

Тема XVIII

РЕЛІГІЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ

Психологія релігії як галузь релігієзнавства, на відміну від філософії і соціології релігії, концентрує увагу переважно на проблемах індивідуальної релігійності – феноменах релігійного досвіду, релігійної віри, механізмах виникнення та розвитку релігійного переживання.

Психологія релігії вивчає переживання надприродного, психологічні корені такого переживання та його значення для суб'єкта. Оскільки особа формується та діє в соціумі, то дослідження релігійного переживання має включати водночас і його соціальні джерела. Таким чином, предметом психології релігії є: з одного боку, феноменологія індивідуального переживання надприродного, а з іншого – прояви індивідуального релігійного переживання в формі соціальної поведінки, його детермінованість міжособистісними стосунками, спілкуванням і колективними уявленнями, індивідуальне сприйняття і трансформація релігійної традиції. Це зумовлює багатовимірність методологічних і методичних підходів цієї дисципліни із застосуванням засобів як соціальної, так і індивідуальної психології. Більшість західних психологів розглядають насамперед онтогенетичні аспекти релігійності, тобто особистісні механізми релігійного навернення, не звертаючись до історичного чи філогенетичного підходів.

1. Психологічні корені релігії і релігійності. Релігійні переживання

Поняття релігійності і методи її вивчення. В сучасній психології релігії індивідуальна релігійність вивчається як складне явище, що включає декілька вимірів, а саме: віру в надприродне, специфічний релігійний досвід і релігійну поведінку. Серед багатьох психологів і соціологів релігії, які розробляли комплексні критерії цього феномену, можна відзначити зокрема американських дослідників Дж.Пратта, Ч.Глока, Г.Олпорта і Д.Бетсона.

Психолог Дж.Пратт виділяв чотири “типових аспекти релігії”: традиційний (історичний, що має в своєму підґрунті почуття та спогади дитинства); раціональний (систематичний, що базується на рефлексії, здатності до аргументації та абстракції); містичний (що виходить з власного досвіду переживання надприродного); практичний (що відображає особливості релігійної поведінки). На його думку, кожний з цих аспектів є необхідною складовою індивідуальної релігійності.

Соціолог Ч.Глок використовував при дослідженні релігійності п'яти-вимірну систему. Згідно цієї системи, релігійність, незалежно від віросповідання, включає: почуття та емоції – емоційний аспект; культову активність – ритуальний аспект; вірування та переконання – ідеологічний аспект; загальні знання та

уявлення про світ, що корегують особисті релігійні переконання – інтелектуальний аспект; реалізацію віруючим всіх цих елементів у своєму повсякденному житті – поведінковий аспект. Ч.Глок розробив доволі складний опитувальник, що дозволяв оцінити рівень кожного параметру релігійності за шестибальною шкалою.

На початку 50-х років Г.Оллпортом були вперше введені в обіг поняття зрілої та незрілої релігійності, що в подальшому стали широко використовуватися в західній психології релігії. Пізніше цей дослідник розвинув бачення індивідуальної релігійності і розробив методика дослідження двох її характеристик, які він визначив як зовнішню і внутрішню релігійну орієнтацію. Ця методика й досі залишається одним із найпопулярніших засобів вивчення релігійності. Нині вона відома як “Шкала релігійної орієнтації Оллпорта-Росса”. За Оллпортом, зовнішня релігійна орієнтація притаманна особам, які вважають за потрібне відвідувати церкву, але чий релігійні переконання та поведінка слугують переважно іншим, світським інтересам (наприклад, сприяють бізнесу, консолідації родини, допомагають посісти певну соціальну позицію тощо). Внутрішня орієнтація притаманна тим, для кого релігія має безпосередню цінність і є не інструментом, а самодостатньою метою, що забезпечує вичерпну філософію життя. Багато хто з психологів релігії вважає такий вид орієнтації за “істинну” релігійність.

Дихотомічна модель релігійності в подальшому була доповнена американським психологом С.Д.Бетсоном. Він виявив релігійність третього типу, яка передбачає постійний пошук життєвих цінностей, активне та творче застосування релігійних настанов у вирішенні екзистенціальних питань. Цей дослідник не погодився з висновком Оллпорта, що внутрішня релігійна орієнтація формується внаслідок некритичного засвоєння релігійних догматів, що вона відтак позбавляє особу будь-якої тривоги й почуття провини, формує дещо спрощене та негнучке ставлення до життєвих проблем. Д.Бетсон, обстоює думку, що релігія-пошук звільнює окрему людину від жорсткого слідування певним доктринам, сприяє самоактуалізації, толерантному ставленню її до інших людей, формуванню чутливості до їхніх потреб. На думку психолога, саме така орієнтація є істинною релігійністю.

Природа релігійного переживання. В найбільш загальному вигляді релігійність можна визначити як переживання людиною “надприродного-сакрального” і обумовлену цим переживанням поведінку. Але що є природою релігійного переживання? Питання про сутність та причини виникнення у конкретної людини уявлень про надприродне та його сакралізацію тісно пов’язане з розумінням божественного. Воно може розглядатися або як таке, що існує об’єктивно, або ж як щось суб’єктивне, що існує лише в уяві. Незалежно від цього на формування релігійного світосприйняття впливають також взаємовідносини “особистість–середовище” і суб’єктивні фактори (конкретна

життєва ситуація). Таким чином, питання про джерела релігійності охоплює щонайменше три аспекти:

- 1) проблему об'єктивного чи "уявного" існування надприродного, Бога;
- 2) проблему взаємовідносин віруючого та його соціального оточення;
- 3) індивідуальне значення релігійних переживань.

Оскільки об'єктивно неможливо довести наявності чи відсутності божественного, то доречно звернутися до аналізу суспільств, в яких переважна більшість осіб (а) вірять або (б) не вірять в його існування. Як в тому, так і в іншому випадках засвоєння усталеного уявлення опосередковане особистісним досвідом й індивідуальними особливостями людини. Навіть в культурах з жорсткими релігійними або атеїстичними традиціями завжди існує певна категорія осіб, що не підпорядковуються загальним правилам. За У.Джемсом, для деяких суб'єктів інтеріоризація релігійної віри, тобто опанування ними певної релігійної традиції і включення її у свій духовний світ, є неприйнятною в принципі.¹ Тому можна вважати, що, крім засвоєння колективних уявлень, формуванню релігійності сприяють якісь інші – суб'єктивні чинники, що опосередковують вплив соціального оточення або суперечать йому.

