмоциональную дискомфорт в ответ на переживания другого (*personal distress*);
4. а также способность воссоздать сознание другого человека (*fantasy abilities*).

Подводя итоги, можно отметить, что с точки зрения психологов термин «эмпатия» может означать три основных процесса:

- со-чувствование чувствам другого, то есть переживание схожих или тех же эмоций, что и другой
- понимание того, что чувствует другой, его эмоционального фона
- выражение сочувствия и сострадания в ответ на страдания другого

---

<sup>10</sup>См. например: *Waal F. de. Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy // Annual Review of Psychology, 2008. № 59. Pp. 270-300; Preston S. Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases // Behavioral and Brain Sciences, 2002. Vol. 25. Pp. 1-72.*

## 1.2. Эмпатия в философии: от феноменологической философии к теологии и религиоведению

Проблематика эмпатии активно развивалась в философии, в первую очередь, в феноменологической философии Эдмунда Гуссерля и других представителей феноменологического движения. Именно благодаря концептам, разработанным в философии, впоследствии эмпатия получила развитие как в теологии, так и в феноменологии и психологии религии. В связи с этим представляется необходимым начать с краткого анализа того, как категорию эмпатии интерпретировали в рамках феноменологической философии.

Гуссерль впервые вводит категорию эмпатии в своем сочинении «Логические исследования», начиная задаваться вопросом о том, каким методом может воспользоваться психология для того, чтобы привести «из состояния «спутанности» в состояние ясности и объективной значимости те понятия, которые существенно предвходят в психологические суждения».<sup>11</sup> Отделяя психические феномены от физических, он указывает на то, что первые мы можем познать только через «переживание» в рефлексии, либо через «воспоминание». «Вещный опыт и такое опытное познание отношений ведут за собою и вчувствование как род опосредственного созерцания психического, характеризующее себя как созерцательное проникновение во вторую монадическую связь».<sup>12</sup>

И после завершения периода «Логических исследований», уже в трансцендентальной феноменологии Гуссерля, эмпатия также играет особенную роль, поскольку в основе гуссерлианских размышлений лежит идея о познаваемости мира за пределами своего Я, который необходимо включает в себя других таких же, подобных мне. Таким образом, эмпатия выступает для мыслителя основанием познаваемости другого как другого, Гуссерль находит в этом другом гарантированную возможность познания

---

<sup>11</sup>Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: «Территория будущего» 2005. С. 207

<sup>12</sup>Там же С. 211

мира «вне меня». Чем больше мы погружаемся в мир другого, тем больше мы возвращаемся к самим себе, и тем больше мы приходим к согласию с окружающим миром.<sup>13</sup> «Интенциональность в собственном Я, которая вводит нас в сферу чужого Я, есть так называемое вчувствование, и его можно ввести в игру в такой феноменологической чистоте, что природа постоянно остается исключенной».<sup>14</sup>

Категория эмпатии или вчувствования в трансцендентальной феноменологии Гуссерля неразрывно связана с понятием intersубъективности. Согласно мыслителю, intersубъективный опыт играет фундаментальную роль в нашем восприятии себя как объективно существующих субъектов, других субъектов опыта и объектов пространственно-временного мира. Трансцендентальная феноменология пытается реконструировать те структуры, которые лежат в основании и делают возможными такое понимание объектно-субъектного мира. Intersубъективный опыт, таким образом, возможен тогда, когда мы испытываем эмпатию.

«Не только жизнь сознания отдельного Я есть замкнутое в себе поле опыта, которое следует пройти в последовательном феноменологическом опыте, но такова же и универсальная жизнь сознания, которая, выходя за пределы отдельного Я, соединяет любое Я с другим Я в действительной или возможной коммуникации».<sup>15</sup> То есть «инаковость» другого, по Гуссерлю, преодолевается субъектом именно через эмпатию или «вчувствование», при этом сам субъект остается отличным, отстраненным свидетелем и частично создателем этого опыта. Философ приводит пример «использования» феноменологической редукции и эмпатии на примере познания субъектом другой, чуждой ему культуры: «Мы видим, таким образом, что мир культуры ориентированно дан по отношению к некоторому нулевому члену, или к личности. Я и моя культура исходно-первичны здесь по отношению к любой

<sup>13</sup>Payo F. B. The Concept of Empathy in the Phenomenology of Edmund Husserl: дис. UST Graduate School, 2010.

<sup>14</sup>Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: «Территория будущего» 2005. С. 315

<sup>15</sup>Там же С. 315

чужой культуре. Мне и разделяющим мою культуру (Kulturgenossen) она доступна только в виде опыта чужого, в некотором вчувствовании в чужое объединение людей в культуре (Kultur Menschheit) и в культуру этого объединения, и это вчувствование тоже требует своего интенционального исследования».<sup>16</sup>

Помимо Гуссерля, категория эмпатии в философии развивалась его ученицей, философом и теологом Эдит Штайн. Знаменательно, что Штайн написала первую в истории диссертацию по данному вопросу: «О проблеме эмпатии», в которой предложила до сих пор актуальное определение: «эмпатия это переживание чужого сознания».<sup>17</sup> Идеи философа становятся своего рода переходным мостиком в исследованиях эмпатии из феноменологической философии в русло теологии. Метод или принцип «вчувствования», привнесенный из трудов Гуссерля, применяется у Штайн не только в отношении обычных субъектов опыта, но и в отношении Абсолюта, с целью соединения с ним. Как пишет исследователь Ю.А. Шабанова: «феноменологическая теория эмпатии, созданная Штайн, предполагает, что эмпатия или вчувствование (Einfühlung) раскрывается в трех стадиях: «первая – когда чужая жизнь внезапно вырастает передо мной; вторая – когда я втянут в душевное состояние Другого; третья делает возможным не только соучастие, но и понимающую объективизацию переживаний».<sup>18</sup>

Именно мистический акт соприкосновения с божественным, возможен благодаря расширению собственного Я до состояния трансцендентного Я, то есть человеческая способность познавать другого переносится на трансцендентальный субъект, что делает возможным познание божественного. Две важные категории в мистической философии Штайн, как указывает Ю. А. Шабанова: эмпатия и интуиция имеют определяющее значение в становлении ее философско-мистических взглядов.<sup>19</sup> В

---

<sup>16</sup>Там же С. 423

<sup>17</sup>Шабанова Ю.А. Мистический аспект антропологии Эдит Штайн: от феноменологии к томизму // Антропологические измерения философских исследований. 2016. №10. С. 110.

<sup>18</sup>Там же С. 113.

<sup>19</sup>Там же С. 116

исследовании Штайн о святом Хуане де ла Кресе постоянно повторяется этот мотив единения: «наша цель — единение с Богом, наш путь — распятый Христос, единение с Ним в распятии».<sup>20</sup>

Категория эмпатии, помимо Гуссерля и Штайн, также развивалась Максом Шеллером в его труде «Сущность и формы симпатии». Основное отличие его понимание «опыта другого» или эмпатии от Гуссерля, заключается в том, что этот опыт может быть дан непосредственно, в котором нет четкого деления между Я и другим.<sup>21</sup> Как отмечает М. Н. Евстропов: «основной пункт расхождения в феноменологической дискуссии об эмпатии — это вопрос об оригинальности данности другого как другого».<sup>22</sup>

В феноменологической философии в целом, и конкретно в работах Гуссерля, были выдвинуты три центральных концепта, которые в дальнейшем стали фундаментом для феноменологии религии:

- 1). возможность «вынесения за скобки» всех исторических и социальных предпосылок при исследовании религиозных феноменов;
- 2). способность интуитивно постигать их сущность и, что важно в контексте данного исследования;
- 3). концепт эмпатии как таковой.

Метод, выдвинутый Гуссерлем, так или иначе использовали и адаптировали все яркие представители феноменологии религии, такие как, Герард Ван дер Леув, Уильям Бреде Кристенсен, Мирча Элиаде.<sup>23</sup>

В. Ю. Пузыревский различает следующие этапы действия эмпатии:

- осознание своего тела как медиатора между Я и миром;
- осознание корреляции между внутренними переживаниями и движениями собственного тела;

---

<sup>20</sup>Штайн Э. Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Кресе / Пер. с нем. Н. Бакша. Москва. 2008. С. 43

<sup>21</sup>Шеллер М. Избранные произведения. пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова//М.: Гносис. 1994.

<sup>22</sup>М.Н. Евстропов Социальная онтология Густава Шпета и проблема эмпатии в феноменологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С 28.

<sup>23</sup>Flood G. Beyond phenomenology: Rethinking the study of religion. A&C Black, 1999. P. 16

- осознание сходства между собственным телом и статической и/или динамической формой другого тела;
- на основе этого сходства и корреляции качеств и движений собственного тела с собственными переживаниями полагание того, что "за" качествами и движениями другого тела имеется душевная жизнь аналогичная собственной». <sup>24</sup>

Как было показано, эмпатия является одним из важнейших положений и принципов феноменологической философии, как отмечает Евстропов: «для феноменологии проблема эмпатии остается чем-то вроде первичного ландшафта, во многом определяющее дальнейшее развитие проблемы интерсубъективности». <sup>25</sup>

Разделение эмпатического процесса на конкретные составляющие представляется важным, поскольку оно характерно не только для феноменологии, но и для психологии, а также для других наук и дисциплин, в рамках которых происходит исследование эмпатии.

### **1.3. Концепция эмпатии в феноменологии религии**

Как уже было отмечено, в научный религиоведческий дискурс категорию эмпатии впервые ввели представители феноменологии религии, восприняв ее из феноменологической философии и переосмыслив. В этой связи, для наиболее полного анализа представляется необходимым определить специфику понимания категории эмпатии в рамках феноменологии религии.

Категория эмпатии в феноменологии религии часто описывается термином «вчувствование», как проникновение в структуру феномена, невозможное без эмпатического процесса. Эмпатия — ключевой термин для феноменологии религии, привнесенный в научный дискурс от Гуссерля

---

<sup>24</sup> Пузыревский В.Ю. Феномен эмпатии в контексте современной западной философии // Сибирь, философия, образование. 2002. № 6. С. 103.

<sup>25</sup> Там же С. 110.

через Шеллера и ван дер Леува, и воссозданный с новой силой Шлеермахером с его тезисом о том, что религия находится скорее в области чувства, нежели сознания. Принципиально важно то, что в феноменологии религии эмпатия – центральная методологическая категория, необходимая для проведения исследования религиозного. Феноменологи религии в целом подчеркивают необходимость в культивировании эмпатии в отношении научного предмета.

Эмпатия является одной из ключевых категорий в феноменологии религии ван дер Леува. Для этого ученого важнейшим условием изучения религии является личный религиозный опыт, который необходим для психологического описания религиозных феноменов.<sup>26</sup> Ван дер Леув становится тем, кто представляет ключевые идеи Гуссерля, связанные с эмпатией. В своем произведении «Религия в своей сущности и проявлении» он развивает свою методологию, в рамках которой любое историческое понимание феномена воспринимается через феноменологическое. Как отмечают Питер Кларк и Питер Бейер: «Возможно, самый важный вклад в метод и методологию феноменологии религии был сделан ван дер Леувом, который ввел ключевые гуссерльские идеи *взятия в скобки* и *эмпатии*. В своей работе «Религия в своей сущности и проявлении» (Phänomenologie der Religion, 1933) он разрабатывает методологию, согласно которой, любое историческое понимание должно основываться на переживании религиозных смыслов (эмпатии или вчувствовании). Через эмпатию мы можем перенести себя в объекты исследования и вновь испытать их. Действительно, эмпатия для ван дер Леува – это любящая преданность опыта вчувствования (Erlebmis), сродни тому, как мы можем быть увлечены мелодией. Только после такого опыта вчувствования, мы можем перейти к *взятию в скобки* наших утверждений (то есть, выполнить *еросхе*) и перейти к интуитивной абстракции. Таким образом, психологическая структура религий является

---

<sup>26</sup>Шахнович М. М. Феноменологическое религиозоведение: между теологией и «наукой о религии» //Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2001. №. 4. С. 4-12.



важнее их исторических проявлений. Ван дер Леув считает, что эмпатия – это *взятие в скобки истины*».<sup>27</sup>

То есть, феноменолог должен как бы заново испытать или воспринять религиозные смыслы через определенный психологический механизм, другими словами, эмпатию. Через нее, по мнению автора, мы можем переместить себя в объект исследования и познать его заново, и только в этом случае, вся история религии может быть снова актуализирована. Автор отмечает: «Исследование чужого миропонимания включает в себя эмпатию и воображение. Феномен эмпатии здесь так важен, поскольку нам необходимо говорить на нашем языке с миром другого...»<sup>28</sup>

М. А. Пылаев, описывая этапы понимания священного в концепции ван дер Леува, отмечает, что эмпатия является актом, необходимым для включения феномена в опыт самого исследователя, то есть «вчувствование» в природу данного феномена невозможно без эмпатического процесса.<sup>29</sup> «Феноменолог религии требует «личного отношения», «внутреннего родства» с объектом постижения. Религиозное переживание дано с жизнью и поэтому укоренено в природе человека. Религиозность как категория жизни как бы предпослана процессу понимания, но вместе с тем само объективированное религиозное вызревает в одной из форм выражения жизни, а именно религиозной».<sup>30</sup>

Эмпатия, согласно ван дер Леуву, выступает как ключевая методологическая предпосылка предложенного им феноменологического метода исследования религии. В своей статье «Феноменология и ее связь с теологией» ученый отмечает, что основа феноменологического метода – «попытка вчувствоваться в определенную сущность как таковую, перенося

---

<sup>27</sup>Clarke P., Beyer P. The world's religions: continuities and transformations. Routledge, 2009. P. 463.

