

## СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СОВЕСТИ У ВЕРУЮЩИХ И НЕВЕРУЮЩИХ СТАРШЕКЛАССНИКОВ

© Мустафина Л.Ш.

кандидат психологических наук, старший научный сотрудник лаборатории психологии личности, Институт психологии РАН, Москва, Россия,  
mustafinals@ipran.ru

Работа выполнена при поддержке Министерства науки и высшего образования РФ  
(№ 0138-2022-0005)

Социальные представления о совести отражают нравственную направленность человека и общества. Изучая представления о совести, можно выявить зрелость/незрелость нравственных убеждений и позитивно-негативную валентность восприятия совести и тем самым определить степень сформированности нравственной сферы личности. Целью данного исследования являлось изучение структуры социальных представлений о совести у старшеклассников в зависимости от их религиозной идентичности. Выборку исследования составили 175 школьников 9 – 11 классов (14 – 16 лет), проживающих в Москве и Казани. Результаты показали, что старшеклассники, считающие себя верующими, имеют более полное и четкое представление о феномене совести, чем их неверующие сверстники. В группе верующих подростков чаще соглашались с утверждениями, характеризующими существенные аспекты понятия совести, а группа неверующих статистически чаще согласна с ненужностью совести для человека в современной жизни. При этом среди верующих старшеклассников в два раза выше процент, чем среди неверующих подростков, соглашающихся с суждениями, что «Человек не делает плохих поступков, чтобы потом не стыдиться» и что «Человек с совестью – слабый и боязливый», что показывает отношение верующих респондентов к совести как к внешнему, социально ориентированному нравственному регулятору. Полученные результаты ожидаемы и закономерны в связи с особыми характеристиками религиозного мировоззрения, а также в целом могут свидетельствовать о состоянии нравственного сознания современной молодежи.

**Ключевые слова:** совесть, ядро и периферия социальных представлений, религиозная идентичность, старшеклассники.

### Введение

Необходимость изучения представлений о совести обусловлена стремительно трансформирующейся общественной ситуацией в мире, которая провоцирует изменения, происходящие в сознании людей. Слово «совесть» знакомо всем, но из-за резких изменений в общественной жизни России в последние десятилетия его понимание существенно изменилось. М.И. Воловикова отмечает: «Так сложилось ис-

торически, что в российском менталитете совести принадлежит решающая роль в регуляции отношений между людьми. «Поступить, рассудить по совести», «сделать на совесть» и другие подобные выражения, закрепившиеся в русском языке, говорят о том, что совесть выступает как критерий качества поступка или дела. В прежние годы, заручившись совестью, под «честное слово» компаньона купцы заключали «миллионные» сделки – и не прогадывали. Это

тайнственное образование оказывалось надежнее, чем договоры, скрепленные печатью» [7, с. 73].

Формирование личности современного юношества происходит совершенно в других социальных и культурных условиях. Еще в начале 90-х годов XX века Т.А. Флоренская в своей книге описывает опыт практической психологической работы с подростками. Автор отмечает, что молодые люди очень редко обращаются к вопросам духовного и мировоззренческого характера. Подростки озабочены взаимоотношениями со сверстниками, родителями, вопросами профессиональной ориентации и т.п. В разговоре по любой из этих тем раскрывается особая значимость для молодых людей нравственных и мировоззренческих проблем, которые в повседневной жизни современного подростка не являются «модными» и отступают на второстепенный план.

Наиболее показательна в этом отношении тема суицидального характера, когда собеседники жалуются на пустоту и бессмысленность своей жизни, говорят о том, что «так жить нельзя...». В процессе психотерапевтической работы с нравственной сферой подросток находит опору и основание для преодоления жизненных невзгод и разочарований, для переосмысления своей жизни [25, с. 84].

Следует отметить, что к настоящему времени (по сравнению с началом 1990-х гг.) ситуация относительно нравственного воспитания подрастающего поколения мало изменилась. По телевидению и в интернете транслируются передачи, фильмы, разнообразные ток-шоу, пропагандирующие несвойственные российскому менталитету ценности индивидуализма, славы, материального обогащения. И подростки с незрелой, еще хрупкой системой ценностей впитывают эти образы поведения, взгляды на жизнь, и, как следствие, меняется мироощущение молодежи, ценностные ориентации, отношение к нравственным категориям и к их значимости в жизнедеятельности, изменяется поведение и деятельность подростков.

О современной неблагополучной ситуации в духовной сфере населения, и прежде всего, молодежи, пишут многие исследователи. По заключению В.Е. Семенова, «разрушение ценностно-нравственных основ, традиций, сложившейся бытовой морали привели к аморализации общества под лозунгами «обогащения» и «толерантности»» [22, с. 62]. А.В. Юревич акцентирует внимание на появлении развязно-агрессивного личностного типа среди школьников и студентов, формируемого главным образом социальной средой [33].

Верующая молодежь чаще находится в более благоприятном социальном окружении и формируется под воздействием религиозного воспитания, общения на духовно-нравственные темы, такой молодежи с детства прививается привычка нравственного самоконтроля. Поэтому и представления о нравственных категориях у верующих старшеклассников, как мы предполагаем, могут быть более содержательными и глубокими по сравнению с представлениями неверующих подростков.

Религиозная идентичность у детей и подростков изучалась в 2000-х гг. наряду с национальной и этнолингвистической идентичностью в Грузии, Украине, Азербайджане и в России [20]. В России данное исследование проводилось в Москве и Смоленске. Однако в России регионы имеют свои специфические отличия по религиозному и этническому составу населения. Особый интерес представляет республика Татарстан, где живет примерно одинаковое количество русских и татар, государственные языки – татарский и русский, религиозные объединения отделены от государства, наибольшее распространение получили две религии: ислам и православное христианство.

### **История развития научных взглядов на феномен совести**

Обзор научных идей по проблеме совести обнаружил их многообразие и неоднозначность. Как в философских, так и в психологических словарях *совесть* определяется через такие категории, как нравственный самокон-

троль, самооценка, ответственность за свое поведение, убежденность в том, что есть добро и зло.

Научные представления о совести начали свое развитие в этических учениях философов. Так, философы-идеалисты рассматривали совесть как продукт абсолютной идеи или вечного нравственного закона, как нечто врожденное или данное Богом и отказывались искать объяснение совести в действительной жизни, в реальных потребностях (Платон). Философы-стоики Рима, продолжая линию Платона, показывали врожденное, божественное происхождение совести (Марк Туллий Цицерон, Сенека). Христианство закрепило теоцентрическую картину мира и предполагало рассмотрение совести в связи с понятием греха. Затем эпоха Европейского Возрождения в центр Вселенной постепенно поставила Человека, и тема совести переместилась в область ответственности человека за соблюдение или нарушение нравственных законов.

