

Київський національний університет імені Тарас Шевченка
Філософський факультет
Кафедра релігієзнавства

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ: ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

на здобуття академічного звання бакалавра релігієзнавство

Студент-виконавець:

Заєць Дмитрій Валерійович

4 курс

Науковий керівник:

Предко Олена Іллівна,

доктор філософських наук,

професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. СТАНОВЛЕННЯ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК НАУКОВОЇ ДИСЦИПЛІНИ.....	5
1.1.Релігія та різноманітні підходи до її осмислення. Передумови для розвитку психології релігії.....	5
1.2.Засновники психології релігії як наукової дисципліни: Концептуалізація ідей В. Джеймса та З. Ш.Фрейда.....	9
1.3.Релігія в контексті глибинної психології К.Г. Юнга та гуманістичного психоаналізу Е.З. Фрома.....	22
1.4.Основні конотації релігійного досвіду.....	37
РОЗДІЛ 2. СУЧАСНА ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ЇЇ ОСНОВНІ ГІПОТЕЗИ ТА ІДЕЇ.....	40
2.1.Соціальна психологія релігії (рольова теорія Я.Н. Сундена).....	40
2.2.Нейропсихологія релігії (Е.Б. Ньюнберг, М.А. Персінгер, Н.П. Азарі)....	48
ВИСНОВКИ.....	53
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	55

ВСТУП

В даній науковій роботі будуть проводитись дослідження напрацювань представників психології релігії минулого та сучасного для встановлення взаємозв'язку між ними; буде проводитись аналізування поглядів цих представників на феномен релігійності для визначення сталого відношення до цього феномену який буде актуальним наразі, тобто відповідаючи сучасним науковим підходам та практичним застосуванням напрацьованого.

Актуальність дослідження. Для розуміння й адекватної оцінки сучасних представників треба бути ознайомленим з попередніми дослідженнями в даній сфері; розбір напрацювань сучасних дослідників слугує точкою кореляції для оцінки дистанції до кінцевої цілі завдання психології релігії як такої; наразі наявна тенденція трактування релігійних переживань через призму природничих наук, тому є ще більш доречним звертатись до сучасних тенденцій в області психології релігії, як-от нейропсихології релігії.

Об'єктом праці є психологія релігії.

Предметом є основні проблеми та тенденції психології релігії.

Мета дослідження - з'ясування стержневих ідей засновників психології релігії та їх вплив на сучасні концепції психологічного осмислення релігії.

Основні задачі дослідження:

- дослідити різноманітні підходи до осмислення релігії;
- виокремити передумови для розвитку психології релігії як наукової дисципліни;
- розкрити концептуальні засади соціальної психології релігії напрацювань В. Джемса та З.Ш. Фрейда;
- проаналізувати суть глибинної психології К.Г. Юнга та гуманістичного психоаналізу Е.З. Фрома;
- встановити основні конотації релігійного досвіду;
- обґрунтувати сутність соціальної психології релігії (на прикладі Я.Н. Сундена);

- дослідити основні тенденції та проблематику нейропсихології релігії (М.А. Персінгер, Е.Б. Ньюберг, Н.П. Азарі).

Методи дослідження: в даній науковій роботі використовувались загально-наукові методи: компаративістський метод для порівняння поглядів представників психології релігії; аналітичний метод для розуміння сутності їх поглядів; емпіричний метод шляхом застосування свідчень очевидців, які зазнали впливу релігійного переживання; діалектичний метод шляхом подолання протиріч між точками зору теології та психології на один й той самий феномен.

Структура роботи: робота складається з вступу, двох розділів (перший розділ складається з чотирьох підрозділів, другий з двох підрозділів), висновку і списку використаної літератури. У вступі обґрунтовано актуальність роботи, визначено предмет, об'єкт, мету і методи дослідження, вірогідно встановлено завдання дослідження. У першому розділі розкрита історія встановлення психологічно- релігієзнавчої думки та зародження перших конотацій, їх вплив на дослідження сучасності. В другому розділі обґрунтовані ідеї та значимість рольової теорії Я.Н.Сундена, та розкрита сутність нейропсихології релігії такими її представниками, як М.А.Персінгер, Е.Б.Ньюберг та Н.П.Азарі.

РОЗДІЛ 1. СТАНОВЛЕННЯ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК НАУКОВОЇ ДИСЦИПЛІНИ.

1.1. Релігія та різноманітні підходи до її осмислення. Передумови для розвитку психології релігії.

Релігія, як і будь-який феномен, що наявний усім типам суспільства не залежно від їх розвитку, не може бути сприйнятий максимально об'єктивно – “відчищено” від нашарування думок, відношень й поглядів. Кожен суб'єкт формує свою дистанцію до нашого феномену в процесі свого розвитку, виходячи з внутрішніх та зовнішніх факторів – вони впливають в своїй мірі однаково. В результаті ми отримуємо нескінченну плеяду смислів та конотацій, кожна з яких висвітлює лише одну з багатьох частин. Тобто, можна виділити чотири основні сторони релігії як феномену:

1. Політична сторона (адміністративний устрій, відношення до інших конфесій).
2. Соціальна сторона (місіонерська діяльність, інтегративна/дезінтеграційна функція і т.д).
3. Культурна сторона (роль релігії в формуванні певного культурного пласту – традиції, звичаї, ментальність тощо).
4. Психологічна сторона (особистісні переживання, прояви релігійності у свідомості суспільства, груп та індивідуума (глосолалії, навернення, святість)).

Роблячи висновок з назви моєї роботи, ми будемо ознайомлюватись з останньою стороною, висвітлюючи найбільш значущі конотації цієї сторони. Беремо до уваги видатних постатей, що зробили неабиякий внесок в дослідження та розробку цієї наукової дисципліни, від нового часу до сучасних дослідників.

Психологія релігії – галузь міждисциплінарна, чиєю появою на науковому небосхилі ми зобов'язані союзу релігієзнавства та психології. Враховуючи цей факт, галузь успадкувала методологічний інструмент обох наук, але

сформувала при цьому неоднорідність в наукових підходах. Це визначає насамперед предметність, тим самим збільшуючи градус нахилу до психології чи до релігієзнавства.

У першому варіанті об'єктом виступає психічна складова людини, що була підвержена релігійним впливом, а саме – відмінності релігійної свідомості від нерелігійної в біо-психологічному дискурсі, що реалізується у поведінці людини.

В другому ж варіанті об'єктом є психологічні прояви релігії, їх типологія та різниця; досліджуються психологічні чинники, як вони впливають на становлення релігійності; зв'язок релігійного характеру та психологічної ідентичності. Іншими словами – при першому підході вивчаються психологічні особливості релігійної людини, а при другому – психологічні чинники релігійності та їх вплив на її формування.

В моїй дипломній роботі я буду схилитись та робити акцент на другому підході, але в процесі викладення думок буду звертатись й до першого варіанту.

Почнемо з кроків звернення до проблематики, пов'язаною з психологією та релігією, зробленими В.В. Вундтом (1832-1920), німецьким філософом та психологом у праці “Психологія народів”. Він вважав, що за умови панування метафізичних законів у природі та світі (тобто, за неможливістю раціонально обґрунтувати навколишні події) релігія стає останнім оплотом світла у темряві страху, незнання та недовірливості. Але, це не було предметом його праці, тому цю тему він не розглянув більш детально, тільки виставивши декілька гіпотез. Наприклад, що можливе джерело релігії знаходиться в аналах людської психіки. Він вважає, що релігійність є невід'ємною частиною еволюційного процесу, відправний пункт якого знаходиться в безрелігійних суб'єктивних початках у психіці людини, і пізнати їх можна лише в контексті, в якому вони зародились. При тому, не потрібно зосереджуватись на релігійних почуттях й переживаннях лише

окремо взятої людини – треба досліджувати розвиток релігії як такої, а не її об’єктивізацію. Релігія є лише віддзеркаленням бажань народу, а його почуття фактично стають символом – як і міф (В.В. Вундт вважає, що вони розвиваються невід’ємно один від одного і також тісно пов’язані).

Наступною знаковою фігурою в становленні психології релігії можна вважати американського психолога та педагога Г.С. Голла (1844-1924), чия праця “Моральне та релігійне виховання дітей” (1882) стала першою в цій сфері. Слід сказати, що Г.С. Голл є прямим прикладом використання наукових методів, що не притаманні класичному релігієзнавству (науковий інструментарій якого побудований в більшості випадків на філософсько-філологічній базі), а притаманні природничим наукам та, звичайно, психології. Він був обізнаний у сфері біології, що пояснюється його прихильністю до теорій рекапітуляції та біогенетичного принципу: **онтогенез є коротшим повторенням філогенезу**, іншими словами – релігійний розвиток індивіда повторює релігійний розвиток усього виду. Релігійні почуття є вродженими, і в процесі формування особистості вони метаморфуються належним чином від певних обставин. Це схоже(навіть повторює) на прищеплення ще не стиглому типу особистості певного найбільш прийняттого виду характеру, який задовольняє актуальні потреби. **“Релігія природи – найперша релігія людини”** [36, с.178] – приказує Г.С. Голл, тому треба спершу навчити дитину любити живий оточуючий світ, іноді приправляючи ці почуття народним фольклором та Буттям (Г.С. Голл – християнин) для зародження і розвитку первинних рис моральності, підготовки до подальшого розвитку в перед-юнацькому віці.

Наступний етап особистості характерний найбільшої вразливості з-поміж інших, здатністю, як пилосос, з легкістю всмоктувати в себе потрібне й непотрібне. Тому слід якомога обережніше підбирати інформацію, але й намагатись подати найбільш ефектно: вибираємо героїчний, епатажний і

драматичний епос – те, що з легкістю може вразити неокріплу свідомість (кара за гріхи, героїчні вчинки).

Юність Г.С. Голл характеризує як найбільш важливу серед інших, бо середня частина всіх навершенень відбувається саме в цей проміжок часу. Цікавим, що дані роки перетинаються з періодом сексуального дозрівання, і Г.С. Голл бере на себе відповідальність зрівняти сексуальні потяги з релігійними (далі цю відповідальність візьме на себе Фройд). Виражається ця неймовірна схожість в наданні об'єкту першочергової важливості, надмірному фетишизмі, ейфорійним та екстатичним переживанням. Втім, різниця наявна в тому, що трансцендентний об'єкт не може бути об'єктом сексуального бажання в принципі. Юність – міст, простягнутий між егоїзмом та альтруїзмом, і ціль релігії – пришвидшити перебування до другого. Саме в цей час вихователі приділяють увагу розвитку таким відчуттям, як любов, співчуття, терпимість, соціальна турбота і т.д. Першоджерелом для розвитку цих високих якостей являється, звичайно, Новий Заповіт.

З переходом до більш свідомого і самостійного етапу життя, особистості слід поглибити свої знання, розвивати раціональну частину. Тому потрібно вивчати науково-філософські твори, як-от психологію, трактати отців церкви, філософію релігії і т.д. Слід повністю відмовитись від непотрібної догматики, так як вона тільки зменшує релігійну й світоглядну вразливість, запираючи розум у чотирьох рамках догматичним. Суб'єкт з розвитком зберігає певні світоглядні шаблони, які досягають до моменту зрілості, в якому певний з них визріває й витісняє інші, формуючи певний тип особистості.

Судячи з написаного вище, Г.С. Голл – фігура, спадок якої важко недооцінити, й чий ідеї або їх ембріони зустрінуться й надалі, зокрема – у Фройда. Його психологічна конотація – релігія, це цілком природня риса людини, яку, як і характер, можна змінювати педагогічно.

1.2. Засновники психології релігії як наукової дисципліни:

Концептуалізація ідей В. Джеймса та З. Ш.Фрейда

Засновником психології релігії як наукової дисципліни традиційно і небезпідставно вважають американського психолога та філософа В. Джеймса (1842-1910). Основна його праця – “Різноманітність релігійного досвіду” (1902), що являє собою його лекції, прочитані в Единбурзькому університеті, в яких він закладає фундамент для подальшого розвитку цієї дисципліни. Найголовніше його досягнення – виділення **об’єкту** дослідження: “Це легко зробити шляхом виділення тих областей, яких ми не будемо торкатися. З першого кроку ми зустрічаємо прикордонну лінію, що проходить через всю область релігії. По одній стороні її знаходиться релігія як установа, за іншою - як особисте переживання...”[6,с.15]. В. Джеймс зробив розмежування релігії як феномену (що було зроблено мною в анотації), але при цьому він поділив її лише на дві частини – особистісну (психологічну) й догматичну/політичну/зовнішню: ”У цих лекціях я маю намір зовсім не брати до уваги той вид релігії, який втілюється в певних зовні формах; я не буду говорити про церкви, і постараюся звертатися якомога менше до теоретичного богослов'я та іде м про самому Божество. Я хочу, наскільки мені це доступно, цілком зосередитися на особистому релігії” [6, с.23].

З введенням терміну “особистісна релігія” він переходить до більш глибоких і ширших його конотацій, що також є дуже важливим.