<sup>28</sup>Van der Leeuw G. Religion in essence and manifestation. Princeton University Press. 2014. P. 22.

<sup>29</sup>Пылаев М. А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) //Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2008. №. 24. С. 89.

<sup>30</sup>Там же С. 94.

себя в объект как в органическое целое. Подобная *эмпатия* возможна только посредством феноменологического анализа. Благодаря подобному анализу, объект не измеряется и расчленяется на части, а ясной оказывается сама его сущность».<sup>31</sup> Анализируя эмпатию как методологическую категорию ван дер Леува, Жак Ваарденбург замечает, что, согласно Леуву, исследователь, который «проникает в объект, чтобы лучше его понять» не должен надеяться, что тем самым он сможет получить «более четкое представление о внешней форме объекта, или связях в пространстве или его происхождении во времени». Актом эмпатии исследователь лишает себя какой-либо «должной перспективы своего объекта с пространственно-временной точки зрения, или даже возможности видеть объект вообще». Реальность, которую он хочет постичь, поэтому не может быть пространственно-временной природы». Исследователь обязан «не устанавливать причинно-следственную связь, которую нельзя установить путем сопереживания, он должен войти в связный поток сознания». Последний нельзя "понять" путем количественного определения, перечисления или измерения – методами, которые подходят к изучению объекту извне, поскольку «он может быть понят только изнутри».<sup>32</sup>

Бесспорно, подобная методология вызывает ряд закономерных вопросов. Как мы можем быть уверены, что наше вчувствование в феномен нас не обманет, что мы действительно сможем достичь объективных, а не субъективных знаний? Как вообще происходит «вчувствование в объект»? Каким образом исследователь может «перенести себя в объект»? В конце концов, в чем заключается «связный поток сознания» религиозного феномена? С точки зрения современного религиоведения, подобные методы, безусловно, как минимум, спорны и не научны. Однако, представляется, что методологию ван дер Леува следует рассматривать в

---

<sup>31</sup>Leeuw Van der G. On Phenomenology and Its Relation to Theology // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. P. 439.

<sup>32</sup>Waardenburg J. Gerardus van der Leeuw // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. P. 401. Pp. 398-431.

рамках научного дискурса о религии первой трети XX столетия, когда научные подходы только формировались, а религиоведение часто было не вполне отделено от теологии или философии. Теологизм Леува также вполне очевиден, и как метко отметил Ниниан Сمارт, ван дер Леув «был в первую очередь христианским теологом, и его феноменология являлась пропедевтикой к теологии».<sup>33</sup>

На более позднем, герменевтическом, этапе феноменологии религии частично попытались преодолеть теологизм и субъективность феноменологического метода, обогатив свою методологию герменевтическими подходами, однако в строгой научности герменевтической феноменологии также можно усомниться.

Другие представители классической феноменологии, например, Фридрих Хайлер, также уделяли внимание эмпатии. Хайлер полагал, что феноменолог религии должен упражняться в уважении, толерантности и эмпатическом понимании любого религиозного опыта. То есть, индивидуальный религиозный опыт ученого являлся для него важным условием для эмпатического понимания всеобщности и тотальности религиозных феноменов.<sup>34</sup> Важнейший методологический принцип Хайлера – «феноменологический метод, когда исследователь стремится постичь сущность, *эйдос* феномена и рассматривает проявления религиозного только для того, чтобы эту сущность познать».<sup>35</sup>

Тенденция использования эмпатии в качестве методологического приема имеет и современные аналоги. К примеру, Эван Томпсон, отсылая нас к труду Паскаля Буайе, замечает следующее: «Проект Буайе рассматривает религиозные нормы и верования как предметы, которые можно подвергнуть научному осмыслению и объяснить с помощью

---

<sup>33</sup>Smart N. Foreword // Leeuw G. van der Religion in Essence and Manifestation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2014. Pp. IX-XX. P. X.

<sup>34</sup>Heiler F. Prayer: A study in the history and psychology of religion. Oxford University Press, 1932. V. 16.

<sup>35</sup>Михельсон О.К. Феноменология религии и исследование ранних форм культуры // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Том 3 (3), 2009. С. 107. С. 105-113.

различных научных дисциплин».<sup>36</sup> Для Томпсона религия является не объектом исследования, а своего рода «хранилищем методов от первого лица», которые могут быть применены в научном исследовании как таковом.<sup>37</sup> В его статье также прослеживается стремление провести параллели между феноменологическим пониманием эмпатии, ее трактовками с точки зрения когнитивной науки, а также психологии развития, что представляет особый интерес для данного исследования.

Как отмечает Томпсон, эмпатия с точки зрения феноменологов, может быть представлена четырьмя основными аспектами:

1. Эмпатия как взаимодействие: эмпатия здесь не просто переживание чувств и эмоций другого, а переживание другого как живого субъекта со своим личным опытом, таким же, как и «мой собственный». Это понимание эмпатии созвучно с когнитивными трактовками феномена, которые базируются на автоматическом копировании моторных репрезентаций внутренних переживаний человека, за счет которых происходит «понимание» его как субъекта собственного эмоционального опыта.

2. Эмпатия как перенос своего Я в опыт другого Я: с феноменологической точки зрения этот процесс переноса более активный, чем первый. В современной науке этот вид эмпатии называется *когнитивным*, она представляет собой уже более осознанный процесс, нежели тот, что был описан выше. Этот когнитивный механизм, позволяющий воспринимать другого как самого себя проявляется у детей около 9-12 месяцев. Целый корпус механизмов, который задействованы в проявлении данной способности иногда именуется «совместным вниманием» (*joint attention*). Структура этого процесса включает в себя ребенка, взрослого и объект/ явление к которому привязано их внимание. Ребенок отслеживает внимание взрослого к объекту, используя его как социальный референт, имитируя

---

<sup>36</sup>Thompson E. Empathy and human experience //Science, religion, and the human experience. 2005. Т. 27. P. 276

<sup>37</sup> Ibid. P. 262

действия и реакции которого, ребенок развивает свои способности к когнитивной эмпатии.

3. Третий феноменологический вид эмпатии понимается как способность видеть себя через другого, глазами этого другого, также как «он» видит «меня». Феноменологически изъясняясь, эта способность проявляется в моем эмпатическом переживании чужого эмпатического переживания меня. Этот вид эмпатии проявляется у детей на той стадии развития, когда они могут распознавать другого как интенционального агента (*intentional agent*) со своими намерениями, стратегиями поведения и целями. Этот ступень развития эмпатического механизма проявляет себя, когда ребенок начинает понимать, что другие чувствуют в отношении его самого. Вследствие этого процесса развиваются первые зачатки осознанности, самооценки, застенчивости и других «социальных» феноменов. К примеру, Майкл Томаселло приводит в подтверждение этому тот факт, что младенцы около года после рождения начинают показывать первые признаки смущения и застенчивости перед другими людьми или зеркалами.<sup>38</sup> С феноменологической точки зрения, этот процесс концептуализации себя через другого называется «*reiterated empathy*». «Именно через это эмпатическое схватывание чужого восприятия меня я способен осознать мое собственное тело как объект, принадлежащий интерсубъективному миру».<sup>39</sup>

4. Эмпатия как этическое и моральное восприятие другой личности, буквально, переживание другого как достойного сочувствия и уважения. Эмпатия здесь понимается не как симпатия, сострадание или любовь, а как врожденная способность иметь подобные направленные на другого чувства. Если вернуться к психологии развития, то прогресс в восприятии другого как интенционального агента к восприятию его как психического агента (со своими убеждениями, желаниями и планами) является ступенью для развития способности видеть и переживать события глазами другого человека.

---

<sup>38</sup> Tomasello M. The Cultural origins of human cognition Cambridge: harvard University Press. 1999. Pp. 62-63

<sup>39</sup> Thompson E. Empathy and human experience//Science, religion, and the human experience. 2005. V. 27. Pp. 261-287

Таким образом, Томпсон делает вывод о том, что именно интегративный подход в современных исследованиях эмпатии поможет наиболее полно описать данный феномен. Своим исследованием он показывает, что изучение эмпатии на стыке феноменологии, психологии, когнитивной науки, а также так называемой «созерцательной психологии» (*contemplative psychology* – еще одного направления, подобно феноменологии религии пытающегося действовать на стыке теологии и науки), раскроет данный феномен с разных сторон, обеспечивая его более глубокое понимание.

Эмпатия, согласно Томпсону, является базовой когнитивной способностью, которая лежит в основе всех моральных сантиментов и переживаний в отношении другого. Для феноменологии эти четыре элемента эмпатии не существуют отдельно, они совместно воплощаются в живом интересубъективном опыте. Далее в работе будет продемонстрировано, что для психологии эмпатия также только номинально делится на составляющие, на самом деле этот процесс скорее автономный, целостный и системный, нежели раскладывающийся на отдельные, четко прослеживаемые элементы.

#### **1.4. Категория эмпатии в антропологии и социологии религии**

Если в феноменологии религии эмпатия в первую очередь использовалась как базовая методологическая категория, выступающая в качестве основания для феноменологического метода, то антропологи и социологи, исследовавшие архаичные формы религии и культуры, наряду с подобным методологическим подходом, преимущественно рассматривали эмпатию как значимое явление для формирования и функционирования религии.

Прежде всего, специфика антропологических исследований эмпатии заключается в том, что ученые стремятся познать ее в контексте того, как она проявляется в ежедневных ситуациях на основе обширного этнографического

материала. Посредством подобных исследований эмпатии можно понять какие ее формы обусловлены биологически, а какие сформированы и определены культурной средой. Проблематика исследований эмпатии в антропологии также связана и с тем, что эмпатию часто не отделяют от таких феноменов, как интенциональность, intersубъективность, симпатия, сочувствие и т. д.

Между тем, как уже было отмечено, эмпатия являлась не только предметом исследования в антропологии – ее также можно рассматривать и как часть методики в антропологии религии. Еще Бронислав Малиновский писал о необходимости вжиться в мир туземца, не просто исследовать его внешние проявления, а понять и прочувствовать как он думает, чувствует, переживает.<sup>40</sup> Антрополог Эдвард Холл писал, что "нет другого пути познания культуры, кроме как изучать ее подобно языку". Для этого автора важным критерием понимания чужой культуры была определенная сонастройка с ней, восприятие ее явлений и феноменов такими какие они есть, без привнесения чего-то еще.<sup>41</sup> Антрополог не просто пытается понять представителей данного этноса, он создает определённую модель мира этого представителя в своей голове. Метод «включенного наблюдения» также не обходится без эмпатии, поскольку он требует от исследователя не только интеллектуального, но и эмоционального погружения в происходящие события. Вследствие этого эмпатия необходимо включается в методологию антрополога, который не может должным образом проникнуть в этническое сознание без своего эмпатического механизма.

Подобный методологический подход вызвал закономерную критику Клиффорда Гирца, который указывал, что «эмпатический опыт» – это проекция собственных мыслей, чувств и опыта в предметы своих исследований, что

---

<sup>40</sup>См например: *Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* Миф о «качественной социологии» //Социологический журнал. 1994. №. 2. С. 28-42; *Арсеньев В. Р.* «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики //ББК 63.3+ 60.5 А43. 2014. С. 33.

<sup>41</sup>*Рупова Р. М.* Новые антропологические модели в социальной философии (концепции Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца) //Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. №. 2. С. 24.

ведет к ложным результатам.<sup>42</sup> Особую актуальность споры об эмпатии как методе антропологического исследования приобретают в связи с публикацией дневника Малиновского.<sup>43</sup> А. С. Максимова пишет по этому поводу следующее: «Фигура образцового антрополога с изданием дневника была дискредитирована, он предстал перед публикой не в лучшем виде: резкий, раздражительный, относящийся к объекту так, как не подобает ученому относиться к исследуемым – с расистскими и колонизаторским настроениями».<sup>44</sup>

Как можно заметить, использование эмпатии в качестве методологического приема, как в феноменологии религии, так и в антропологии религии, далеко неоднозначно, поскольку научность подобной методологии достаточно проблематична. Вследствие этого эмпатия как методологический прием преимущественно во второй половине XX столетия игнорировалась антропологами, тем не менее, с развитием науки о мозге и открытием зеркальных нейронов, позволившем подвести научное обоснование феномену эмпатии, ситуация начала меняться.

Дуглас Холлан и Джейсон Фроп указывают, что большая часть нашей социальной жизни протекает без внутреннего понимания мотивов и интенций других, а скорее под влиянием привычек, социальных правил и ожиданий. Антропологи, учитывая это, задаются вопросом о том, когда и как в социальных интеракциях это сопереживание и понимание мира другого становится важным и необходимым, а когда нет. Антропологов также интересуют следующие вопросы:

как возможен эмпатический опыт и чем он отличается от других видов социального знания;

---

<sup>42</sup>См. например: *Geertz C. On the Nature of Anthropological Understanding: Not extraordinary empathy but readily observable symbolic forms enable the anthropologist to grasp the unarticulated concepts that inform the lives and cultures of other peoples //American scientist. 1975. V. 63. №. 1. Pp. 47; Geertz C. «From the native's point of view»: On the nature of anthropological understanding //Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences. 1974. Pp. 26-45.*

<sup>43</sup> *Malinowski B. A Diary in the Strict Sense of the Term. Stanford University Press, 1989. V. 235.*

<sup>44</sup> *Максимова А. С. Анализ полевых дневников в контексте производства этнографических текстов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2012. №. 1 С. 130.*



какие ресурсы или способности человека, будь то биологические, психологические или культурные, позволяют проявлять эмпатию по отношению к другим;

каковы социальные, культурные, политические и экономические условия способствуют ее развитию и «использованию», а какие наоборот ее подавляют.