Философ семнадцатого столетия Д. Юм отстаивал идею, согласно которой моральные суждения возникают на основе переживаний. Д. Юм считал, что в человеке заложено врожденное моральное чувство и лишь ощутив его, человек начинает искать аргументы для подтверждения этого чувства разумными суждениями. Именно моральное чувство, по Д. Юму, формирует эмоциональные реакции, которые в свою очередь побуждают суждения о добре и зле [29, с. 62-64].

И. Кант в своем этическом учении придавал определяющее значение разуму. Совесть, по И. Канту, это практический разум, ставящий перед человеком в каждом случае закон его долга для оправдания или осуждения себя [16]. Г. Гегель рассматривает совесть как продукт «объективного духа», как духовную сущность, давая ей определение «абсолютной внутренней уверенности в своей самодостоверности» [9, с. 341]. Г. Гегель показывает противоречивый характер совести, делая различие между истинной и формальной совестью. Формальной совестью Ге-

гель называл только видимость совести, а истинная совесть связана с «правилом разумного всеобщего» [9, с. 353-355].

Новейшее время привнесло в понимание совести известный разноречивый, вплоть до отрицания онтологического статуса за самим явлением «совести» (характерно для гедонизма), либо объяснением его «общественными инстинктами» (Ч. Дарвин). Происходит усиление иррационалистических тенденций (А. Бергсон). Экзистенциалисты (М. Хайдеггер) рассматривали совесть в связи с возможностью поддержания человеком аутентичности своего бытия, хотя А. Камю и П. Сартр доходили в своих суждениях до полного отрицания роли угрызений совести.

Нравственная детерминанта была ведущей и основной во все периоды истории отечественной философии. Философ начала XX века И.А. Ильин ставит феномен совести предметом своего анализа и раскрывает ее многомерный характер. Он считает, что совесть присуща человеку, так сказать, «от природы» [15, с. 180]. И.А. Ильин указывает на опасность, связанную со снижением понимания сущности совести или ее извращения. «Человек, которому не удастся поднять себя до совести, начинает опускаться до себя. Не умея примирить себя с нею, он начинает толковать и даже воспринимать ее как якобы «готовую на уступки». [15, с. 184]. Совестьный акт не есть акт интеллекта, по мнению И.А. Ильина: «в этом отношении опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства» [15, с. 186].

Представитель отечественных мыслителей советского периода З.А. Бербешкина выделяет в совести три элемента: рациональный, чувственный и волевой. Согласно определению З.А. Бербешкиной, «совесть означает осознание (понимание и чувство) моральной ответственности человека за свое поведение перед другими людьми, обществом, осознание, включающее нравственную самооценку, волевой самоконтроль личностью своих поступков, мыслей и чувств» [3, с. 44].

Интересные мысли о специфике понятия совести высказал О.Г. Дробницкий. Природа происхождения феномена совести трактуется им следующим образом: «Совесть – это не изначально данная человеку способность судить обо всем правильно, прислушиваясь только к своему «внутреннему голосу», и это не какое-то особенное «психологическое переживание» или убежденность в своей правоте. Это обязанность правильно судить о своих действиях, на что человек должен быть способен. Совесть вменяется человеку, а не предполагается за ним с самого начала. Иначе говоря, верно не то, что «у каждого своя совесть», а то, что человек должен обладать совестью, даже если для этого ему понадобится изменить себя» [10, с. 181].

#### **Основные подходы к пониманию совести в зарубежных психологических концепциях**

Согласно психоаналитическим идеям, бессознательные инстинкты подавлены, но определяют сущность и поведение человека. Чувства биологичны, инстинктивны, и не подлежат изменению. Совершенно иная позиция у бихевиористов. Э. Торндайк вместе с другими авторами полагает, что наше поведение влияет на наши чувства более, чем чувства влияют на поведение [23, с. 179]. Таким образом, совесть человека – не создатель, а создание его деятельности.

Нравственность создается из привычек к действию, и нет иного пути обеспечить привычки к действию, как только посредством самих действий. Мы становимся правдивы, говоря правду, смелыми, смотря в глаза опасности. Лучшее средство против скупости – это давать, против жестокости – добрые и милосердные поступки. В радикальном бихевиоризме люди вообще действуют из-за особых схем поощрений и наказаний, все объяснение поведения сводится фактически к ситуации [35, с. 134].

Сравнивая психоанализ и бихевиоризм можно заключить, что в психоанализе нравственность понимается как воздержание от негативных поступков, природе человека чуждо моральное содержание и за нее он не

должен нести ответственность. В бихевиоризме характер человека определяет только его поведение, нравственность поведения достигается через замещение негативных поступков позитивными.

Психоанализ также подчеркивает роль эмоций и подражания в нравственном развитии личности. Основатель психоанализа З. Фрейд определяет совесть через требования социального окружения, перешедшие в сферу неосознаваемого психического, которые он обозначил терминами Сверх-Я и Я-идеал. Первым источником этих требований являются родители. «В дальнейшем ходе развития роль отца переходит к учителям и авторитетам; их заповеди и запреты сохраняют свою силу в Я-идеале, осуществляя в качестве совести моральную цензуру. Несогласие между требованиями совести и действиями Я ощущается как чувство вины. Социальные чувства покоятся на идентификации с другими людьми на основе одинакового Я-идеала» [27, с. 439]. З. Фрейд считал, что стремление к идеальному есть одно из заблуждений человека, и от него следует отказаться. Требования к человеку должны быть таковы, чтобы не превышали его природных возможностей.

В когнитивной теории морального развития придается определяющее значение когнитивным аспектам морального развития личности. Крупным представителем когнитивной теории морального развития является американский психолог Л. Колберг. Ученого интересуют сопровождающая выбор поступков моральная рефлексия, анализ своих поступков, а также оценка поступков других людей. Основная идея Л. Колберга состоит в том, что изменения моральных суждений происходят в зависимости от стадий морального развития личности. Л. Колберг считает, что индивиды последовательно проходят в своем развитии моральные стадии от нижней (1) до высшей (6). Шесть стадий морального развития сгруппированы в три главных уровня: доконвенциональный (1 и 2 стадии), конвенциональный (3 и 4 стадии), постконвенциональный (5 и 6 стадии) [38, с. 31-53].

Автором подчеркивается, что «логическое развитие – необходимое, но не достаточное условие морального развития, т.к. многие люди могут достичь более высокой логической стадии, чем их моральная стадия, но никто не может стоять на более высокой моральной стадии, чем его логическая стадия» [38, с. 42-43]. Главная мысль Колберга состоит в том, что моральная стадия развития личности связана с уровнем когнитивного развития и с моральным поведением, а само моральное развитие неразрывно связано с уровнем морального мышления, морального понимания, морального суждения. Конечно, весьма часто бывает так, что «люди понимают моральные принципы, но не следуют им в своем поведении, не живут согласно им. Это происходит потому, что различные факторы могут сильно влиять на то, будет ли данный человек вести себя на уровне своей стадии морального понимания в конкретных ситуациях, но несомненно, что высокий уровень моральных убеждений является хорошей основой и предпосылкой для соответствующих реальных действий в реальных естественных и экспериментальных ситуациях» [38, с. 44].

