

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Західноукраїнський національний університет
Навчально-науковий інститут новітніх освітніх технологій
Кафедра психології та соціальної роботи

КУЛИЦЬКИЙ Андрій Романович

**Взаємозв'язок релігійності особистості та
соціальної взаємодії в родині/ The relationship
between individual religiosity and social interaction
in the family**

спеціальність: 231 - Соціальна робота
освітньо-професійна програма - Соціальна робота

Кваліфікаційна робота

Виконав студент групи
СРзм-21
А. Р. Кулицький

Науковий керівник:
К.П.С.Н.,

Кваліфікаційну роботу допущено до
захисту:

" ___ " _____ 20___ р.

Завідувач кафедри

А. Н. Гірняк

ТЕРНОПІЛЬ - 2023

ЗМІСТ

ВСТУП.....3

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОСТІ

1.1 Релігійність особистості у різних психологічних підходах.

1.2 Релігійність у системі соціально-психологічних якостей особистості.

Висновок до розділу 1.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

2.1. Соціальна взаємодія та її взаємозв'язок з особистісними якостями.

2.2. Соціальна взаємодія в сім'ї та релігійність особистості батьків.

Висновок до розділу 2.

РОЗДІЛ 3. ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОСТІ ОСОБИСТОСТІ БАТЬКІВ І СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ В РОДИНІ

3.1. Організація і методи дослідження

3.2. Взаємозв'язок релігійності особистості батьків, їх задоволеності сімейним життям та частота застосування практик покарань до дітей.

3.3 Емпіричний аналіз релігійності у структурі особистісних якостей.

Висновок до розділу 3.

ВИСНОВОК

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ЛІТЕРАТУРНИХ ДЖЕРЕЛ

ДОДАТКИ

ВСТУП

Актуальність дослідження. Актуальність питань, пов'язаних із психологією релігії нині не викликає сумнівів, адже проблеми, які розглядає остання все частіше потрапляють у фокус уваги і стають предметом дискусії. При цьому спектр позицій та думок досить широкий, але при цьому відчувається брак аргументів, що ґрунтуються на емпірично встановлених фактах. На нашу думку, тільки ретельне вивчення взаємозв'язку релігійності особистості та соціальних систем, в тому числі тих, які сприяють її формуванню та розвитку, може створити надійний науковий фундамент для вирішення суспільних проблем. Насамперед, мовиться про сім'ю, як первинний осередок соціалізації, який в тому числі формує духовний світ підростаючого покоління.

При цьому у дослідженнях із соціальної психології достатньо матеріалів, які досліджують питання впливу сім'ї на розвиток релігійності дитини і значно менше робіт, присвячених взаємозв'язку релігійності батьків і її впливу на особистість молодої людини. Разом з тим, такі пошукування мають важливе значення не лише з наукової точки зору, але й для соціуму. Така постановка проблеми виводить такі дослідження за рамки психології релігії у сферу соціальної психології. Актуальність обраної теми підтверджується тим, що останніми роками у вітчизняній психології побільшало робіт, присвячених проблемам релігійності особистості, соціально-психологічним особливостям релігійних груп, взаємозв'язку релігійності та духовності.

Ступінь наукової розробленості проблеми. Проблема релігійності особистості та її зв'язку із соціальною взаємодією вивчається в руслі таких галузей психології, як соціальна психологія, психологія розвитку, психологія особистості, зокрема досліджуються загальнопсихологічні засади досліджуваної проблематики, зв'язок релігійності та духовності, моралі, відповідальності, творчості тощо. При цьому науковці стверджують, що в процесі соціалізації релігійні настанови передаються від батьків та інших членів сім'ї дітям.

Таким чином, існує протиріччя між значним інтересом з боку суспільства та

психологічної науки до феномену релігійності у зв'язку із соціальною взаємодією та відсутністю міцного емпіричного фундаменту для виявлення соціально-психологічних закономірностей даного явища. У зв'язку з цим виникає науково-дослідна проблема теоретичного обґрунтування та емпіричного встановлення взаємозв'язків релігійності особистості батьків та особливостей соціальної взаємодії у сім'ї.

Мета кваліфікаційної роботи – виявити психологічні взаємозв'язки релігійності особистості та параметрів соціальної взаємодії у сім'ї.

Для конкретизації мети було поставлено такі **завдання дослідження**.

1 Провести психологічний аналіз основних напрямів дослідження релігійності особистості, вивчити особливості соціальної взаємодії в контексті особистісних якостей та виявити теоретичні та методичні підходи до вивчення взаємозв'язку цих двох процесів.

2 Проаналізувати, як взаємопов'язана релігійність батьків із сімейним вихованням, зокрема зі схильністю останніх застосовувати фізичні покарання до дітей.

3 Виявити взаємозв'язок релігійності особистості із задоволеністю подружжя різними сферами сімейного життя.