В межах об'єктивістського підходу до існування надприродного можна виокремити кілька різних поглядів на природу індивідуальної релігійності. З точки зору православної філософії, уявлення про Бога притаманні людині одвічно. Вони аргументи вкорінені в її психіці: знання про Бога не є "творіння душі", а первісна і невід'ємна її властивість, що пов'язана з самою природою душі. Православна філософія ототожнює людську свідомість і душу. Оскільки ж джерелом душі є Бог, то уява Бога іманентна людській сутності. Подібні переконання лежать в основі містики – пошуків надприродного в самому собі. Сприйняття ідеї про принципову можливість віднайти "Це" в собі базується на вірі в Його безумовне існування в людині.

Деяко іншою, але також об'єктивістською позицією є витлумачення надприродного через колективне несвідоме (К.Юнг, школи гуманістичної та трансперсональної психології). За цим підходом доступ до колективного несвідомого відкривається переважно під час перебування в кризових станах, зокрема таких як психотравми, тяжкі хвороби, пологи, під час застосування психоделічних засобів, психотехнічних прийомів або ж через сновидіння. Проте загальне уявлення про колективне несвідоме залишає без відповіді принаймні два питання про джерела індивідуальної релігійності: 1) чому у людини виникає потреба в "прориві" в несвідоме, якщо цей прорив не є наслідком фатальних обставин? і 2) чому переживання типу "розширеної свідомості" розцінюються особою саме як сакральні або релігійні? Відповіді на ці питання, на нашу думку, слід шукати саме в сфері взаємовідносин "індивідуальне-соціальне" та в колі

¹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.

особистісних потреб людини.

Суб'єктивістські позиції у витлумаченні надприродного базуються на теорії компенсаторного значення переживань його. Вони пояснюють появу таких переживань реакцією на “дефіцит” чогось в психічному устрої особистості. Це може бути відсутність впевненості у власних силах, брак самодостатності, гармонії з довкіллям, екзистенціального смислу, відсутність онтологічної впевненості, яка виражається в переживанні особистістю власного буття як реального, живого й цілісного, автономного, безперервного в часі, абсолютно цінного поруч з її впевненістю в “праві” на власне існування в світі.

До таких теорій відноситься насамперед низка філософських концепцій, що розглядають релігію як ілюзорне, уявно-фантазійне втілення бажаного (спокою, добробуту, захищеності) поряд з психологічною переробкою негативних переживань (страху, невизначеності) у формі міфів, релігійних доктрин і пов'язаних з ними культових дій (Б.Спіноза, Л.Фейєрбах та ін.).

Ортодоксальний психоаналіз теж заперечує об'єктивне існування Бога. Згідно з концепцією З.Фрейда, походження ідеї божественного пов'язане з індивідуальним несвідомим та його функцією в житті окремої людини та суспільства. Прояв несвідомого суперечить вимогам культури. Психологічна функція релігії – цього “психічного реманенту культури” полягає, за Фрейдом, в тому, щоб послабити труднощі повсякденного життя, дати вихід надмірному психічному напруженню: Боги покликані відігнати жахи природи, примирити людину з жорстокістю долі, дати нагороду за страждання та втрати, які є наслідком перебування в культурному середовищі.² Як бачимо, вже в межах раннього психоаналізу були виявлені притаманні людині потреби в сакралізації, служінні та наданні символічного смислу своїм діям, які задовольняються через формування релігійності.

Дослідники психології релігії радянських часів (Д.Угринович, М.Попова та ін.) твердили, що сама по собі психіка людини не породжує релігійну віру, але під впливом певних умов життя виникають такі психічні стани, які сприяють засвоєнню індивідом релігійних вірувань з навколишнього середовища. Адже для формування потреби в “релігійних ілюзіях” людина має перебувати у суспільстві, в якому релігія є необхідною складовою соціального життя.³ За такого підходу не можна пояснити той факт, що навіть в західному, раціонально орієнтованому суспільстві релігійні вірування відрізняються особливою стійкістю, існують протягом тисячоліть у формі “колективних уявлень”, незважаючи на розвиток раціонального знання. Певно що слід визнати якщо не “первісне вкорінення у психіці” релігійних уявлень, то принаймні їх універсальну значимість: вони суттєво впливають на розв'язання особистих екзистенціальних проблем та на

² Фрейд З. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С.106.

³ Угринович Д.И. Психология религии. – М., 1968., – С.56.

розвиток культури в цілому.

Згідно з М.Еліаде, священне є невід'ємним атрибутом людської свідомості, пов'язане з неспроможністю уникнути пошуків чогось абсолютно значимого, що могло б стати джерелом ціннісної орієнтації. М.Еліаде твердив, що навіть ті, хто наголошує на своїй нерелігійності, живуть у “різних всесвітах”. Він вважав, хто не можливо обмежити всесвіт людини тим раціоналістичним всесвітом свідомості, на який претендує нерелігійна особистість, оскільки “цей всесвіт – не людський”.⁴

Отже, більшість дослідників обстоює думку, що людині взагалі притаманна потреба в цінностях та абсолютних регулятивах. Але процес їх сакралізації, формування “нераціоналістичного всесвіту свідомості” людини опосередковується засвоєнням колективних уявлень, підкріплених традиціями, активністю церковних інституцій, системою виховання тощо. Згідно з фундаментальним принципом соціальної психології, кожна особа постійно перебуває під “тиском” соціального впливу. Активність індивіда детермінується оточенням. З одного боку, воно забезпечує людину настановами або вимогами (нормами) щодо її поведінки, а з другого – формує у суб'єкта соціальних відносин уявлення про власні риси та функції. Соціальний вплив реалізується через вплив референтної групи безпосередніх учасників і спостерігачів “життєвої гри”.