По мнению представителя экзистенциально-гуманистического направления Э. Фромма, совесть дана человеку вместе с его природой, находится в сфере бессознательного и поэтому представляет собой явление внеисторическое. Совесть не может реагировать на общественные требования, а также на ту оценку, которую выносят другие люди или общество поступкам отдельного человека; она не воспитывается общественным мнением. И вместе с тем Э. Фромм выделяет два вида совести: авторитарную и гуманистическую.

Авторитарная совесть, по его мнению, базируется на эмоциях страха перед авторитетом или восхищения им, т.е. на внешней оценке собственных действий. «Авторитарная совесть – это голос интериоризованного внешнего авторитета, авторитета родителей, государства или кого бы то ни было, кто окажется авторитетом в той или иной культуре. ... такое поведение просто соотнобразуется с требованиями момента, регулируется страхом наказания и надеждой на

вознаграждение, всегда зависит от внушительности данных авторитетов, от их осведомленности и мнимой или реальной возможности наказывать и награждать» [28, с. 456-457].

«Авторитарная совесть – это то, что Фрейд описал как сверх-Я, – пишет Э. Фромм. – Если эти нормы окажутся хорошими, совесть будет направлять человеческие поступки к добру. Однако эти нормы становятся нормами совести не потому, что они хороши, а потому, что они даны авторитетом. Будучи плохими, они все равно становятся частью совести. Тот, кто веровал в Гитлера, например, считал, что он поступает по своей совести, когда совершал действия, противные человеческой природе. Чистая совесть – это сознание, что авторитет (внешний и интериоризованный) доволен тобой; виноватая совесть – это сознание, что он тобой недоволен» [28].

Автор считает совесть реакцией на самих себя в виде голоса «нашего подлинного Я», требующего от нас жить плодотворно, развиваться гармонически, самореализовываться. Гуманистическая совесть, по Э. Фромму, вмещает суть нашего морального опыта жизни, в ней заключено знание о цели нашей жизни и о принципах, посредством которых мы добиваемся ее. «Совесть находится во взаимодействии с плодотворностью человека. Чем плодотворнее он живет, тем сильнее его совесть, и тем больше она, в свою очередь, содействует плодотворности. Чем менее плодотворно живет человек, тем слабее становится его совесть; парадоксальность – и трагизм – ситуации человека в том, что его совесть слабее всего тогда, когда он более всего нуждается в ней» [28, с. 474]. Э. Фромм представил авторитарную и гуманистическую совесть по отдельности с тем, чтобы продемонстрировать их характерные свойства, но в реальности они, по замечанию самого автора, в каждом человеке не делимы и не взаимоисключаемы.

А. Маслоу понимает совесть как проявление внутренней вины, наказания за измену своему внутреннему Я. Автор теории делает вывод о том, что наличие устойчивых внутренних нравственных норм является одной из важнейших

психологических характеристик самоактуализирующихся людей. Такие люди остро чувствуют добро и зло, им присуще чувство общности с человечеством в целом. С точки зрения К. Роджерса, в биологической природе человека не заложено зло, человек рождается добрым и главным в проблеме добра и зла оказывается выбор, осуществляемый индивидом. Описывая полноценно функционирующего человека, он подчеркивает, что в своих поступках такой человек не полагается только на социальные нормы и суждения других, а для принятия решения прислушивается к «внутренним неинтеллектуальным ощущениям», к «интуитивному чувствованию ситуации» [2, с. 91].

Совесть у экзистенциального психолога В. Франкла имеет онтологический статус и трансцендентна по отношению к человеку [26, с. 251]. В. Франкл определяет совесть как «смысловой орган», как интуитивную способность отыскивать единственный смысл, кроющийся в каждой ситуации. Совесть помогает человеку найти даже такой смысл, который может противоречить сложившимся ценностям, когда эти ценности уже не отвечают быстро изменяющимся ситуациям. Именно так, по В. Франклу, зарождаются новые ценности. «Уникальный смысл сегодня – это универсальная ценность завтра» [26, с. 296].

М. Хаузер считает, что «человек обладает моральным инстинктом (инстинктом нравственности)». Он определяет этот инстинкт как «способность выносить быстрые суждения по поводу того, что правильно или ошибочно с точки зрения морали. Эта способность естественным образом формируется у каждого ребенка и основывается на неосознаваемых алгоритмах поведения...» [29, с. 29].

М. Хаузер утверждает, «что наши способности в сфере морали обеспечиваются универсальной моральной грамматикой, которая создает инструментарий для построения конкретных моральных систем. <...> Благодаря ей мы судим о том, какие действия допустимы, обязательны или запрещены, не рассуждая и не имея доступа к лежащим в их основе принципам» [29, с. 30]. Далее автор доказывает положение о

том, что мораль имеет длительную эволюционную историю и не является «внезапным озарением», что моральное поведение генетически детерминировано и у человека существует мозговой «орган морали». Предполагается, что «орган морали» представляет собой специальную нейронную сеть, предназначенную «неосознанно и автоматически порождать суждения о добре и зле» [29, с. 30-35].

Близкий подход к пониманию нравственности и совести принадлежит В. Лефевру. Совесть, по В. Лефевру, это работа автоматического процессора, внедренного в человеческое существо. Этот процессор регулирует наши поступки и порождает субъективный план такого регулирования – моральные терзания. С точки зрения автора, все люди обладают совестью в том же смысле, в каком все люди обладают сознанием, мышлением и способностью говорить [17]. «Хотя то, что мы называем добром и злом, предопределяется эпохой, страной и микрокультурой, к которой мы принадлежим, и, следовательно, мы не можем рассматривать свои моральные суждения как отражение чего-либо абсолютного», – пишет В. Лефевр, он убежден, что могут существовать объективные формальные правила оперирования с понятиями «добро и зло», не менее универсальные, чем правила оперирования с понятиями «истина и ложь» в формальной логике.

Автор строит формальную модель индивида, способного совершать хорошие и плохие поступки, осознавать себя и испытывать чувства вины и осуждение. Его подход основывается на предположении о том, что каждый человек стремится к максимизации своего этического статуса, т.е. стремится оценивать себя как высокоморального субъекта. В эпилоге своей книги В. Лефевр заключает: «Человек может быть свободным, предопределяя судьбы других людей, но у него нет возможности избежать суда своей совести после того, как выбор сделан. Этот суд совершается автоматически и безжалостно» [17, с. 311].

Моральные суждения основываются на интуиции и «инстинктивном чувстве», определяющем, что есть хорошо, а что – плохо [36; 37].