4 Визначити місце релігійності у структурі особистісних якостей.

Об'єкт дослідження – психологічні особливості сім'ї як соціальної системи.

Предмет дослідження – взаємозв'язок характеристик соціальної взаємодії у сім'ї та релігійності особистості батьків й параметри, якими вони опосередковуються.

Основна гіпотеза дослідження полягає в тому, що релігійність особистості має закономірні взаємозв'язки із соціальною взаємодією в сім'ї. Вони опосередковані копінговими стратегіями, суб'єктивним благополуччям, структурою особистісних якостей.

Методи дослідження. На етапі теоретичного опрацювання проблеми застосовувалися методи аналізу, порівняння та узагальнення. Для збору емпіричних даних використовувалися психодіагностичні методики: шкала

суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері (Paloutzian, Ellison); шкала копіngu, заснованого на релігійності (Pargament, Ensing, Falgout, Olsen, Reilly, VanHaitsma, Warren); шкала виміру загальної релігійності особистості (DeJong, Faulkner, Warland) [211].

Для вивчення релігійності у структурі особистісних якостей застосовувалися такі методики: Психодіагностична методика визначення індивідуального заходу рефлексивності, Методика дослідження самовідносини, Особистісний опитувальник «НЕП» Г. Айзенка, Каліфорнійський психологічний опитувальник СРІ Х.Г. Гау, Опитувальник визначення рівня суб'єктивного контролю.

Емпірична основа дослідження.

Дослідження проводилося у рамках проекту, зреалізованого Канадським фондом «Світ дітей». Вибірку дослідження склали 50 батьків (32 жінки та 18 чоловіків) у віці від 22 і до 45, які мають дітей віком до 16 років. Враховувався освітній рівень батьків, інтенсивність та характер їхньої професійної активності, сімейний статус (одружений, одружений вдруге, розлучений, вдівець), кількість дітей. Вибірка збалансована таким чином, що представлені випробувані з різними характеристиками і жодна з них не переважає настільки, щоб вплинути на результати дослідження. У своєму дослідженні ми використовували матеріал, зібраний протягом двох років дослідження фахівцями даного фонду та адаптували його до завдань кваліфікаційної роботи.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що емпірично досліджено низку параметрів соціальної взаємодії у сім'ї у зв'язку з релігійністю особистості батьків; виявлено деякі опосередковуючі параметри, що пояснюють взаємозв'язок релігійності особистості батьків та частоти покарань дітей. Встановлено, що релігійність особистості розширює набір копінг-стратегій та сприяє суб'єктивному благополуччю. Суб'єктивне благополуччя оптимізує задоволеність сімейним життям, поєднується з низькими показниками емоційного стресу та низькою частотою покарань дітей. Виявлено стійкі зв'язки релігійності особистості коїться з іншими особистісними якостями. Вперше показано взаємозв'язок релігійності особистості та рефлексивності. Релігійність особистості пов'язана із соціальною

взаємодією як елемент структури особистісних якостей. Виявлена структура була раніше описана в психологічній літературі. Взаємозв'язок релігійності особистості та соціальної взаємодії прояснюється через систему взаємозв'язків особистісних якостей, у якій релігійність особистості займає базове становище.

Практична значимість. Результати, отримані у дослідженні, мають практичне значення для системи сімейного виховання та системи освіти. Дослідження дозволяє розширити набір копінг-стратегій, спрямованих на зниження сімейного стресу та підвищення суб'єктивного благополуччя у сімейній сфері. Комплекс методик, адаптованих та психометрично обґрунтованих у дослідженні, дозволяє діагностувати параметри релігійності в практичних цілях, наприклад, для вимірювання релігійності в будь-якій групі населення, простеження динаміки зміни релігійності особистості. Результати дослідження можуть бути використані в психолого-педагогічному супроводі сім'ї та сімейного консультування. Результати використовуються під час читання курсів соціальної психології та психології релігії в університетських програмах психологічної підготовки.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження. Кваліфікаційне дослідження складається із вступу, трьох розділів та висновків до них, висновку, списку літератури, що нараховує 65 найменувань, 33 з яких – іноземними мовами та 4 додатків. Основний зміст роботи викладено на 75 сторінках.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Релігійність особистості у різних психологічних підходах.