Спільний вплив соціальних ролей, норм та референтних груп визначає те, як людина розмірковує та діє у всіх життєвих ситуаціях, в тому числі і в релігійній сфері. Хоча, на перший погляд, кожний є вільним у виборі віровизнання та форм релігійної поведінки, однак фактично релігійні настанови постійно зумовлені низкою соціальних та культурних факторів (статтю, етнічною належністю, рівнем освіти, економічним станом, сімейними традиціями і т.і.). Однак соціальні чинники не можна абсолютизувати. Вони діють водночас з інтрапсихічними механізмами, що в кінцевому випадку й формує джерела індивідуальної релігійності. Якщо дитина виховується в релігійному середовищі, то поява у неї релігійних вірувань здається цілком закономірною. Тому питання про “індивідуальні психологічні корені” релігії треба розглядати скоріше на прикладі навернення зрілої особистості. Підсумовуючи погляди різних шкіл психології релігії з питання появи індивідуальної релігійності, можна виокремити кілька факторів, що відіграють помітну роль в цьому процесі:

1) існування несвідомого та його прояви в сновидіннях, станах зміненої чи розширеної свідомості (під час хвороби, пологів, застосування психоделічних засобів або психотехнічних прийомів) потребує з'ясування і призводить до виникнення релігійної віри;

2) складні життєві ситуації (криза, фрустрація) ставлять перед людиною особливі вимоги, яким вона не здатна адекватно відповідати. Наслідком цього є активізація захисних механізмів, які зокрема дають можливість покласти

⁴ Еліаде М. Священное и мирское. – М., 1994.

відповідальність за розв'язання таких ситуацій на інші сили;

3) постійна наявність у людини, навіть поза її життєвими критичними ситуаціями, почуття невпевненості, провини та тривоги. Релігійна віра та релігійний культ дозволяють “регламентувати” ці переживання, надати їм конкретного змісту, знизити їх інтенсивність, а в окремих випадках і зовсім їх уникнути;

4) докорінні людські проблеми – пошуки цінностей, мети життя, подолання страху смерті. Всі релігії, торкаючись у своїх догмах цих питань, дають можливість наповнити сенсом буденне життя, наблизитися до вічного та нівелювати страх смерті.

Таким чином, психологічні корені релігійності сучасної людини слід шукати на перетині “суто людського” – це б то властивої особі потреби в екзистенціальному смислі та цінностях конкретно-індивідуального, яке постає як складна життєва ситуація, досвід розширеної свідомості чи прояв специфічних особистісних рис, та суспільного, яке діє як тло або як “тиск колективних уявлень”, що зумовлюють сакральне забарвлення смисложиттєвих орієнтирів.

2. Релігійний досвід і його типи

Поняття релігійного досвіду. Починаючи з У.Джемса, фахівці з психології релігії активно досліджують феномен релігійного досвіду. Однак представники більшості сучасних психологічних шкіл зосереджують увагу саме на феноменології цього досвіду. Визначення зазначеного поняття значною мірою є предметом філософії релігії. Як справедливо зауважує американський філософ Г.Бюрхенн, воно й досі залишається дискусійним. Згідно з Ф.Шлейермахером та У.Джемсом, релігійний досвід постає як безпосереднє осягнення зв'язку з надприродним (Богом), оскільки почуття є більш глибоким джерелом релігії, ніж філософія та теологічні догми. Ф.Шлейермахер вважав, що релігійний досвід не може бути обумовленим теоретичними концепціями або вірою.⁵ Однак, на думку деяких сучасних філософів релігії, для формування релігійного досвіду первинне значення мають саме переконання. Отже, з цієї точки зору, релігійний досвід – це переживання, найкращим поясненням якого людина вважає концепцію релігійного (надприродного).

Розглядаючи феноменологію релігійного досвіду, слід враховувати, що людська реальність в філософському розумінні – це не цільна реальність, а багатоступінчата структура, цілий комплекс реальностей, що вписані одна в одну. Ми визнаємо за релігійним досвідом певну об'єктивну значимість, оскільки він

⁵ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и её презирающим. Монологи. – М.-К., 1994.

відіграє помітну роль у вирішенні індивідуальних проблем та розвитку культури в цілому. Навіть якщо вважати, що такий досвід базується на галюцинаторних феноменах, то їх також необхідно сприймати як “певну реальність”. Цей принцип феноменології людських станів визначається як “досвід множинних реальностей”: для людини, окрім реальності сну та повсякденного життя, існує ще й реальність естетичного досвіду, художньої творчості та ін. Такий перелік можна продовжити, додавши сюди переживання в станах “розширеної свідомості”, що виникають завдяки застосуванню психотехнічних прийомів, під час перебування на межі життя та смерті або ж в ситуаціях кризи, які провокують появу феноменів, подібних за симптомами на психічні захворювання. Більшість наукових дисциплін, які концептуально виходять з декартової парадигми, розглядають повсякденну реальність як “найбільш реальну” з усіх інших або як таку, що займає “привілейований статус” у людській свідомості. У.Джемс називав “менш реальні реальності” підуніверсумами.⁶ Емпірично підуніверсуми сприймаються як “прорив” в безперервності повсякденної реальності. Ці прориви можуть бути обумовлені фізіологічними процесами (сновидіння, граничні стани між сном та неспанням, галюцинаторні переживання в стані сенсорної депривації або внаслідок вживання галюциногенів) або виступати як прояв особливого психічного стану чи діяльності (художня творчість, сприйняття творів мистецтва, миттєве інтуїтивне осягнення подій сьогочасних та майбутніх і т.ін.).

Те, що ми звикли називати релігійним досвідом, можна вважати за різновид прориву переважаючої реальності з подальшою сакралізацією таких переживань. Отже, досвід “розширеної свідомості” не завжди слід визначати як релігійний. Його належність до релігійного обумовлює специфічний зміст переживань і їх значимість для особистості, тобто тлумачення їх згідно з певною світоглядною концепцією. Головна ознака релігійного досвіду – ставлення до нього як до священного. Німецький протестантський теолог Р.Отто вважав, що досвід священного характеризується двома головними рисами:

– священне сприймається як “зовсім інше” щодо особистості, яка переживає цей досвід;

– священне сприймається як таке, що має для особи рятівну надзначуість.

Наведені характеристики розкривають внутрішню суперечність релігійного почуття, що виражається в поєднанні страху та любові. Досвід священного передбачає наявність їх обох. Тому Р.Отто робить висновок про амбівалентність релігійного досвіду: людина водночас відчуває і потяг до священного, і страх перед ним. Цей страх інколи підштовхує до уникнення іншої реальності і зосередження на повсякденності. Оскільки в переживанні священного людина осягає надприродне як “інше” щодо самої себе, то для неї завжди залишається

⁶ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910. – С. 113.

проблемою зрозуміти Бога, співставити його зі своєю свідомістю, мораллю, іншими цінностями.