В то же время, по мнению J.D. Greene, традиционно в психологии морали подчеркивалась роль разума в вынесении моральных суждений. Лишь в последнее время внимание было обращено на вовлеченность эмоций в этот процесс и его интуитивный характер [36; 37; 39], хотя рационализм остается еще «правляющим» подходом в этой области [37, с. 816]. Рассмотрение проблем морального развития приводит к пониманию того, что «моральные эмоции» появляются до того, как формируется возможность вербальных «моральных рассуждений». Сначала появляются «моральные чувства» и лишь позже – «моральные принципы» [41, с. 87].

#### **Подходы к нравственности и совести в отечественной психологии**

Первое развернутое рассмотрение феномена совести в отечественной психологической науке обнаружены нами в учебнике по психологии 1912 года Г. Челпанова. Автор соединяет чувство долга, чувство нравственной обязанности, совесть под одним понятием «морального чувства». «Моральное чувство есть то чувство, которое связано с совершением того, что для общественной жизни признается хорошим, того, что должно» [30, с. 167].

В.В. Зеньковский считает, что мы должны признать три основных моральных чувства – любовь к людям (альтруизм), стыд и «чувство совести». «Эти три чувства вносят в нашу душу моральный опыт, создают в нас непосредственное моральное ориентирование, дают моральную оценку в отношении трех основных объектов моральной жизни – в отношении к самой личности, в отношении к другим людям, в отношении к культуре, как системе жизни, как к продукту активности». [13, с. 161].

Ученый описывает механизм работы совести следующим образом: «Психология работы совести, до сих пор еще мало изученная, преимущественно выступает в своей так называемой «отрицательной» форме, т.е. больше в указании того, чего не должно было делать, чем того, что должно. <...> Из того материала, которым мы располагаем в настоящее время, можно было бы сделать заключение, что работа

совести начинается раньше проявления стыда. Работа совести, сознание «греха» оформляется благодаря социально-психическому давлению (образующему сущность всякого «наказания»), но это давление не создает работу совести, а лишь ее оформляет» [13, с. 163-164].

Заслуживает внимания позиция Т.А. Флоренской, которая связывает совесть с понятием «духовного Я» личности и практически отождествляет эти категории. Она говорит, что «за наличностью "реального Я" с его характером, темпераментом и многообразными психическими особенностями, за пределами одобряемого и воображаемого "идеального Я" существует "духовное Я", неизмеримо превосходящее наличные возможности человека. "Реальное Я" и "идеальное Я" несут на себе печать прошлого опыта, оценок и воздействий окружающих, словом, временного, изменяющегося, случайного. "Духовное Я" — это голос вечности в душе человека, его творческое призвание, перспектива становления. Оно обычно не осознается или смутно осознается, но даже будучи неосознанным, может активно руководить жизнью человека.

Сознательное духовное становление личности начинается тогда, когда "наличное Я" вступило в осознанный диалог с "духовным Я", решило принять его руководство, доминирование (господство) в своей жизни. Одним из проявлений такой сознательной духовной жизни является нравственная установка личности, ориентирующей свое поведение на "голос совести" (вопреки, может быть, голосу эгоистического Я)» [25, с. 52].

Отечественные психологи часто рассматривают феномен совести в рамках объяснения формирования морального сознания у детей, где совесть выступает высшей формой развития сознания личности. По мнению Л.И. Божович, совесть есть результат становления морального сознания личности в онтогенезе. Совесть, чувство долга начинают формироваться очень рано. В младшем школьном возрасте ребенок чувствует внутреннюю потребность поступать согласно с усвоенным «надо» и это вызывает у него положительные эмоции.

Л.И. Божович утверждает, что непосредственная нравственная мотивация представляет собой наивысший уровень в нравственном развитии личности, а нравственное поведение, осуществляемое лишь по сознательно принятому намерению, свидетельствует о том, что нравственное развитие личности задержалось или пошло по неправильному пути. Общепринято положение о том, что наиболее высоким уровнем нравственного развития, к которому стремится воспитание, является способность человека ориентироваться не на внешние, а на внутренние нормы поведения. Однако вопрос о том, что собой представляют эти внутренние ориентиры и как они формируются, остается до сих пор малоизученным [4].

Л.И. Божович придерживается точки зрения, что формирование нравственности – это последовательное (закономерное) превращение одних качественно своеобразных форм нравственного развития в другие, более совершенные. Нравственно воспитанным, по мнению Л.И. Божович, является лишь тот человек, который не только усвоил определенные нравственные знания, но и действует в соответствии с ними, так как они его непосредственно побуждают [4].

В.Э. Чудновский связывает формирование совести с процессом развития нравственной устойчивости: «По мере взросления поведение ребенка все в большей мере определяется нравственными побуждениями. В младшем школьном возрасте у ребенка складывается определенная система нравственной саморегуляции, которая в этот период в основном соответствует требованиям, предъявляемым к нему взрослыми. ... система нравственной саморегуляции усваивается младшим школьником хотя и прочно, но несколько формально.

Формальное усвоение нравственных принципов во многом обуславливает кризисность следующего этапа, характеризующегося радикальной ломкой прежней системы нравственной саморегуляции. По-видимому, этим объясняется большая неустойчивость подростков. У старшеклассников начинает формироваться нравственная устойчивость. ... Характерная

для их возраста устремленность в будущее создает благоприятные психологические условия для формирования способности подчинять свои поступки отдаленным ориентирам. ... Интерес к собственной личности, попытки разобраться в ее особенностях определяют стремление старшеклассника к самовоспитанию. Знания об окружающем мире и сведения об основах нравственности объединяются в его сознании в единую картину. Поэтому нравственная саморегуляция становится более полной, осмысленной и гибкой. Формирующиеся на основе научных знаний и жизненного опыта убеждения все больше становятся ориентирами поведения и обуславливают относительную самостоятельность, независимость от ситуативных влияний» [32, с. 96-98].

Ю.И. Александров и Н.Л. Александрова, рассматривая соотношение культуры и морали, приходят к иным выводам. Они считают, что, как и культура в целом, мораль не «потребляется» индивидом, она, по существу, воссоздается им. Моральные нормы не просто принимаются, а опосредуются отношением личности к обществу. Нравственность рассматривается как специфическая характеристика структуры субъективного опыта [1, с. 170-172]. Ю.И. Александров пишет, что люди, как правило, не обучаются специально «моральному поведению», «моральным нормам», не потому что они даны готовыми и изначально «закодированы» в наших генах, а потому, что индивиды обучаются умению достигать самые разные полезные результаты в социальной среде, и нравственность появляется как следствие обучения достигать эти результаты [29].

Подробно рассмотрено понятие совести в монографии Е.К. Веселовой, где автор определяет совесть как внутреннее нравственное ядро личности, которое обладает интегральным характером в качестве структуры самосознания. Совесть исходно диктует человеку «естественный нравственный закон» и в этом смысле делает человека независимым от сообщества. Е.К. Веселова понимает совесть как интегральную сенсорную структуру, чувствительную к пове-



дению личности в моральной сфере. В предлагаемой концепции выдвигается гипотеза о существовании двух структур личности, в которых представлен моральный закон – бытийной и ментальной, которые интегрируются совестью. Взаимоотношения этих личностных структур может быть конфликтным, что приводит к разрушению целостности личности и совесть может повредиться [6].