Другая важная проблема, которая стоит перед антропологами — это необходимость отличать в конкретной этнографической практике эмпатию от других схожих ей форм социального взаимодействия: симпатии, сожаления и т. д.

Холлан и Фроп предполагают, что такие формы эмпатии, которые выступают в различных религиозных ритуалах, проявляют себя в тех местах и в то время, когда более прямые и непосредственные формы понимания другого в обществе скованы страхом, тревогой или безразличием. То есть, люди, для того чтобы совладать с негативными влияниями среды, пытаются найти свой способ пережить некий эмпатический опыт, чувство единения.<sup>45</sup> Исследуя регион Океании, Холлан и Фроп, также отмечают, что найти слово «эмпатия» в небольших локальных культурах данной территории практически невозможно, тем не менее его эквиваленты, такие как «любовь», «сострадание», «сочувствие», находятся везде. Можно привести такие примеры, как «аропа» в полинезийском языке, «алоха» на гавайском, «ароха» у Маори, «алофа» языке самоа, «офа» на тонганском.<sup>46</sup>

Однако ряд ученых замечает, что при исследовании феномена эмпатии у различных народностей, следует учитывать возможное влияние христианизации, которое могло привнести эмпатию или сочувствие в сознание различных народностей, поскольку акцент на любовь к ближнему и сострадание наиболее ярко проявлена в христианской религии. К примеру, Элфрид Герман указывает следующее: «Мы не можем в полной мере понять

---

<sup>45</sup>Hollan D. W., Throop C. J. The anthropology of empathy: experiencing the lives of others in Pacific societies. – Berghahn Books, 2011. V. 1. Pp. 232.

<sup>46</sup>Ibid P. 11

значение понятия «сочувствие» (*pity*) у народности банабан, не учитывая, как данная народность развивалась под влиянием колонизации». <sup>47</sup>

Подобная трактовка выглядит совершенно необоснованной и узко христианской, поскольку выражает распространенную для ряда ученых, исповедующих христианство, позицию, согласно которой дохристианские верования не могли сами подняться до этических категорий добра и милосердия, и что именно благодаря христианизации «дикие» народы смягчили свои нравы. Возможно, отчасти эта позиция не лишена основания, тем не менее, как будет продемонстрировано в работе, эмпатия является универсальной человеческой чертой.

Интересно, что Холлан и Фроп отмечают, что важной чертой проявления эмпатии у народностей Океании является «активный» характер эмпатии, то есть она выражается не как пассивное сопереживание, а активное действие: материальный обмен едой, вещами, услугами и т. д. Подобные практики важны для развития и поддержания социальных и семейных отношений в этом регионе. Так обмен едой в этих локальных культурах неразрывно связан с переговорами и коммуникацией в целом, какой бы характер она не носила. Кто-то готовит и подает еду тем, кого он любит и уважает, другой не делится ей, указывая тем самым на отсутствие заинтересованности в коммуникации.

Марсель Мосс описывал схожий феномен в своем произведении «Очерк о даре», определяя специфику «системы совокупных социальных поставок». Этот феномен представляет собой сложную систему социальных взаимодействий, включающих в себя целый комплекс моральных, этических и религиозных норм и представлений, сформированных традицией. Ученый отмечает, что наиболее значимым элементом взаимных поставок является обязательность возмещения полученного подарка. Тем не менее, пишет Мосс, «эти дары могут быть обязательными, постоянными, без каких-либо ответных

---

<sup>47</sup>Hermann E. *The Yali movement in retrospect: Rewriting history, redefining 'cargo cult'* // Oceania. 1992. V. 63. №. 1. Pp. 55-71.

поставок, кроме порождающего их правового состояния». С другой стороны, автор указывает на важность не только возмещения подарка, но и его принятия, отказ от принятия подарка «тождественен объявлению войны; это значит отказаться от союза и объединения».<sup>48</sup>

Рассматривая категорию эмпатии в контексте антропологии религии, также необходимо вспомнить о законе *партиципации* Леви-Брюля. В своем труде «Первобытное мышление» он на конкретном этнографическом материале показывает, что при наличии специфического логического мышления у народов, принадлежащих к архаичному типу культуры, также присутствует и своеобразное мистическое мышление, обуславливающее их представления о сопричастности «между существами и предметами, ассоциированными коллективными представлениями».<sup>49</sup> Из-за этой особенности первобытного мышления Леви-Брюль и характеризует его как дологическое или *прологическое*.

Мосс использовал теорию партиципации Леви-Брюля, когда анализировал уже упомянутый обряд совокупных поставок. Французский социолог пишет: «эта неразделимая смесь симметричных и противоположных прав и обязанностей перестает казаться противоречивой, если представить себе, что существует прежде всего сочетание духовных связей между вещами, относящимися в какой-то мере к душе, и индивидами, и группами, отчасти воспринимающими себя как вещи».<sup>50</sup>

Поскольку эмпатия представлялась неверифицируемым феноменом, соответственно, субъективным и неподходящим для научного исследования религии, во второй половине XX века она в основном оспаривалась антропологами социологами религии. Между тем, в последнее время можно наблюдать возвращение категории эмпатии в методологический аппарат религиоведения, на что безусловно повлияло открытие зеркальных нейронов.

---

<sup>48</sup>Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература». 1996. С 52.

<sup>49</sup>Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. Педагогика-Пресс. 1994. С. 106

<sup>50</sup>Мосс М. Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии // Пер. с франц. М.: Вост. лит. 1996. С. 155

Речь об этом подробнее пойдет во второй главе данной работы.

## **1.5. Категория эмпатии в психологии религии**

После исследований Гуссерля, Штайн, Шпета и других представителей феноменологического движения, эмпатия становится ключевым предметом исследования не только в феноменологии религии, но и в эмпирической психологии, постепенно занимая в ней все более уверенные позиции. С одной стороны, изучению эмпатии уделяет особое внимание психоанализ, с его *эмпатическим слушанием* — методом индивидуальной терапии. С другой, исследователи стремятся описать эмпатический механизм как объективный феномен психической реальности человека, как элемент его внутреннего мира, имеющий особенные внешние проявления.

### **1.5.1 Современные определения понятия в психологии**

Практически все научные изыскания в области изучения феномена эмпатии указывают на широту понимания термина и множественность трактовок. Среди них учеными выделяются несколько основных тенденций, которые зависят от ключевых для исследователя целей и механизмов эмпатии.

Во-первых, это *аффективный подход*, в котором эмпатия рассматривается как эмоциональный феномен, связанный с переживанием определенных эмоций «другого», как своих собственных. Он связан со способностью входить в эмоциональное состояние другого, сопереживать ему. Теорий, которые концентрируются исключительно на эмоциональном аспекте эмпатии, в настоящее время не так много, так как понимание эмпатии сугубо как эмоционального переживания, представляется редукционистским, ибо исключает множество других важных ее аспектов. В подтверждение этому, Нэнси Эйзенберг пишет: «В соответствии со многими современными определениями в социальной психологии и психологии развития,

эмоциональный ответ является центральным элементом эмпатии, однако эмпатия является намного более сложным феноменом, чем просто аффект без понимания происхождения собственных эмоций».<sup>51</sup>

Во-вторых, это *когнитивные* трактовки эмпатии, которые концентрируются на категории познания, понимая эмпатию прежде всего, как познавательный процесс, как способность встать на место другого, принять его роль и на основе этого предсказать дальнейшее поведение.

Если в рамках *аффективного* похода часто подразумевается характеристика эмпатии как *автоматического* процесса (человек автоматически, неосознанно «заражается» чужими эмоциями), то в рамках *когнитивного* – рассматривается *осознанный* характер эмпатии, т.е. эмпатия определяется как осознанный процесс понимания того, что чувствует другой. Помимо этого, выделяется также *кинестетический* элемент эмпатии, в котором эмпатия понимается как способность человека неосознанно копировать моторные репрезентации «чужих» эмоций.

К примеру, Т.Д. Карягина в своем исследовании разделяет современное изучение эмпатии как феномена познания и как феномена отношения, при этом отмечая: «И в подходах, рассматривающих эмпатию как понимание, и в подходах, трактующих ее как реагирование на чувства, общим является именно базовый процесс – сопереживание, разделенные с другим человеком чувства».<sup>52</sup> Такой исследователь эмпатии как Т. П. Гаврилова, определяя виды эмпатии, понимает ее и как сочувствие (*когнитивный аспект*), и как сопереживание (*эмоциональный аспект*).<sup>53</sup>

В работе Ю. Б. Гиппенрейтер выделяется иное понимание эмпатии, а именно – *конгруэнтная* эмпатия, как способность к быстрому переключению от переживания эмоций другого к выражению собственных, при сохранении

---

<sup>51</sup>Eisenberg N. The development of empathy-related responding // Nebraska symposium on motivation. 1997. V. 45. P. 74.

<sup>52</sup>Карягина, Т. Д. Философские и научные контексты проблемы эмпатии // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 4. С. 88

<sup>53</sup>Гаврилова, Т. П. Понятие эмпатии в зарубежной психологии // Вопросы психологии. 1975. № 2. 147-158 с.

понимания другого и его чувств.<sup>54</sup> Также, такой исследователь как Л.П. Выговская рассматривает эмпатию в этих трех основных компонентах: когнитивном, аффективном и конативном, в последний она включает как моторную реакцию человека, так и его действия.<sup>55</sup> Стоит отметить, что, в целом, наиболее популярным и обоснованным подходом к пониманию и интерпретации эмпатии в данный момент представляется *интегративный* подход, который включает в себя всевозможные трактовки эмпатии, которые так или иначе описывают данный феномен<sup>56</sup>.

Исследователей-психологов, заинтересованных в проблеме эмпатии, волнуют вопросы, связанные с этапами развития личности и ее эмпатических способностей. Как известно, развитие эмпатического механизма зависит от его становления в раннем возрасте. Способность отслеживать и реагировать на чужие чувства и эмоции зависит также от множества факторов, но первичные условия социального взаимодействия и воспитания в детском возрасте создают необходимый фундамент. Помимо воспитания и социальных факторов на «эмпатичность» влияет также генетическая составляющая, предрасположенность к психическим заболеваниям и половая принадлежность. Этими и многими другими вопросами, связанными с эмпатией, занимается современная психологическая наука, о чем более подробно речь пойдет в следующей главе.

В психологии же религии исследование категории «эмпатия» проявляется в связи со следующими проблемами:

- эмпатия и религиозная ориентация
- эмпатия и религиозная просоциальность
- развитие эмпатии в религиозном становлении личности

---

<sup>54</sup>Гиппенрейтер, Ю.Б. Феномен конгруэнтной эмпатии / Ю.Б. Гиппенрейтер [и др.] // Вопросы психологии. 1993. № 4. 61-73 с.

<sup>55</sup>Выговская, Л.П. Эмпатийные отношения младших школьников, воспитывающихся вне семьи: автореф. дис. канд. псих. наук: 19.00.07 / Л.П. Выговская; НИИ психологии. Киев. 1991. С. 20

<sup>56</sup>Басова А. Г. Понятие эмпатии в отечественной и зарубежной психологии // Молодой ученый, 2012. №8. 254-256 с.

- место эмпатии в религиозном комплексе: религиозном ритуале, ИСС и т.д.<sup>57</sup>

Во-первых, исследователи пытаются соотнести те или иные характеристики религиозной ориентации индивида с его эмпатическими способностями, во-вторых, сравнить различные виды религиозных ориентаций в зависимости от их «эмпатичности». Это направление содержит в себе интересный корпус исследований, направленных на выявление корреляций между различными измерениями и элементами религиозности и эмпатии, которые более подробно будут представлены ниже. Интересны они тем, что позволяют предположить, как и каким образом конкретные черты личности определяют религиозность человека, и наоборот, как эта религиозность может влиять на его характер

Помимо этого, современных исследователей интересует связь между эмпатией и просоциальным поведением. Изучение религиозной просоциальности в данном контексте также становится особенно актуальным, поскольку дискуссии вокруг того, является ли религия источником человеческой добродетели продолжаются до сих пор. Кроме того, современная психология религии уделяет эмпатии ключевое место в религиозных ритуалах и религиозном опыте в целом, что представляет особенный интерес для данной работы.

Еще Гордон Олпорт в своих работах определил необходимость различать религиозную ориентацию индивидов для того, чтобы понимать какую именно роль играет религия в жизни человека. В статье, написанной в соавторстве с Майклом Россом «Личная религиозная ориентация и предрассудки»,<sup>58</sup> автор также высказал идею о том, что люди с внутренней религиозной ориентацией более способны высказать сострадание к другому, так как их религия (продвигающая идеи сострадания) не используется ими

---

<sup>57</sup> См. например: *Alcorta C. S., Sosis R. Ritual, emotion, and sacred symbols // Human nature. 2005. V. 16. № 4. Pp. 323-359*

<sup>58</sup> *Allport G.W., Ross J.M. Personal religious orientation and prejudice. // Journal of Personality Social Psychology. 1967. V. 5. № 4. P. 3.*

для достижения социальных благ, а формирует их систему ценностей изнутри. «В такой жизни, где религия является внутренней доминантной ценностью, нет места для неприятия, презрения или высокомерия в отношении ближнего».<sup>59</sup>

Пол Уотсон, изучавший в след за Олпортом религиозную мотивацию поведения, отмечает, что люди с внутренней религиозной ориентацией, в сравнении с внешне ориентированными, более эмпатичны в отношении других. Внутренняя религиозность, как отмечает психолог, связана с более развитой способностью ко внутреннему контролю и психологическим здоровьем в целом.<sup>60</sup>

Интересно новое измерение религиозности, которое вводит Чарльз Батсон, так называемая «религия как поиск» наряду со схожими олпортовским «религия как средство» (внешняя религиозность) и «религия как цель» (внутренняя религиозность). Религия как поиск свидетельствует, по мнению психолога, о наличии непредвзятости, любопытности, когнитивной сложности и более высокого уровня моральных суждений. Ко всем прочему, помимо высокой степени терпимости и принятия у этих людей, Батсоном отмечаются также доказательства того, что они могут быть более сострадательными и показывать более высокий уровень эмпатических способностей в сравнении с «внутренне ориентированными» людьми.