Предметом його дослідження виступають види, типи й усі можливі прояви релігійності, а також супутні йому фактори, які є джерелом або наслідками релігійного досвіду. “Отже, психічні явища які пов’язані з релігійністю і предмет психології релігії, а дослідження і вивчення цього предмета є, в свою чергу, завданням психології релігії” [6, с.30] – підсумовує В. Джеймс й переходить безпосередньо до детального розгляду предмета.

Почнемо з **першої ідеї**, суть якої полягає в тому, що треба розглядати предмет виключно через призму корисності й практичного значення – не

акцентувати увагу на походженні, вигляду – брати до уваги лише внутрішнє. Причиною таких міркувань стало засилля поглядів “медичного матеріалізму”, які дискредитували релігійні вчення шляхом обґрунтування їх походження через фізіологічні особливості людини: “На Терезу він з презирством накладає клеймо істерії и у святому Франциску Асизському вбачає тільки дегенерата. Відраза Джорджа Фокса до навколишнього нього лицемірству та його скорботні потяги до чесного життя духа він розглядає як симптом розладу шлунку. Глибокий відчай Карлейля пов’язує з катаральним станом його шлунку”[6, с.40]. В. Джеймс каже що, по-перше, не важливо джерело – важлива ідея та її цінність (знання того, що у Джорджа Фокса були проблеми зі шлунком, аж ніяк не “опускає” його у вертикалі в очах віруючих, навпаки - це лише підкреслює його мужність); по-друге, теж саме може стосуватись й атеїстичного покладу думок: “Коли печінка видозмінить відомим чином кров, що через неї проходить, в результаті вийде образ думок методиста; коли кров видозміниться в печінці по - іншому, легко може виникнути атеїстичний образ думок. Те ж відбувається з нашим ентузіазмом і з нашої тверезістю, з надіями і з відчаєм, з сумнівами і з вірою... Медичний матеріалізм - той же догматизм, що йде за традиційними слідами, тільки у зворотний бік. Він також користується критерієм походження, але не для затвердження, а для заперечення”[6, с.53] – тим самим, встановив чіткі ціннісні орієнтири для наступних науковців. Відомості щодо походження того чи іншого предмету слугують лише додатковою інформацією, що може чи не може допомогти встановити суть; слід утримуватись від поляризації й певної ідейної заангажованості, роздивляючись предмет виключно через призму його аспектів та можливостей.

Друга ідея полягає у встановленні джерела релігійності. В. Джеймс вбачає, що апріорна релігійність, яка пізніше трансформується і проявляється у вигляді релігійних переживань захована у надрах психіці людини – в

несвідомій частині. Несвідоме притаманно будь-кому і являється скритим сховищем досвіду, переживань, спогадів ; перцепції, що знаходяться в несвідомому, продовжують “жити” своїм життям, час від часу вторгуючись до свідомої частини психіки. Сама релігійність є повністю бесконфесійною, оголеною. Проникаючи в свідоме, немов гардероб, релігійність зустрічається з апперцептивною масою, яка грає роль манекенниці, підбираючи для неї наряди з усього присутнього. Тобто, наявність світогляду, настрою, фізіологічних особливостей, досвіду й знань створює певний релігійний образ. Тут ми плавно переходимо до **третьої ідеї**.

По В. Джеймсу, все назване вище впливає на кінцевий результат, але є тільки двоє основних факторів, що формують тип релігійної свідомості: психологічні особливості та інтелектуальні здібності. Перший фактор впливає на інтенсивність переживань, кількість психологічних вторгнень, емоціональну широту – це є фактор сили безповоротної зміни свідомості – вплив релігійності на остаточне формування психіки особистості. Другий фактор впливає на глибинний зміст й сенс переживань – він впливає на остаточну цінність відкритої для себе істини. В результаті виходить два основних типи, що залежать від домінації першого або другого фактору: “релігія душевного здоров’я” та “релігія стражденної душі” відповідно. Почнемо розгляд з першого типу.

Для першого типу характерна особлива важкість, що передує **наверненню**: цей одно актовий процес також є дуже важливим в контексті розуміння сутності релігійного переживання; він супроводжується болісними реакціями психіки як: фотизми, автоматизми, галюцінації, відчуття присутності стороннього, постійна рефлексія і т.д. Навернення було окреслено до В. Джеймса лише у працях його колеги С. Старбека, але доволі поверхнево, тому слід віднести до списку заслуг Джеймса ще й докладне розкриття навернення. Перейдемо до подальшого розгляду “стражденного” типу.

Індивіда постійно супроводжує меланхолія, суїцидальні пориви, анегдонія, екзистенційна дихотомія – бажання досягти орієнтиру за відсутності можливості на це вплинути. Виникає відчуття недостатності знань, і суб'єкт стає буквально цим одержимий, шукаючи у нескінченних примірниках будь-який натяк на реалізацію особистого антидоту проти тяжких страждань. "...Тому що у великій мудрості багато печалі; і хто примножує пізнання, примножує скорботу" [2, Екк.1:18] – вислів Соломона прекрасно підтверджує подану вище тезу. Слід додати, що саме цей тип характеризується наявністю навернення – психологічної події, яка докорінно змінила світогляд світосприйняття, при цьому ще й суттєво вплинувши на психіку людини. Тобто, духовне життя можна розподілити на дві частини: до та після навернення. Вище описані характеристики належать до першої частини; загалом, це можна описати крайньою формою песимізму, неспроможності бачити й сприймати блага як такі. Звичайно, люди такого типу не народжуються з цим букетом страждань – вони його цілком **природньо** збирають під час життя; різні психологічні травми та невдачі лише пришвидшують настання печалі; інтенсивність душевних тортур наростає подібно сніжному кому, котрий розтає лише після навернення. До цього релігійного типу відносять багато видатних постатей, зокрема М. Лютера та Л.Н. Толстого. Кращим прикладом для розуміння постає Л.Н. Толстий. Близько п'ятидесятирічного віку він почав втрачати жагу до життя і відчувати весь негатив перед-наверненого стану: "Розум працював, - каже він, - але працювало ще щось інше, що я не можу назвати інакше, як свідомістю життя. Працювала ще та сила, яка змушувала мене звертати увагу на те, а не на це, і ця-то сила вивела мене з мого відчайдушного становища і зовсім інакше направила мій розум ... у всі часи цього року, коли я майже будь-яку хвилину запитував себе: не кінчити чи петлею або кулею, - у весь цей час, поряд з тими ходами думок і спостережень, про які я говорю, серце моє нудилося болісним почуттям. почуття це я не можу назвати інакше, як

шуканням Бога. Я кажу, що це шукання Бога було не міркування, але почуття, тому що це шукання впливало не з мого ходу думок, - воно було прямо протилежно їм, - але воно витікало з серця. Це було почуття страху, сиротливості, самотності, серед всього чужого і надії на чийсь допомогу " [18, с.177] – як вже було подано вище, для цього стану характерні суїцидальні тенденції, котрі й проявились у Толстого. Він легко зміг би виконати задумане, якби ж не вчасно пережите навернення: "І я врятувався від самогубства. Коли і як відбувся в мені цей переворот, я не міг би сказати. Як непомітно, поступово знищувалася в мені сила життя, і я прийшов до неможливості жити, до зупинки життя, до потреби самогубства, так само поступово, непомітно повернулася до мене ця сила життя. І дивно, що та сила життя, яка повернулася до мене, була не нова, а найстаріша, та сама яка вабила мене на перших порах моєму житті. Я повернувся в усьому до самого раніше, дитячому та юнацькому. Я повернувся до віри в ту волю, яка справила мене і чогось хоче від мене; я повернувся до того, що головна і єдина мета мого життя є те, щоб бути краще, тобто жити згідно з цією волею; я повернувся до того, що вираз цієї волі я можу знайти в тому, що в ховається від мене дали виробило для керівництва свого все людське, тобто я повернувся до віри в Бога, в моральне вдосконалення і в переказ, яка передала сенс життя ... І так як сила життя відновилася в мені, і я знову почав жити ... Я відрікся від життя нашого кола, визнавши, що це не є життя, а тільки подоба життя, що умови надлишку, в яких ми живемо, позбавляють нас можливості розуміти життя ... " [18, там же].

Шляхом порівняння стану до та після навернення його сутність розкривається краще. Додаємо до списку характеристик неочікуваність, різку зміну настрою й усвідомлення у марності своїх переживань. Наверненню притаманна також тригерність – активація шляхом певної дії або думки. Тригер є повністю індивідуальним і його вплив можливий лише за певних обставин, які передбачають можливе навернення. Доречно буде заглянути

трошки наперед – навернення Л.Н. Толстого можна трактувати як знаходження, набуття своє Самості, яку пізніше виведе К.Г. Юнг. Л.Н. Толстий був графом, і більшу частину свого існування вів життя, що притаманне його соціальному класу. Після навернення він починає вести “сільський” образ життя, постійно відчуваючи потяг бути ближче до звичайних людей, про що неодноразово згадує. Тобто, каталізатором початку душевних митарств є не притаманний йому образ життя, і з усвідомленням свого місця в цьому світі він нарешті отримає довгоочікуваний душевний спокій. Слід перейти до типу “релігія душевного здоров’я”.

Особистостям, в яких розвинутий тип “душевного здоров’я” притаманне постійне перебування в “рожевих окулярах”, відчутті всеохоплюючого щастя. Екстатичність виражається в кожній думці і в кожній дії – суб’єкт перебуває немов в блаженному сні: "Я не можу перестати хвалити Господа. Коли я йду по вулиці. мені здається, що при кожному кроці одна моя нога говорить: " Хвала Богу ", а інша –“ амінь “, і так триває весь час, поки я йду"[50, с.76]. Цілком очевидно, що це характерно домінуванням емоційного в людині – зазвичай подібне переживають ті, чий інтелектуальні властивості не надто високі. Цьому типу не характерне навернення: передумови, що складають основу позитивної релігійності розвиваються поступово зі становленням особистості індивіда; коли концентрація цих передумов досягає, немов зрілий банан, відбувається вторгнення, що залишає по собі божественний післямак, який зберігається на все життя. Головна ознака – особистість не помічає зла; виникає відчуття, немов для неї цей етичний аспект не відомий взагалі. Будь-які песимістичні прояви оточення для неї не грають жодної ролі – вона просто не вірить в це: “З глибоким жалем дивлюся я на внутрішню релігійну боротьбу, яка входить в дуже багато життєпису, як істотний фактор духовного розвитку героя. І на мою думку, це неоціненний привілей - народитися в сім’ї, де, як в моїй, релігія проста і раціональна і бути вихованим в поглядах цієї релігії так, щоб зовсім не знати, що таке релігійна

або ірелігійна душевна боротьба. Я завжди знав, що Бог любить мене, завжди був вдячний Йому за той світ, в який Він мене помістив. Завжди був щасливий, що міг говорити Йому про це і отримувати від Нього настанови ... Я добре пам'ятаю, що в тому віці, коли я став чоловіком, напівфілософські романи того часу розповідали дуже багато про юнаків і дівчат, перед якими постала "проблема життя". Я не мав ні найменшого уявлення в чому полягає ця проблема життя. Мені здавалося легким жити у всю повноту моїх сил; вчитися, коли треба було стільки дізнатися, здавалося мені приємним, і вчення йшло майже без зусиль; надати допомогу, коли до цього мали нагоди, я вважав цілком природним; коли хто-небудь так відноситься до життя, він насолоджується нею, тому що нічого не може змінити в ній, і йому не потрібно доводити собі, що життя слід радіти ... Дитина, якого з раннього дитинства навчили, що він - дитя Бога, що в Бога він знайде своє життя і що в його розпорядженні нескінченні сили для подолання всіх труднощів, - така дитина прийме життя радісно і скористається нею краще, ніж той, кому вселили, що він повинен вважати себе проклятим від народження і нездатним до добра"[46, с.88]. Людина знаходиться немов у невидимому вакуумі, що робить є неспроможною сприймати будь-який негатив; мало того, песимізм був немов атрофований за якісь 20 з гаком років. Пізніше ця сторона релігійності надихнула Е. Фрома на створенні нової деномінації з таким світоглядом у центрі.

Не менш важливим є трактування В. Джеймса щодо феномену **святості**. Як і в попередніх аспектах релігійного досвіду він користується "живим матеріалом", виводячи середній коефіцієнт психотипу святого. Риси святості наступні:

1. Відчуття ширшого життя, ніж повне дрібних інтересів себелюбне життя земних істот, і переконання в існуванні Вищої сили, що досягнуте не тільки зусиллями розуму, але і шляхом безпосереднього почуття. Для християнських святих уособленням цієї Сили завжди є

Бог; але і абстрактні моральні ідеали, утопічні мрії патріотів і громадських діячів, ідеали благочестя і справедливості також можуть бути нашими істинними володарями, розширюючи наше життя.

2. Відчуття безпосереднього зв'язку між вищою силою і особистим життям, що призводить до добровільного підпорядкування цій силі.

3. Безмежний підйом і відчуття свободи, відповідне зникнення кордонів в особистому житті.

4. Переміщення центру емоційного життя у напрямку до почуттів, виконаним любові і гармонії, у напрямку до "так" і в сторону від "ні", коли справа йде про інтереси інших осіб.