Якщо розглядати проблему сакралізації досвіду “розширеної свідомості” у зрілої особистості, то знову постає питання про те, чому незвичайні переживання набувають специфічного витлумачення і особливого релігійного забарвлення. Тут, безумовно, слід віддати належне традиції, яка діє шляхом “тиску колективних уявлень”, що реалізується через виховання, освіту, вплив інституціалізованої релігії. Роль офіційної церкви у суспільстві полягає, зокрема, в тому, щоб, з одного боку, “приспосувати” індивідуальний досвід надприродного до традиційних форм, а з іншого – в тому, щоб зберігати традицію, передавати тим, у кого власний релігійний досвід є обмеженим. Відзначимо принагідно, що сучасна традиційна Церква орієнтована на нівелювання яскравого особистого переживання надприродного у своїх віруючих, якщо воно не зовсім відповідає звичним зразкам. Але саме це є однією з причин того, що в нинішні часи, коли досвід “розширеної свідомості” стає все більш масовим явищем, люди витлумачують його поза межами доктрин традиційних релігій.

Розглядаючи релігійний досвід як досвід “спілкування” зі священним або божественним, американський соціолог Р.Старк виділяє чотири типи взаємовідносин між суб’єктом і об’єктом такого спілкування: 1) стан, коли людина просто усвідомлює (відчуває, знає) існування або присутність божественного чи священного; 2) обопільне визнання: божественне сприймається людиною як таке, що відчуває існування людини; 3) взаємодії між людиною і божественним на зразок любові або дружби; 4) відчуття людиною власної обраності або того, що через неї діє божественне.

Автор вважає, що аналогічно тому, як між людьми поверхневі, приятельські відносини зустрічаються набагато частіше, ніж справжня дружба чи любов, досвід двох останніх типів – явище, що трапляється рідше, ніж два попередні. Хоча найважливіша ознака релігійного досвіду – специфічні почуття або емоційний стан, він нерідко супроводжується певними видіннями або голосами, тобто зоровими чи слуховими переживаннями.

Досвід першого з виділених типів може проявлятися у вигляді загального почуття “присутності божественного” або існувати на межі сакрального і повсякденного. Він виникає, як правило, під час недільних відвідувань церкви, участі в церемоніях з приводу шлюбу, народження дитини чи смерті близької людини. Такі переживання мають важливе значення для суб’єкту, але відрізняються генералізованістю та неспецифічністю свого змісту і відносяться переважно до емоційного стану. До досвіду першого роду можна віднести також більш конкретне відчуття присутності божественного – присутності в цій кімнаті, поруч, на відміну від його дифузного існування “навкруги”. Однак і в тому і в іншому випадках це переживання відрізняється від переживання присутності звичайної особи. Тут божественне не локалізоване у просторі.

Досвід другого типу зустрічається у таких формах:

– досвід “порятунку”, навернення чи другого народження. Хоча в протестантських Церквах існують певні ритуали, спрямовані на ініціювання цього досвіду, проте він не обмежується такими рамками. “Переживання порятунку” можна констатувати, коли людина відчуває, що божественне звертає на неї увагу, виявляє до неї інтерес і особливим чином свідчить їй про її новий статус перед божеством. Таке свідчення може проявлятися в емоційних, зорових, слухових чи тілесних сенсаціях;

– досвід “чудес”, зміст якого має більше відношення до життя тіла, ніж духу. Як правило, в таких випадках людина відчуває рятівне втручання божественного в кризову ситуацію, яка загрожує її фізичному стану (наприклад, аварія, тяжка хвороба, пологи і т. ін.) або її добробуту чи соціальній позиції (втрата роботи, грошей, пошкодження майна тощо);

– “санкціонуючий” досвід. Якщо “чудеса” – це рятівне втручання божественного в сферу матеріального світу людини, то санкціонуючий досвід навпаки – “загрожує” або “попереджає”. На тлі добробуту людина одержує ознаки своєї провини у вигляді негарздів, непередбачених проблем або специфічних переживань (символічні сновидіння, відчуття тощо), які в подальшому витлумачуються як божественна увага або зостереження.

Третій тип релігійного досвіду можна означити як екстатичний. Буквально “ekstasis” означає “перебування за межами” повсякденного світу. Якщо французький психолог Г.Бергер вважав екстатичним будь-яке переживання “прориву” домінуючої реальності (в тому числі сновидіння, художню творчість, жарт), то Р.Старк відносить до екстатичного глибоке відчуття приєднання до божественного, що, як правило, має позитивне емоційне забарвлення та супроводжується станом зміненої свідомості і яскравими тілесними відчуттями.

Останній тип релігійного досвіду в цій класифікації – досвід одкровення. Переживаючи цей вид досвіду людина не тільки приєднується до Божества, а й одержує від нього певні повноваження. Божество повідомляє індивіду про його особливу мудрість або місію. Повідомлення мають символічний характер, але частіше ними є видіння або ж вербальні сенсації. Власне кажучи, видіння та голоси можуть супроводжувати будь-який з перелічених типів, але вони більш характерні для двох останніх. Для досвіду одкровення особливе значення має зміст вербального переживання: це конфіденційна інформація про майбутнє, природу божественного або його плани.

Релігійний досвід і традиція. Релігійний чи містичний досвід є джерелом всіх існуючих у світі релігій. Саме це можна сказати і про нові релігійні течії. Вони ґрунтуються на безпосередньому переживанні надприродного, що сприймається як одкровення. Історію розвитку великих релігій можна розглядати як поступове розгортання прихованих значень, притаманних релігійному досвіду засновників цих релігій. В первинній інтуїції кожного з них є зародок теорії, яка

пізніше розвивається у доктрину, а згодом – в догму. Однак сутність релігійного досвіду є такою, що він постає як переживання межової реальності. Закріплений в традиції, він певним чином змінюється, втрачає первинні якості. Традиції і соціальні інститути належать до реальності повсякденної, структури, яка не в змозі якісно відобразити те, що відкривається у першоджерелах. Тому традиція починає функціонувати як щось зовсім відмінне від початкового досвіду. Як тільки досвід втілюється в інститутах і традиціях, його авторитет одразу ж переноситься на них. Виникають священні писання, розробляються ритуали, формується група релігійних функціонерів і система підготовки таких функціонерів-професіоналів. Релігійний досвід стає інституціоналізованим фактом суспільного життя, набуває форм, в яких йому “належить” проявлятися, і регламентується соціально санкціонованими засобами. Виконуючи роль посередника між релігійним досвідом і соціумом, традиція зберігає пам’ять про цей досвід у його первісному вигляді тими засобами, які влаштовують суспільство. Як слушно стверджував Бергер, традиція “приручає” релігійний та містичний досвід, які за своєю сутністю є небезпечними для повсякденного життя.