Исходя из исследований подобного плана, можно сделать вывод о том, что приверженность определенным религиозным нормам и течениям зависит от эмпатических характеристик человека, также, как и религиозная ориентация личности взаимосвязана с различными компонентами эмпатии. Более выраженные эмпатические характеристики ассоциируются с теми религиозными ориентациями, которые, во-первых, характеризуют роль религии в жизни человека как главный, фундаментальный, ценностно-образующий мотив бытия, а во-вторых, обладают наименьшей привязкой к

---

<sup>59</sup> *Ibid* P. 10.

<sup>60</sup> *Watson P. J., Hood Jr R. W., Morris R. J. Dimensions of religiosity and empathy //JPC. 1985. V. 4. №. 3. P. 74.*



строгим религиозным течениям и характеризуются свободным поиском и открытостью взглядов.

Психология религии включает в себя также и другие исследования, которые концентрируются не только на взаимосвязи религиозной ориентации и эмпатии. К примеру, в исследовании Кэрол Маркстром и коллег<sup>61</sup>, ученые попытались найти связь между различными измерениями религиозности (частота посещения религиозных институтов, важность религиозных верований для человека) и двумя элементами эмпатии (*empathic concern* и *perspective taking*). Выяснялось, что позитивная корреляция была между измерениями эмпатии и важностью верований, но ее не было в отношении частоты посещения церкви или других религиозных учреждений. Интересно также исследования Лэсли Френсис<sup>62</sup>, в котором автор предполагает, что существует прямая зависимость между тем, как человек воспринимает себя и других, и тем, как он воспринимает бога.

Согласно этой теории, человек, который воспринимает бога как бога милосердия (*God of mercy*) имеет более позитивное представление как о самом себе, так и о других, что позитивно коррелирует с эмпатией. Человек, который «верит» в бога справедливости (*God of justice*), соответственно, имеет менее позитивные представления о своем Я, о других, следовательно, меньше проявляет эмпатию. Интересно также исследование Френсис, Дженифер Крофт и Элис Пайк, цель которого выявить связь между эмпатией и представлениями о боге, учитывая при этом и другие факторы, которые могли бы повлиять на результаты теста: пол, возраст, направленность личности (*экстраверсия, невротизм, психотизм*). Религиозными факторами были выбраны частота посещения религиозных институтов, а также та конфессия в которой находился участник. По результатам было выявлено, что

---

<sup>61</sup>Markstrom, C. A., Huey, E., Stiles, B. M., Krause, A. L. Framework of caring and helping in adolescence: Are empathy, religiosity, and spirituality related constructs? Youth and Society. 2010. № 42. Pp. 59-80

<sup>62</sup>См. например: Francis L. J. God Images and self-esteem: A study among 11-18 year-olds //Research in the Social Scientific Study of Religion. 2005. V. 16. 105 p.; Francis L. J., Gibson H. M., Robbins M. God images and self-worth among adolescents in Scotland //Mental Health, Religion & Culture. 2001. V. 4. №. 2. Pp. 103-108; Francis L. J. God images, personal wellbeing and moral values //Imagining God. Empirical explorations from an International perspective. 2001. Pp. 125-144

способность к эмпатии более развита у женщин взрослой возрастной группы, с развитой эмоциональностью (высокие показатели невротизма), низкими показателями психотизма, экстраверсией, частой посещаемостью религиозных институтов.

Как уже было продемонстрировано в предшествующих исследованиях, высокие показатели эмпатических способностей связаны с более позитивными представлениями о боге. Один из важных выводов данного исследования состоит в том, что внешние показатели религиозности, такие как частота посещения институтов и принадлежность к определенной конфессии не являются подходящими критериями в исследованиях корреляции эмпатии и религиозности. Именно «внутренние», психологические черты религиозности человека, такие как личностное восприятие бога являются более подходящими критериями в подобных исследованиях.<sup>63</sup> Корреляция между позитивными представлениями о боге и высокими показателями эмпатии иллюстрирует психологическую зависимость между тем, каким человек воспринимает самого себя и бога, к которому обращается. То есть, самооценка человека будет тем выше и устойчивее, чем позитивнее его представления о боге. Другими словами, если бог милосерден и расположен ко мне, если я в его глазах «хороший», то это будет позитивно сказываться и на моем восприятии. Людям, которые принимают себя и свои недостатки, соответственно проще принять других и проявлять к ним эмпатию. Этот принцип может работать и в обратную сторону, люди с низкой самооценкой, соответственно, имеют более негативные представления о боге, который оценивает и наказывает, что отражается в меньшем принятии своего Я и в меньшем проявлении любви и эмпатии к другим.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup>Francis L. J., Croft J. S., Pyke A. Religious diversity, empathy, and God images: Perspectives from the psychology of religion shaping a study among adolescents in the UK //Journal of Beliefs & Values. 2012. V. 33. №. 3. Pp. 293-307.

<sup>64</sup> Ibid P. 19.

Ли Киркпатрик также, как и множество современных исследователей психологии религии задается вопросом почему религия играла такую важную роль во всех культурах.<sup>65</sup> Этот автор представляет особый интерес, так как помещает психологию религии в более широкий эволюционный контекст. Киркпатрик утверждает, что религия должна рассматриваться как побочный продукт психологических механизмов и систем, которые развивались и эволюционировали «для других целей». Среди этих «систем» главными автор выделяет эмпатию и привязанность.

Применяя *теорию привязанности (attachment theory)* к исследованию религии, он отмечает ключевые параллели между первыми отношениями человека и его взрослыми привязанностями, с одной стороны, и его индивидуальными взаимоотношения с богом с другой. Понимание бога как «*attachment figure*» предлагает нам новые пути понимания таких феноменов как представления о боге, обращение к нему, молитвы и т.д. Киркпатрик исследует то, как процессы, связанные с эмпатией (*attachment processes*) включены в разные составляющие религиозного бытия человека и как они влияют на становление религии в целом.

Подводя итоги, автор делает вывод, что религия не является по своей сути адаптацией, религиозные идеи и практики не были необходимы человеку для решения определенной адаптивной проблемы. Теория привязанности и воплощенный в ней эмпатический механизм должны рассматриваться как одна небольшая часть более широкого круга психологических механизмов, которые развивались для «обслуживания» религиозных верований. Религия «активирует» процессы, связанные с эмпатией вместе со множеством других, и комбинация этих процессов ответственна за распространенность и силу религиозных верований как таковых.

Междисциплинарные подходы к изучению эмпатии и становления религии также представляют особый интерес, к примеру теолог Вентцел ван

---

<sup>65</sup> Kirkpatrick L. A. Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press. 2005.

Хьюстен принимая попытку исследования вопроса эволюции религии высказывает следующие идеи: «Эволюция таких особенностей человека как мораль, сексуальность, эмпатия и предрасположенность к религии сыграли определяющую роль в эволюции коммуникации между людьми и их привязанности, что вместе с эволюцией сложного символического поведения, дает нам лучше понимать этапы становления религии и религиозного поведения».<sup>66</sup>

Таким образом, из представленного обзора можно сделать некоторые промежуточные выводы:

1. Категория эмпатии в религиоведческих дисциплинах приобретает особенный характер: с одной, стороны она использовалась как методологическое основание для проведения исследования, с другой как важный фактор формирования религиозности и функционирования религии.

2. Методологический характер эмпатии наиболее ярко раскрывается в феноменологии религии, которая возводит ее в методологический принцип. Эмпатия как условие функционирования религии и религиозности чаще используется в психологии религии, тем не менее в антропологии и социологии религии проявляются оба подхода.

3. Схожесть подходов психологов и феноменологов религии проявляется в одинаковом понимании элементов эмпатического механизма и этапах его функционирования. Основное различие заключается в том, что психологи религии не используют эмпатию как метод исследования феноменов религиозности.

4. Междисциплинарные подходы в исследовании данного феномена являются особенно актуальными в современной гуманитарной науке, поскольку представляют более широкий контекст для понимания категории эмпатии, не используя излишне биологизаторские или теологические подходы.

---

<sup>66</sup>*Van Huyssteen J. W.* From empathy to embodied faith: Interdisciplinary perspective on the evolution of religion// Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays. 2014. Pp. 132-151



## **Глава II. Роль эмпатии в становлении и развитии религии согласно новейшим научным исследованиям**

В современной науке роль эмпатии в религиозном комплексе рассматривается преимущественно исходя из двух научных парадигм: эволюционной – в рамках эволюционной теории религии и эволюционной психологии, и когнитивной – в рамках исследований мозга и когнитивного религиоведения.

### **2.1 Эволюционные трактовки эмпатии**

Рассматривая эволюционное преимущество религии, большинство эволюционных психологов трактует этот вопрос в контексте исследований эмпатии и альтруизма. Альтруизм исследователи связывают с врожденными эмпатическими механизмами человека, и в контексте последних открытий нейрофизиологии, рассматривают эти два феномена во взаимосвязи.

С 60-70х годов XX века феномен эмпатии начинает постепенно включаться в экспериментальные исследования, в большинстве которых эмпатия рассматривается как одна из мотивационных предпосылок альтруистического поведения и помощи в целом, как в житейских ситуациях, так и в контексте профессиональной деятельности специалистов помогающих профессий. Следует отметить, что об эволюционном преимуществе этого феномена говорили еще Ч. Дарвин и Г. Спенсер, отличие здесь выражается в том, что данные авторы говорили о «симпатии», источником которой выступали стадные чувства высших животных.

Исследователь эмпатии Карягина замечает следующее: «Хотелось бы отметить прослеживаемую во многих работах связь двух аспектов данного явления — симпатии как формы познания и как источника альтруизма. Наша способность сострадать важна не только как основание помощи, она также

является основой человеческой общности, способом познания другого — как высшей ценности». <sup>67</sup>

Тенденция рассматривать эмпатию как генетически детерминированное свойство, усиленное или ослабленное жизненным опытом индивида проявляется у множества современных авторов. К примеру, для Кларка эмпатия выступает человеческой способностью, которая основана на более поздних, в своем развитии, структурах головного мозга, которые препятствуют влиянию эгоцентрических драйвов. <sup>68</sup>

Один из ключевых поворотов в исследовании феномена эмпатии, как справедливо отмечают исследователи, начался с момента открытия Джакомо Ризцоллатти в 1990-е годы так называемых «зеркальных нейронов», отвечающих за распознавание чувств и эмоций другого человека. С этого момента начинаются попытки нейрофизиологических обоснований функционирования эмпатии. <sup>69</sup> С точки зрения этого автора, в зеркальности мозга мы можем обнаружить главное эволюционное преимущество эмпатии — способность на нейрофизиологическом уровне понимать состояние другого человека и уметь предсказывать его поведение. В этой связи также изучаются нейробиологические исследования функционирования и механизмов эмпатии как предпосылки альтруистического поведения.

Престон и Де Валь отмечают, что индивид, наблюдающий за поведением другого, может «считывать», информацию, вследствие возбуждения определенных структур мозга, которые активируются автоматически при наблюдении за поведением другого. В этом ключе эмпатия рассматривается как автоматический процесс распознавания чужих эмоций. <sup>70</sup> «Эмпатия берет начало в телесной синхронизации и общности

---

<sup>67</sup>Карягина Т. Д. Философские и научные контексты проблемы эмпатии / Т. Д. Карягина // Московский психотерапевтический журнал, 2009. № 4. С. 52.

<sup>68</sup>Kenneth B. C. Empathy: A Neglected Topic in Psychological Research // American Psychologist, 1980. № 35(2). Pp. 187-190

<sup>69</sup>Rizzolatti G. The Mirror-neuron System // Annual Review of Neuroscience, 2004. Vol. 27. Pp. 169-192

<sup>70</sup>Preston S. Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases / S. Preston, F. de Waal // Behavioral and Brain Sciences. 2002. Vol. 25. Pp. 1-72

настроений. Сложные ее формы, основанные на воображении и проецировании, вторичны и вырастают уже из этого».<sup>71</sup>

Современные исследователи альтруизма и просоциального поведения сходятся в том, что вероятность альтруистического поступка увеличивается, если увеличивается возможность того, что индивиды разделяют общий генофонд.<sup>72</sup> Эмпатию в данном контексте можно рассматривать, как механизм, помогающий распознавать «своих» и производить в их отношении какое-либо альтруистическое действие.

Социобиология рассматривает альтруизм и, связанную с ним эмпатию, как совокупность адаптаций, сформированных естественным отбором и подкрепленных общежитием человека. Эти феномены, как утверждают ученые, выполняют на общественном уровне функцию сохранения.

Из этого мы можем сделать вывод, что для эволюционных трактовок эмпатии характерно рассмотрение этого феномена в его связи с альтруизмом и помогающим поведением в целом, которые необходимы для сохранения и выживания общества. Эмпатия здесь – необходимая адаптация, сформированная естественным отбором и индуцирующая альтруизм.