Релігійність як соціальний феномен та релігійність особистості є предметом вивчення філософії, теології, психології та інших дисциплін. У психології проблематика релігійності особистості у контексті соціальної психології, загальної психології, психології розвитку, психології релігії та інших галузей психологічної науки[1; 7; 12; 14; 25; 44; 53 та ін.]. Релігійність розглядали також багато філософів, серед них Д. Юм, І. Кант, У. Гегель, С. Кьєркегор та інших. Незважаючи на різницю підходів до релігійності і трактувань віри, у філософії виробилися деякі загальні положення та трактування понять. Зокрема, релігієзнавчий словник дає таке визначення релігії. «Релігія – це світогляд і світовідчуття, і навіть відповідна поведінка і специфічні дії (культ), що ґрунтуються на вірі у існування (одного чи кількох) богів, «священного», тобто того чи іншого різновиду надприродного»[21, с.176]. Релігія лише на рівні конкретної людини проявляється у її релігійності. Ці два поняття тісно взаємопов'язані. Філософський аналіз проблеми релігії послужив основою для розробки відповідної тематики у психологічних дослідженнях.

Зауважимо, що досі у концепціях психологів немає єдиної думки щодо природи релігійності людини. У. Джеймс, А. Маслоу, В. Франкл, С. Гроф у дослідженнях знаходять підтвердження трансцендентної сутності релігійності людини. При цьому відзначається психотерапевтичний, самоактуалізаційний, смислоутворюючий, творчий потенціал релігійності. У той самий час у концепціях З. Фрейда, К.Г. Юнга, Е. Фромма розглядаються здебільшого психологічні та соціально-психологічні детермінанти формування релігійності людини. Виділяються інстинктивний, невротичний, психотерапевтичний, моральний та ціннісно-орієнтаційний аспекти. На формування релігійності та особистісних особливостей віруючого впливає виховання в сім'ї, тривалість включення у віровчення (формування настанов, стереотипів релігійної свідомості та поведінки), інтенсивність релігійної мотивації тощо.

Психологічні дослідження релігійності особистості зустрічаються у працях

багатьох великих зарубіжних та вітчизняних психологів. Так, істотний внесок у розуміння психологічної природи релігійності особистості вніс У. Джеймс, у працях якого психологія релігії зароджувалася як науковий напрям [50]. Дана концепція відображаєдану проблематику крізь призму філософських поглядів науковця. Обґрунтовуючи ідею прагматичного критерію істинності, учений стверджував істинність релігії, виходячи з її корисності. Відправною точкою аналізу явищ йому був безпосередній чуттєвий досвід індивіда. В результаті, виражений емпіризм У. Джеймса приводить його до ідеї, що усі релігійні системи беруть свій початок з досвіду конкретних людей. Згідно з позицією вченого, релігія у своїх витоках базується на безпосередньому чуттєвому досвіді і лише потім перетворюється на систему теологічних та філософських ідей. Аналізуючи ті чи інші сторони цього явища. У. Джеймс спирається на особистий досвід відомих людей його часу. Саме такий метод став причиною критики його поглядів із боку представників номотетичних підходів у психології. Проте в даний час, коли ідеографічні методи повертаються в науку, роботи цього вченого знову набувають актуальності. Але, метод У. Джеймса у сфері психології релігії вразливий ще й тому, що існують його природні обмеження. Так, проведеного аналізу досвіду видатних людей виявилось недостатньо і робота була продовжена його послідовниками У. Джеймса, які підтвердили його основні висновки з опорою на безпосередній досвід ширшого та репрезентативного кола людей.

Відтак, нині система поглядів У. Джеймса залишається актуальною та затребуваною. Зокрема, зберігають актуальність виділені вченим характерні риси релігійної свідомості, її уявлення про вплив релігії на особистість у кризові періоди розвитку та співвідношення релігійного досвіду в психічній патології. Науковець виділяв релігію як особистісну установку та як особисте переживання, і саме цей другий аспект він визначив як предмет дослідження психології релігії. Причому остання, за визначенням У. Джеймса, – це почуття, дії та досвід окремої особистості, а також її ставлення до того, що вона шанує як божество. Він розкрив особливості релігійної свідомості, значення релігійності у розвитку особистості, підтриманні її психічного здоров'я, підкреслюючи, що істотним при цьому

компонентом є воля[50, с.123].

Відтак вчений заклав основи наукової психології релігії, яка не має конфесійної приналежності. Ця традиція розвивалася надалі у працях багатьох психологів і у концентрованому вигляді виражена Т. Флурнуа, який сформулював основні принципи психології релігії [58]. У своєму аналізі дослідник опирався на ті роботи з психології релігії, які на його думку відповідають критеріям науковості. Ці критерії Т. Флурнуа сформулював в такий спосіб. По-перше, прагнення вийти за межі окремих фактів і виявити закони або принаймні класифікувати факти. Другий критерій науковості передбачає розгляд як зовнішніх проявів релігії, а й її відображення у свідомості суб'єкта. Третій критерій полягав у тому, щоб дотримуватися встановлених фактів, уникаючи настанов чи упередженого захисту певних богословських позицій. Як показав Т. Флурнуа на початку ХХ століття, кількість робіт, які б відповідали цим критеріям у психології релігії зовсім невелика.