3. Релігійна віра: природа, вияви, структура

Релігійна віра є окремим виявом психологічного феномену віри взагалі. Дж.Пратт визначав віру як “ментальну настанову, яка стверджує реальність даного об’єкту”. Безперечно, що віра в якісь основоположні принципи необхідна людині незалежно від її світоглядних чи релігійних переконань. Віра є невід’ємною часткою уявлення особи про світ та своє місце в ньому. Вона присутня в структурі онтологічної впевненості, відчуття особистої значущості, Я-образу та Я-концепції. До того ж, Я-образ виступає як особисте уявлення про себе, власні особистісні якості, здібності, позицію в системі значимих взаємовідносин, а Я-концепція – як власне уявлення про свій “життєвий шлях”, його мету та можливості їх здійснення.

Проте віра – це не тільки ментальна (когнітивна) похідна, але й феномен, що містить емоційний то вольовий компоненти. За У.Джемсом, віра “передбачає впевненість в тому, що з теоретичної точки зору може збуджувати сумніви. Оскільки мірою віри може служити готовність до дії, то можна твердити, що віра – це готовність діяти заради мети, досягнення якої не гарантоване заздалегідь”.⁷ Інший американський психолог початку ХХ ст. Дж. Леуба вважав, що віра, в тому числі й релігійна, містить у собі як впевненість в істинності суджень або поглядів,

⁷ Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. – СПб., 1904. – С.103.

так і почуття, потреби особистості та волю до їх здійснення.⁸ Ще одна важлива ознака віри полягає в тому, що вона може виступати в ролі психологічного фактора, який вмотивовує діяльність особи.

Аналізуючи структуру віри, можна виділити поняття її “об’єкту” та “предмету”. Предмет віри не завжди співпадає з реально існуючими предметами або подіями реальності. Власне кажучи, предметом віри часто виступають не реальні явища, а уявлення, поняття, образи, гіпотези, які можуть мати своїм підґрунтям об’єктивну реальність, але не завжди адекватно її віддзеркалювати. З предметом та об’єктом віри тісно пов’язана її психологічна структура. Г.Оллпорт розрізняв поняття *belief* и *faith*. Перше він розглядав як віру взагалі (в будь-що, впевненість в тому, що щось існує реально або може існувати), а друге – як вищий ступінь віри, інтегральне поняття, яке передбачає насамперед віру релігійну. Найважливіша ознака віри другого роду – її надзвичайна емоційна насиченість. Переконавання на зразок *faith* супроводжуються глибокими почуттями й торкаються особистісно значимих, екзистенціальних проблем.

Отже, якщо об’єктом релігійної віри є надприродне, то її предметом слід вважати прийняття його сакрального значення для індивіда, уявлення про вплив божественного на особисте і соціальне життя, про місце надприродного в ієрархії особистісних цінностей. Особливості релігійної віри обумовлені головним чином її предметом. Релігійна віра за своєю суттю не передбачає емпіричного обґрунтування та підтвердження.

Істини релігійної віри за своєю природою протилежні істинам знання як процесу осягнення об’єктивної реальності. Відтак проблеми природничих наук і релігії знаходяться у різних площинах пізнання. З цієї точки зору протистояння науки і релігії в певному відношенні позбавлене сенсу. Це – конструкти, які мають різні об’єкти, а тому принципово не можуть увійти в протиріччя.

На думку християнських теологів, релігійна віра була б зайвою, якби вона спиралася на очевидні, неспростовні аргументи або підлягала науковій перевірці. Те, на що спрямована релігійна віра, взагалі не потребує верифікації, оскільки воно є об’єктом віри. Віра не приводить доказів своєї істинності, а лише показує себе. Сама по собі вона є психологічним актом, а не формулою. Тому логіка для неї не є обов’язковою, бо ж сама релігійна віра є єдиним доказом своєї істинності.

Релігійна віра як когнітивна структура будується за законами, які регулюють виникнення будь-яких стійких переконань людини. При формуванні глибоких переконань першим виникає їх емоційна основа, а когнітивне вираження складається вже пізніше. Якісь важливі події в суспільному чи особистому житті можуть призвести до зміни вірувань, але такі зміни завжди відповідають домінуючим стереотипам мислення й емоційного реагування, за якими формуються нові ідеї. Для того, щоб зрозуміти релігійну віру людини, ми

⁸ Див.: Угринович Д.И. Психология религии. – М., 1968. – С.108.

маємо зрозуміти зразки її когнітивного та емоційного реагування. Вони, в свою чергу, є результатом взаємодії інтеріоризованих колективних уявлень або культурних традицій та індивідуальних, особистісних стосунків і настанов.

Якщо розглядати питання про те, як у свідомості вкорінюються уявлення, аналоги яких не можна безпосередньо віднайти в реальності, слід звернути увагу на загальні механізми функціонування свідомості або розуму. Відомо, що ми скоріше активно конструємо значення, ніж пасивно сприймаємо чи асимілюємо їх. Наші когнітивні процеси спрямовані переважно на одержання задоволення, ніж на досягнення практичного результату. Ми засвоюємо позитивну інформацію краще, ніж негативну, і намагаємося ігнорувати очевидні факти, якщо вони мають загрозливий зміст.

Як зазначалося вище, в індивідуальній релігійності поєднується безпосередній досвід, доктрини та інші концентровані релігійні ідеї. При формуванні релігійної віри починають діяти загальні закономірності ментальної активності, в якій, зокрема, чільне місце посідає механізм організації довготривалої пам'яті. Остання потребує певних концептуальних рамок чи схем, які уможливають структурування інформації та її ефективне використання. Особливість таких схем полягає в тому, що свідомість "підганяє" все, що сприймається, під загальну концепцію, і відповідно пристосовує до цієї концепції все, що тривалий час зберігається в пам'яті. Характерно, що пам'ять про індивідуальний релігійний досвід з часом перебудовує його відповідно до очікувань особи та загальних уявлень про досвід надприродного-сакрального. Важливо зрозуміти, що такий принцип устрою людської свідомості діє "в унісон" з активністю офіційної церкви щодо збереження й адаптації первинного релігійного досвіду засновників релігії.