Виходячи з основних рис святості, утворюються наступні основні аспекти душевного стану:

Аскетизм. Людина починає відрікатися від фізіологічних почуттів і супроводженими інстинктами; справа може навіть доходити до самобичування. Почуття це може цілком восторжествувати над звичайною владою нашого тіла, і, безсумнівно, що святі знаходять насолоду в аскетизмі і нестатках всякого роду, вимірюючи цим способом ступінь своєї відданості вищій силі.

Сила душі. Почуття розширення меж життя може стати в такій мірі захоплюючим, що всі особисті спонуки та перепони, які за звичайних обставин представляють могутню силу, раптово виявляться безсилими і незначними, і перед людиною відкриваються нові області "бадьорого" терпіння. Побоювання і турботи зникають, і на їх місці запанував блаженний спокій душі. Ні небо, ні пекло не можуть вже порушити цього спокою.

Душевна чистота. Переміщення центру емоційного життя тягне за собою, перш за все, збільшення душевної чистоти. Чутливість до душевних дисонансів збільшується, а прагнення до очищення свого життя від тваринних і низинних елементів (якщо коригуватись естетичними категоріями) стає настійною. Можливість зіткнення з подібними елементами

усувається: стан святості змушує духовну сутність життя піти далеко в глиб нашого "я" і не дає їй заплямуватися зіткненням із зовнішнім світом. У людей відомого душевного складу ця потреба в чистоті духу доходить до аскетизму, і все слабкості плоті переслідуються тоді з невблаганною суворістю.

Милосердя. Переміщення емоційного центру впливає також на розвиток таких почуттів, як милосердя і любовного, щирого ставлення до оточуючих. Звичайні причини антипатії, які зазвичай ставлять такі тісні межі розвитку любовного ставлення до людей, придушуються. Ідея рівності перед Господом змушує Святу людину любити своїх ворогів і обходитися з кожним жебраком, як зі своїм братом.

Психологічно такі моменти пояснюються особливим душевним складом (не кожна особистість може стати святою психологічно) – домінуванням емоційного над раціональним. В період свого духовного зростання і з визріванням задатків цього стану у несвідомому людина постає все більш одержимою власною ідеєю (цілком можливо, що це запозичив у Джеймса Фройд, коли писав про невроз як основу релігійності), не ставлячи в спротив будь-які перепони. В. Джеймс пояснює це на прикладі однієї історії: ” В одній зі своїх бесід Генрі Друмонд розповідає про повінь в Індії, під час якої залишилася незатопленою тільки одна височина, з розташованою на ній хатині, і ця височина стала притулком не лише для людей, а й для диких звірів і плазунів. В один з моментів повені до цього клаптика сухої землі попрямував вплав тигр, досяг його і ліг на землю серед людей, важко дихаючи, як собака. Він до такої міри знаходився ще у владі страху, що один з англійців міг спокійно виступити вперед і прострелити йому з карабіна голову. Звичайна лють тигра була тимчасово пригнічена почуттям страху, який абсолютно оволодів ним в цей момент і утворив новий центр його психіки”[6,с.354]. У свідомості людини відбувається щось подібне: зникають підсвідомі, інстинктивні рефлекси і навіть фізіологічні відчуття. Раціональна частина

психіки вже майже не грає ніякої ролі у подальшому світосприйнятті; якраз відмінністю святого від тигра слугує вічність цих почуттів. В процесі досягання ідеалу людська свідомість не зупиняється ні перед чим, трансформуючи одні почуття в інші: якщо самобичування є шляхом досягнення ідеалу, то цей процес набуває явного мазохістського характеру, замість болі приносячи задоволення і радість. Звичайно, психотип святого розповсюджується не тільки на релігійних постатей – конотацій може бути безліч, варіюючись від людей мистецтва до політичних діячів. Як відомо, той самий Л. Бетховен, знаходячись на крилах натхнення, повністю забував про їжу та сон до того моменту, поки не допише композицію; політичний діяч, центр якого повністю покрила ідеологічна установка, не погребує доносом на своїх власних родичів. (психологія релігії ключ до розуміння релігії як феномену мовою науки, за допомогою іншого нарративу – слів та формул, а не символів).

Також доволі детально В. Джеймс розглянув таку сторону релігійного життя як містицизм. Його погляди на цей аспект тотожні з наверненням, але мають особливу відмінність: під містицизмом В. Джеймс розуміє конкретно вищий ступінь релігійного переживання, абстрагований від апперцептивної маси – сама релігійність (або нумінозність по К.Г. Юнгу). Це одно актовий процес, у котрого також є свої форми. Джеймс виділяє чотири основні характеристики містичного переживання:

1. Невимовність. Мається на увазі відсутність потрібних слів, щоб досконально передати пережите. Для повного усвідомлення треба особисто відчувати цей досвід. Теж саме стосується закоханого – для людей необізнаних з цим закоханий сприймається як навіжений, несповна розуму; озвучення його переживань звучить для них як перебільшення.

2. Інтуїтивність. Пережитий містичний досвід сприймається виключно емоційно-чуттєвою сферою - тому це так важко пояснити.

При цьому для суб'єкта цей досвід більш важливий будь-якого раціонального.

3. Короткочасність. Вони тривають не більше двох годин; після цього відбувається різкий перехід до тверезого стану свідомості. Переживання такого типу майже не залишають спогадів (лише пам'ять про факт такого досвіду), але з повторенням вони впізнаються, закарбовуючись у свідомості як дещо дуже важливе.

4. Бездіяльність волі. Хоча й містичні стани іноді вдається викликати шляхом проведення різноманітних ритуалів таких як танці, ритмічні звуки, інтенсивної концентрації і т.д., але якщо свідомість повністю переходить під його владу, то виникає безвольність – неможливість частково або повністю себе контролювати. Тобто, переживання супроводжують певні акти вторгнення, що проявляються фізіологічно – фотизми, автоматизми, глосолалії, різке пророцтво тощо.

Що також ріднить містичне переживання з наверненням, так це характерна для обох тригерність: "Найпростішим з містичних переживань є схильність вбачати в якій-небудь формулі звичайного життєвого побуту особливо глибокий зміст. "Я чув про це все моє життя, вигукує чоловік, але до сих пір не осягав усього значення цього". "Коли один чернець, говорить Лютер, вимовив при мені слова: " я вірю в прощення гріхів", Св. Письмо освітилося для мене абсолютно новим світлом, і я відчув себе ніби заново народженим. Мені здалося, що двері раю широко відчинилися переді мною" [6, с.401] Тригер може бути сприйнятим в будь-якій формі: музика, поезія, рух, пейзаж, окремо слово чи фраза; все залежить виключно від типу особистості та його теперішнього стану.

Містичні переживання не кожен здатен відчути: для цього треба мати особливий тип психіки, схильний до такого роду відчуттів. Лише схожим за формою та проявом є натхнення: творчі особистості, переживши це

одноразово, намагаються всіляким чином його відтворити – від створення спеціальної атмосфери до прийому наркотичних речовин. Містичний досвід – це натхнення, помножене в стократ.

Спадщину В. Джеймса важко недооцінити. Заклавши підвалини психології релігії, він тим самим визначив дискурс дослідження на довгі роки. Його вплив відразу помітний у його найближчих попередників, й продовжує себе виявляти і надалі у працях сучасних дослідників.

Неоднозначною, але не менш важливою є особистість З.Ш. Фрейда (1856-1939) у штативі психології релігії. Австрійський психолог й психоаналітик оказав неабиякий вплив на розуміння релігійності як в макро, так і в мікро планах. Спочатку, треба виділити його основні твори на дану тематику:

1. “Нав'язливі дії і релігійні обряди” (1907);
2. “Тотем і табу” (1913);
3. “Майбутнє однієї ілюзії” (1927);
4. “Невдоволення культурою” (1930);
5. “Мойсей та монотеїстична релігія” (1939).

Для кращого розуміння його обґрунтування релігії та релігійності слід ознайомитись з теоретичною концепцією особистості:

“Я” – свідомість; “Над-Я” – надсвідомість, мораль, стигми і т.д; «Воно» – підсвідомість, царина внутрішніх переживань і страхів, що об’єктивізуються в сфері “Я”, спотворюючи об’єктивне і нормальне світосприйняття. “Там, де було Воно, повинно стати Я” [20,с.44] - один з найголовніших “догматів” концепції особистості З.Фрейда.

В своїй першій роботі З.Ш. Фрейд проводить аналогію між душевнохворими на невроз та релігійними набожними людьми, де вбачає в їх поведінці багато спільного. Хворих на невроз відрізняє наявність нав’язливої ідеї, направленої на певний об’єкт, важливість одноразового відтворення однотипних дій задля задоволення несвідомих потреб (пізніше З.Ш. Фрейд назве це почуттям провини). Дії, що виконує суб’єкт, пророблені до дрібниць, тому його

постійно охоплює страх оступитись, і заради впевненості у правильності своїх дій він неодноразово його повторює. В цьому ж місці він перекладає невроз індивіда на плечі усього феномену : “Релігія – це загальнолюдський невроз” [20, там же].

Але в чому суть підсвідомого і свідомого; яку роль вони грають в процесі розуміння смислу культових дій? Підсвідоме являється кладезем подавлених бажань, потягів індивіда (більшість з них були пригнічені ще в дитинстві (напр. Едіпов Комплекс)), що в момент особливої концентрації або в хиткому психологічному становищі “вриваються” в свідому сферу у вигляді нав’язливих бажань, що в той самий момент подавлюється підсвідомим – свідомість людини постає справжнім “плацдармом”, де благополучним сценарієм є повне розуміння й прийняття свого підсвідомого, знаходження консенсусу між двома світами для подальшого гармонійного життя. Цей акт треба перенести на релігійну картину, що З. Фройд розкриває в праці “Тотем і табу”.

Людство спочатку існувало у вигляді племінної общини (орди) під керівництвом головного Батька, котрому належали усі жінки племені. Сини, отьмарені заздрістю, вбивають батька для задоволення своїх потреб, але стикаються з непорозумінням й презирством зі сторони прекрасної частини. Фізична смерть батька породжує докори сумління й збуджує почуття провини, тому сини встановлюють два непорушних табу: заборона на батьковбивство й інцест. Для укорінення цих правил вводяться тотемічні трапези з поїданням священної тварини, що дозволяє постійно нагадувати те саме почуття провини. Пізніше цей ритуал буде зустрічатись у багаточисленних (й не тільки) народів світу. Над свідоме у вигляді заборон панує над свідомою частиною, стигматизуючи підсвідомі прояви, також створюючи неоднозначне до них відношення, що, насамперед, пояснюється амбівалентним ставленням до батька. Бог та сили природи є всього-на-всього його архетипом, і як в ситуації з фізичною

істотою, індивід намагається з ним(и) домовитись. Це проявляється у вигляді жертвоприношень, нескінченних ритуалів для змилювання, й, в кінці-кінців, отриманні благословення (бажаного результату). З.Ш. Фройд вважає, що індивідуальні психічні процеси переросли у масові, створивши релігію, а так як це лише по-своїй суті невроз, то релігія не що інше, як масовий невроз. В основі релігійної віри знаходяться ті самі психічні принципи формування неврозу: витіснення й подавлення неприйнятних бажань, спротив їх проникнення до свідомості, формування симптомів у вигляді особливої поведінки, що допомагають виразити незадоволенні потреби й частково, ілюзорно, їх подавити (сублімувати не найкращим шляхом). Цей букет довершує стрічка неспроможності адекватно, реально оцінити стан речей, виставляючи свої потреби на перший план.

Релігія, на думку З.Ш. Фройда, зникне й втратить сенс існування у процесі осмислення природи підсвідомого, з моменту його приборкання й переносу “центру тяжіння” на науку та мистецтво.

1.3. Релігія в контексті глибинної психології К.Г. Юнга та гуманістичного психоаналізу Е.З. Фрома

З завершенням розгляду “хрещеного батька” психоаналізу й засновником глибинної психології релігії переходимо до його талановитого учня, котрий, на мою думку, перевершив свого вчителя. Його ім'я – К.Г. Юнг (1875-1961). Він був видатним швейцарським психологом, ширина наукових інтересів якого була прямо пропорційна глибині його думок. Погляди на релігію швейцарського психолога тісно корелюють з його психологічними концепціями, як – от: архетип, нуміозність, колективне несвідоме, символ. При і після свого біологічного існування психолога неодноразово дорікали у нестійкості своїх поглядів, з метанням з однієї дискурсної полярності на іншу. Це насамперед пов'язано з його минулим, коли він ще співпрацював з З. Фройдом, та в тісному сплетінні різних наукових дисциплін й об'єктів їх дослідження. Окрім психології, він досить

глибоко був ознайомлений з різноманітними філософськими течіями (платонізм, кантіанство) й паралельно досліджував соціо-культурний пласт людства – міфотворчість, казки й легенди, перекази. Це не могло не завести його до вивчення джерел та проявів релігійності, зокрема первісні вірування та пов'язані з ними таїнства й обряди, не пройшовши повз світових релігій, як-от християнство та буддизм. “Наша психічна структура повторює структуру Всесвіту і все, що відбувається в космосі, повторює себе в нескінченно малому і єдиному просторі людської душі”[28, с.46] – пише К.Г. Юнг у своїй праці “Спогади, сновидіння, роздуми”(1963). Наведена вище цитата прекрасно репрезентує неоднорідність поглядів, що набувають місцями навіть містичного відтінку.