Проблемы нравственности личности остаются актуальными в современной ситуации нестабильности общественных норм и ценностей, а феномен совести продолжает привлекать внимание современных ученых, и это, на наш взгляд, поможет найти пути нравственного оздоровления общества.

### **Концепция социальных представлений**

Нравственно-психологическое состояние личности определить прямыми методами бывает затруднительно, т.к. высока вероятность социальной желательности ответов испытуемых, а также работы защитных механизмов психики. В связи с этим мы считаем, что исследование социальных представлений о совести открывает новые возможности для изучения нравственно-психологического состояния личности и для прогнозирования процессов, происходящих в нравственной сфере в современном российском обществе.

Социальные представления – это любые формы убеждений, взглядов, знаний членов социальной группы по отношению к изменяющейся жизни. Социальные представления можно изучать на различных уровнях: в качестве индивидуальных систем знаний, с точки зрения коллективного дискурса [19], с метатеоретической позиции макроредукции социальных процессов на индивидуальные системы знаний [42]. «Социальное представление всегда демонстрирует что-то, свойственное тому, кто его передает – его вклад в интерпретацию. Тем самым представление – это не просто воспроизведение, а создание, оно предполагает некоторую долю автономии и индивидуальной или коллективной креативности» [12, с. 378].

Тесная связь между представлениями и действиями (поступками) была объектом лабораторных экспериментов французских исследователей Ж.-К. Абрика, Ж. Кодола, К. Фламана и др. Эти эксперименты внесли большой вклад в освещение процессов, связывающих индивидуальное и коллективное, действия и представления [24].

Ядро социальных представлений имеет постоянный и устойчивый характер, связано с коллективной памятью, с историей группы, ее ценностями и нормами, а периферия – изменчива, вариативна, зависит от индивидуального опыта респондентов и отражает тенденции развития социальных представлений.

Что касается работ, посвященных изучению представлений о совести, первые исследования появились относительно недавно. Л.А. Чигарькова изучает влияние социокультурного контекста на формирование представлений о совести. Автор показывает, что для уфимских старшеклассников важным оказывается следование нормам и правилам общества, в котором они живут, а московские старшеклассники более склонны к рефлексии, к тому, чтобы рассматривать, понимать, осознавать себя – собственные действия, мысли и чувства в соотношении с нормами и правилами. В своей работе Л.А. Чигарькова доказывает, что в представлениях старшеклассников о совести есть как общие, независимые от социокультурного контекста конструкторы, так и различия в представлениях о совести, вызванные влиянием социокультурных контекстов [31].

В исследовании Л.Э. Зотовой, где респондентами выступили московские студенты, обнаружилось, что большая их часть (35%) понимают совесть как внутреннюю инстанцию (установку); идентифицируют совесть с чувством стыда – 14% студентов; с внешними контролирующими инстанциями совесть связывают 16% студентов; 12% опрошенных студентов не смогли сформулировать представление о совести [14].

Е.Е. Бочарова делает вывод о наличии амбивалентного отношения к совести у представителей современной молодежи. Ядерная часть

представлений студентов содержит высоко-нравственные качества человека, но в зоне потенциальных изменений социальных представлений о совести обнаружилось негативно окрашенные элементы, что может свидетельствовать о возможной трансформации социальных представлений о совести в дальнейшем [5].

В работе И.Г. Самойловой и В.С. Матвеевой было выявлено, что основными у молодежи являются представления о совести как нравственном долге и ответственности перед другими [21]. В наших предшествующих исследованиях была выявлена взаимосвязь социальных представлений о совести с уровнем выраженности морально-нравственных качеств молодежи [8], с копинг-стратегиями пожилых людей [18] и с другими психологическими характеристиками. Несмотря на возрастающий с каждым годом интерес исследователей к теме социальных представлений о совести, остается не изученным аспект взаимовлияния религиозности молодежи и их представлений о совести.

**Гипотеза исследования:** социальные представления о совести у верующих старшеклассников будут характеризоваться большей содержательной полнотой ядра социальных представлений, чем социальные представления неверующих старшеклассников.

### Методы исследования

Чтобы выявить структуру социальных представлений о совести (ядро и периферию) использовалась анкета, составленная по результатам первого этапа исследования; оценочная шкала Ж.-К. Абрика; математико-статистический анализ (описательная статистика, корреляционный анализ, для выявления различий – критерий U-Манна-Уитни). Авторская анкета состоит из 39 высказываний о совести [8]. Утверждения анкеты можно разделить на 2 группы по характеру установки: позитивные высказывания и негативные (отрицающие наличие или значение совести). Утверждения авторской анкеты условно разделяются на следующие смысловые блоки:

1. Понятия о характере развития совести, о ее природе (врожденный или приобретенный характер совести);

2. Влияние совести на жизнедеятельность человека и общества: а) положительное; б) отрицательное;

3. Отождествление или различение понятий «совесть» и «стыд»;

4. Цинично-прагматичное отношение к совести;

5. Зависимость/независимость совести от внешних оценок;

6. Утверждения, наиболее полно и глубоко отражающие содержание феномена совести.

Подросткам было предложено оценить по шкале Лайкерта, в какой степени данные высказывания совпадают с их мнением о совести. При обработке заполненных анкет использовалась формула вычисления коэффициента позитивных ответов ТСП (франц. – *taux catégorique positif*):

$$ТСП = ( n(4) + n(5) ) / N \times 100,$$

где: n(4) – число ответов «согласен», n(5) – число ответов «совершенно согласен», N – общее число ответов [11, с. 243].

В ядро социальных представлений входят элементы (утверждения), коэффициент позитивных ответов которых  $\geq 63$ .

Также нами было сформулировано рабочее определение совести, которое наряду с другими источниками легло в содержательную основу авторской анкеты: *Совесть* – это внутренняя убежденность в том, что является добром и злом, нравственная самооценка своих помыслов и самоконтроль поступков, которые предотвращают действия, вызывающие стыд и раскаяние. Для того чтобы поступать по совести человеку необходимо обладать умом и способностью рассуждать, а также силой воли для осуществления велений совести.

### Выборка

Объект исследования – школьники 9 – 11 классов (14 – 16 лет), проживающие в Москве и

Казани. Всего 175 человек, 97 старшеклассников из Казани и 78 старшеклассников из Москвы. В таблице 1 представлены данные по отнесению самими подростками себя в ту или иную категорию по религиозной принадлежности.

При выборе этого возраста респондентов мы исходили из того, что в старшем школьном воз-

расте происходит преобразование в самых различных сферах психики, формирование самосознания, мировоззрения, стабилизируется самооценка, на основе чего подросток начинает ощущать себя самостоятельной личностью. В текущем исследовании важно, что в этот период происходит формирование моральных качеств личности.