Помимо этого, в данном контексте изучения феномена эмпатии можно выделить *кинестетическую* эмпатию, которая проявляется в механизме физического заражения (т.е. автоматического повторения действий другого), как одно из первичных следствий эмпатии, которое активирует все остальные репрезентации эмоций – аффективные, когнитивные, соматические и др.<sup>73</sup>

Также в данном аспекте изучения эмпатии, мы можем говорить о так называемой *предикативной* эмпатии как способности предсказывать поведение другого и выбирать в отношении этого свою стратегию поведения.

---

<sup>71</sup>*Ibid.* P. 84.

<sup>72</sup>Чалдини Р. Социальная психология. Пойми других, чтобы понять себя. СПб., 2002. С.336.

<sup>73</sup>Карягина Т.Д. Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: Дис. канд. псих. наук. М., 2013. С. 129.



## 2.2. Когнитивные теории эмпатии

Во второй половине XX века вследствие расцвета когнитивных наук, появляются теории «наивной» психологии<sup>74</sup>, а также биологии, физики и т.д., которые исследуют, как человек в контексте житейских ситуаций объясняет себе те или иные процессы. Согласно «наивной» психологии, он отвечает на вопросы о мотивации чужих поступков, состоянии другого человека, предсказывает его возможное поведение.

Существуют две теории, которые подробнее объясняют эти процессы: *модель психики человека (theory of mind)* и *теория симуляции (simulation theory)*. Согласно первой, человек, может воспринимать и понимать, как свои чувства и эмоции, так и чужие, причем отличая «чужое сознание», то есть, не свои переживания от своих. Базовая идея второй теории заключается в том, что человек может использовать свой психический аппарат для того, чтобы смоделировать сознание другого человека, тем самым иметь возможность предсказать или объяснить поведение другого. Такая модуляция чужого сознания через свое собственное (то есть объяснение чужих поступков через перенос ситуации на себя и понимания, что бы я сделал в этих обстоятельствах), является намного более простым способом понять и предсказать действия других, чем если бы мы основывались на простых догадках.<sup>75</sup> Карягина отмечает, что под такой симуляцией «понимается воображение, постановка на место другого, проекция, принятие роли — практически самые распространенные определения эмпатии или ее механизмов».<sup>76</sup>

Помимо данных теорий, после открытия «зеркальных» нейронов, появилось предположение о том, что найдем мозговой механизм эмпатии,

---

<sup>74</sup>Churchland P. M. Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior // J. D. Greenwood (Ed.). The Future of Folk Psychology. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. Pp. 51–69

<sup>75</sup>Davies M., Stone T. Introduction // Mental Simulation M. Davies & T. Stone (Eds.). Oxford: Blackwell. 1995. Pp. 1-18

<sup>76</sup>Карягина Т. Д. Философские и научные контексты проблемы эмпатии // Московский психотерапевтический журнал, 2009б. № 4. С. 54.

новый вопрос, с которым сталкиваются исследователи: насколько автоматичен/сознателен этот процесс. Существуют две теории, которые разъясняют этот вопрос: теория ранней и поздней модуляции. Теория ранней модуляции предполагает осознанный эмпатический ответ: прежде чем эмпатическая реакция будет возможна, человеческий мозг должен оценить объект и контекст ситуации. Если мы говорим о модели поздней модуляции, то в ней эмпатический ответ автоматичен процессу восприятия эмоций другого.

Исследователи отмечают, что теория поздней модуляции объясняет эволюционную выгоду эмпатии в целом, которая необходима как автоматическое схватывание ситуации, эмоционального состояния объекта для того, чтобы спрогнозировать дальнейшие события и сформировать собственную, наиболее выгодную тактику поведения.

Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать вывод о том, что современные трактовки эмпатии включают в себя подразделение на когнитивные и эмоциональные, на автоматические и осознаваемые механизмы эмпатии.

Затрагивая вопрос о взаимосвязи эмпатии и мотивации поведения, необходимо отметить несколько ключевых моментов: во-первых, широко распространенное представление о позитивной корреляции между эмпатией и альтруизмом, а также помогающим поведением в целом; во-вторых, необходимость рассматривать эмпатию в данном контексте как «нейтральный» феномен, который сам по себе не предполагает никакой альтруистической или эгоистической мотивации, лежащей в основе. К примеру, И. Г. Лаверычева подчеркивает это «нейтральное чувственное содержание эмпатии», которая рассматривается как результат реакции человека на состояние другого, в которой еще нет никакой оценки, понимания и прогноза собственных действий.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup>Лаверычева И.Г. Влияние эмпатии на проявления альтруизма и эгоизма // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2013. №160. С. 68.

Помимо этого, важно прояснить, что проблема истинной мотивации человеческого поведения (альтруистической или эгоистической) до сих пор является ключевой для различных философских и этических систем. Для эволюционной биологии любой альтруизм, будь он родственным, взаимным или однократной акцией самопожертвования, по своей сути является лишь формой эгоизма («эгоизма» генов человека, которые запрограммировали его жертвовать собой, только в случае, если это необходимо для их дальнейшего выживания в общем генофонде).

Тем не менее, исследователи пытаются проследить взаимосвязь между эмпатическими способностями человека и мотивацией его поведения, а также помогающего поведения в целом, его просоциальностью. Эта взаимосвязь прослеживается через реакцию, которая возникает у человека в ответ на воспроизведение механизма эмпатии.

### **2.3. Религиозность, эмпатия и альтруизм согласно эволюционным и когнитивным исследованиям**

С 80х годов XX века феномен эмпатии начинает занимать важное место в экспериментальных исследованиях человеческих взаимоотношений. Исследователи, с тех пор как начали прослеживать фундаментальную связь этого феномена с альтруизмом и помогающим поведением в целом, часто замечают, что эмпатия становится популярным предметом изучения.<sup>78</sup>

В 80-х годах начинаются экспериментальные исследования Ч. Д. Батсона по взаимосвязи просоциальности, альтруизма и эмпатии. Для Ч. Д. Батсона, эмпатия является единственным сущностным источником альтруизма. Интересным представляется то, что в циклах его лекций «Эмпатическое происхождение альтруистической мотивации» автор соглашается с разделением эволюционного альтруизма и психологического:

---

<sup>78</sup>См. например: *Hoffman, M. L.* Empathy and moral development: Implications for caring and justice. New York: Cambridge University Press. 2000. 410p.; *Saroglou, V.* Religion's role in prosocial behavior: Myth or reality? // Psychology of Religion Newsletter. №31. 2006. Pp. 1–8

мотивация первого в своей основе является эгоистической (помогая другому, мы увеличиваем шансы на выживание собственных генов), тогда как мотивация второго «по-настоящему альтруистична», так как направлена исключительно на выгоду другого. Эволюционный альтруизм для автора не является ни необходимым, ни достаточным для психологического альтруизма.<sup>79</sup>

Понимание мотивации, лежащей в основе поведения человека, для Батсона является наиболее значимым, так как «если мы заинтересованы в том, чтобы понять, как, где, при каких условиях помощь может быть оказана и насколько она будет эффективна, то понимание основополагающего мотива является наиболее важным».<sup>80</sup> Истоки альтруистической мотивации автор находит в эмпатии. Необходимо отметить, что этот феномен автор называет «эмпатическим участием», которое включает в себя как когнитивную способность распознавать состояние другого, так и возникающее параллельно этому процессу чувства симпатии, сострадания, соучастия. При этом, мотивация, вызываемая такой эмпатией, называется исследователем чисто альтруистической. Как поясняет автор, человек может и пытается избавиться от собственного дистресса, вызванного чужими страданиями, но его главная цель – помочь другому.

В такой широкой трактовке феномена эмпатии, как справедливо отмечают некоторые критики<sup>81</sup>, Батсон скорее понимает симпатию, чувство сострадания к ближнему, который может быть фактически близким другом/родственником или же человеком, к которому мы имеем склонность, вследствие его схожих/приятных нам внешних и внутренних характеристик.

Также интересной темой для исследования является взаимосвязь эмпатии и эгоизма. Как уже было выявлено в предыдущей главе один из элементов эмпатии – личный дискомфорт (*personal distress*) от страданий

---

<sup>79</sup>Batson C. D Empathy-induced Altruistic Motivation. Presented at Inaugural Herzliya Symposium on Personality and Social Psychology on “Prosocial Motives, Emotions, and Behavior at The New School of Psychology, Interdisciplinary Center (IDC), Herzliya, Israel. March 24-27, 2008. P. 4.

<sup>80</sup>Ibid P. 5

<sup>81</sup>Davis M.H. Empathy: A Social Psychological Approach. Boulder: Westview Press 1996.260 p.

другого имеет важное значение в функционировании эмпатического механизма. Человек с высокими эмпатическими способностями, может испытывать настолько глубокое эмоциональное переживание другого или «за» другого, что ему будет проще избавиться от этого состояния, избежав «конфликтной» ситуации. Помимо этого, исследователи, определяя компоненты или этапы эмпатийного процесса, отмечают последний этап помогающего действия, только как *возможную* реакцию на переживание предшествующих эмоций.

В западной психологической литературе на эту тему, принято отделять симпатию, о которой писал Батсон, от личного дискомфорта (*personal distress*)<sup>82</sup>, которые в своих социальных последствиях являются противоположными. Если симпатия, как пишет, например, Эйзенберг<sup>83</sup>, скорее всего произведет ориентированную на другого, альтруистическую мотивацию, то личный дискомфорт, вызванный чужим страданием, наоборот. Уже упомянутая Выговская отмечает, что эмпатия может мотивировать как асоциальное, так и просоциальное поведение.<sup>84</sup>

Говоря об эмпатии, мы не можем прямо связывать ее с альтруизмом, эта связь опосредована множеством биологических, социальных и др. условий. Тем не менее, мы можем согласиться с Валем, в том, что альтруизм тесно связан с эмпатией, так как она дает возможность пережить «эмоциональную заинтересованность в благосостоянии другого человека».<sup>85</sup>

Делая промежуточный вывод, следует отметить, что эмпатия как совокупность когнитивных адаптаций нейтральна – она может произвести как мотивацию эгоистического, так и альтруистического поведения. Эмпатия развитая в рамках культуры с альтруистическими паттернами и концентрацией на осознанности будет больше производить именно

---

<sup>82</sup>Batson C. D. The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer. Hillsdale, NJ: Erlbaum. 1991. 342 p.

<sup>83</sup>Eisenberg N. 2000. Empathy and sympathy. In Handbook of Emotion, ed. M Lewis, JM HavilandJones. New York: Guilford. 2nd ed. Pp. 677

<sup>84</sup>Выговская Л.П. Эмпатийные отношения младших школьников, воспитывающихся вне семьи: автореф. дис. канд. псих. наук. НИИ психологии. Киев, 1991. С. 20.

<sup>85</sup>Waal F. de. Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy // Annual Review of Psychology, 2008. № 59. Pp. 292

альтруизма. В эволюционной психологии под такой эмпатией понимают симпатию, то есть не только распознавание чужого страдания, но и помощь вследствие того, что человек может разделять с нами генетический фонд.

## **2.4. Эмпатия в становлении религии**

### **2.4.1. Связь морали и эмпатии в развитии религии**

Мораль, с эволюционной точки зрения является системой норм и запретов, поощряющих просоциальное поведение и наказывающих за обратное. В данном контексте интересны исследования, рассматривающие мораль как внутригрупповую адаптацию, которая помогает группе выживать в неблагоприятных условиях окружающей среды.<sup>86</sup> Когда мы говорим о морали и исследуем ее с точки зрения эволюции, мы не можем не включать в исследования феномен эмпатии. Как уже было выявлено, исследователи рассматривают эмпатию как сложную систему когнитивных механизмов, которые распределены на широкий спектр отделов нашего мозга. К примеру, Саймон Барон-Коен выделяет около десяти центров, отражающих различные элементы эмпатии.<sup>87</sup> Для нас важны два основополагающих фактора:

- люди «оснащены» когнитивными механизмами эмпатии, наши эмпатические реакции — реакции «снизу-вверх», по своей сути являются автоматическими.
- эмпатия является опосредованной причиной морального поведения, она играет ключевую роль в задействовании наших интуитивных моральных принципов.

Эмпирическое подтверждение тому, что развитая способность к эмпатии лежит в основе моральности человека, мы находим в исследованиях, посвященных людям с повреждением тех отделов мозга, которые отвечают за функционирование эмпатических систем. Наиболее яркий пример относит

---

<sup>86</sup>*Teahan J. Cognitive Science, Evil, and God //Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy. 2016. Pp. 39-60*

<sup>87</sup>*Baron-Cohen S. The science of evil: On empathy and the origins of cruelty. Basic books, 2012. 272 p.*

нас к людям с тяжелыми психопатологиями, к примеру, люди с психопатией отличаются повреждениями или пониженной реакцией в тех отделах мозга, которые отвечают за обработку эмоциональных сигналов. Они способны к когнитивной эмпатии (понимать, что человек испытывает боль), но при этом не способны пережить эмоциональный дискомфорт (*personal distress*) от чужих страданий.<sup>88</sup>

Подобная характеристика позволяет им совершать антисоциальные, порой жестокие поступки, поскольку они не только не испытывают дискомфорта от переживаний другого, но и не страшатся возможной перспективы того, что причинят кому-то страдания. Это подтверждается тем фактом, что огромный процент людей, совершивших наиболее серьезные по жестокости преступления, имеют психопатические характеристики.<sup>89</sup>

С точки зрения эволюции, эмпатия выгодна, так как способность нашего мозга автоматически считывать эмоции другого, может работать как механизм самозащиты (собственный дискомфорт от страданий другого мог сигнализировать об опасности, которую следовало бы избежать). Но, интересно то, что эмпатия не просто помогает нам избежать собственных страданий, но и способствует просоциальному поведению, правда, в большинстве случаев, в отношении тех, кто находится внутри группы.