Уявлення також працює в межах мнемонічних схем. Чим легше ми можемо щось уявити, тим скоріше віримо, що воно може існувати насправді. Крім того, маючи щось у своєму уявленні, ми часто не здатні розрізнити реальні та уявні події. Ця тенденція з часом загострюється, переважно через "переобтяженість" нашої пам'яті. Навіть якщо подія реальна, подальші повідомлення про неї та її інтерпретації все одно змінюють уявлення або мнемонічний образ реальності. Концептуальна схема вірувань, релігійних чи нерелігійних, сприяє подібним реінтерпретаціям.

Таким чином, згідно з соціально-когнітивною моделлю, формування релігійної віри ґрунтується насамперед на культурно опосередкованих уявленнях і зумовлене загальними механізмами функціонування людської свідомості.

Релігійна віра, особливо якщо вона є компонентом зрілої релігійності – надто усталена психологічна конструкція. Можна виокремити щонайменше три фактори, які зумовлюють супротив релігійних вірувань тій інформації, яка їм протирічить.

По-перше, значимість вірувань в особистому житті та в системі особистісної

орієнтації. Зіткнення з фактами, що “випадають” з означеного кола, ініціює механізми психологічного захисту, які діють в ситуаціях когнітивного дисонансу (зокрема, витіснення, ігнорування, раціоналізація). Події життя можуть спростовувати вірування з точки зору звичайної логіки, але у власній системі віруючого вони можуть лише певним чином перетлумачитися або піддатися переробці в деяких деталях, не чіпаючи загалом колишні переконання. Один з яскравих прикладів цього перенесення дати кінця світу, яке спостерігалось вже багато разів протягом існування апокаліптичної ідеї.

По-друге, тиск соціального оточення. Якщо віруючий вже публічно виголошував свої позиції, а особливо якщо вони обумовлюють його певний соціальний статус, відмова від попередніх переконань може призвести до втрати престижу і зниження самооцінки. Крім того, індивідуальні вірування підкріплюються впливом релігійної групи, в якій спрацьовують ефекти “зараження”, психологічної підтримки, “бомбардування любов’ю”, активізації почуття відповідальності та ін.

Як бачимо, релігійна віра формується і підтримується за законами, які притаманні вірі як психологічному феномену взагалі, й відображає соціальну природу психіки. Проте її особливості зумовлені її предметом та об’єктом – уявленнями про роль та місце надприродного-сакрального в системі відношень особистості.

4. Психологічні функції релігії. Релігія і духовне здоров’я особи й народу

Основними психологічними функціями релігії є смислоутворююча, гармонізуюче-стабілізуюча, світоглядна. Розглянемо їх коротко. Індивідуальна релігійність визначалась як переживання, тобто певний різновид психологічної діяльності. Переживання є процесом, що спрямований на забезпечення психологічної можливості реалізації життя. На рівні “буттєвої свідомості” цей процес постає як набуття осмисленості, пошуки джерел сенсу, розробка цих джерел, тобто відтворення останнього. Оскільки одним із найголовніших психологічних витоків релігії є пошук сенсу життя, то найважливішою психологічною функцією релігії є смислоутворююча.

Концепція цільової детермінації переживань стверджує, що істотною метою переживання як психологічної діяльності є досягнення несуперечності й цілісності внутрішнього світу особи та усунення тривоги. Е.Фромм вважав тривогу наслідком відсутності сенсу життя. Якщо релігія надає чи приписує життю особи смисл, вона з необхідністю позбавляє тривоги. В процесі засвоєння релігійного досвіду індивід долає когнітивний дисонанс уникає неспокою, невпевненості, сумнівів. Згідно з цією концепцією, релігія – це система мислення й дій, яка поділяється групою і дозволяє індивіду вести усвідомлене існування та

надає йому об'єкт для відданого служіння. Слід зауважити, що Е.Фромм розглядав потребу в сенсі та потребу в служінні як найважливіші потреби людини, що глибоко вкорінені в умовах людського існування.⁹ Відтак релігія постає як загальнолюдський феномен, що не обмежується системою уявлень, центром яких є Бог та надприродні сили.

Притаманний людині неспокій з'явився з часу відділення її від природи і зумовлений мрією про повернення первісної гармонії. Людина прагне до єднання зі світом, злиття з ним у всіх сферах його буття. Лише в такий спосіб вона може віднайти нову рівновагу. Розроблена система смисложиттєвої орієнтації (тобто цілепокладання) передбачає, що в людських зусиллях реалізуватимуться не тільки інтелектуальні елементи, а й елементи емоцій та відчуття. Відданість меті, ідеї або силі, яка переважає людину, зокрема такій, як Бог, є відображенням її потреби в цілісності життя.

Ідею про гармонізуючу функцію релігії належно обґрунтував У.Джемс.¹⁰ Він підкреслював, що загальною психологічною особливістю всіх релігій є перехід від душевного страждання до поступового звільнення від нього. Розвиваючи цю думку в традиціях марксистської психології релігії, Д.Угринович вважав за основну соціальну функцію релігії ілюзорну компенсацію практичного безсилля людини, яка на психологічному рівні реалізується через релігійну втіху. Сутність релігійної втіхи полягає у катарсисі, під час якого відбувається перебудова емоцій від страху, безпорадності, невпевненості до почуття благоговіння, любові, радощі, цілісності буття.¹¹

Як бачимо, всі дослідники з психології релігії, незалежно від їх світоглядних орієнтацій, відзначають як одну із істотних функціональних особливостей релігії те, що вона позбавляє людину невизначеності й тривоги, тобто знижує рівень її екзистенціальної напруженості і забезпечує внутрішню стабільність. В межах психодинамічної теорії це можна визначити як реалізацію механізму психологічного захисту.

Поняття психологічного захисту, яке було вперше введено З.Фрейдом і розвинуте його послідовниками, тісно пов'язане з проблемою важких життєвих ситуацій. Останні слід розуміти як такі, що містять у собі елемент "неможливості", тобто неспроможності для суб'єкту вирішити наявні проблеми шляхом звичайних життєвих стратегій чи типів активності. Цьому визначенню відповідають поняття стресу, фрустрації, конфлікту та кризи. Всі вони відбивають єдність соціальної (зовнішньої) і психологічної (внутрішньої) детермінованості ситуацій неможливості.

Зупинимось на розгляді явища такої ситуації на прикладі життєвої кризи. До

⁹ Див.: Фромм Э. Психологизм и религия // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 143-221.

¹⁰ Див.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.

¹¹ Див.: Угринович Д.И. Психология религии. – М., 1968. – С. 154-168.