З початку своїх наукових досліджень релігійності К. Г. Юнг звертається до двох відомих діячів – В. Джеймса і Р. Отто. Від В. Джеймса К.Г. Юнг запозичує предмет дослідження у вигляді першопочаткового, особистого переживання, що не було “опрацьоване” раціонально. Р. Отто “надав” К.Г. Юнгу термін “нумінозність”, який можна розуміти як невід’ємну частину релігійного досвіду, його головним інгредієнтом, де-факто це і є сама релігійність. Нумінозне повністю протилежне емпіричному, а його відчуття характеризується поєднанням трепету, страху (від невідомості і незрозумілості відчуття) та певної чарівності, благоговіння (від несвідомого усвідомлення його величності, особливості). Сам К.Г. Юнг пояснює це так: “Динамічне існування або вплив, не пов’язане з довільним актом. Та навіть навпаки, такий вплив захоплює, опановує людським суб’єктом, який швидше за все є жертвою нумінозного, аніж її творцем. *Numinosum* (лат.) – чому б не була її причина – є умовою існування суб’єкта, незалежного від його волі. *Numinosum* є або якістю певного видимого об’єкта або впливом невидимої сили, що викликає особливі зміни свідомості” [27,с.34]. Зважаючи на дане визначення, виникає питання, яким чином утворюються певні типи релігійності, якщо вхідні данні у всіх суб’єктів однакові? Процесором для

обробки нуміозного виступає людська душа, або її досвід, що в більшій мірі відбувається несвідомо. Тобто, відбувається схрещення апперцептивної маси і чистої нуміозності, в результаті чого ми отримуємо різнокольорову палітру релігійного досвіду, релігійного навернення (детальніше про ці типи писав ще В. Джемс). Досвід душі в даній тезі є особистим несвідомим, а сфера, з якої проникає нуміозне, є колективним несвідомим. З цього моменту треба ознайомитись з трьома ступенями психіки, які К. Г. Юнг, очевидно, виокремив ще під час свого перебування під крилом З. Фрейда. На відміну від нього, К.Г. Юнг зробив так:

а) відкинув надсвідоме, розділивши його парадигму між областями свідомого й особисто несвідомого;

б) створив особисте несвідоме, що "...перш за все з тих змістів, що стали несвідомими чи в силу того, що вони втратили свою інтенсивність і тому виявилися забутими, або ж тому, що від них відсторонилася свідомість (так зване витіснення), крім того, сюди можна включити ті складові, як приклад перцепції, які через занадто малу інтенсивність не досягли свідомості, але все ж таки якимось чином проникли до неї.." [27, с. 88];

в) колективне несвідоме, що являється сферою "Воно" по З. Фрейду, але К.Г. Юнг при цьому значно її розробив та розширив : "колективне несвідоме, що є вотчиною можливих уявлень, але не індивідуальної, а загальнолюдської та навіть загально тваринної, - це фундамент, на якому тримається індивідуальна психіка" [27, там же].

Колективне несвідоме – найглибше нашарування психіки, джерело будь-якої релігійності. Це величезна грибниця людства, де проростають та накопичуються знання о базових принципах світобудови, закарбовані у символи, архетипи та інстинкти; це постійно поповнювана скарбничка філогенетичного досвіду усього населення, де раса чи національність не грають великого значення. Але не слід розуміти колективне несвідоме суцього у культурологічному вимірі: це не база даних культурних або релігійних

елементів; колективне несвідоме – це вмістилище **можливостей будь-якого сприйняття**. Ця концепція була запозичена К.Г. Юнгом у І. Канта, котрий, в свою чергу, озвучив це ще в “Критиці чистого розуму” (1781) в перших її частинах. Розум апріорно містить в собі форми та способи сприйняття, мислення, певні рамки, за які він не може вийти (неможливість уявити предмет без простору, неможливість позбутися відчуття часу і т.д). Слід зробити висновок, що символи формують образ сприйняття, архетипи – образ типу взаємодії та поведінку, інстинкти – поведінку в залежності від статі.

Символ – це, як було сказано вище, образ сприйняття або почуття; сама можливість вкладати певний потаємний сенс у предмет або подію. Але більшість базових символів вже є сформованими за цілі покоління, і ми маємо змогу ними скористатися: вони являються уві сні та видіннях, передаючи певний сенс, залежний від сприйманого ним суб’єкта: “Двом різним людям можуть наснитися майже ідентичні сні... Проте, якщо один з них молодий, а інший - в роках, то проблеми, що турбують їх, будуть відрізнятися, а значить, і давати їх снам одне і те ж тлумачення було б безглуздо. Відповідним прикладом може служити сон про те, як група молоді скаче на конях по безкрайньому полю. Той, кому сниться - попереду, він стрибає через рів з водою і бере цю перешкоду. Решта падають в рів. Молода людина, який розповів мені цей сон, був обережним інтровертом. Однак такий же сон я чув і від літньої людини, відважного по натурі, завжди дуже активного і підприємливого. Коли йому приснився цей сон, він був інвалідом, що приносить чимало клопоту лікарям і доглядальниці. Недотримання приписів лікарів йшло йому на шкоду. Мені було ясно, що молодій людині сон говорив, що він повинен робити, а літній - вказував на те, що він ще продовжував робити. Молодого і коливається цей сон надихав, старий же не потребував ні в якій насназі, так як дух пригод, що його переповнював, став насправді для нього тягарем...”[30, с. 276].

З простих символів виникають специфічні – культурні символи, що є продуктом раціоналізації багатьох віків та поколінь. Вони набувають особливого, загального значення та втрачають індивідуального покрою; їх зміст може варіюватись від конкретного покоління та раси або національності – один й той же предмет може викликати прямо протилежне відчуття (здавалось б, яке широке семантичне поле може мати звичайна п'ятикутна зірка?).

Релігійні символи працюють за схожим принципом: вони є квінтесенцією нумінозного до та раціонального шліфування після, що відбувалось скрізь численні покоління й століття. Їх мета повністю передати досвід пережитого, не спотворюючи його сутності: дати нумінозному (несвідомому) спосіб повністю розкрити себе, входячи до суб'єктивно-свідомого людського світу. При цьому, вони є набагато стійкішими за культурні, і минають повз національні та вікові розходження, стаючи дедалі однозначними для кожного. Також, нерідко релігійні символи грають роль культурних, додаючи ореол глибини й таємності.

Рівнозначною по важливості складовою концепції К. Г. Юнга є поняття архетипу. В культурологічному плані архетип розуміється як набір певних рис і моделей поведінки, що складає собою певний образ. Ці образи проявляються в міфотворчості народів світу – певні формули персонажів, котрі як шаблон можна використовувати для створення власної розповіді, задля надання глибини та народності твору. Але не слід обмежуватись лише персоніфікованим розумінням: архетип – модель будь-чого, код сприйняття та поведінки, всеохоплюючий паттерн.

В релігієзнавчому та психологічному розумінні слід розуміти його в другому варіанті, акцентуючи увагу як на модель рис та поведінки. Підпадаючи під вплив певних переживань, індивід “активує” архетип цього типу, в результаті чого починає демонструвати риси, що зазвичай притаманні в даній ситуації. Це можна пояснити таким чином: наприклад, якщо маленька

дитина до власного усвідомлення стає свідком вбивства чи будь-якого насилля, то вона починає реагувати на це плачем або криками - тобто, в дитині вже є закладена підсвідома реакція на такі дії, хоч вони не мають до неї прямого відношення. Архетип допомагає нам робити висновки щодо подій, предметів, ситуацій, навіть якщо ми не можемо їх раціонально обґрунтувати – задає наперед перелік дій, як вчинив би кожен несвідомо. Тобто, релігійність людини вже є апріорно присутньою, але на відміну від інших архетипів, вона повинна спочатку ввійти до сфери особистого несвідомого, роблячи релігійність як таку можливою; індивід повинен в процесі свого становлення як особистості, індивідуації, пережити такий тип досвіду, що буде мати змогу вкоренитися у несвідомому, і мати певні передумови до релігійності. При належній концентрації такого досвіду індивід стикається з нумінозним, або переживає навернення – ним починає оперувати певний архетип, який диктує відповідні паттерни поведінки (це все дуже схоже на концепцію В. Джемса, але без архетипової складової). Це, власне, пояснює, чому не кожен є релігійним та чому релігійні люди ведуть себе в більшій мірі однаково.

Носієм релігійності є архетип під назвою Самість. Цей архетип являється центральною частиною архетипічного комплексу, перевершуючи інші по смислу, силі, всеохоплюваності й значимості впливу. Саме він є носієм нумінозного, є найбільш абстрактним і в той самий час безпредметним. К. Г. Юнг характеризує цей архетип так: “Як емпіричне поняття, самість позначає цілісний спектр психічних явищ у людини. Вона висловлює єдність особистості в цілому. Але в тій мірі, в якій цілісна особистість через свою несвідому складову може бути свідомою лише частково, поняття самості є частково лише потенційно емпіричним і до цього ступеня постулятивним. Іншими словами, воно включає в себе як “те, що можна пережити” (experienceable), так і “те, що не можна пережити” (inexperienceable) (або ще не пережите)”[29, с. 55]. Самість являється не тільки носієм релігійності, але

й тим, що об'єднує людину з колективним підсвідомим, постійно розвиваючись і проростаючи всередині. Вона не являється повністю не пізнаваною – емпірично дає можливість себе виявити, уособлюючись у певних символах: “Емпірично, самість проявляється в сновидіннях, міфах, казках, являючи персонажа «неординарної особистості», такі як король, герой, пророк, рятівник і т.д., або ж у формі цілісного символу, - кола, квадрата, хреста, квадратури кола (*quadrature circuli*) і т.д. Коли самість репрезентує *complexio oppositorum*, єдність протилежностей, вона також виступає у вигляді об'єднаної дуальності, наприклад у формі дао, як взаємодії інь і ян або ворогуючих братів, або героя і його супротивника (суперника) (заклятого ворога, дракона), Фауста і Мефістофеля і т.д. Тому емпірично самість представлена як гра світла і тіні, хоча і осягається як цілісність і союз, єдність, в якому протилежності з'єднані. Так як таке поняття неможливо уявити - третього не дано - то самість виявляється трансцендентальною і в цьому сенсі. Міркуючи логічно, тут ми мали б справу з порожньою спекуляцією, якби не та обставина, що самість позначає символи єдності, які виявляються виявленню емпірично”[29, с. 366]. Самість знаходиться на стику емпіричного і трансцендентного – спис, проткнутий між двома полюсами. Це є також однією з підстав піддавати критиці Юнга за містичність його поглядів, бо містицизм є якраз способом досягти кордону між іманентним й трансцендентним. Але, це також є причиною стверджувати, що самість розкривається найкраще в релігійних концепціях про Бога.

Місце Бога в своїй психологічній концепції К. Г. Юнг виділяє ще у власній науковій дисертації 1903р.: "Релігія - це відношення до вищих і найсильнішим за впливом цінностей, будь вони позитивними чи негативними. Ставлення до них може бути як довільним, так і мимовільним, тобто ви можете свідомо прийняти ту цінність, якою ви вже одержимі несвідомо. Наділений у вашій системі найбільшою силою фактор - це і є Бог,

оскільки Богом завжди називається перевершуючий всі інші психологічний фактор" [38, с. 33] – тільки пізніше він надає йому ім'я – самість. В даному плані найкращим прикладом реалізації самості є постать Ісуса Христа. Його символ є уособленням переродження душевного стану, повним прийняттям себе й знаходженню свого місця в цьому світі (в принципі, як і будь-якої особистості, що пережила навернення). В Євангеліє від Луки прямо вказана самість та її царина: “Як фарисеї спитали Його, коли прийде Царство Боже, відповідав їм: Царство Боже не прийде помітно,

і не скажуть: ось, воно тут, або: Там. Бо ось, Царство Боже всередині вас є” [2, Лк. 17:20]. Як ми бачимо, самість – кінцева мета існування, гармонізація особистості (до якої ще прагнув З. Фройд), яку найкращим чином можна досягти за допомогою релігії. В цьому контексті релігійні вчення є нічим іншим, як інструкцією, шляхом до активації самості, котра апріорним чином закладена всередині будь-якої людини – причина, чому К. Г. Юнг вважав релігійність природньою. Релігія, по К. Г. Юнгу, є багатовіковим напрацюванням про непізнану частину душі – а радше психіки людини; всеохоплюючий феномен, що з легкістю долає національні, расові, соціальні й культурні кордони, зосереджуючись на фундаментальній складовій кожного. Первісна й основоположна функція релігії споріднена з метою психології, але виконує її спілкуючись на відмінному від психології наративі: мовою символів та жестів, сформованих цілими поколіннями – це є причина доступності та зрозумілості релігії для більшості тих, хто потребує.