У формулюванні принципів вчений спирається саме на них. Одним із принципів, сформульованих науковцем, є принципбіологічного пояснення релігійних феноменів. Зокрема, він був прихильником не лише визначення психофізіологічних основ психологічних явищ, а й вивчення феноменів психології релігії у нормі і патології, у поступовій динаміці свідомого і несвідомого, у їх співвідношенні до інших психічних функцій. Таким чином, Т. Флурнуа заклав основи психології релігії як дисципліни генетичної та порівняльної. Другий загальний принцип, сформульований вченим, – це принцип виключення трансцендентності. Відповідно до нього, психологія релігії не повинна вмішуватися в теологічні питання, обстоюючи позиції тієї чи іншої релігійної чи антирелігійної доктрини. Її завдання – накопичення психологічних фактів та встановлення психологічних законів. У нашому дослідженні ми поділяємо принципи, сформульовані вченим, які не втратили своєї актуальності нині[58, с. 87].

Принципи Т.Флурнуа, особливо принцип виключення трансцендентного, набули широкого поширення в сучасній психології релігії. Так, А.Вергот розвиває

цей принцип у положенні про методологічний нейтралітет психології релігії. Відповідно до нього остання неспроможна брати на себе відповідальність за утвердження чи заперечення реальності божественного і має залишатися у позиції зовнішнього спостерігача щодо релігійних інтенцій і переконань. Психологія релігії неспроможна довести чи спростувати власне релігійні істини. Як стверджує А. Вергот, висловлювання «Бог існує» або «Ісус воскрес» та інші, взяті в їхньому релігійному значенні, але позбавлені для психології сенсу [62, с. 234]. Психологічний зміст знаходить тоді, коли дані висловлювання стають переконаннями конкретної людини, впливають на її емоції та поведінку. Відтак релігійне та психічне, згідно з А. Верготом, перебуває у реципрокних відносинах. Психічні процеси, явища, контактуючи з релігійними символами, спонукають людину до їхньої інтерпретації, їх прийняття чи заперечення. Цей процес взаємодії носить селективний та варіативний характер. Людина активна у цій взаємодії. З іншого боку, релігійні символи «віддруковуються» у психічному, впливають на нього.

Ще одним виявом принципу методологічного нейтралітету є недопущення до інтерпретаційних схем психології поняття надприродного. Звичайно, остання повинна враховувати, що віруючі вдаються до категорії надприродного у своїх інтерпретаціях реальності. Це такий самий психологічний феномен як і всі інші, що потребує вивчення. Однак ці твердження не повинні входити до категоріального апарату самої психології. Релігійні істини неможливо ні верифікувати, ні спростувати емпіричною психологією. Можна сміливо сказати, що А. Вергот бачить у труднощі дотримання принципу методологічного нейтралітету в психології релігії одну з істотних перешкод для її розвитку. Як слушно зазначає автор, принципу нейтралітету складніше дотримуватись у психології, ніж у природничих науках, і ще складніше у психології особистості, особливо там, де питання стосуються релігійності особистості. Саме тому А. Вергот вважає, що психологія релігії слабо представлена в структурі наукових психологічних досліджень.

Психоаналітичний підхід до релігійності зреалізований в роботах З. Фрейда,

К.Г. Юнга, Е. Фромма та інших. Так, З. Фройд кваліфікував релігійні вчення як ілюзії, а релігійність особистості пов'язував з батьківським комплексом [42, с.23]. Виникнення релігії, на думку науковця, пов'язане з табу, що забороняє вбивати тотемну тварину, яка була ідеалізованою заміною батька. У процесі еволюції тварина-тотем замінюється Богом. З. Фройд вважає, що в основі формування релігійного світогляду лежить чинник людської безпорадності перед силами природи та внутрішніми інстинктами. Він думав, що у майбутньому релігія поступиться своїм місцем науці, а функції релігії лише на рівні особистості будуть компенсовані внаслідок особистісного зростання. Відтак позиція науковця така: релігія як така призводить до того, що людина не несе повною мірою відповідальність за свій розвиток, за поліпшення свого життя, сподіваючись на допомогу вищих сил.