Существуют два основных воззрения на природу религии с точки зрения эволюции: религия рассматривается как побочный продукт эволюционного становления когнитивных механизмов нашего мозга, либо как позитивная адаптация, которая на определенном этапе помогла выжить человеческому роду.<sup>90</sup> Если вводить в дискурс представления о сверхъестественных агентах, то теория побочного продукта, по мнению некоторых исследователей, проставляется более подходящей. К примеру,

---

<sup>88</sup> Blair J., Mitchell D., Blair K. The psychopath: Emotion and the brain. Blackwell Publishing. 2005. 216 p.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup>См. Например: Atran S. In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. 2004 388 p.; Bulbulia J. Religious costs as adaptations that signal altruistic intention //Evolution and Cognition. 2004. V. 10. №.1. Pp. 19-38.; Bering J. M. The evolutionary history of an illusion //Origins of the social mind: Evolutionary psychology and child development. 2005. Pp. 411-437

как отмечает Буайе, эволюция поддерживает те когнитивные инструменты, которые ведут к ложноположительным результатам (ошибочное обнаружение присутствующего агента), а не к ложноотрицательным (не обнаружить такого агента). То есть, вера в сверхъестественных существ — это побочный продукт этих эволюционировавших ментальных механизмов, сформированных таким образом, чтобы увеличить шансы на выживание.<sup>91</sup>

Антрополог Скот Атран отмечает: «Боги и другие сверхъестественные существа непохожи на нас только в нескольких немногих характеристиках: они более могущественны, больше знают, дольше живут...».<sup>92</sup> Такая точка зрения на развитие религиозных представлений развивается уже упомянутым Буайе, который отмечает, что сверхъестественные существа не только «больше знают», но обладают стратегически важной информацией<sup>93</sup> в каждом конкретном случае. Буайе отмечает: «установка, что боги и духи обладают полным доступом и владеют любой стратегической информацией, не осмысливается и не требует эксплицитного выражения»<sup>94</sup>. Подобное, пишет автор, выражается спонтанно и неосознанно, как нечто само собой разумеющееся.

Человеческое сознание гиперчувствительно к присутствию агентов в окружающей среде, так как от этого присутствия может исходить смертельная опасность. Это стало одним из позитивных факторов становления эволюции и сохранения человеческого общества. Ни один вид на планете не создал настолько большие и сложные по своей социальной структуре группы как *homo sapiens sapiens*.

Важную роль в выживании человеческой группы играют этические нормы и мораль, которая развивается как внутригрупповая адаптация. Поскольку с развитием группы становится все сложнее поддерживать

---

<sup>91</sup>Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. Альпина Паблишер, 2016 С. 125

<sup>92</sup>Atran S. In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. 2004. P. 230

<sup>93</sup>Стратегически важная информация – это та информация, которая важна для конкретного социального взаимодействия, она активизирует системы логического вывода, которые его обслуживают. К примеру, информация о нарушении какого-либо запрета или правила.

<sup>94</sup>Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. Альпина Паблишер, 2016 С. 274



порядок (отслеживать и наказывать обманщиков), эти морально-этические нормы, начинают действовать как всеобщий закон. Источником и одним из механизмов функционирования которых становится вера в сверхъестественные существа.

Тем не менее, как только такие верования становятся всеобщим культурным достоянием они начинают играть важную роль в укреплении просоциального поведения внутри группы, что, безусловно, является полезной эволюционной адаптацией. В любом случае, споры о том, чем же именно является религия с точки зрения эволюционных теорий продолжается до сих пор. В контексте данной работы важно понять какова роль феномена эмпатии в развитии религиозной истории человечества, начиная с его самых ранних этапов.

Джеймс Тихан высказывает интересную теорию, предполагая, что «наши эволюционировавшие когнитивные способности сформировали религиозные этические традиции, в свою очередь религия создает систему механизмов, через которые наша «моральность» триггируется.<sup>95</sup> Это для автора является психологическим обоснованием «силы» и влияния религиозных текстов, оказываемых на адептов конкретных религий, в их мотивации и формировании человеческого поведения. «Тот факт, что религиозные ритуалы и верования способны активировать нашу эволюционировавшую мораль есть результат этих ритуалов и верований, которые в свою очередь были сформированы под влиянием морального становления человечества»<sup>96</sup>, замечает автор.

Автор принимает попытку критического анализа библейской этики, на примере конкретных текстов разбирая эволюцию их этического ядра, соединяя ее с эволюцией группы в целом. Эволюционная модель морали поддерживается нейронаучными исследованиями эмпатии и жестокости, это

---

<sup>95</sup> *Teehan J.* Empathy, cruelty and religion: a cognitive-scientific perspective // *Science and the World's Religions.* ABC-CLIO. V. 2. 2012. P. 123.

<sup>96</sup> *Ibid.* P. 125.

позволяет нам предположить, что религия способна мотивировать как эмпатическое (*альтруистическое*), так и жестокое поведение. Как известно в процессе эмпатического взаимодействия с объектом важен не только познавательный (*когнитивный*) элемент («я знаю, что ты чувствуешь»), но и эмоциональный («я чувствую то, что ты чувствуешь»).

В больших обществах отслеживать, кто надежен, а кто нет, слишком сложно для когнитивных способностей любого индивида, но довольно просто для всемогущего и всеведущего существа. Естественно, важным условием реализации этого принципа на практике является безусловная вера большинства членов данной группы в такого морального бога.

Мораль развивается как инструмент, увеличивающий групповую сплоченность, эта сплоченность функционирует как адаптивное преимущество перед другими группами, словно определенный код, который разделяют члены конкретного сообщества. Индивиды, которые данным кодом не связаны, выпадают из системы отношений, определенной законами и правилами конкретного сообщества, они выступают как потенциальные обманщики, с которыми нельзя кооперироваться и на которых, следовательно, не распространяются законы, разделяемые остальными.<sup>97</sup> Что, в свою очередь, используется как легитимация жестокого поведения в отношении иноверцев, что можно подтвердить множеством примеров из истории религии, начиная с оправдания жестокости Крестовых походов и заканчивая сегодняшней угрозой религиозного фундаментализма.

Главный посыл Тихана заключается в том, что религиозные этические учения являются культурным следствием эволюционного становления когнитивных механизмов, которые функционируют для того, чтобы увеличить альтруистичность членов данной группы. Нейронауки определяют те механизмы, через которые религия модулирует наши эмпатическое взаимодействие внутри конкретной группы, при этом мотивируя наказывать

---

<sup>97</sup>Atran S., Norenzayan A. Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion //Behavioral and brain sciences. 2004. V. 27.№. 6. Pp. 713-730.

тех, кто угрожает ее моральной ценности. Этико-религиозные учения были сформированы когнитивными предпосылками и механизмами, и, в свою очередь эти учения влияют на то, как эти когнитивные механизмы управляют нашим социальным поведением.<sup>98</sup>

«Такие религии как христианство и иудаизм содействуют расширению эволюционных адаптаций, связанных с альтруизмом (родственный, взаимный альтруизм), снижая затраты на кооперацию и увеличивая на жульничество – это результат развития данных религий и подобных им, которые были сформированы нашими когнитивными механизмами. Эти механизмы эволюционировали для выживания человеческого вида через разрешение вызовов сложно структурных человеческих групп.»<sup>99</sup>

Эволюционная теория предлагает более широкий контекст для понимания того каким образом естественный отбор приводит к возникновению эмпатии, когда нейронауки открывают нам те механизмы, которыми наш мозг репрезентует социальные отношения и мотивирует альтруистическое поведение. Для эволюционных теорий характерно представление о том, что человек как бы настроен на специфическое переживание боли или страха другим человеком: его переживание в данный момент может сигнализировать о возможных угрозах в окружающей среде, поэтому эмпатия может функционировать и как защитный механизм. Естественно, это не единственная «задача» эмпатического механизма, который все же больше связан с помогающим поведением или просоциальностью. Франс де Вааль, в своей книге «Истоки морали», на вопрос о развитии понимания эмпатии в рамках науки отмечает следующее: «Сегодня мы знаем, что этот процесс и проще, и автономнее. Дело даже не в том, что мы его не контролируем (дыхание тоже осуществляется автоматически, но мы его все-таки контролируем), просто наука

---

<sup>98</sup>*Teahan J.* Empathy, cruelty and religion: a cognitive-scientific perspective // *Science and the World's Religions.* ABC-CLIO. V. 2. 2012. P.147

<sup>99</sup>*Ibid* P.139

рассматривала эмпатию в совершенно неверном свете. Эмпатия появляется на основе бессознательных телесных связей, в которых задействованы лица, голоса и эмоции. Человек не может решить, быть ему эмпатичным или не быть; он эмпатичен по определению».<sup>100</sup>

В исследовании Хаоджонг Ху и коллег проверялась реакция мозга с помощью магнитно-резонансной томографии на болезненные стимулы, оказываемые другим людям. Было выявлено, что при наблюдении за страданиями других, у человека активируются отделы мозга, которые также были бы задействованы если сам испытуемый подвергался болевому воздействию (*ACC and frontal/insula cortex*). Интересно то, что результаты разнятся если задействованы представители разных расовых групп, то есть эмпатический ответ более ярко выражен к представителям своей группы. Важно отметить, что подобные результаты мы можем наблюдать не только на примере расовых групп, но культурных, а также минимальных социальных групп<sup>101</sup>, которые могут быть образованы для достижения какой-либо цели. Главный вывод, который мы можем сделать из подобных исследований это то, что человек предрасположен к автоматической эмпатической реакции в отношении членов своей группы и менее чувствителен к тем, кто находится за ее пределами.

В этой связи примечательно исследование Тании Сингер и коллег, которые также проверяли наличие эмпатической реакции у людей в конфликтных ситуациях. В их эксперименте участником предложили разыграть так называемую дилемму заключенного, в которой игроки то идут на сотрудничество, то обманывают. После этого участники наблюдали за тем, как людям, которые с ними играли причиняли легкую боль. В результате этой игры была отмечена более яркая эмпатическая реакция на тех респондентов, которые были «кооператорами», а не «предателями».

---

<sup>100</sup>Вааль Ф. Д. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. Альпина Паблишер, 2014. С. 85

<sup>101</sup>Van Bavel J.J., Packer D. J., Cunningham W. A. The neural substrates of in-group bias: a functional magnetic resonance imaging investigation // Psychological science. 2008. Т. 19. №. 11. Pp. 113-1139

Вопрос состоит в том, как именно связана религия с нашими врожденными когнитивными механизмами, определяющими способность к эмпатии. Нина Азари и ее коллеги, предполагают, что префронтальная кора головного мозга с которой обычно ассоциируют религиозные идеи и все что с ними связано также отвечает за процессы, связанные с социальными связями, принятием решений, моделью психики человека (*theory of mind*).<sup>102</sup> Интересно также и то, что в заключении своего исследования авторы предполагают, что «религиозный опыт» с точки зрения когнитивных процессов, лежащих в его основе может быть разделен на множество подпроцессов, как было, например, с памятью.<sup>103</sup>

Поэтому, религия, по мнению Тихена, может функционировать как процесс, управляющий нашими когнитивными механизмами сверху-вниз. Религиозные институты, как отмечает автор, сформированы таким образом, чтобы триггировать те элементы нашей психики, которые имеют непосредственное влияние на выражение эмпатии. Это дает им возможность формировать поведение своих последователей и дает нам представление о влиянии религиозных верований и ритуалов на мораль. Определяя мораль группы, религия управляет эмпатической реакцией, отмечая схожесть религиозных представлений между последователями и тем самым увеличивая эмпатический ответ на членов данной группы. Данный процесс содействует расширению эмпатического импульса внутри группы. Важным моментом в эволюции религии, является смещение этого «морального фокуса» с небольшой этнической группы на более широкий круг людей. Тихен отмечает, что религия не явилась единственной причиной для подобного расширения, но это, по его мнению, является следствием развития этического элемента данных религий (иудаизма, христианства и им подобных).

---

<sup>102</sup>Azari N. P. Neural correlates of religious experience // European journal of neuroscience. 2001. V. 13. №. 8. Pp. 1649-1652

<sup>103</sup>Ibid P. 1651

Но, как показывает опыт, религии отличаются не только способностью к увеличению альтруистического и эмпатического импульса внутри группы и за ее пределами. Она также ассоциируется с жестокостью, негативными предрассудками и предубеждениями. В уже упомянутом исследовании Сингер, было отмечено, что большинство участников мужского пола не только испытывали меньше эмпатии к тем, кто в течении игры мошенничал, у них активировался центр мозга, отвечающий за вознаграждение. Религия, таким образом, определяя границы группы уменьшает эмпатическую реакцию на тех, кто находится за ее пределами и тем более тех, кто угрожает ее идеалам.<sup>104</sup>

#### **2.4.2. Эмпатия и религиозный ритуал**

Особенный интерес представляют исследования эмпатии в контексте ее места и роли в религиозном ритуале. Ритуал играет важную роль в культуре, он выполняет ряд особенных социальных функций, которые будут более подробно рассмотрены ниже.