**Таблица 1.** Религиозная идентичность старшеклассников Москвы и Казани (в %)

Город	Верующие					Неверующие	Не указал
	Православие	Ислам	Христианство	Буддизм / Иудаизм	Верующие		
Казань	60	29	1	2	8	34	1
	Всего: 65					Всего: 34	1
Москва	83	10	0	2	5	24	0
	Всего: 76					Всего: 24	0

### Результаты исследования

В исследовании сравнивалась структура социальных представлений о совести в группах верующих и неверующих старшеклассников. Результаты показали, что ядро представлений

верующих старшеклассников содержит 16 элементов, в то время как ядро социальных представлений неверующих – 10 элементов (см. таблица 2).

**Таблица 2.** Ядро представлений о совести в группах верующих и неверующих школьников

Высказывания	Коэффициент позитивных ответов верующих школьников	Коэффициент позитивных ответов неверующих школьников
<b>Суждения, наиболее полно и глубоко выражающие содержание феномена совести:</b>		
(2) Совесть связана с осознанием своих поступков, ответственностью и нравственным долгом перед другими	<u>92</u>	<u>88</u>
(4) Совесть – это форма самосознания и самоконтроля человека	<u>77</u>	<u>67</u>
(18) Совесть предполагает наличие у человека ума и способности рассуждать	<u>67</u>	48
(26) Совесть – это внутренний голос человека, который подсказывает, как правильно поступать	<u>77</u>	<u>76</u>
<b>Понятия о характере развития совести, ее природе – приобретенный характер:</b>		
(9) У разных людей совесть развита в разной степени	<u>91</u>	<u>88</u>
(13) В человеке совесть закладывается воспитанием	<u>80</u>	<u>79</u>
(31) Человек сам у себя воспитывает совесть	<u>75</u>	<u>64</u>

Высказывания	Коэффициент позитивных ответов верующих школьников	Коэффициент позитивных ответов неверующих школьников
<b>Понятия о характере развития совести, ее природе – врожденный характер:</b>		
(30) Совесть есть у всех людей, только не все ее слушают	<u>70</u>	55
<b>Независимость совести от внешних оценок:</b>		
(24) Совесть независима от мнения окружающих	<u>64</u>	58
(36) Человек с совестью – сильный и внутренне свободный	<u>70</u>	39
<b>Регулирующая функция совести:</b>		
(3) Совесть помогает не выходить за рамки приличия и чувствовать грань дозволенного	<u>70</u>	<u>79</u>
(10) Совесть – регулятор поведения и человеческих поступков	<u>81</u>	<u>76</u>
(16) Совесть помогает уважать других и самого себя	<u>78</u>	45
(23) Совесть формирует личность человека	<u>77</u>	<u>67</u>
(39) Совесть способствует нормальным отношениям между людьми	<u>67</u>	42
<b>Связь совести с умом человека:</b>		
(19) От совести зависит способность совершать обдуманные поступки	<u>73</u>	<u>67</u>

*Примечание:* Ядро социальных представлений отмечено подчеркиванием

В обеих группах ядро представлений о совести представлено высказываниями с позитивным смыслом, только у верующих старшеклассников в ядре представлений добавочно присутствуют утверждения: выражающие независимость совести от внешних оценок («Совесть независима от мнения окружающих», «Человек с совестью – сильный и внутренне свободный»); характеризующие положительное влияние совести на жизнедеятельность человека и общества («Совесть помогает уважать других и самого себя», «Совесть способствует нормальным отношениям между людьми»); и акцентирующие внимание на взаимосвязи совести и ума человека («Совесть предполагает наличие у человека ума и способности рассуждать»).

Получается, что старшеклассники, считающие себя верующими, имеют более полное и глубокое представление о феномене совести, чем их неверующие сверстники. Возможно,

данные различия объясняются традицией тщательного анализа своих поступков, мотивов, желаний (например, на исповеди) и большим вниманием к вопросам совести в рамках религиозного мировоззрения, что отражается в более полном и глубоком понимании феномена совести у верующих подростков.

Некоторые старшеклассники разделяют цинично-прагматичное отношение к совести, выше процент среди неверующих респондентов по большинству суждений с негативным смыслом. При этом был получен любопытный результат: среди верующих старшеклассников в два раза выше процент, чем среди неверующих подростков, соглашающихся с суждениями, что «Человек не делает плохих поступков, чтобы потом не стыдиться», и что «Человек с совестью – слабый и боязливый», что показывает отношение к совести как к внешнему, социально ориентированному нравственному ре-

гулятору, а также незрелость суждений и слабое понимание сущностных аспектов совести. Здесь следует подчеркнуть, что утверждения с негативным смыслом в целом по выборке как верующих, так и неверующих респондентов не входят в ядро социальных представлений, а относятся к периферии социальных представлений о совести.

Сравнение двух выборок с помощью критерия У-Манна-Уитни показало статистически значимые различия. Так, верующие старшеклассники чаще, чем их неверующие сверстники, согласны с утверждениями, что «Совесть предполагает наличие у человека ума и способности рассуждать», «Совесть помогает все делать лучше», «Человек с совестью – сильный и внутренне свободный», «Человек сам у себя воспитывает совесть», «Совесть есть у всех людей, но не все ее слушают». Неверующие подростки статистически чаще соглашались с тем, что «Совесть – это бред, от которого нужно отвыкать» и что «Совесть мешает жить».

Таким образом, гипотеза исследования подтвердилась, т.е. ядро социальных представлений верующих старшеклассников о совести содержательно полнее, и они имеют более четкое и ясное представление о феномене совести, чем неверующие старшеклассники. Полученные результаты ожидаемы и закономерны в связи с особыми характеристиками религиозного мировоззрения и привычкой верующей молодежи к нравственному самоконтролю.

## Литература

1. Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт, культура и социальные представления. М.: Изд-во Институт психологии РАН, 2009.
2. Барсукова С.А. Психология совести. Пенза: Социосфера, 2010.
3. Бербешкина З.А. Совесть как этическая категория. М.: Высшая школа, 1986.
4. Божович Л.И. Личность и ее формирование в детском возрасте. (Психологическое исследование). М.: «Просвещение», 1968.
5. Бочарова Е.Е. Совесть в представлениях студенческой молодежи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. 2015. Т. 4. № 3. С. 241-244.
6. Веселова Е.К. Психологическая деонтология: мировоззрение и нравственность личности. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002.
7. Воловикова М.И. Нравственная психология: задачи, методы и современное состояние // Проблемы нравственной и этической психологии в современной России: сб. науч. тр. М.: Изд-во «Институт психологии РАН». 2011. С. 21-39.
8. Воловикова М.И., Мустафина Л.Ш. Представления о совести в российском менталитете. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
9. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель. Соч.: В 14 т. М.: Соцэкзит, 1959. Т.4.
10. Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974.
11. Емельянова Т.П. Социальные представления: История, теория и эмпирические исследования. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
12. Жоделе Д. Социальное представление: феномены, концепт и теория // Социальная психология. СПб.: Питер, 2007. С. 372-394.
13. Зеньковский В.В. Психология детства. М.: ИЦ «Академия», 1995.
14. Зотова Л.Э. Особенности Я-концепции студентов с различным уровнем совестливости // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Психологические науки. 2015. № 1. С. 40-46.
15. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993.
16. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000.
17. Лефевр В.А. Алгебра совести. М., «Когито-Центр», 2003.
18. Мустафина Л.Ш. Взаимосвязь представлений о совести и копинг-стратегий пожилых людей // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 5. С. 277-281.