К.Г. Юнг вміло використовував напрацювання й наукову спадщину як попередників, так й своїх сучасників. Його заслугою є фрагментація й об'єднання досягнень, еkleктично створюючи власну концепцію, що підсумувала усі попередні досягнення в сфері психології релігії, проливши світло навіть, здавалося б, непізнаний аспект релігійності – Бога.

Далі я буду розглядати постать Є.З. Фрома(1900-1980), котрого вважають засновником гуманістичної течії психології релігії. Його ідеї викладені в таких працях:

1. “Психоаналіз та релігія” (1950);
2. “Дзен-буддизм та психоаналіз (1960);
3. “Догмат про Христа” (1960);
4. “Мати чи бути?” (1976);
5. “Велич та обмеженість теорії Фрейда(1979).

Почнемо з того, що Е.З. Фрома відносять до представників екзистенційної філософії, що грає велику роль в плані його поглядів на релігію й чим обумовлені його гуманістичні погляди. Фундамент його ідей складають марксизм та психоаналіз; напрацювання В. Джеймса й К.Г. Юнга також внесли свою лепту, але в меншій мірі. Висновок щодо спадщини Юнга, поданий вище, є нарізним камінцем поглядів Е.З. Фрома щодо відношень між психологією (психоаналізом) та релігією: “Ми виявляємо, що в даний час вивченням душі професійно займаються дві групи: священики і психоаналітики. Які їхні стосунки? Претендує психоаналітик на те, щоб зайняти місце священика, чи неминуча ворожнеча між ними? Або ж вони - союзники, які повинні доповнювати один одного і надавати один одному теоретичну і практичну допомогу? Перший погляд виражений як психоаналітиками, так і представниками церкви. "Майбутнє однієї ілюзії" Фрейда і "Спокій душі" Шина ставлять наголос на моменті опозиції, для праць К. Юнга і Учителю Лібмана характерні спроби примирити психоаналіз і релігію. Той факт, що значна частина священиків вивчає психоаналіз, показує, наскільки глибоко ідея союзу психоаналізу і релігії проникла в сферу їх практичної діяльності” [25, с. 117] – Е.З. Фром признає, що мета обох сторін однакова, але вони намагаються вирішити проблему різними шляхами і відмінним наративом, тому, на його думку, питання примирення і союзу треба виключити і зосередитись на меті. Е.З. Фрому

завжди більше всього була цікава етична сторона соціуму - психоаналітика для нього залишалась не більш як інструментом, коли в релігії Е.З. Фром вбачав більш ефективний засіб досягнення благополуччя індивіда і всього людства. Але, треба акцентувати свою увагу на причинах нещастя індивіда.

Причина полягає в тому, що розвиток людства напряду залежав від його раціональної складової. Раніше, люди існували у співгармонії з природою, не виходячи за її межі. З початком самоусвідомлення й використання розуму як основної точки опору людина отримала змогу вийти за рамки природніх умов, підкоривши все оточуюче свої волі – зробивши матір-природу своєю слугою, що зруйнувало природній баланс. Верховенство розуму наряду з перевагами поставило ряд недоліків, що постають у вигляді проблеми сенсу власного існування. Небувалий розквіт, на думку Е.З. Фрома, призвів до прямо пропорційного занепаду, що виражається у низці екзистенціальних дихотомій:

а) природня потреба життя й самореалізації в соціумі та проблема індивідуалізації, страху бути дифузійованим, що призводить до відокремлення й наростаючої самотності;

б) величність життя та його неминуча поразка перед обличчям смерті;

в) необмежене поле для самореалізації обмежене недостатністю часу.

Названі вище дихотомії породжують у суб'єкта відчуття відчуженості по К. Марксу або занедбаності по Ж. Сартру; відношення між об'єктом та суб'єктом втрачають індивідуальні, особистісні характеристики, "людськість" як таку: ставлення до оточуючого як до засобу, а не мети. "Людина людині вовк" – свідчить давня приказка про вплив ринкових відносин на комунікативний аспект соціуму. В процесі перемоги над природою головним заняттям і метою життя людини стало виробництво і споживання. "Ми перетворили засіб в ціль. Ми створюємо машини, схожі на людину і людину, схожу на машину. Індивідом в робочі години управляють як частиною виробничої команди. У вільний час він піддається маніпуляціям

як споживач, який любить те, що йому велять любити, проте зберігає ілюзію, ніби слід власним смаком. Зробивши центром свого життя виробництво речей, людина сама наражається на небезпеку перетвориться в річ, поклоняться ідолам випускає продукцію машини і держави, зберігаючи ілюзію поклоніння Богові. ... традиційні людські цінності - цілісність, індивідуальність, розум, любов - під загрозою. Нескінченне говоріння про ці цінності перетворюється в порожній ритуал"[26, с. 56]- підміна вічного тимчасовим, справжнього – штучним – невтішні прогнози сипляться із-під пера Е.З. Фрома, змушуючи його визначити спосіб зміни майбутнього.

Е.З. Фром вважає, що в особистісних відносинах соціуму настала еректильна дисфункція любові, і її потрібно заново культивувати. Уособленням лібідної допомоги в цьому дискурсі постає релігія, при чому це виключно антропоцентрична течія, в якій релігійні символи та переживання повинні грати роль акумулятивного фактору з ціллю розвитку моральних людських здібностей як любов, співчуття, підтримка та організація етичного погляду на покращення співіснування з відвертою орієнтацією на майбутнє. Разом з цим Е.З. Фром характеризує релігію так: “під релігією я розумію будь-яку спільну систему мислення та дії, що сповідує група, і що дозволяє індивіду свідоме існування, даючи в той самий момент об’єкт для довірливого служіння”[25, с. 27] – тобто, в даному трактуванні релігією може служити будь-яка світоглядна установка, походження якої варіюється від, власне, нумінозного досвіду до звичайних амбіцій; релігії, в цьому плані, можуть бути як теїстичними, так і нетеїстичними.

Перш ніж перейти до розгляду конкретного плану дій, слід наголосити на таких тезах, які є ще додатковою підставою стверджувати, чому для повернення колишнього морального образу слід обрати релігію:

1. Е.З. Фром вважає, що релігійна потреба наявна кожній особистості, а види прояву цієї потреби полягають у **способах поклоніння**;

2. В наявній економічній, моральній та соціальній скруті й нестійкості індивід рано чи пізно починає шукати систему ціннісних орієнтирів задля отримання сенсу та певного місця в світі, жертвуючи своєю свободою та подальшим розвитком себе як особистості.

Релігія повинна вносити вклад у розвиток людського потенціалу, а не пригнічувати його. З цими висновками Е.З. Фром виділяє два фундаментальні типи релігії: авторитарна та гуманістична.

Почнемо розгляд з першого типу. Основною суттю авторитарної релігії є тотальне підпорядкування особистості перед об'єктом поклоніння – відсутність моральної та раціональної свободи, радше ембарго на використання власного когнітивного апарату; існування чітко визначеної ієрархії, вершиною якої є Бог (будь-що, що в процесі існування ніколи не доступне), при цьому важливість ступенів обумовлена не здібностями чи заслугами, а походженням чи наявністю привілеїв. Найвищою цінністю авторитарної релігії є підкорення, а не підкорення – тяжкий гріх, лише після якого йдуть порушення етичних норм. Джерелом влади є страх, відчуття провини та маніпулювання на потребах безпеці ; важливість дій обґрунтовується недосяжними ідеалами задля збереження контролю. Ще однією з особливостей є проєкція власних переваг на образ Бога, при цьому примножуючи їх в стократ - в результаті Бог постає у вигляді ніколи неперевершеної цілі. Як наслідок – відчуття гріховності та неповноцінності, намагання компенсувати ці недоліки самовідчуженням: "...Чим більше він славить Бога, тим більш відчуженим він постає; чим більш відчуженим він постає, тим більш гріховним він себе відчуває, тим більше славить Бога і ще менш спроможний на відновлення своєї самості"[25, с. 98]. Надмірний акцент на власних недоліках не може слугувати мотивацією для самовдосконалення, а лише призведе до неминучого неврозу. Щодо цього, Е.З. Фром, трактує позицію З. Фрейда навпаки: невроз, це лише одна з багатьох форм релігійності, з котрою потрібно боротися. Совість в релігії

авторитарного типу займає місце “всебачащого Ока”, голосу влади, котрий слідкує за кожним кроком індивіда, караючи його психологічно; людина все більше віддає себе Богу, сповідаючись отримати позичене з великим відсотком, але ідеали розбиваються вщент, коли індивід виявляє, що його релігія – МММ, а Богом в цій системі координат є С. Мавроді. Також Е.З. Фром авторитарну релігію характеризує як та, в якій дії корелюються по принципу “володіння вірою”. Його основним джерелом є інстинктивні потяги, зосереджені на виживанні – в матеріальному плані це володіння предметами, територією, засобами виробництва; в нематеріальному – соціальне становище, амбіції, примхи власного еґо та надання підвищеної значимості своїй репутації. За Е.З. Фромом, це плинні та низькі ідеали, які неможливо наситити. Це призводить до втрати власного Я (бо воно зосереджено на речах – власник сам стає річчю), розвитку деструктивних рис і, звичайно, може мати негативні наслідки для оточуючих. Ще цей спосіб характерний беззаперечним трактуванням й користуванням певних указів, даних від вищої ланки ієрархії– апеляція не до раціонального, а сили авторитету; поступово втрачається вміння приймати власне рішення та мати свою думку, що перетворює індивіда на тупе знаряддя. Власне, це основні аспекти, що характеризують авторитарні релігії. До їх прикладу можна віднести секти деструктивного характеру, деякі світові релігії (Іслам та християнство в певні часи) та язичництво.

Гуманістичні релігії в корні протилежні авторитарним. Перш за все, релігії такого типу відрізняються яскраво вираженої антропоцентричністю – людський потенціал складає основу гуманітарного вчення, де мета – правильна його реалізація, виходячи з етичних норм; знаходження свого місця на полицях Всесвіту; обов’язком постає розвиток раціонального ресурсу й прийняття себе. Бог більше не грає такої всеохоплюючої ролі – це не більш ніж орієнтир зовні, всередині – демонстрація самості, того, ким може стати особистість і яких вершин досягти. Найвища чеснота –

самореалізація, що полягає в повному розумінні себе й своїх сил та реалізація цих раціональних потоків заради вищого блага. Гріхом же тут постає порушення цих норм і використання закладеного природою потенціалу заради втішання власного еґо; гріх більше грає не роль розплати, а символу неповної самореалізації та знаку схиблення зі шляху власного призначення. “Якщо релігійні вчення ведуть до зростання, сили, свободи та до щастя оточуючих, ми бачимо плоди кохання. Якщо ж вони ведуть до обмеження людського потенціалу, до нещастя та відсутності будь-яких позитивних результатів, то вони народжені не за допомогою кохання, - і зовсім не важливо, як аргументує це питання доґма”[25, с. 117]- головна риса гуманістичної це судити по справах, а не по словах; доґма лише стримує творчий порив особистості, запрягаючи її у стійло, немов рогату худобу.

Адепти гуманістичної релігії постійно перебувають в радості, завжди піднесені, на відміну від авторитаріїв. Їх охоплює радість у служінні власному, у свободі вибору, від знання того, що їх ресурс буде направлений во благо, а не у шкоду. В гострі моменти, коли особистість збивається зі шляху, опускає руки, а її очі овіяні вуалью афективних бажань – на поле свідомості вступає совість, призиваючи людину отямитись і не забувати про вищі ідеали, про власні мрії; вона виступає компасом в найтемнішому лісі і непроглядному небосхилі. Релігійний досвід не обмежується усвідомленням власної нікчемності перед обличчям вищого/вічного; людина – центр всесвіту, магніт трансцендентного і іманентного, небесного і земного; розуміння та відчуття єдності всього із власним є суттю релігійного переживання. Ідеал, на відміну від релігій авторитарного типу, є досить досяжним: це любов, що знаходиться всередині кожного і яку потрібно плекати, мов дитя, та розвивати; прикладом для цього стають безліч оточуючих, що сповна вкусили цей дар. В кінці кінців людина визнає, що є кінцевою метою, а релігіє – лише шлях, найкоротший й найбільш вірний. Пізнання себе допомагає зрозуміти інших, автоматично навчаючи індивіда

лікувати інших, становити на шлях істинний – в цьому плані релігія та психологія виступають союзниками зі спільною метою у вигляді лікування недугів внутрішнього, особистого здоров'я. Е.З. Фром називає гуманістичну релігію способом “буття в вірі” – повною відповідальністю за свої вчинки, поляризацією оточуючих подій, не опираючись на авторитет ззовні; людина – єдиний коваль свого Я, і треба незворушно слідкувати цьому правилу; стійкість перед спокусами із-за повного усвідомлення власних цілей та бажань.