Коллективные ритуалы являются важным элементом всех человеческих культур, о которых мы знаем. Антропологи указывают на то, что подобные ритуалы способствуют социальной ассимиляции, подкрепляют социальную солидарность и групповую сплоченность.<sup>105</sup> Поэтому ритуалы становятся своеобразными механизмами для поддержания социальной организации через создание сильной эмоциональной связи между членами этой группы. Еще Эмиль Дюркгейм объяснял подобные переживания, как одну из форм восприятия священного, которую он назвал «коллективным возбуждением». Через совершаемые совместные действия формируется особенное переживание священного, что впоследствии приводит к

---

<sup>104</sup>*Teehan J.* Empathy, cruelty and religion: a cognitive-scientific perspective // *Science and the World's Religions. ABC-CLIO.* V. 2. 2012. P. 145

<sup>105</sup>См. например: *Sosis R., Ruffle B. J.* Ideology, religion, and the evolution of cooperation: Field experiments on Israeli Kibbutzim // *Socioeconomic aspects of human behavioral ecology.* Emerald Group Publishing Limited, 2004. Pp. 89-117

сакрализации самих этих действий. По мнению Дюркгейма религиозные ритуалы подкрепляют те верования, которые объединяют группу, порождая особые коллективные переживания.<sup>106</sup>

Кэндис Алкорта и Ричард Сосис отмечают, что религиозные ритуалы, вызывающие позитивные эмоции, создают предпосылки для развития всеобщей эмпатии и ассоциируют религиозные символы с наградой.<sup>107</sup> В целом, участие в религиозном ритуале рассматривается учеными в рамках гипотезы дорогостоящего сигнализирования, так как, затрачивая определенные эмоциональные, физические и другие ресурсы, человек тем самым показывает свою приверженность религиозным нормам той или иной группы.

Те же авторы также отмечают воздействие различных элементов ритуала на человека, что способствует его более полному погружению в него. К примеру, они указывают нейропсихологическое воздействие музыки на человека, которое синхронизирует внутренние биологические системы со звуковым ритмом.<sup>108</sup> Роберт Левенсон показал, что синхронизация биологических показателей, таких как пульс, сократимость сердечной мышцы и проводимость кожи позитивно коррелирует с измерениями эмпатии.<sup>109</sup> Важная роль музыки в религиозном ритуале, как отмечают авторы, заключается в том, что она способна вызывать и стимулировать эмпатические процессы.

Патрик МакНамара исследует феномен религиозности на примере трансформации человеческой самости в религиозных практиках и ритуалах, говоря нам о том, что данные практики часто способствуют позитивному становлению человека в его стремлении от «греховного» я к

---

<sup>106</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон. 1998. Т. 432 с.

<sup>107</sup> Sosis R., Alcorta C.S Signaling, Solidarity and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior // *Evolutionary Anthropology*. 2003. Pp. 268

<sup>108</sup> Alcorta C. S., Sosis R., Finkel D. Ritual harmony: Toward an evolutionary theory of music // *Behavioral and Brain Sciences*. 2008. Т. 31. №. 5. Pp. 576-577

<sup>109</sup> Levenson R. W. The intrapersonal functions of emotion // *Cognition & Emotion*. 1999. Т. 13. №. 5. 481-504 pp.

«идеальному».<sup>110</sup> В этом смысле религия помогает созданию целостного самосознания, сильного самоуправляющегося Я. Эти позитивные следствия религиозных практик безусловно имеют место быть, но также существуют исследования, подтверждающие негативное влияние подобного разделения своего Я на «греховное» и «идеальное», которое может породить напряжение и внутренний конфликт.<sup>111</sup>

Автор утверждает, что религия, которая функционирует «адекватно», провоцирует становление здорового, цельного и интегрированного ощущения собственного Я. Религии, по мнению автора, достигают этих целей содействуя когнитивному процессу, называемому «децентрацией».

На этих фактах исследователь строит доказательство того, что религия является не просто побочным продуктом более полезных когнитивных способностей человеческого мозга. Религия, по его мнению, является адаптацией, что подтверждается наличием религиозных ритуалов и верований во всех человеческих культурах. Помимо этого, именно этот вклад религии в позитивную трансформацию человека, можно рассматривать как адаптивный характер религиозности.<sup>112</sup>

Также современные исследователи предполагают, что теоретическая идея Дюркгейма может быть подтверждена конкретными биологическими механизмами, вследствие работы которых достигается состояние «коллективного возбуждения».<sup>113</sup> Одно из важных для нас предположений заключается в том, что это коллективное переживание может быть синхронизированным возбуждением, родственным эмпатии и эмоциональному заражению, которое ответственно за те социальные эффекты ритуала, которые были указаны выше.<sup>114</sup> Ивана Конвалинка и группа исследователей избрали испанский ритуал хождения по огню, измеряя

---

<sup>110</sup>McNamara P. The neuroscience of religious experience, CUP, Cambridge. 2009.P. 249

<sup>111</sup>См например: *Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford. 2003.

<sup>112</sup> *Van Huyssteen J. W.* From empathy to embodied faith: Interdisciplinary perspectives on the evolution of religion //Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays. 2014. Pp. 132-151.

<sup>113</sup>*Konvalinka I.* et al. Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual //Proceedings of the National Academy of Sciences. 2011. T. 108. №. 20. Pp. 8514-8519

<sup>114</sup> *Ibid* P. 8517.



биологические показатели участников и наблюдателей, пытаюсь испытать свою теорию. Они избрали данный ритуал, поскольку предположили, что для достижения «коллективного возбуждения» необязательны синхронизированные действия всех участников ритуала. Предположение состояло в том, что схожие биологические показатели будут не только у непосредственных участников ритуала (*performers*) но и их наблюдателей (*spectators*). Данное состояние было «измерено» через показатели сердцебиения, в результате, схожие показатели с участниками были не у всех наблюдателей, а только у тех, кто приходился им близким другом или родственником.

Таким образом, религиозные ритуалы не только порождают и поддерживают религиозные верования, они объединяют ее членов, поддерживая структуру и целостность группы, через переживание сходного эмоционального состояния. Это состояние было бы невозможно без механизма эмоционального заражения, сформированного в человеке путем естественного отбора. Также именно через практику этого совместного переживания увеличивается коллективная сплоченность и эмпатические взаимоотношения внутри группы.

### **2.4.3. Эмпатия и религиозный опыт**

Как уже было выявлено, одна из важных тенденций в современной психологии религии является рассмотрение эмпатии как человеческой способности, которая является основой ритуальных практик, религиозного опыта в целом, а также необходимым «приемом» для достижения измененного состояния сознания.

Интересным в исследовании взаимосвязи эмпатии и религиозного опыта является доклад С.А. Панина «Эмпатия в контексте изучения религии и измененных состояний сознания», в котором автор утверждает, что верующий человек, повторяя определенным образом действия конкретной

символической фигуры (святого, пророка, бога), тем самым приобщается к ней, переживает некий схожий опыт, который невозможно было бы разделить с этим «другим», не имея он врожденных эмпатических механизмов.

Ощущение выхода за пределы собственного Я, которое невозможно без механизмов эмпатического процесса, является, по мнению исследователя, основой для современных эзотерических течений. Панин отмечает, что переживание мистического единения может быть рассмотрено как важное социальное переживание, которое не только продуцирует чувство единения внутри одной общины, но и соединяет человека с его внутренними ценностными ориентациями, выраженными в религиозном контексте определенными символами, фигурами и мирозданием в целом.<sup>115</sup>

В этом контексте наибольшее значение будут представлять те теории эмпатии, которые наибольшее значение уделяют ее коммуникативному элементу (то есть, эмпатии как способу взаимодействия с другими), невербальному характеру эмпатии (то есть эмпатии как бессловесному способу взаимодействия), а также одной из важнейших функций эмпатии – как «общественного клея», то есть функции скрепления общества на всех уровнях, поддержки здоровой социальной атмосферы, сплоченности.

Еще один исследователь взаимосвязи эмпатии и религиозного опыта М. А. Воронкина отмечает следующее: «Важно, что эмпатия в соответствии с современными научными подходами рассматривается именно как коммуникативный навык. Внимания заслуживает и установленный в психологии взаимный характер такой интеракции, когда эмпатию определяют, как способность понимать и проникать в мир другого человека, а также передать ему это понимание».<sup>116</sup>

Рассматривая молитву как важный элемент религиозного комплекса, который может непосредственно влиять на религиозный опыт, Бернард

---

<sup>115</sup>Панин С. А. Эмпатия в контексте изучения религии и измененных состояний сознания // Психотехники и измененные состояния сознания. 19.03.2015 СПб. РХГА. (электронный режим доступа) <https://www.youtube.com/watch?v=ujkSfwqF7z8> (дата обращения: 05.04.2016)

<sup>116</sup>Воронкина М. А. Психологические критерии для систематизации религиозной практики // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. №75. С. 170.

Спилка и Кевин Лэдд отмечают следующее: «Хотя обычно мы рассматриваем молитву как индивидуальную, обособленную, уединённую активность, с психологической точки зрения, молитвы зачастую устанавливают связь между молящимися и другими людьми самыми разнообразными способами».<sup>117</sup>

С точки зрения исследователей, посредством определенной молитвы мы приобщаемся к определенному культурному коду: «ожидания определенной религиозной традиции, к которой принадлежит человек, заставляют его выбирать определенные слова для молитвы, и эти слова складываются в специфический паттерн».<sup>118</sup>

Интересный аспект в исследовании молитвы проявляется в ее сопоставлении со стрессом, с одной стороны, казалось очевидным, что молитва в целом оказывает позитивное воздействие на психический фон человека. «Тем не менее, как показывают современные исследования, молитвы «разделяющие» личность на более реальную «греховную» и труднодостижимую «идеальную» способна провоцировать стресс, никак не способствуя позитивному развитию».<sup>119</sup> Это является одним из доказательств того, что религиозные практики, концентрирующиеся на изначальной греховности человеческой природы, не являются полезным приобретением человечества. Один из главных выводов, которые, как представляется, делают авторы, является то, что в молитве, как и в любом феномене человеческого бытия, в том числе и религиозного, можно найти как позитивные, так и негативные стороны.

В современной научной литературе, посвященной религиозному опыту в его связи с эмпатией наблюдается следующая важная тенденция: ученые стремятся найти биологические основания подобного опыта и

---

<sup>117</sup>*Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford. 2003. P.38

<sup>118</sup>*Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford. 2003. P.39

<sup>119</sup>*Ibid* P. 40

рассматривать его как когнитивный феномен, в котором эмпатия - вспомогательный механизм, необходимый для его осуществления.

### **Выводы к главе:**

1. В рамках первой и второй главы данной работы было выявлено стремление исследователей «разложить» эмпатию на составные части, описывая каждую из них как своего рода автономный процесс. Необходимо отметить, что такой подход значительно упрощает понимание феномена эмпатии, одновременно и упрощая сам феномен. Эмпатия является сложным, автономным процессом, который обусловлен множеством факторов: генетикой человека, социумом, условиями его становления в детском возрасте и другими социальными факторами, которые влияют на него в конкретный момент его жизни.

2. Эмпатия является врожденным биологическим механизмом, который поддерживается и усиливается социальными институтами, в том числе религиозными. Базовые механизмы, лежащие в основе эмпатии, позволяют человеку испытывать коллективные переживания, дают основу для различных религиозных практик, ритуалов, а также для личного религиозного опыта.

3. Когнитивные механизмы, лежащие в основе нашей способности к эмпатии, также определяют возможность веры в сверхъестественных существ, что делает эмпатию определяющим элементом личной религиозности человека и религиозного комплекса в целом.

## **Заключение**

В исследовании было продемонстрировано какую значительную роль категория эмпатии сыграла в изучении религии. В религиоведческих дисциплинах она раскрывается, с одной стороны как методологический принцип, с другой как важный фактор зарождения и формирования религии и религиозности как таковой.

Эмпатия как методологическая категория наиболее полно воплотилась в феноменологии религии и антропологическом методе «включенного наблюдения», тем не менее подобные методы не являются строго научными. Как было выявлено, без эмпатии было бы невозможно существование множества элементов религиозного комплекса: веры в сверхъестественных существ, религиозных ритуалов, практик и религиозного опыта.

Тенденция рассматривать религиозные феномены в контексте эволюционной психологии и когнитивного религиоведения дает основание рассматривать эмпатию как принадлежащий природе человека (и некоторых социальных животных) механизм, на основе которого строится его взаимодействие с миром. Эмпатия является тем важным условием, которое помогает религии как социокультурному фактору становления человека в его позитивных, альтруистических качествах.

В современных исследованиях религии и религиозности эмпатия носит междисциплинарный характер, ее изучение зачастую строится на стыке научных и околонучных дисциплин и подходов, что с одной стороны дает более широкий контекст для ее понимания, но с другой уводит ее исследование в русло теологизма.

## Список использованной литературы:

### Источники:

1. *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. Альпина Паблишер, 2016. 496 с.
2. *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: «Территория будущего» 2005. 464 с.
3. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон. 1998. Т. 432 с.
4. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ. 2011. 416 с.
5. *Олпорт Г.* Личность в психологии / пер. И.Ю. Авидон. СПб. 1998. 345 с.
6. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 94-142.
7. *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. М.: Азбука, 2012. 318 с.
8. *Фрейд З.* Тотем и табу / З. Фрейд. СПб.: Азбука-классика, 2005. 221 с.
9. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М. 1990. С. 73-116
10. *Шеллер М.* Избранные произведения. пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова // М.: Гносис. 1994. 490 с.
11. *Штайн Э.* Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Крузе / Пер. с нем. Н. Бакша. Москва. 2008. 288 с.
12. *Allport G.W, Ross J.M.* Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology, 1967. V. 5, № 4. Pp. 432-443.
13. *Geertz C.* «From the native's point of view»: On the nature of anthropological understanding //Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences. 1974. Pp. 26-45.