неї призводять події, які мають потенційну чи актуальну загрозу задоволенню фундаментальних потреб особистості і ставлять перед нею проблему, якої вона не може уникнути і не може її розв'язати за короткий час за допомогою звичайних засобів. Як бачимо, таке визначення відповідає ситуаціям, що складаються в житті багатьох людей в період докорінних змін суспільного устрою, родинних стосунків, руйнування будь-якої усталеної системи відносин. За таких умов особа має пережити певні етапи з опануванням нових життєвих стратегій, що "нейтралізують" дію стресового чинника чи переформовують ставлення до нього. Після зростання напруження, яке стимулює звичайні, але неефективні способи вирішення проблеми, настає період намагань застосувати якісь нові, нестандартні стратегії розв'язання проблеми.

Формування релігійного світосприйняття за умов життєвої кризи у особи, яка або ж в минулому була невіруючою, або ж змінює релігійні орієнтації за такої ситуації, можна вважати саме за реалізацію "нестандартних засобів подолання". Наслідком переживання неспроможності віднайти якийсь реальний шлях вирішення життєвих проблем в такому випадку є метаморфоза особистості, її переродження, прийняття нею нових життєвих цінностей, нового Я-образу. В процесі переживання особистість використовує велику кількість психологічних засобів і стратегій, які поступово змінюють одна одну. Особливо важливим є те, що колишні задуми принципово не можуть бути здійснені попередніми засобами. Відтак застосовуються захисні механізми, які, на думку багатьох авторів, ґрунтуються на самообмані, перекрученому сприйнятті реальності і навіть є патогенними. Не важко зрозуміти, що формування релігійної орієнтації сприймається як варіант "невдалого" переживання саме тими дослідниками, які виходять з "суб'єктивістської" позиції щодо існування надприродного і зорієнтовані на позитивістські, раціоналістичні підходи (ранній психоаналіз Фрейда, раціонально-емоційний підхід А.Елліса, марксистська психологія релігії тощо).

Серед механізмів захисту, які мають практичне значення у формуванні релігійного світосприйняття, слід виділити перенесення енергії з одного змісту (мотиву, дії, ідеї) до іншого, заміщення (у вигляді переходу активності в інший план, зокрема від предметно-практичного здійснення в площину фантазії) або ж зміщення події в довготривалу перспективу. Такими механізмами також є сублімація, ідентифікація, аскетизм.

Релігію можна розглядати як універсальний, історично й культурно опосередкований засіб переживання, оскільки вона є однією із найдавніших форм суспільної свідомості. В ній концентрується історичний досвід подолання типових життєвих ситуацій. Вона також містить у собі особливі структури (догми, культ), які формують цей процес і забезпечують його ефективність, тобто можливість індивідуальної перебудови у вигідний для особистості і соціально прийнятний спосіб.

У своїх найбільш розвинутих формах релігія виконує функцію філософії

життя і забезпечує особу дієвим світоглядом. Вона у свій спосіб зrealізовує невід'ємну потребу людини в упорядкованості уявлень про світ. Саме в цьому полягає її перевага над наукою, яка в кожному окремому мить не може пояснити всього багатоманіття природи і не може вирішити низки суто людських питань, зокрема питань смислу і мети життя, любові, добра і т.п. Для більшості людей такі питання не вирішуються навіть засобами філософії, оскільки вона здається їм чимось надто уможливленим, недосяжним. Релігія ж надає людині відносно просту і перевірену часом світоглядну систему, яка формує її уявлення про довкілля, всесвіт, своє місце в ньому.

Для більшості дослідників, починаючи з У.Джемса, релігія має вивчатися “за її плодами”. Існує аргументована фактами з історії християнства, іудаїзму та мусульманства думка про переважно негативний вплив релігії на колективну поведінку і на психологічний клімат суспільства. Так, філософ А.Уайтхед відзначав, що історія – здавна і до наших днів – свідчить про “сумні та жадливі наслідки релігії”. Це – людські жертви, канібалізм, ненависть між народами, істерія, слідування застарілим звичаям, забобонам. Він вважав, що за своїми догмами релігія мала б бути головним чинником прогресу, але фактично вона є дуже далекою від цього.

Проте відзначені філософом “темні сторінки історії релігії” не є очевидними в наш час. Більше того, в суспільствах, що зазнали докорінних змін, з відродженням церкви і релігії пов'язують надію на духовне відродження, надію на те, що прихильники церкви більш жорстко дотримуватимуться загальнолюдських принципів моралі та гуманізму. Теоретично такі міркування здаються досить небезпідставними. Проте емпіричні дослідження реальних наслідків функціонування релігії засвідчують те, що зв'язок між релігійністю і проявами духовності не є лінійним.

Так, Р.Сміт, досліджуючи разом зі своїми колегами функціональність релігії серед американських студентів, виявили, що релігійні особи не рідше, ніж атеїсти або агностики, кажуть неправду та не частіше прагнуть допомагати розумово відсталим дітям. Д.Хогленд також вивчав кореляції між релігійністю та моральними настановами особи. При цьому релігійність розглядалась переважно як належність до християнської церкви і слідування основним біблійним заповідям. Цей автор розрізняв три типи “моральних настанов”: преко́нвенційну (егоцентричну), конвенційну (засновану на врахуванні потреб іншої людини, але з метою певної вигоди) і “принципову”. Остання – це найбільш досконала позиція, яка свідчить про дійове засвоєння моральних принципів і альтруїстичну поведінку. Було виявлено, що релігійні особи орієнтовані скоріше конвенційно, ніж “принципово”, тобто альтруїстично. В такий спосіб Д.Хоглендом було підтверджено розповсюджену думку, що релігія – це консервативна суспільна сила, оскільки вона, прагнучи формувати та підтримувати певні правила і моральні принципи, не завжди сприяє їх втіленню у повсякденне життя.

Ця ідея знайшла підтвердження також у спеціальному експерименті, проведеному 1973 р. Дж.Дарлі й С.Д.Бетсоном. Дослідники вивчали поведінку студентів духовної семінарії в експериментальній ситуації, яка нагадувала біблійну притчу про доброго самарянина (Лк 10:25-37). Тільки біля третини студентів, які побачили на дорозі хвору й безпорадну людину, зупинились біля неї та запропонували їй свою допомогу. Навіть якщо студентам нагадували притчу про самарянина, це не впливало істотно на їх поведінку щодо хворого на дорозі. Експериментатори дійшли висновку, що найбільшим альтруїзмом відрізняються особи, яким притаманна релігійність типу "пошук". Вони прагнуть бути корисними, надавати допомогу чи підтримку тим, хто її від них чекає. На відміну від цього релігійність внутрішньої орієнтації проявляється в намаганні бути потрібним, тобто надавати допомогу, яка необхідна на думку того, хто допомагає.