19. Павлова Н.Д., Журавлев А.Л. К междисциплинарной проблематике дискурса // Ситуационная и личностная детерминация дискурса: сб. науч. тр. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. С. 6-11.
20. Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков / Под ред. М. Барретта, М. Воловиковой, Т. Рязановой. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2001.
21. Самойлова И.Г., Матвеева В.С. Представления о совести молодых людей с разным уровнем осмысленности жизни // Вестник Костромского государственного университета. Серия: Педагогика. Психология. Социокинетика. 2017. Т. 23. № 1. С. 44-47.
22. Семенов В.Е. Духовно-нравственные ценности и воспитание как важнейшие условия развития России // Психологические исследования духовно-нравственных проблем: сб. науч. тр. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2011.
23. Торндайк Э. Принципы обучения, основанные на психологии // Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. М.: ООО «Издательство АСТ – ЛТД», 1988.
24. Фарр Р. Социальные представления // Социальная психология / под. ред. С. Московичи. СПб.: Питер, 2007. С. 395-405.
25. Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии. М.: Институт психологии АН СССР. 1991.
26. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб.: Речь, 2000.
27. Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
28. Фромм Э. Бегство от свободы: Человек для себя. М.: АСТ, 2006.
29. Хаузер М. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008.
30. Челпанов Г.И. Учебник психологии. М., 1912.
31. Чигарькова Л.А. Влияние социокультурного контекста на формирование представлений о совести // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Психологические науки. 2009. Вып. 563. С. 100-114.
32. Чудновский В.Э. Нравственная устойчивость личности: Психологическое исследование / В.Э. Чудновский. М.: Педагогика, 1981.
33. Юревич А.В. Психология социальных явлений. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2014.
34. Abric J. Central system, peripheral system: their functions and roles in the dynamics of social representations // Papers on social representation. 1993. V. 2. P. 75-78.
35. Gergen K.J., Gerden M.M. Explaining Human Conduct: Form and Function // Explaining Human Behavior / Ed. By P.F. Secord. Beverly Hills etc.: Sage Publications, 1982.
36. Greene J. From neural «is» to moral «ought»: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? // Nature Review of Neuroscience. 2003. V.4. P. 847-850.
37. Haidt J. The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment // Psychol. Review. 2001. V. 108. P. 814 - 834.
38. Kohlberg L. Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach // Moral development and behavior: theory, research, and social issues. New-York etc.: Holt, Rinehart and Winston, 1976.
39. Moll J., de Oliveira-Souza R., Eslinger P.J., Bramati I.E. The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions // The Journal of Neurosci. 2002. V.22. P. 2730-2736.
40. Verges P. L'Evocation de l'argent: Une methode pour la definition du noyau central d'une representation // Bulletin de Psychologie. 1992. V. XLV. P. 203-209.
41. Waal F. de. Good natured. The origins of right and wrong in humans and other animals. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1996.
42. Wagner W. The fallacy of misplaced intentionality in social representation research // Journal for the Theory of Social Behavior. 1994. V. 24(3). P. 243-266.

Статья поступила в редакцию 12.05.2022

## THE STRUCTURE OF THE SOCIAL REPRESENTATIONS ABOUT CONSCIENCE OF BELIEVERS AND UNBELIEVERS STUDENTS

© Lilia SH. Mustafina

PhD (Psychology), senior researcher, laboratory of psychology of personality,  
Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
mustafinals@ipran.ru

The work was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (№ 0138-2022-0005)

Social representations about conscience can reflect the moral orientation of a person and society. By studying representations about conscience, one can reveal the maturity/immaturity of moral beliefs and the positive-negative valence of the perception of conscience and, thereby, determine the degree of formation of the moral sphere of the individual. The purpose of this study was to study the structure of social ideas about conscience among high school students depending on their religious identity. The study sample consisted of 175 schoolchildren in grades 9–11 (14–16 years old) living in Moscow and Kazan. The results showed that high school students who consider themselves believers have a more complete and clear understanding of the phenomenon of conscience than their non-believing peers. In the group of believing adolescents, they more often agree with statements that characterize the essential aspects of the concept of conscience, and the group of non-believers statistically more often agrees with the uselessness of conscience for a person in modern life. At the same time, among believing high school students, the percentage is twice as high as among non-believing teenagers who agree with the judgments that “A person does not do bad deeds so as not to be ashamed later” and that “A person with a conscience is weak and fearful”, which shows the attitude of believing respondents to conscience as an external, socially oriented moral regulator. The results obtained are expected and natural in connection with the special characteristics of the religious worldview, and in general may indicate the state of the moral consciousness of today's youth.

**Keywords:** conscience, core and periphery of social representations, religious identity, high school students.

### REFERENCES

1. Aleksandrov Yu.I., Aleksandrova N.L. (2009). Sub"ektivnyi opyt, kul'tura i sotsial'nye predstavleniya [*Subjective experience, culture and social representations*]. Moscow: Publ. Institut psikhologii RAN.
2. Barsukova S.A. (2010). Psikhologiya sovesti [*Psychology of conscience*]. Penza: Sotsiosfera.
3. Berbeshkina Z.A. (1986). Sovest' kak eticheskaya kategoriya [*Conscience as an ethical category*]. Moscow: Vysshaya shkola.
4. Bozhovich L.I. (1968). Lichnost' i ee formirovanie v detskom vozraste. (Psikhologicheskoe issledovanie) [*Personality and its formation in childhood. (Psychological study.)*]. Moscow: «Prosveshchenie».
5. Bocharova E.E. (2015). Sovest' v predstavleniyakh studencheskoi molodezhi [*Conscience in the views of student youth*] // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Akmeologiya obrazovaniya. Psikhologiya razvitiya. V. 4. № 3. P. 241-244.