Ідеал гуманістичної релігії Е.З. Фром вбачає в дзен-буддизмі: “Дзен-буддизм, пізня буддистська секта, висловлює ще більш радикальну анти-авторитарну установку. Дзен стверджує, що знання марно, якщо воно не виростає з самої людини; ніякий авторитет, ніякий вчитель насправді нічому нас навчити не може, хіба що може посіяти в нас сумніви; слова і системи думки небезпечні, оскільки вони легко перетворюються в авторитети, яким ми поклоняємося. Життя слід схоплювати і відчувати в самому її перебігу – саме в цьому і полягає чеснота”[25, с. 189]. Західним ідеалом для нього постають вчення Ісуса – первісний тип християнства до Нікейського собору 325р. та погляди містика М. Екхарта. Е.З. Фром вважає, що подальший розвиток християнства не призвів до вирішення поставлених проблем із-за відсутності акценту на детальній розробці соціальної та етичної сторін.

В кінці-кінців Е.З. Фром задається питанням, чи є у людства шанс на виникнення подібної гуманістичної релігії, чи не буде це лише наївною дитячою мрією? Він вважає, що особистості, які намагались створити щось подібне з'являються постійно, принаймні, в кожному тисячолітті. Кожного з них рухає постійне відчуття любові, яскраво виражена безконфесійність, акцент на внутрішньому – не на зовнішньому.

Е.З. Фром щиро засмучений суперечками щодо неважливого на його погляд питання – існування Бога. Він пропонує скласти ворогуючим

сторонам словесні гвинтівки і направити свою енергію на творення, на людину – аргументом, котрий використовує кожна із сторін.

Е.З. Фром здійснив великий внесок у розвиток психології релігії. На відміну від своїх попередників, він працював над її етичною стороною, намагався розширити перспективу, зробивши її більш глобальною та всеохоплюючою. Але, саме в науковому плані і дослідженню феномену релігійності він не просунувся ні на крок, що ставить його напрацювання в цій парадигмі під великий знак питання. Е.З. Фром проявив себе більше як філософ гуманістичного спрямування, особливо враховуючи, що навіть в релігійному ключі його ідей був відсутній аспект трансцендентного – тобто, в розумінні релігії він не надавав потрібного значення віру в потойбічне – а саме це є основною характеристикою будь-якої релігії. Цей недолік сильно б'є по його концепції і апріорно пропонує чи розвинути її з додаванням аспекту трансцендентного, чи відмовитись зовсім.

1.4. Основні конотації релігійного досвіду

Цінність вкладу описаних вище дослідників покладається не лише у видобуванні певного наукового-методичного апарату та онтологічних засадах що формують психологію релігії, а й в створенні ними низькі основних психологічних конотацій релігії. Їх сутність полягає у формуванні відношення й ставлення до феномену релігійності; є певною ретрансляцією поглядів дослідників й різноманітності епохи, в якій вони жили. Ці відношення зберігаються й донині, проявляючись у людей архетипічно; є репрезентацією праксіологічних цілей:

1. Природність релігійності/другий характер особистості. Г.С. Голл вважав цей аспект психіки людини цілком природнім; він не може атрофіюватись з часом; найгірший сценарій – деградація цього відчуття. Опираючись на перші здобутки природничих наук, Г.С. Голл вважав що філогенез є коротшим повторенням онтогенезу – релігійний досвід всього людства повторюється в окремо взятому індивіді; цей

факт потрібно обов'язково враховувати. Г.С. Голл сприймав релігійність як дещо тотожне характеру, з чим потрібно працювати педагогічно, починаючи з більш-менш свідомого віку.

2. Конотація цінності або корисливості. Місцями співзвучний з Г.С. Голлом, В. Джеймс формує ставлення до релігійності виходячи з кожного окремого випадку. Якщо схильність до вищого типу релігійності допомагає індивіду досягти певних цілей, виступає особистим “духовним куратором” у життєвих тернах чи робить вклад у розвиток людства – то це позитивно і цілком заслуговує право на існування. В іншому випадку – якщо це призводить до крайнощів або шкодить особистості і навколишнім, то це не є нормою; треба шукати шляхи для пригнічення релігійності чи намагатися повністю позбутися від неї.

3. Девіація. З.Ш. Фройд розглядає релігійність виключно як один з багаточисленних невротичних проявів. Невроз виключає можливість адекватної оцінки процесів навколишнього та особистого, створюючи цілу низку проблем для індивіда. Тобто, невроз - це психічний розлад, хвороба, порушення певної норми; отже, релігія в широкому сенсі є раціоналізацією, “узаконенням” порушення норми.

4. Джерело смислів. К.Г. Юнг розуміє релігійність як окремий тип сприйняття, інший наратив. Нумінозне спілкується з суб'єктом шляхом символів та образів за допомогою емоційно-чуттєвої сфери, де думки є лише раціоналізацією цього діалогу. В такому первинному вигляді релігійність є носієм вищого сенсу та ідеї; сили, що має найбільший вплив на індивіда; джерелом смислів багатовікового напрацювання поколінь; релігія – найбільш точна репрезентація самості. Знаходження “своєї правди та волі” свідомо автоматично викликає самість, що психологічним шляхом підтверджує особистісну істинність знайденого.

Е.З. Фром, в свою чергу, підсумував дані висновки і зробив акцент на праксіологічному аспекті. Психологічне розуміння релігійності у Е.З. Фрома тотожне Юнгу, В. Джеймсу і Г.С. Голлу – релігійність цілком природня, її потрібно розвивати та направляти в потрібне русло. Релігійні інститути здебільшого заважають або роблять грубі помилки, внаслідок чого виникає упадок моральності, що призводить до погіршення рівня життя. В позитивному ключі релігія повинна слугувати орієнтиром та ґрунтом для розвитку людського потенціалу; в негативному вона її спотворює й людина назавжди втрачає шанс віднайти власну самість. Психологія виступає в якості її молодшої сестри, так як у них є спільний обов'язок – лікування людської душі. **Четвертий підрозділ грає роль висновку цілого розділу.**

РОЗДІЛ 2. СУЧАСНА ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ЇЇ ОСНОВНІ ГІПОТЕЗИ ТА ІДЕЇ.

2.1. Соціальна психологія релігії (рольова теорія Я.Н. Сундена)

Розпочнемо наш екскурс в сучасну парадигму психології релігії з постаті шведського дослідника Я.Н. Сундена (1908-1993). Він належить до соціальної психологічної школи, що, звичайно, певним чином визначає його погляди щодо феномену релігійності. Його заслугами являється заснування рольової теорії в психології релігії, яку пізніше розвив його учень Н.С. Хольм (1943), розкривши сутність глосолалій. У поглядах Я.Н. Сундена найбільше прослідковується вплив В. Джеймса та К.Г. Юнга.

Перш ніж перейти безпосередньо до самої ролевої теорії, слід наголосити на його розумінні здатності переживати релігійний досвід. Його точкою опору являються результати біопсихологічних досліджень процесів сприйняття, які проводив Д.К. Янг (1907-1997). Д.К. Янг розвіяв існувавший в той час міф, що органи сприйняття людини є подобою камери, а мозок – реєстраційною плівкою. Результатом таких упереджень слугувала наївно-реалістична теза, що людина сприймає світ таким, як він є насправді. Те, що це не так, підтверджує випадок офіцера поліції, що ловив озброєного гвинтівкою рецидивіста: під час пошуків офіцер випадково переплутав його з пивною пляшкою, яка в горизонтальному положенні горлечком “вказувала” на нього. Офіцер не попав під дію оптичної ілюзії – він сам її створив, і ось як: поліцейський відправився на завдання з думкою про об’єкт – озброєного гвинтівкою бандита, та почав несвідомо вбачати його образ у навколишніх об’єктах. Звичайно, при більш детальному розгляді офіцер би убезпечив себе від ілюзій, але беручи до уваги обставини та **фізичні** характеристики ока це не було можливим: “...тільки дуже маленький відрізок поверхні ясно виступає за кожною фіксацією погляду, причому тривалість фіксації може обмежуватися 0,05 секунди. Ефект, який виникає в момент фіксації на

сітківці, запускає нервовий процес, який йде безпосередньо в мозок. Те, що там відбувається, має характер **інтерпретації** і **доповнення**, тоді як результатом є **готове сприйняття**”[8, с. 98]. Наведена цитата структурує сприйняття як взаємодію трьох процесів; наведений вище приклад про офіцера доповнює структуру сприйняття настроєм. Настрій психіки/організму грає роль фільтру, висновком якого є те, що залишиться в свідомості людини, формуючи його поточне сприйняття. У вузькому сенсі настроїв є системою для задання умови тригерності, що знову-таки найкраще демонструється прикладом з офіцером: він створив у свідомості образ рецидивіста і в тій же діаграмі виокремив умови власних дій щодо можливого зіткнення з ним; в будь-якому об’єкті, що схожий на гвинтівку та людину офіцер вбачав потенційну загрозу; тригером в даній ситуації стала звичайна пивна пляшка, котра за Я.Н. Сунденом запустила процес обігравання ролей: “Він (офіцер) взяв на себе роль «іншого» (бандита), від репетирував її перед самим собою і відповів на неї, крокуючи по місцевості, поки фіксація якоїсь круглої форми несподівано не викликала проектування їм «іншого» зовні. Таким чином, «інший» перестає бути поданням, він стає змістом сприйняття - «чоловіком з гвинтівкою», перед яким сержант поліції тепер грає свою роль, тобто ховається в укриття”[8, там же]. Це також пояснює здатність людини при певному настрої відразу трактувати неправильно написане слово або речення.

Настрій у теорії ролей Я.Н. Сундена має назву “системи координат”. За понятійними характеристиками ця система з’являється ще у Джеймса, де згадується як “поле свідомості”. З цим я завершую розгляд сприйняття й системи координат, переходячи до ролей.

Соціум в глобальному розумінні вміщує в собі нескінченне поле смислів та конотацій, що об’єктивуються в поведінці, настрою думок, образах і т.д. Людина виступає корелятивним елементом між ідеєю та її проявом, обіграючи їх за допомогою ролей. Наприклад, ідея товар-гроші

об'єктивується у вигляді продавця та покупця – виникають відповідні ролі, що обігруються людьми. Реалізація дитиною цих ролей одноосібно слугувала тригером для початку детальних досліджень.

Один й той самий індивід може бути носієм багатьох культурних патернів у вигляді ролей, що найкраще виражається в інституті сім'ї: дорослий чоловік може бути батьком або сином в залежності від ситуації, але не може виконувати обидві ролі одночасно: “Статус, відповідно до якого індивід грає роль, є його активний статус в даний момент. Його інші статуси, по суті, тоді - латентні. Ролі, які належать до таких латентних статусів, можуть тоді тимчасово піти в тінь, але, тим не менш, залишаються невід'ємними частинами культурного апарату індивіда”.[8, с. 111]

Процес привласнення ролі набуває двох конотацій:

1. **Переймання ролі** - привласнення тієї ролі, що зобов'язує статус індивіда;
2. **Прийняття ролі** – привласнення ролі протилежної/необов'язкової ролі для передбачення дій іншого; тобто, ставлення себе на його місце.

Слід додати, що система координат містить в собі певні ролі, але і ролі програмують систему координат відповідну їм. Тепер треба перенести розглянуті всі вище тези на релігійно-психологічну площину.

Релігійна традиція по Я.Н. Сундену складається з безлічі ролей, відносин між богами та людьми, котрі індивід переймає в залежності від ситуації; первинні релігійні традиції здебільшого обмежуються ролями бога та смертного. На прикладі індіанців публо Я.Н. Сунден пояснює процес переймання ролей в релігійній традиції: “Демони, духи і боги матеріалізовані не тільки в дереві, камінні або іншому матеріалі, але, напевно, в першу чергу - в танці і драмі, де люди грають їх ролі. Можна навіть сказати, що найдавніша релігія була релігією, вираженої в танці”[8, с. 117]. За допомогою одягання маски людина переймає роль певного божества, а через танець її

втілює. Ще одним прикладом може слугувати історія С.Д. Грея (1812-1898), який був губернатором Нової Зеландії. В процесі відношень з аборигенами почали виникати складнощі перекладу: вожді спілкувались з британцями по своїй власній системі координат, що виражалась через використання віршів, міфів і легенд. Без знання місцевого фольклору було неможливо досягти консенсусу, тому губернатор особисто сів за його вивчення, щоб розуміти суть їхніх послань. Туземці в процесі комунікації звертались до народної творчості, знаходячи там подібні теперішньому ситуації. В їх свідомості відбувався діадичний процес **прийняття** ролі божества та певного персонажа, що стикався з невідомим/чужаком і т.д. Аналізуючи вчинки персонажа, реакцію божества та розвиток обставин аборигени програмували розвиток теперішніх подій. Але, замість того щоб підійти до справи креативно, туземці просто використовували міф як шаблонну репліку працівника кол-центру.

Як можна було помітити, процес прийняття ролі свідомий, бо робиться задля вирішення певного питання. Переймання ролі більш несвідомий процес, що відбувається довгостроково: в соціо-культурному вимірі дитина переймає поведінку батьків, менеджер – поведінку власного боса; таке копіювання рис носить назву “ідентифікація”. “Ідентифікація з людським персонажем в релігійній традиції або переймання його ролі означає, таким чином, по-перше, настрій на дію і, по-друге, настрій сприйняття” [8, с. 122].