Безумовно, дотримання моральних норм зокрема і прояви духовності загалом - це явища надто складні. Але й перелічені вище емпіричні дослідження засвідчують, що між релігійністю, морально-етичними якостями та духовністю не існує прямої залежності.

Водночас відзначимо також складність і суперечливість впливів релігії на психологічний розвиток і психічне здоров'я особи. На перший погляд здається очевидним, що релігійність, яка сприяє формуванню поглядів на сенс життя, стабілізації і гармонізації особистості, має позитивно впливати на характер її соціального і психологічного функціонування в цілому і на психічне здоров'я зокрема. Однак на практиці ці зв'язки виявляються зовсім неоднозначними. На думку ряду дослідників (переважно раціонально орієнтованих напрямків), релігія є руйнівним чинником щодо психологічного розвитку особистості. Зокрема, засновник раціонально-емоційної терапії А.Елліс перелічує декілька аспектів релігії, які, на його думку, щонайменше не сприяють підтримці індивідуального психічного здоров'я. Серед них: релігія спонукає людей відчувати свою провину і необхідність каяття, а вони мають прийняти свою людську природу і просто жити; релігія спонукає людей вірити в свою залежність від Бога, а вони мають бути автономними і самовизначеними; релігія підтримує бажання впевненості і передбаченості у житті, а люди мають сміливо поводитися в ситуації невизначеності й ненадійності; релігія дозволяє людям думати, що зміни у житті відбуваються скоріше завдяки магічним ритуалам, ніж логічним міркуванням та важкій праці.

Однак під час проведення емпіричних досліджень в консультаційному центрі А.Елліса (Нью-Йорк) фактично не було виявлено якогось значного зв'язку (позитивного чи негативного) між психологічними проблемами клієнтів центру і рівнем їх релігійності. За думкою американського представника біхевіорального напрямку психології Н.Мелоні, під час вивчення залежностей між релігійністю та психічним здоров'ям слід насамперед визначити, як оцінюється рівень психічного здоров'я і що саме розуміється під релігійністю. В своєму дослідженні Н.Мелоні

доходить висновку, що на психічне здоров'я значно впливає (і впливає, як правило, позитивно) тільки зріла релігійність, на відміну від незрілої, яка має більш формальний, “зовнішній”, а то й утилітарний характер.

Отже, розглядаючи питання про вплив релігії і її особистісного виміру – індивідуальної релігійності – на психологічний статус та психічне здоров'я, слід насамперед з'ясувати, про яку релігійність йдеться і як вимірювати рівень психологічної стабільності (нестабільності) або що брати за основу при діагностиці психічних розладів.

Найгостріші дискусії в наш час викликає питання впливу новітніх релігійних течій і рухів на психічне здоров'я особи і на духовний клімат суспільства. В країнах Заходу найбільш толерантно до них ставляться ті вчені, які досить широко визначають поняття норми психічного здоров'я, орієнтуючись переважно на ознаки особистісного зростання та на особистісний смисл переживань, які випадають з контексту повсякдення. В країнах колишнього Союзу, де феномен неорелігій є поки ще відносно новим, їх оцінюють досить неоднозначно. Так, в Росії, в якій за останнє десятиріччя різні галузі “нової” психології та психотерапії розвиваються надто інтенсивно, гуманістично орієнтовані психологи не тільки не звинувачують нетрадиційні релігії в небезпечних впливах на психіку, а навіть асимілюють психотехнічні прийоми деяких з них. Психіатрія в цьому відношенні більш консервативна. Хоч в Росії та Україні за період перебудови та після перебудови поки ще не проведено жодне коректне наукове дослідження впливу культової практики неорелігій на психічне здоров'я, висловлюється думка, що традиційні для нашої культури релігії постають як фактор його стабілізації, а релігійні новоутворення – навпаки, як дестабілізуючий чинник. Наголошується, що участь у культовій діяльності новітніх течій призводить до загострення наявних психічних захворювань або ж провокує їх прояв. Однак це поки що тільки гіпотези. Більш ґрунтовною здається думка, що в окремих послідовників неорелігій поступово розвиваються ознаки так званої залежної поведінки, пригнічуються інтелектуальні здібності, мислення та емоційні реакції стають стереотипним та одноманітними. Відтак індивідуальні особливості та творчі можливості особи значною мірою нівелюються. Також слід враховувати, що за даними деяких західних дослідників до вступу в релігійні групи авторитарного типу більш схильні молоді люди, які мають залежні особистісні риси, а тому прагнуть зовнішнього контролю та регламентації.

Таким чином, в психології релігії поняття індивідуальної релігійності розглядається неоднозначно. В сучасній західній літературі існує близько десятка теорій соціально-психологічного походження і функціонального значення релігії та релігійності. Різні дослідницькі школи обстоюють як схвальні, так і заперечні думки щодо ролі релігії як чинника, який стабілізує психологічний клімат суспільства та психічне здоров'я окремої особи. Зауважимо, що, за наявності певних загальних закономірностей, феномен релігійності реалізується на

особистісному рівні завжди індивідуально, оскільки кожна особа є неповторним світом, мікрокосмом, який не лише віддзеркалює, а й перетворює макрокосм – світ зовнішній зі всіма його багатьма реальностями.

Контрольні завдання і запитання

1. Назвіть психологічні корені релігії та релігійності.
2. В чому особливість релігійних переживань?
3. В чому суть релігійного досвіду?
4. Яке місце займає віра в релігійності особи?
5. Які психологічні функції виконує релігія?
6. Як впливає релігія на психічне здоров'я особи?

Тематика рефератів

1. Об'єктивне і суб'єктивне в релігійних переживаннях.
2. Типологія релігійного досвіду.
3. Природа релігійної віри.
4. Психологічні функції релігії.
5. Релігія і психічне життя особи.

Рекомендована література

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.
2. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности.– К., 1986.
3. Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1972.
4. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996.
5. Угринович Д.И. Психология религии. – М., 1968.
6. Фрейд З. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов.– М., 1989.
7. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989.
8. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.