14. *Geertz C.* On the Nature of Anthropological Understanding: Not extraordinary empathy but readily observable symbolic forms enable the anthropologist to grasp the unarticulated concepts that inform the lives and cultures of other people //American scientist. 1975. V. 63. №. 1. P. 47
15. *Heiler F.* Prayer: A study in the history and psychology of religion. Oxford University Press, 1932. V. 16. 408 p.
16. *Leeuw Van der G.* On Phenomenology and Its Relation to Theology // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973.
17. *Leeuw Van der G.* Religion in Essence and Manifestation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2014. 732 p.
18. *Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford. 2003. 235p.
19. *Van Huyssteen J. W.* From empathy to embodied faith: Interdisciplinary perspective on the evolution of religion// Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays. 2014. Pp. 132-151

#### **Исследования:**

1. *Арсеньев В. Р.* «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики //ББК 63.3+ 60.5 А43 Составители и ответственные редакторы МФ Альбедиль, ДГ Савинов Рецензенты. 2014. 33 с.
2. *Басова А. Г.* Понятие эмпатии в отечественной и зарубежной психологии // Молодой ученый, 2012. №8. С. 254-256.
3. *Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* Миф о «качественной социологии» //Социологический журнал. 1994. №. 2. С. 28-42;
4. *Вааль Ф. Д.* Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. Альпина Паблишер, 2014. 384 с.
5. *Воронкина М. А.* Психологические критерии для систематизации религиозной практики // Известия РГПУ им. А.И. Герцена, 2008. №75. С. 166-184.

6. *Выговская Л.П.* Эмпатийные отношения младших школьников, воспитывающихся вне семьи: автореф. дис. канд. псих. наук. Киев, 1991. 149 с.
7. *Гаврилова Т. П.* Понятие эмпатии в зарубежной психологии // Вопросы психологии, 1975. № 2. С. 147–158.
8. *Гиппенрейтер Ю.Б.* Феномен конгруэнтной эмпатии // Вопросы психологии, 1993. № 4. С. 61–73.
9. *Евстропов М.Н.* Социальная онтология Густава Шпета и проблема эмпатии в феноменологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С. 26-35.
10. *Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. канд. Псих. наук. М., 2013. 75 с.
11. *Карягина, Т. Д.* Философские и научные контексты проблемы эмпатии // Московский психотерапевтический журнал, 2009. № 4. С. 50-74.
12. *Лаверычева И.Г.* Влияние эмпатии на проявления альтруизма и эгоизма // Известия РГПУ им. А.И. Герцена, 2013. №160. С. 65-74.
13. *Михельсон О.К.* Феноменология религии и исследование ранних форм культуры // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Том 3 (3), 2009. С. 107. С. 105-113.
14. *Панин С. А.* Эмпатия в контексте изучения религии и измененных состояний сознания // Психотехники и измененные состояния сознания. Третья межд. науч. конф. 19-21 марта 2015.С.-Петербург. СПб. 2015.
15. *Пузыревский В.Ю.* Феномен эмпатии в контексте современной западной философии // Сибирь, философия, образование. 2002. № 6. С. 103-118.
16. *Пылаев М. А.* Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2008. №. 24. С. 22-35.



17. *Рунова Р. М.* Новые антропологические модели в социальной философии (концепции Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца) // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. №. 2. 27 с.
18. *Чалдини Р.* Социальная психология. Пойми других, чтобы понять себя! СПб. 2002. 256 с.
19. *Шабанова Ю.А.* Мистический аспект антропологии Эдит Штайн: от феноменологии к томизму // Антропологические измерения философских исследований. 2016. №10. С.107-118.
20. *Шахнович М. М.* Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2001. №. 4. С. 4-12.
21. *Ahmed A. M., Salas O.* Implicit Influences of Christian Religious Representations on Dictator and Prisoner's Dilemma Game Decisions // The Journal of Socio-Economics, 2011. №40. Pp. 242-246.
22. *Alcorta C. S., Sosis R.* Ritual, emotion, and sacred symbols // Human nature. – 2005. Т. 16. №. 4. С. 323-359.
23. *Alcorta C. S., Sosis R., Finkel D.* Ritual harmony: Toward an evolutionary theory of music // Behavioral and Brain Sciences. 2008. Т. 31. №. 5. С. 576-577.
24. *Atran S.* In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. 2004. 388 p.
25. *Azari N. P. et al.* Neural correlates of religious experience // European journal of neuroscience. 2001. Т. 13. №. 8. Pp. 1649-1652.
26. *Baron-Cohen S.* The science of evil: On empathy and the origins of cruelty. Basic books. 2012. 272 p.
27. *Batson C. D.* Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? // Journal for the Scientific Study of Religion, 1976. V. 15, №1. Pp. 29-45.

28. *Batson C. D.* «And Who Is My Neighbor?»: Intrinsic Religion as a Source of Universal Compassion // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1999. №38. Pp. 430-445.
29. *Batson C. D., Schoenrade P., W. Ventis L.*, Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press. 1993. 440 p.
30. *Batson C. D., Stocks E. L.* “Religion and Prejudice.” On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport. Oxford: Blackwell. 2005. 418p.
31. *Batson C.D., Schoenrade P.A.* Measuring Religion as Quest: Validity Concerns // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. V. 30. № 4. Pp. 430 – 447.
32. *Benson P.L.* Intrapersonal Correlates on Nonspontaneous Helping Behavior // *The Journal of Social Psychology*, 1980. № 110. Pp. 87-95.
33. *Bering J. M.* The evolutionary history of an illusion // *Origins of the social mind: Evolutionary psychology and child development*. 2005. Pp. 411-437.
34. *Bering, J. M. & Johnson D.* «O Lord ... You Perceive My Thoughts From Afar»: Recursiveness and the evolution of supernatural agency // *Journal of Cognition and Culture*, 2005 №1. Pp. 118–142.
35. *Blair J., D. Mitchell, K. Blair.* 2005. The psychopath: Emotion and the brain. Blackwell. 216 p.
36. *Bradley C.* The Interconnections between Religious Fundamentalism, Spirituality and the Four Dimensions of Empathy // *Review of Religious Research*, 2009. V 51, №2. Pp. 201-219.
37. *Bulbulia J.* Religious costs as adaptations that signal altruistic intention // *Evolution and Cognition*. 2004. T. 10. №.1. Pp. 19-38;
38. *Chau L.* Intrinsic and Extrinsic Religiosity as Related to Conscience, Adjustment, and Altruism // *Personality and Individual Differences*, 1990. № 11. Pp. 397-400.

39. *Churchland P. M.* Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior // Proceedings of the Aristotelian Society, 1988. V. 62. Pp. 209-221.
40. *Clarke P. B., Beyer P.* The World's Religions: Continuities and Transformations. New York: Routledge, 2009. 808 p.
41. *Darley J. M., Batson C. D.* "From Jerusalem to Jericho": A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior // Journal of Personality and Social Psychology, 1973. № 27. Pp. 100-108.
42. *Davis M.H* Mental Simulation. Oxford: Blackwell. 1955. 354 p.
43. *Davis M.H.* Empathy: A Social Psychological Approach. Boulder: Westview Press. 1996. 260 p.
44. *Eisenberg N.* Empathy and Sympathy // Handbook of Emotion, 2000. Pp. 677-691.
45. *Flood G.* Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London – New York: Cassell, 1999. 311 p.
46. *Francis L. J.* God Images and self-esteem: A study among 11-18-year-olds //Research in the Social Scientific Study of Religion. 2005. T. 16. 105 p.
47. *Francis L. J.* God images, personal wellbeing and moral values //Imagining God. Empirical explorations from an International perspective. 2001. Pp. 125-144
48. *Francis L. J., Gibson H. M., Robbins M.* God images and self-worth among adolescents in Scotland //Mental Health, Religion & Culture. 2001.T. 4. №. 2. Pp. 103-108
49. *Goldfried J., Miner M.* Quest Religion and the Problem of Limited Compassion // Journal for the Scientific Study of Religion, 2002. №41. Pp. 685-695.
50. *Hansen D. E., Vandenberg B., Patterson M. J.* The Effects of Religious Orientation on Spontaneous and Nonspontaneous Helping Behaviors // Personality and Individual Differences, 1995. №19. Pp. 101-104.
51. *Hermann E.* The Yali movement in retrospect: Rewriting history, redefining 'cargo cult' //Oceania. 1992. T. 63. №. 1. Pp. 55-71.

52. *Hoffman, M. L.* Empathy and moral development: Implications for caring and justice. New York: Cambridge University Press. 2000. 410p
53. *Hollan D. W., Throop C. J.* The anthropology of empathy: experiencing the lives of others in Pacific societies. Berghahn Books, 2011. V. 1. 252p.
54. *Kenneth C. B.* Empathy: A Neglected Topic in Psychological Research // *American Psychologist*, 1980. № 35(2). Pp. 187–190.
55. *Kirkpatrick L.A.* Attachment, evolution, and the psychology of religion, The Guilford Press, New York. 2004. 400 p.
56. *Konvalinka I.* et al. Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2011. V. 108. №. 20. C. 8514-8519.
57. *Laurin K., Kay A. C., Fitzsimons G. M.* Divergent Effects of Activating Thoughts of God on Self-regulation // *Journal of Personality and Social Psychology*, 2012 V. 102. № 1. Pp. 4-21.
58. *Levenson R. W.* The intrapersonal functions of emotion // *Cognition & Emotion*. 1999. T. 13. №. 5. Pp. 481-504.
59. *Malhotra D.* (When) are Religious People Nicer? Religious Salience and the —Sunday Effect on Pro-social Behavior // *Judgment and Decision Making*, 2010. №5. Pp. 138–143.
60. *Markstrom C. A.* Frameworks of Caring and Helping in Adolescence: Are Empathy, Religiosity, and Spirituality Related Constructs? // *Youth and Society*, 2010. № 42. Pp. 59–80p.
61. *Markstrom C. A., Huey E., Stiles B. M., Krause A. L.* Framework of caring and helping in adolescence: Are empathy, religiosity, and spirituality related constructs? // *Youth and Society*, 2010. №42 Pp. 59-80.
62. *McNamara P.*, The neuroscience of religious experience CUP. Cambridge. 2009. 249 p/
63. *Norenzayan A. Shariff A. F.* The Origin and Evolution of Religious Prosociality // *Science*, 2008. №322. Pp 58-62.

64. *Paek E.* Religiosity and Perceived Emotional Intelligence among Christians // Personality and Individual Differences, 2006. № 41. Pp. 479-490.
65. *Payo F. B.* The Concept of Empathy in the Phenomenology of Edmund Husserl. UST Graduate School. 2010. 210 p.
66. *Piazza J., Bering J. M., Ingram G.* Princess Alice is Watching You: Children's Belief in an Invisible Person Inhibits Cheating // Journal of Experimental Child Psychology, 2011. №109. Pp 311-320.
67. *Pichon I, Saroglou V.* Religion and Helping: Impact of Target, Thinking Styles and Just-world Beliefs // Archive for the Psychology of Religion, 2009. №31. Pp. 215-236.
68. *Pichon I., Boccato G., Saroglou V.* Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study // European Journal of Social Psychology. 2007. №37. Pp. 1032-1045.
69. *Preston S.* Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases // Behavioral and Brain Sciences, 2002. №. 25. Pp. 1–72.
70. *Rizzolatti G.* The Mirror-neuron System // Annual Review of Neuroscience, 2004. №. 27. Pp. 169–192.
71. *Saroglou V.* Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth or reality? // Psychology of Religion Newsletter, 2006. №31. Pp.1–8.
72. *Smart N. Foreword* // Leeuw G. van der Religion in Essence and Manifestation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2014. Pp. IX-XX.
73. *Sosis R., Alcorta C.S.* Signaling, Solidarity and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior // Evolutionary Anthropology, 2003. №14. Pp. 264-274.
74. *Sosis R., Ruffle B. J.* Ideology, religion, and the evolution of cooperation: Field experiments on Israeli Kibbutzim // Socioeconomic aspects of human behavioral ecology. Emerald Group Publishing Limited, 2004. Pp. 89-117.
75. *Stueber K.* Rediscovering empathy. Cambridge: Massachussets Institute of Technology, 2006. 276 p.

76. *Tan J. H. W. Vogel C.* Religion and Trust: An Experimental Study //Journal of Economic Psychology, 2008. №29. Pp. 832-848.
77. *Teahan J.* Cognitive Science, Evil, and God //Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy. 2016. Pp. 39-60
78. *Thompson E.* Empathy and human experience //Science, religion, and the human experience. 2005. T. 27. Pp. 261-287.
79. *Tomasello M.* The Cultural origins of human cognition Cambridge: Harvard University Press. 1999. 256 p.
80. *Van Bavel J.J., Packer D. J., Cunningham W. A.* The neural substrates of in-group bias: a functional magnetic resonance imaging investigation // Psychological science. 2008. T. 19. №. 11. Pp. 113-1139.
81. *Van Bavel J.J., Packer D. J., Cunningham W. A.* The neural substrates of in-group bias: a functional magnetic resonance imaging investigation // Psychological science. 2008. T. 19. №. 11. Pp. 113-1139.
82. *Waal F. de* Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy // Annual Review of Psychology, 2008. № 59. Pp. 270-300.
83. *Waardenburg J.* Gerardus van der Leeuw // Classical Approaches to Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Paris, 1973. Pp. 398-431.