В контексті біблійного вчення прикладом буде слугувати Д.Г. Нейлер, відомий англійський квакер. Для початку слід відмітити, що християнство в його житті грало найвагомішу роль, що посприяло доскональному знанні Біблії – такому, здатному переказати її по пам’яті ледь не слово в слово; кількість ролей, з якими він може себе ідентифікувати, відповідає кількості дійових осіб Біблії.

В 1652р. під час роботи Д.Г. Нейлер почув голос Бога, що велів полишити хату, кинути дружину, дітей та йти власним шляхом. Божий голос озвучив

частину біблейського тексту, де той самий наказ був поданий Аврааму. Д.Г. Нейлер переймає його роль та роль Бога, бо на його прикладі він знає, що його чекає надалі. Щасливий Д.Г. Нейлер залишає жінку віч-на-віч зі своїми проблемами, бо його свідомість зайняла більш вагомою річчю – виконанні Божої Волі. В період його скитань по світу без грошей й без речей він ідентифікує себе одним з 72 апостолів – переймає другу роль, що більше відповідає сутності; сутичка з торгашами та представниками державного апарату на базарі тільки сильніше підтверджує його очікування. Дійсність, що його супроводжує, все більше набуває божественних характеристик і розцінюється як божий акт: хто, як не Бог, ставив перепони й відкривав двері біблійським героям? Слід відмітити, що не один Д.Г. Нейлер був ревним християнином: все тутешнє населення Англії було таким, хоч і знало зміст гірше за нього.

Це пояснює події 1656р., коли Д.Г. Нейлер під час зливи в'їхав до Бристоля, а місцеві жителі розстилали перед ним одежини й називали його святим: на той момент Д.Г. Нейлер почав себе ідентифікувати з Ісусом, несвідомо перейнявши його роль, що знайшло вираження в поведінці й настрою думок. Демонструвавши риси Ісуса, люди вбачали його втілення або не менш значущу особу в Д.Г. Нейлері. Після цього Д.Г. Нейлер опинився за ґратами, пізніше представши перед судом: катування, суд й муки тільки підтверджували його значимість у рисах послідовників, асоціюючись з “пристрастями Христовими” й Пілатовими допитами. Постійне переймання ролей й послідуєчий час перебування за ґратами повністю устаткували в свідомості Д.Г. Нейлера риси божого впливу на його власну долю, дозволивши йому трактувати пережите вже з особистої позиції, а не Ісусової.

Я.Н. Сунден виділяє різницю між свідомою та несвідомою ідентифікацією (прийняття/переймання ролі): “Якщо останнє відбувається протягом тривалого часу, потрібно очікувати, що в особистості розвинеться схильність, яка, з точки зору психології сприйняття, може функціонувати як

система координат; тоді події можуть розігрувати перед суб'єктом ту роль, яку він прийняв, при цьому «інший» стане живим і справжнім. Усвідомлена імітація, навпаки, має інше характерний наслідок - свого роду відкидання тіні, тобто неусвідомлене накопичення властивостей і установок, протилежних тому, до чого людина усвідомлено прагне. Тінь може несподівано прорватися з несвідомого і визначати поведінку суб'єкта, до його жаль і відрази” [8, с. 127] – рух всупереч своїй особистості й звертання з дороги до набуття своєї самості загрожує вторгненням несвідомого, подавлених проявів, іноді неможливість відповідати бажаному образу: “Я - частина тієї сили, що вічно хоче зла і вічно чинить благо”[8, там же].

Наведені вище приклади змістовно репрезентують рольову теорію Я.Н. Сундена; його вкладом у розвиток психології релігії є більш глибоке розуміння сутності взаємодії індивіда з релігійною традицією, відкривають двері психологічного діалогу суб'єкта та об'єкта, їх діактичного “тацню”. Слід відмітити вагомий внесок В. Джеймса та К.Г. Юнга: В. Джеймс вже був раніше відмічений як той, що надав ідею поля свідомості, яке у Я.Н. Сундена називається системою координат; К.Г. Юнгова ідея архетипів істотно вплинула безпосередньо на рольову теорію: ідентифікація суб'єкта з дійовими особами віроповчального тексту повністю тотожна втіленню особистості через архетипи. Відмінним є те, що у Я.Н. Сундена є важливим елемент очікування, передбачення подій через свої вчинки, що підтверджує істинність віровчення і надає причинам навколишніх подій рис божественного прояву (невідповідність очікування/реальності, на думку Я.Н. Сундена, руйнує віру).

Наступним розглянемо постать Н.С. Хольма (1943) та його напрацювання щодо розкриття сутності глосолалій.

Н.С. Хольм у своїх напрацюваннях та дослідженнях глосолалії спирається на рольову теорію Я.Н. Сундена, що виражається в наступній цитаті: ”Я.Н. Сунден проводить відмінність між слабо розвинутою релігійною структурою і

повністю розвиненою релігійною структурою. Якщо структура, тобто особлива загально групова поведінкова модель, слабо розвинена, то існує небезпека виникнення масової істерії і перегравання ролі. З іншого боку, якщо структура розвинена добре, якщо вона вкорінена в певній сприйнятій ззовні традиції, то вона, зіткнувшись з механізмами масового навіювання, виробляє осмислений і об'єднує досвід” [8, с. 135] – таким чином, глосолалії набувають позитивної конотації ; загроза їх перекручення зведена до мінімуму.

Добре розвинена релігійна традиція характеризується наявністю “потужних” міфів та легенд; ці невід’ємні частини будь-якого віровчення допомагають суб’єкту бути більш щільно пов’язаним з власною общиною, і також набувають функції відтворення: через ролі особистість відчуває себе не тільки сучасником теперішньої епохи, а навіть членом первинної общини й свідком майбутнього (через есхатологію). Ролі грають роль фактору, що допомагає індивіду зріднитись зі своїми “друзями по вірі”, відчути тотальність світу в очах Бога; але в деяких течіях цієї інтимності недостатньо, і треба доказати свою близькість певними релігійними проявами – наприклад, глосолалією.

Ґрунтуючись на дослідженнях руху п’ятидесятників Швеції, Хольм виділяє два її типи:

1. “Запитуюча” глосолалія – досить часто проявляється в групі, але вона ж досить невиразною, і фонетично представляє собою звичайне бурмотіння;
2. “Профетична” або пророча глосолалія, що відрізняється від першої рідкістю, чистим й гучним звучанням, іноді присутністю наказуючого тону.

Морфологічно розбираючи глосолалію, Н.С. Хольм робить висновки, що вона ґрунтується на відносно простих лінгвістичних конструкціях; її патерни загальні – взяти індивідом з оточення; якщо ж були перцептивно засвоєні

деякі фрази на невідомій індивіду мові, - вони проявляються під час глосолалії, надаючи їй більш екзотичного відтінку. Н.С. Хольм наголошує, глосолалія є звичайним копіюванням, як це роблять діти, коли чують пісні на невідомій мові – вони намагаються її фонетично відтворити.

Щодо релігійно-сенсового значення, глосолалія для п'ятидесятників грає надзвичайно важливу роль: вони розуміють її як особливий духовний підйом, що охопив апостолів на п'ятдесятий день після воскресіння Ісуса: “Найчастіше саме глосолалія є зовнішнім знаком того, що використовує її обличчя набрало так зване «хрещення духом» (baptism in spirit), тобто сповнене Святим Духом Божим. Цей досвід має свій біблійний прототип в подіях першої П'ятидесятниці: таким же чином, як колись апостоли, наступні покоління християн повинні прийняти Святого Духа. Ухвалення Його характеризується вираженим переживанням, званим «хрещення духом». Головним індикатором того, що «хрещення» відбулося, є глосолалія”[8, с. 138].

Адепти переймають роль апостолів, “навчаючись” на їх прикладі з присутнім передбаченням того, що “хрещення духом” обов'язково відбудеться; але, все не так просто й однозначно.

Глосолалія в релігійному сенсі сприймається як божий дар – головним є те, що його неможливо здобути самотійно; лише наполегливе виконання теологічних установ може вплинути на рішення Бога; при цьому, на здобуття цього дару в великій мірі впливає оточення й особистісні характеристики індивіда.

За статистикою, більшість віруючих приймають цей дар під час рутинної, “зустрічної” молитви; інші ж стверджують, що переживали цей дар самотійно: увечері під час/після молитви або під час засинання. Неможливість пережити глосолалію під час вселяє в індивіда сумніви, що ставлять хрест на її легітимізації.

Хольм також наголошує на відсутності чи заниженості емпатії: спостереження акту хрещення сторонніми не знаходить відгук всередині людини. Слід додати, що до переліку особистостей, яким важко пережити глосолалію відносять ще й інтровертів: перебування для них у натовпі є некомфортним в принципі. Тобто, емпатична лояльність та підвищена емоційна чутливість (інтуїтивний тип особистості, орієнтація на почуття, “думання” серцем) впливає на ширину відкритих дверей сприйняття, що спонукає до більш інтенсивного відчуття нумінозного у всіх його проявах: “Блаженні вбогі духом, бо їх є Царство Небесне” [2, Мф 5:3] – ще один доказ стосовно одно предметності релігії та психології (релігії).

Функції глосолалії не обмежуються соціально-релігійними ; вона також виконує терапевтичну функцію: відчищає індивіда від негативних несвідомих потягів на кшталт медитативних практик чи контрастного душу. Але в окремих, ексцентричних випадках глосолалія може набувати негативну конотацію в релігійному вимірі, фігуруючи під назвою “одержимість”. На жаль, Н.С. Хольм достеменно не розглянув темну сторону глосолалії і тому потрібно констатувати її сутність відштовхуючись від напрацювань Фрейда чи К.Г. Юнга: надмірна концентрація негативних несвідомих потягів, що уособлюються у Тіні, вторгаються в поле свідомості індивіда і беруть над нею на певний час. В особі критичних випадках свідомість відступає назавжди.

Завершення розгляду напрацювань Н.С.Хольма щодо глосолалій ставить крапку на моєму аналізі соціального підходу в психології релігії, розпочинаючи наступну главу.

2.2.Нейропсихологія релігії (Е.Б. Ньюнберг, М.А. Персінгер, Н.П. Азарі)

В даному підрозділі я буду розглядати нейропсихологічні теорії та підходи до вивчення релігійного досвіду. Сама приставка “нейро” свідчить про об’єктність та предметність науки: мозок, його складова та процеси

обробки певного досвіду відповідно. Термін “нейропсихологія” вперше з’явився в роботі Д.О. Хебба(1904-1985) («The organization of behavior: a neuropsychological theory» (1949р)) і набув поширення в другій половині ХХ століття – періоду, в якому виникли перші напрацювання особистостей, зазначених у назві підрозділу.

Перш за все треба відмітити канадського нейрохірурга У.Г. Пенфілда (1891-1976), котрий відомий одним з перших малюнків мозку. В контексті релігійного досвіду він також один з найперших встановив зв’язок між мозковими процесами та релігійними переживаннями. У.Г. Пенфілд практикував проведення відкритих операцій на мозку – коли пацієнт залишається в свідомості та може надавати свідчення того, що він відчуває при стимуляції тієї або іншої частини мозку. В ході експериментів У.Г. Пенфілд випадково торкнувся скроневої частки, що визвало у пацієнта переживання релігійного характеру: відчуття присутності, осяяння, екстатичність і т.д. Тоді йому вперше спала на думку ідея про залежність релігійності від стану скроневої частки: він висловив гіпотезу, що пошкодження, розвиток (взагалі, будь-які зміни) впливають на інтенсивність релігійних переживань чи взагалі їх відсутність.

М.А. Персінгер (1945-1918) – американо-канадський психолог, що перш за все прославився через створення “Шолому Бога”. Згідно його гіпотези, активність в скроневої частці мозку викликає збудження в лімбічній системі, а саме в мигдалевому тілі, що, в свою чергу, призводить до виникнення станів, що лежать в основі переживань релігійного характеру. Для її перевірки вони й створили цей шолом, який впливає на скроневу частку мозку за допомогою магнітного поля. Він вважав, що саме таким чином можливо штучно імітувати релігійні переживання навіть у найбільш апогетичній формі – пацієнт повинен відчувати диференціацію свого тіла й свідомості. В результаті випробовувані були поділені на декілька груп: ті, що вважали себе релігійними і навпаки. Люди в першій групі справді відчували

релігійний вплив, хоч і не в такій апофеозній формі, як хотів М.А. Персінгер. Але, слід зауважити, що нерелігійні особистості(мається на увазі нерелігійні за світоглядом а не ті, хто взагалі не може пережити подібне) все одно відчували дивне переживання, що ототожнювали скоріш з надприроднім (привиди і тому подібне). Цікавим буде також те, що в 2001р. у такому шоломі просидів відомий ворог будь-якої релігійності Р.К. Докінз. Особисто він коментує експеримент так: "...мені завжди було цікаво – як це, пережити містичний досвід, про котрий балакають віруючі. Я дуже чекав на цей експеримент. Сеанс тривав 40 хвилин. Але, на жаль, Бога я не побачив. Відчував лише те, що знаходжусь в темряві зі шоломом на голові. Я розчарований"[7, с. 46].