К.Г. Юнг дотримувався інших поглядів щодо цього питання. Розробляючи концепцію колективного несвідомого, він зарахував релігійні символи та образи до найважливіших архетипів. У своїх роботах науковець говорив про те, що релігійність особистості сприяє психічному здоров'ю та свідомості життя [61, с. 23]. Під релігійним досвідом він розуміє підпорядкування людини вищим силам, зводячи релігію до психологічного феномену. Він бачить функцію віровчень та церемоній у тому, щоб служити захистом від тих небезпек, які таяться у несвідомому. Співвідносячи релігію і науку, він протиставляє їх одне одному. Людською психікою, яка за своєю природою ірраціональна, легше сприймаються образні форми. Будь-яка наукова теорія має абстрактний характер, релігійні ж догмати у вигляді образу висловлюють щось ірраціональне. На думку К.Г. Юнга, релігійний догмат – це спонтанна та автономна діяльність об'єктивної психіки. Цей догмат емоційно забарвлений і залишається постійним століттями. З цих причин він є більш ефективним засобом психологічного захисту, ніж ті, що змінюють один одного і не враховують емоційний фактор наукові теорії. Ідею божественного вчення розглядає через архітипові образи. Головні символічні постаті будь-якої релігії виражають моральну та інтелектуальну настанову. Сама ж релігія є системою відносин до найсильніших за впливом цінностей. Релігія як така несе у

собі значну енергію, якої наділені божественні сили. Якщо людина цурається віри, на думку К.Г. Юнга, то ця енергія має знайти якийсь інший вираз. В іншому випадку можлива дисоціація особистості [61, с. 54]. Загальні уявлення у психоаналізі щодо релігійної віри зводяться до підкреслення несвідомого, відведення йому істотної ролі у розвитку релігійності особистості. К.Г. Юнг вважав, що релігійність особистості, будучи психологічним феноменом, гідна вивчення незалежно від питання істинності чи хибності релігійної віри.

Розвиваючи у методологічному плані ідеї К.Г. Юнга, Предко О. І. стверджує об'єктивне існування психічного й те, що воно має власну логіку розвитку [18]. Виходячи з цього методологічного положення перед дослідниками постають важливі питання про те, якою є внутрішня логіка розвитку особистості, що призводить до появи такої якості, як релігійність. Наше дослідження спрямовує цю проблему в соціально-психологічне русло, у бік вирішення питання, як релігійність особистості впливає на соціальну взаємодію. У цьому дещо змінюється ракурс дослідження на противагу тому, коли вивчається, як соціально-психологічні системи та інститути, наприклад сім'я, впливають на становлення релігійності особистості дитини. Дослідження того, як релігійність особистості батьків впливає на соціальну взаємодію в сім'ї, задає додатковий соціально-психологічний вектор, необхідний для всебічного вивчення даної проблематики.

Е. Фромм дає широке визначення релігії, розуміючи її як будь-яку систему поглядів, що є для індивіда основою осмисленого існування та об'єктом для відданого служіння [48]. Тим самим Е. Фромм передбачає вивести релігію за межі її конфесійних форм і представити як загальнолюдський феномен, властивості будь-якої культури. Релігійність у такому розумінні внутрішньо властива особистості, відповідаючи потребі у системі орієнтації і служінні. Вчений розвиває дане поняття, виділяючи типи релігійного досвіду, та вводить психологічні критерії у класифікацію релігійних систем, поділяючи їх на авторитарні та гуманістичні. Е. Фромм виділяє такі аспекти релігії, як ритуал, переживання, науково-магічний та семантичний аспекти [там само]. Психологічний, особистісний компонент входить у будь-яку релігійну систему як переживання.

У контексті соціальної психології розуміє релігійність Москалець В. П. Він розглядає як вплив соціуму на становлення релігійності особистості так і вплив релігійності на соціально-психологічні процеси. Автор констатує, що релігійність може бути джерелом психічної енергії як індивіда, а й групи, натовпу. Вона може каталізувати механізми зараження та наслідування [13].

Традиція дослідження релігійності особистості вітчизняної психології простежується у працях багатьох відомих психологів. Серйозний аналіз психоаналітичного підходу до релігійності особистості здійснено на роботах Еліаде М. Дана характеристика визначається автором з опорою на категорії емоцій та почуттів. Він характеризує її як особливе почуття, яке супроводжується ілюзією пізнання та сприйняттям продукту цього пізнання як реального [7]. У підході Сафронов А. Г. аналізує релігію та релігійність з позиції соціології [25]. На його думку, джерела релігійності лежать у сфері соціальних відносин. Тому він підкреслює важливість та першорядність соціально-психологічного аналізу для розуміння сутності релігії та становлення релігійності особистості. Крім цього, наголошує автор, необхідно дослідити соціально-психологічні особливості сформованої релігійної особистості, її мотиви, цінності, особливості свідомості та поведінки. Він висловлює припущення про наявність різних типів віруючих залежно від своїх соціально-психологічних особливостей і цінностей, і навіть різних типів сімей залежно від релігійності її членів. За цим критерієм автор виділяє повністю релігійні сім'ї, частково релігійні, повністю нерелігійні сім'ї. Констатуючи першорядне значення соціальної психології розуміння феномена релігійності особистості, Сафронов А. Г. також наголошує на значущості мікросередовища в процесі її становлення. Як і низка інших авторів, дослідник акцентує увагу на значенні сім'ї в генезі релігійності особистості. Саме в цьому осередку закладаються соціальні та світоглядні орієнтації людини. Важливу роль при цьому відіграють дитячо-батьківські стосунки. Наприклад, релігійна сім'я створює соціально-психологічні передумови, що зумовлюють розвиток релігійності дитини. Вони ще інтенсивніше впливають на розвиток релігійності останньої у разі, якщо вона виховується свідомо. У своєму підході автор пов'язує

соціально-психологічні умови формування релігійності особистості з етапами формування особистості дитини в онтогенезі. Відтак, будучи послідовним у своїх поглядах, автор дійшов висновку про необхідність формування наукового світогляду особистості, яке протиставляється релігійному.