6. Veselova E.K. (2002). Psikhologicheskaya deontologiya: mirovozzrenie i npravstvennost' lichnosti [*Psychological deontology: worldview and morality of the individual*]. Saint Petersburg: Publ. S.-Peterb. un-ta.
7. Volovikova M.I. (2011). Npravstvennaya psikhologiya: zadachi, metody i sovremennoe sostoyanie [*Moral psychology: tasks, methods and current state*]. Problemy npravstvennoi i eticheskoi psikhologii v sovremennoi Rossii: sb. nauch. tr. Moscow: Publ. «Institut psikhologii RAN». P. 21-39.
8. Volovikova M.I., Mustafina L.Sh. (2016). Predstavleniya o sovesti v rossiiskom mentalitete [*Representations of conscience in the Russian mentality*]. Moscow: Publ. «Institut psikhologii RAN».
9. Gegel' G.V.F. (1959). Fenomenologiya dukkha [*Phenomenology of Spirit*]. Gegel'. Soch.: V 14 t. Moscow: Sotseklit. V.4.
10. Drobnitskii O.G. (1974). Ponyatie morali [*The concept of morality*]. Moscow.
11. Emel'yanova T.P. (2016). Sotsial'nye predstavleniya: Istoriya, teoriya i empiricheskie issledovaniya [*Social Representations: History, Theory and Empirical Research*]. Moscow: Publ. «Institut psikhologii RAN».
12. Zhodele D. (2007). Sotsial'noe predstavlenie: fenomeny, kontsept i teoriya [*Social representation: phenomena, concept and theory*]. Sotsial'naya psikhologiya. Saint Petersburg: Piter. P. 372-394.
13. Zen'kovskii V.V. (1995). Psikhologiya detstva [*Psychology of childhood*]. Moscow: ITs «Akademiya».
14. Zotova L.E. (2015). Osobennosti Ya-kontseptsii studentov s razlichnym urovnem sovestlivosti [*Features of the self-concept of students with different levels of conscientiousness*]. Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Psikhologicheskie nauki. № 1. P. 40-46.
15. Il'in I.A. (1993). Put' k ochevidnosti [*Path to the obvious*]. Moscow: Respublika.
16. Kant I. (2000). Lektsii po etike [*Lectures on ethics*]. Moscow: Respublika.
17. Lefevr V.A. (2003). Algebra sovesti [*Algebra of conscience*]. Moscow, «Kogito-Tsentr».
18. Mustafina L.Sh. (2018). Vzaimosvyaz' predstavlenii o sovesti i koping-strategii pozhilykh lyudei [*Interrelation of representations about conscience and coping strategies of older people*]. Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik. № 5. P. 277-281.
19. Pavlova N.D., Zhuravlev A.L. (2007). K mezhdistsiplinarnoi problematike diskursa [*On the interdisciplinary problematics of discourse*]. Situatsionnaya i lichnostnaya determinatsiya diskursa: sb. nauch. tr. Moscow: Publ. «Institut psikhologii RAN». P. 6-11.
20. Razvitie natsional'noi, etnolingvisticheskoi i religioznoi identichnosti u detei i podrostkov [*Development of national, ethnolinguistic and religious identity in children and adolescents*] / Pod red. M. Barretta, M. Volovikovoi, T. Ryazanovoi. Moscow: Publ. "Institut psikhologii RAN", 2001.
21. Samoilova I.G., Matveeva V.S. (2017). Predstavleniya o sovesti molodykh lyudei s raznym urovnem osmyslennosti zhizni [*Representations about conscience of young people with different levels of meaningfulness of life*]. Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Pedagogika. Psikhologiya. Sotsiokinetika. V. 23. № 1. P. 44-47.
22. Semenov V.E. (2011). Dukhovno-npravstvennye tsennosti i vospitanie kak vazhneishie usloviya razvitiya Rossii [*Spiritual and moral values and education as the most important conditions for the development of Russia*]. Psikhologicheskie issledovaniya dukhovno-npravstvennykh problem: sb. nauch. tr. Moscow: Publ. «Institut psikhologii RAN».
23. Torndaik E. (1988). Printsipy obucheniya, osnovannye na psikhologii [*Principles of learning based on psychology*]. Osnovnye napravleniya psikhologii v klassicheskikh trudakh. Bikhevirozizm. Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST – LTD».
24. Farr R. (2007). Sotsial'nye predstavleniya [*Social representations*]. Sotsial'naya psikhologiya / pod. red. S. Moskovichi. Saint Petersburg: Piter. P. 395-405.



25. Florenskaya T.A. (1991). Dialog v prakticheskoi psikhologii [Dialogue in practical psychology]. Moscow: Institut psikhologii AN SSSR.
26. Frankl V. (2000). Osnovy logoterapii. Psikhoterapiya i religiya [Fundamentals of logotherapy. Psychotherapy and religion]. Saint Petersburg: Rech'.
27. Freid Z. (1989). Psikhologiya besoznatel'nogo [Psychology of the unconscious]. Moscow.
28. Fromm E. (2006). Begstvo ot svobody: Chelovek dlya sebya [Escape from Freedom: A Man for Himself]. Moscow: AST.
29. Khauzer M. (2008). Moral' i razum: Kak priroda sozdavala nashe universal'noe chuvstvo dobra i zla [Morality and Reason: How Nature Created Our Universal Sense of Good and Evil] / pod red. Yu.I. Aleksandrova. Moscow: Drofa.
30. Chelpanov G.I. (1912). Uchebnik psikhologii [Psychology textbook]. Moscow.
31. Chigar'kova L.A. (2009). Vliyanie sotsiokul'turnogo konteksta na formirovanie predstavlenii o sovesti [Influence of the sociocultural context on the formation of ideas about conscience]. Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Psikhologicheskie nauki. V. 563. P. 100-114.
32. Chudnovskii V.E. (1981). Nравstvennaya ustoichivost' lichnosti: Psikhologicheskoe issledovanie [Moral Stability of the Personality: A Psychological Study]. Moscow: Pedagogika.
33. Yurevich A.V. (2014). Psikhologiya sotsial'nykh yavlenii [Psychology of social phenomena]. Moscow: Publ. "Institut psikhologii RAN".
34. Abric J. (1993). Central system, peripheral system: their functions and roles in the dynamics of social representations. Papers on social representation. V. 2. P. 75-78.
35. Gergen K.J., Gerden M.M. (1982). Explaining Human Conduct: Form and Function. Explaining Human Behavior / Ed. By P.F. Secord. Beverly Hills etc.: Sage Publications.
36. Greene J. (2003). From neural «is» to moral «ought»: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? // Nature Review of Neuroscience. V.4. P. 847-850.
37. Haidt J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. // Psychol. Review. V. 108. P. 814-834.
38. Kohlberg L. (1976). Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach. Moral development and behavior: theory, research, and social issues. New-York etc.: Holt, Rinehart and Winston.
39. Moll J., de Oliveira-Souza R., Eslinger P.J., Bramati I.E. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. // The Journal of Neurosci. V.22. P. 2730-2736.
40. Verges P. (1992). L'Evocation de l'argent: Une methode pour la definition du noyau central d'une representation // Bulletin de Psychologie. V. XLV. P. 203-209.
41. Waal F. de. (1996). Good natured. The origins of right and wrong in humans and other animals. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
42. Wagner W. (1994). The fallacy of misplaced intentionality in social representation research. // Journal for the Theory of Social Behavior. V. 24 (3). P. 243-266.

The article was received 12.05.2022