М.А. Персінгер, в свою чергу, також не розчарувався – це навпаки тільки підтвердило його теорію: "Не всі можуть пережити релігійний досвід та видіння, бо чутливість скроневої частки у всіх різна. У Р.К. Докінза вона вкрай низька. Тому я не здивований, що він атеїст. У таких, образно кажучи, немає таланту до релігії. Вони й не можуть стати віруючими, так само як не можуть стати композиторами люди без музичного слуху" [7, там же] – та й у експерименті брав участь не лише один Р.К. Докінз, а багато інших людей. Випадок з Р.К. Докінзом лише виняток з правил.

Після завершення експеримент (саме тесту) М.А Персінгер проводив електроенцефалограму, що тільки підтверджувало озвучене пацієнтами. Так як скроневі частки розташовуються в нижній частині обох півкуль мозку і включають в себе зони, що відповідають за на слухове сприйняття, мову, зір, пам'ять та емоції, то розвиток даних областей мозку дозволило людям, особливо за рахунок відповідального за емоційні переживання мигдалеподібного тіла, відчувати стани ейфорії й присутності. Зв'язавши дані стану з почуттям особистості, він припустив, що в кінцевому підсумку цей процес привів до виникнення страху перед власним зникненням. В процесі

диференціації душі й тіла розвилось самоусвідомлення, і відчуття нумінозного зіграло в цьому вирішальну роль, створивши індивідуальність.

Американські вчені Е.Б. Ньюберг та його колега Ю.Щ. д'Акілі проводили дослідження, пов'язані з діяльністю мозку під час медитації. Використовуючи одно фотонну емісійну комп'ютерну томографію, вони аналізували діяльність мозку буддистських тибетських монахів під час медитації. У процесі дослідження вони виявили зниження активності верхніх тім'яних долей при підвищеній активності верхніх лобних часток мозку. Монахи свідчили про втрату самоусвідомлення, а також зміну у сприйнятті сенсорної інформації. Дослідження також показали підвищену активність у таламусі, що свідчить про комплексну взаємодію раціональної (когнітивної) й емоційних сфер. Ще одне дослідження пов'язане з активністю мізків францисканських монахинь під час "централізованої молитви", результат якої повинен привести до відчуття близькості Бога. Засобом були сконцентровані роздуми над цитатами з Біблії або над молитвами. Прилади зафіксували підвищену активність внутрішньої тім'яної області, яка відповідає за речовий апарат. Це обумовлено типом релігійної практики, та й надмірна концентрація справді може викликати подібні стани. Наступним дослідженням був аналіз нейронних корелятивів під час глосолалії. В ході аналізу був виявлений спад активності префронтальної кори мозку, яка відповідає за моторику. Далі, вчені не виявили зниження активності верхніх тім'яних долей, що спостерігається в ранніх експериментах з медитативними станами і пов'язується тоді з втратою почуття самоусвідомлення. І під кінець, було помічено зростання активності мигдалеподібного тіла та зниження активності лівого хвостатого ядра, розташованого поруч з таламусом. Зниження активності префронтальної кори Е.Б. Ньюберг пов'язує з типовою втратою самоконтролю (із-за чого людина отримує здатність до самопророцтва), а активність мигдалеподібного тіла Е.Б. Ньюберг відносить до екстатичного стану учасників процесії, який є звичайним атрибутом

такого роду практики. З наведених вище досліджень можна виділити “лобні” й “мигдалеподібні” типи релігійності, активність яких обумовлена типовим почуттям віруючого при певних практиках. Перший тип веде до підвищення рівня сприйняття, а другий до екстатичності. Ньюберг заклав основи нейропсихології, й подальші дослідження будуть відбуватися вже на базі його напрацювань.

Продовжила дослідження професор Гавайського Університету Н.П. Азарі. Використовуючи позитронно-емісійну томографію, Н.П. Азарі провела ряд досліджень. В першому вона запропонувала ряду випробуваних прочитати 3 типи текстів: позитивно-легкий у вигляді дитячого віршика; текст релігійного характеру – 23 Псалом; нейтральний по змісту текст – телефонний довідник. Ряд випробуваних був також поділений на віруючих та невіруючих. У віруючих по зрозумілим причинам біблійний текст виникав релігійний стан, під час якого активізувалась префронтальна частина мозку; під час читання двох інших типів вона не була настільки активною. Невіруючі були використані лише для порівняння інтенсивності мозкових процесів. В ході інших експериментів була висунута гіпотеза що до відповідальності префронтальної кори для між особистого діалогу суб’єкт – об’єкт (людина-Бог), що виливається у вигляді почуття єдності й розмови з об’єктом.

Висновок розділу : проведений систематичний аналіз сучасних тенденцій в психології релігії дозволяє стверджувати, що багато питань досі постають відкритими, тому треба продовжувати дослідження в даній сфері.

ВИСНОВКИ

В даній науковій роботі була проведена систематична праця аналізу засновників психології релігії, їх ідей, праць та вплив цієї спадщини на сучасні дослідження.

В першому розділі було розглянуто постаті найбільш значимих представників минулого, що посприяли заснуванню психології релігії як окремої дисципліни, поставивши її на стику релігієзнавства та психології. В першому підрозділі було виділено основні конотації релігії як соціо-культурного феномену задля виокремлення об'єкту досліджень психології релігії. Також були ретельно проаналізовані “перші кроки” В.В. Вундта та С.Г. Голла в психо-релігієзнавчому напрямку. В другому підрозділі була ретельно опрацьована спадщина “отців-засновників” психології релігії – В. Джеймса та З.Ш. Фройда; обґрунтовані їх ідеї на признак фундаментального значення для формування психології релігії як наукової дисципліни. В третьому підрозділі предметом розгляду стали напрацювання К.Г. Юнга та Е.З. Фрома; була проведена робота щодо аналізу впливу засновників на їх праці; розглянуто їх нововведення на предмет створення основних тенденцій, що актуальні й донині. В четвертому підрозділі були підсумовані ідеї дослідників й подані у вигляді конотацій релігійності; обґрунтована їх основоположність у формуванні сучасних парадигм дослідження в методологічному плані; конотації релігійності не тільки формують різноманітність підходів, але й корелюють ставлення та відношення до цього феномену, що тягне за собою виокремлення глобальних праксіологічних цілей досліджень психології релігії.

В другому розділі було розглянуто напрацювання сучасників:

Я.Н. Сунден, М.А. Персінгер, Е.Б. Ньюберг та Н.П. Азарі. В першому підрозділі предметом вивчення стала рольова теорія Я.Н. Сундена як джерело формування типів релігійності; також піддались аналізу

напрацювання на цій базі учня Я.Н. Сундена Н.С. Хольма, який досліджував феномен глосолалії. В другому підрозділі були розглянуті досягнення у сфері нейропсихології релігії; проведений аналіз експериментальних досліджень та їх значення щодо поточного встановлення сутності релігійності.

Заключний висновок : На мою думку, треба акцентувати релігієзнавче товариство на важливості дослідження релігійності з боку психології, так як саме цей підхід допомагає більш поглиблено та досконально дослідити сутність релігійних течій в плані їх впливу на свідомість; виокремити позитивні та негативні аспекти. В результаті отримані напрацювання набувають широкого поля використання: від психотерапевтичних практик до використання певного типу релігійності як основи для ідеологічного масиву, що зробить його набагато ефективнішим. Також, не менш важливим є вивчення та тлумачення віроповчальних текстів світових релігій з боку психології релігії для глибшого розуміння їх сутності; не менш важливим є те, що вони є найпершими джерелами які містять знання про властивості людської психіки, тому їх ретельне дослідження призведе до розширенню периферійного поля вже наявних знань.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аринин Е. И. Психология религии: учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир, 2005. 108 с.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ, 2002. 1159 с.
3. Вундт В.В. Проблемы психологии народов. Санкт-Петербург, 2001. 152 с.
4. Грассери Р.Н. Психология религии. Санкт-Петербург, 1901. 332 с.
5. Гроф С.П. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. Москва, 2000. 504 с.
6. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Санкт-Петербург, 1993. 418 с.
7. Кузина С. В. Мозг врёт! Тайны мозга. Знаем мозг - управляем собой. Москва, 2011. 352 с.
8. Малевич Т. В. Современная западная психология религии: Хрестоматия. Москва, 2017. 704 с.
9. Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге. Москва, 2012. С. 62-83
10. Ньюберг Э.Б. Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии / пер. с англ. У. Сапциной. Москва, 2012. 576 с.
11. Предко Д. Є. Зігмунд Фройд про амбівалентний характер релігії. *«Дні науки філософського факультету – 2014»* : матеріали міжн. наук. конф. (15-16 квітня 2014 року). 2014. С. 104-105.
12. Предко Д. Є. Осмислення релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2015. №3. С. 13-17.
13. Предко Д. Є. Особливості молитви: релігієзнавчий аспект .*«Дні науки філософського факультету – 2010»*: матеріали міжн. наук. конф. (21-22 квітня 2010 року). 2010. Част. 7. С. 123-125.

14. Предко Д. Є. Петро Авсенев про феномен душі. *«Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри»*. До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матер. всеукр. наук.-практ. конфер., 22 вересня 2014 р. 2014. С.9-12.
15. Предко Д. Є. Почуття як складова релігієзнавчої концепції З. Фрейда *.Гуманітарні студії*. 2014. Вип. 24. С. 70-77.
16. Предко О. І. Психологія релігії. Підручник. Київ: Академвидав, 2008. 344 с.
17. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету. Філософія. Політологія*. 2012. №109. С.26-30.
18. Толстой Л. Н. Исповедь. Санкт-Петербург, 2008. 71 с.
19. Фрейд З.Ш. Будущее одной иллюзии. Москва, 2013. 157 с.
20. Фрейд З.Ш. Введение в психоанализ. Москва, 2015. 480 с.
21. Фрейд З.Ш. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Москва, 1998. 183 с.
22. Фрейд З.Ш. Человек по имени Моисей. Москва: Азбука, 2009. 244 с.
23. Фрейд З.Ш. «Я» и «Оно» . Харьков, 2004. 157 с.
24. Фромм Э.З. Гуманистический психоанализ. / за ред. В.М. Лейбина. Санкт-Петербург, 2002. 544 с.
25. Фромм Э. З. Психоанализ и религия. Москва: АСТ, 2010. 351 с.
26. Фромм Э. З. Искусство быть. Москва: АСТ, 2012. 224 с.
27. Юнг К. Г. Архетип и символ. Мытищи: КАНОН+РООИ "Реабилитация", 2016. 336 с.
28. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Ростов-на-Дону: Харвест, 2003. 332 с.
29. Юнг К. Г. Психологические типы. Санкт-Петербург: Ювента, 1995. 554 с.

30. Юнг К. Г. Человек и его символы. Санкт-Петербург: Серебряные нити, 2006. 421 с.
31. Azari N. P., Birnbacher D. The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience. *Manoa*, 2004. P. 901-917.
32. Azari N. And o. Neural Correlates of Religious Experience. *European Journal of Neuroscience*. Vol. 13/8. 2001. P. 1649-1652.
33. Czachesz I. The Evolution of Religious Systems: Laying the Foundations of a Network Model. *Origins of Religion, Cognition and Culture* /Ed. by Geertz A. W., Jensen J. S. London, 2013. 12p.
34. d'Aquili E. G., Newberg A. B. The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999. P. 4, 48-49.
35. Hall, G.S. Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, and Education. New York, 1904. 362 P.
36. Hall, G.S. The Religious Content Child-Mind. *Butler, Principles of Religious Education*. New York: Longmans, Green 1900. pp. 161 – 189.
37. Hood, Ralph W. The psychology of religion: an empirical approach. New York: The Guilford Press, 2009. 636 p.
38. Jung K. G. To the psychology and pathology of the so-called occult phenomena: diss. ...doc. of psychology. Leipzig, 1902. 89 p.
39. Newberg A.B and o. The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study. *Psychiatry Research: Neuroimaging*. Vol. 106/2.2001. P. 113-122.
40. Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during Glossolalia: A Preliminary SPECT Study. / Newberg A. B. at el. *Psychiatry Research: Neuroimaging Section*. Vol. 148/1.2006. P. 67-71.
41. Newberg A.B, Pourdehnad M., Alavi A., d'Aquili E. G. Cerebral Blood Flow during Meditative Prayer: Preliminary Findings and Methodological Issues. *Perceptual and Motor Skills*. Vol. 97/2. 2003. P. 625-630.

42. Persinger M. A. The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. Vol. 13/4. 2001. P. 515-523.
43. Persinger M. A. Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: a general Hypothesis. Perceptual and Motor Skills. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. Vol. 57/3. 1983. P. 1255-1262.
44. Ribot T.A. *Psychologie des sentiments*. Paris, 1896. 154 p.
45. Sanday W. *The Oracles of God*. London, 1892. 359 p.
46. Starbuck E.D. *The psychology of religion*. New York, 1908. 370 p.
47. Tomas C.U. *Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon*. New York, 1877. 431 p.
48. William B.S. *Lectures on Revivals of Religion*. New York, 1832. 261 p.
49. Wundt, W.W. *Mythus and Religion*. New York, 1909. 439 p.
50. Young D.K. *Autobiography of Dan Young* /ed. by W.P.Strickland. New York, 1860. 213p.