Дайчер Тадеушпоряд із поняттям релігійності особистості використовує поняття віри. У його роботах розкривається діалектика зв'язку релігійної та нерелігійної віри, специфіка різноманітних форм віри при невротичному розвитку особистості. Автор розкриває соціально-психологічні та загальнопсихологічні засади таких явищ як релігійний фанатизм, забобони[6].

Також автор розробив класифікацію форм віри. Релігійні явища при цьому розглянуті у системі координат параметрів активності та усвідомленості. Чотири квадранти системи координат дозволяють класифікувати психологічний простір віри та включити до нього такі явища, як забобони, заборони, пікові переживання, фанатизм та інші [6, с.34]. Віра розглянута вченим як загальнопсихологічний феномен, пов'язаний із змістоутворенням. Релігійна віра постає як окремий випадок віри. Отже, релігійність включена у категоріальний апарат загальної та соціальної психології. Порівнюючи категорії переживання, молитви та діяльності, Дайчер Тадеушвключає релігійність особистості у контекст загальної психології.

У психологічній літературі поряд з поняттям релігійності часто використовується поняття духовності. Воно порівняно недавно стало входити до категоріального ладу психологічної науки, проте використовується останнім часом все більш активно. У рамках психології здійснюються дослідження психологічної структури духовності та її генези, основних психологічних особливостей тощо[6; 7; 36; 55 та ін.].

На нашу думку, необхідно розглянути співвідношення цих понять, оскільки духовність часто пов'язують із релігійною спрямованістю особистості. У соціально-психологічних дослідженнях робляться спроби застосування власне психологічної методології вивчення духовності як характеристики особистості з опорою на емпіричні дані. При цьому духовність досліджується і теоретично. Так, деякі психологічні напрями вивчення духовності класифікував Г. Зімоня [22].

Зокрема він виділяє власне психологічний, філософсько-психологічний, культурологічний та релігійний аспекти. З релігійністю особистості безпосередньо пов'язаний саме релігійний аспект духовного життя.

Духовність та релігійність у межах християнської психології розглядає Brambilla M., Manzi C., Regalia C. Досліджуючи дані психологічні аспекти духовності вони виділяють поняття духовного інтелекту. При цьому деякі духовні здібності пов'язані з релігійністю, а деякі – ні (наприклад, естетичні духовні здібності). Автори також відзначають зв'язок духовного інтелекту та духовного досвіду з розвитком особистості, її психологічним благополуччям та здоров'ям. При цьому духовний інтелект впливає на соціальну поведінку [37]. Таким чином, у практиці психологічних досліджень духовності її релігійний аспект є лише частиною предмета дослідження. Духовне життя з цих позицій має й інші джерела, крім релігійності особистості. Наприклад, одним із таких джерел є залучення до культурних цінностей, творча активність. З теологічних, богословських позицій релігійність особи і духовність також є тотожними поняттями. Істинна релігійність передбачає духовне життя як необхідну умову, але не ототожнюється з нею цілком. Таким чином, поняття релігійності особистості та духовності є тісно пов'язаними та перетинаючими, але не тотожними.

В рамках нашого дослідження ми використовуємо поняття релігійності особистості як найбільш традиційне для соціальної психології релігії де воно сприймається як одне з форм духовності. Своєю чергою духовність є виразом людяності, що веде діючу силу в її становленні. Аналізуючи витoki духовності та розвитку релігії, Wulff David M. приходить до висновку про їхній тісний зв'язок. З його погляду духовність є скоріш атрибутом не віри, а моралі [64]. Проте суспільна мораль та релігія виникають одночасно. Автор зазначає, що давні форми релігії за обсягом збігаються з мораллю. Релігія не єдине джерело духовності, яка також може породжуватись любов'ю. Саме кохання, з погляду Wulff David M., відриває духовність від релігії. Відтак вчений розглядає релігійність всебічно, системно. Він не обмежується у своєму аналізі лише виявленням зв'язків між духовністю та релігійністю. Проте релігія та її взаємодія з духовністю розглядається їм досить

всебічно. Виділяючи світську духовність та духовність віри, він зазначає, що вони пов'язані між собою. Динаміка взаємодії цих двох форм духовності діє у напрямку їхньої єдності до поступової розбіжності. Розбіжність цих двох форм зараз перебуває у своєму початку і світська духовність досі значною мірою пов'язані з духовністю віри. У періодизації розвитку людяності можна побачити значення релігії у розвитку соціуму та окремої людини у перспективі. Другий етап становлення людяності характеризується еволюцією релігійних форм від язичницьких до чотирьох основних представлених у світі: іудаїзм, буддизм, християнство, іслам. Третій етап характеризується швидким поширенням світових релігій та закінчується періодом освіти. Четвертий, межа якого належить до другої половини ХХ століття, пов'язаний з поділом світської духовності та духовності віри. Релігія, яка сприяє індивідуалізації особистості в суспільстві є характерною для п'ятого етапу розвитку людяності.

Отож, теоретичний підхід Wulff David M., дозволив включити релігійність у загальний контекст еволюції психіки людини, її духовності та людяності. Відтак, відкриваються перспективи для емпіричних психологічних досліджень релігійності особистості. Розглядаючи роль групової життєдіяльності у розвитку людяності, автор зазначає, що людяність – це атрибут гурту. Носієм досвіду моральної поведінки людини також є група. З цих положень вченого, можна дійти висновку про необхідність дослідження взаємозв'язків релігійності особистості та особливостей соціального взаємодії. Зокрема, є актуальним вивчення релігійності особистості крізь призму сімейних відносин.

П. Жане пов'язує релігійність із рівнями розвитку дії [1]. Еволюція психічної регуляції дій проходить ряд етапів і певному етапі регуляція складає основу віри. Перший рівень дії, званий П. Жане рефлексивним рівнем, характеризується автоматичним здійсненням, коли стимул перевищує певний поріг. Дії на другому рівні, перцептивні дії, регулюються на основі об'єктів, що цілісно сприймаються. Соціально-особистісний рівень розвитку на основі імітації дозволяє реалізовуватися сексуальній поведінці, і навіть здійснювати взаємодопомогу. На стадії елементарного інтелекту починає розвиватись мова. Цей рівень передбачає

появу нових об'єктів, відмінних від природних. На п'ятому рівні розвитку виникають події, породжені вірою. Під вірою П. Жане розуміє прийняття деякої реальності з урахуванням внутрішньої переконаності, яка може виникати без логіки і не може бути усунена за її допомогою. Процеси, які забезпечують регулювання на цьому рівні, складають основу релігійної віри. Подальший крок у еволюції регуляторної основи процесів призводить до появи регуляції з урахуванням логіки. Ці дії П. Жане називає діями з урахуванням міркування. Наступний рівень, рівень експериментальних дій має на меті використання та аналіз минулого досвіду для корекції наступних дій. Нарешті, восьмий рівень розвитку дії передбачає врахування випадковості, імовірного прогнозування. Отже, віра загалом, і релігійна віра, зокрема, з'являється як певний ступінь в еволюційному розвитку психіки. Кожен такий рівень передбачає більш високий ступінь рівноваги між дією та ситуацією. Внутрішня переконаність, про яку говорить П. Жане як про деяку основу релігійної віри, відзначається деякими авторами як одна з властивостей свідомості [1, с. 234].

Особливості подолання віруючими людьми важких життєвих ситуацій досліджував Бедуел Г. Вибірку дослідження, проведеного вченим, було представлено двома групами віруючих (православні та мусульмани) та групою атеїстів. Він наголошує на важливості виходу зі стресових ситуацій з найменшими психологічними втратами і розглядає релігійність особистості як копінговий механізм. Як зазначає автор, релігійно зорієнтовані люди суб'єктивно інакше відносять певні життєві ситуації до категорії важких. Серед стратегій, які використовуються православними людьми, основними є пошук соціальної підтримки та самоконтроль. Дещо рідше використовується стратегія протистояння [2, с. 34].

Також він зазначає, що існують три підходи до розуміння причин становлення релігійності особистості. До макросоціального підходу науковець відносить вплив системи етичних норм, властивих суспільству, в якому живе людина, його традиції та звичаї. До макросоціального підходу відноситься і підхід В.Райха, який говорив про стримування сексуальної енергії людини державними

інститутами, і частково підхід, який наголошував на штучному заміщенні реальності ілюзіями [20, с. 23]. До мікросоціального підходу дослідники відносять підхід З. Фрейда, у якому релігійність пов'язується з Едіповим комплексом, який підкреслював вплив навіювання формування релігійності особистості. До індивідуального підходу належать підходи В. Франкла, який вивчав релігійність у контексті пошуку сенсу життя та Е. Фромма, який говорив про релігійні інстинкти та потреби [63]. Окрему увагу автори приділяють психотерапевтичній функції релігії, яку вже говорили такі вчені, як У. Джемс, К.Г. Юнг, які зазначали, що молитва справляє на людей психотерапевтичний ефект. За наслідками цих досліджень молитва є відмінністю релігійності як копінгового механізму.

Деякі автори розглядають звернення особистості до релігії, релігійність особистості як копінговий механізм. Так, Олефір В. О. зазначає, що релігія забезпечує емоційну розрядку, сприяє подоланню негативних переживань, дає емоційне заспокоєння, актуалізує емоцію радості [17]. Автор доводить, що віруючі люди залучені до пошуку свого порятунку, звертаються до Бога з молитвою подяки і, відповідно, не можуть залишатися беземоційними. Він зазначає, що люди постійно привносять емоції до своєї суспільної та релігійної активності. Емоційний фактор сприяє доцентровим тенденціям у динаміці релігійних груп, причому більшість почуттів, які відчувають віруючі, беручи участь у релігійних групах, позитивні за своїм характером. Негативні емоції, такі як страх, вина, тривога відреагуються в релігійних групах, що підвищує їх привабливість для їх членів. Олефір В. О., солідаризуючись з теорією Д. Едвардса, вважає любов головним почуттям у релігійному контексті. Автор констатує сприятливий вплив соціальної підтримки, яку отримують віруючі в релігійних групах, на психологічний стан людини.

Аналіз напрямів досліджень феномена релігійності дає змогу констатувати, що у психології існує розгорнута методологічна основа вивчення релігійності особистості. Але разом з тим, у психологічному поясненні феномена релігійності особистості є значні розбіжності. Основне проблемне поле знаходиться у сфері її впливу на різні сфери особистості, її психічне здоров'я та благополуччя, соціальну

взаємодію. Аналіз основних підходів до пояснення релігійності особистості розкриває значний дефіцит емпіричних досліджень у цій галузі. Багатомірний підхід до даного поняття разом із розробленим інструментарієм діагностики відкриває широке поле для емпіричних досліджень. У просторі соціальної психології дуже актуальними є вивчення взаємозв'язку релігійності особистості та сімейних відносин, соціальної взаємодії у сім'ї.

На операційному рівні релігійність включає певну думку, ціннісні орієнтації, установки, мотиви, і навіть конкретні поведінкові прояви. Вона може бути осмислена та виміряна з позицій психометричного підходу. Ми розуміємо, що цей підхід, реалізований у нашому дослідженні, дещо обмежує можливості вивчення такого складного предмета, як релігійність особистості. З іншого боку, цей підхід вносить у дослідження необхідну точність і дозволяє накопичувати емпіричні дані. Релігійність особистості може бути представлена у площині поведінкових проявів, світоглядних установок тощо. Саме в цій якості вона стає доступною для конкретного соціально-психологічного аналізу. Релігійність не є деякою однорідною та неподільною даністю. Існують індивідуальні відмінності в ступені релігійності особистості та якісних особливостях цієї релігійності. З позицій психометричного підходу на операційному рівні релігійність особистості сприймається як сукупність наступних вимірів: вимір віри, вимір досвіду, поведінковий вимір, вимір моралі, соціальний вимір та вимір релігійного знання.

1.2 Релігійність у системі соціально-психологічних якостей особистості.

У процесі соціалізації релігійність входить у складну систему соціально-психологічних характеристик особистості. При цьому вона має певну логіку розвитку та становлення, яка передбачає послідовну зміну етапів. Вищі етапи розвитку релігійності особистості відповідають вищому рівню особистісної автономії, толерантності, зрілості та рефлексивності. Це, ймовірно, призводить до підвищення якості соціальної взаємодії. Окрім того, релігійність є складною інтегративним утворенням, яке включене в регуляторну систему і впливає на

соціальну взаємодію. Відтак її можна розглянути у контексті не лише конкретного змісту окремої релігійної доктрини, а й більш універсально, як глибинну особистісну структуру.

Е. Фромм розумів релігійність як систему ідей, систему мислення, а й як феномен, укорінений у структурі особистості, який має свою «емоційну матрицю» [63]. Це утворення, як елемент системи переконань розглядав також П.Л. Дюб'є. Цей автор наводить топографію релігійності та віри, класифікуючи їх за 4 категоріями на основі двох полюсів. Перший полюс – це Бог, другий – полюс людини. Першу категорію топографічної системи П.Л. Дюб'є становлять віруючі як у Бога, так і в людину. Другу категорію – віруючі в Бога, але не ті, хто вірить у людину. До третьої категорії належать ті, хто вірить у людину, але не вірить у Бога. Нарешті, четверту категорію людей становлять ті, хто не вірить ні в Бога, ні в людину. Четверту категорію людей можна назвати іншими словами – нігілістами. Запропонована класифікація може здатися дещо умовною, однак автор стверджує, що вона має не абстрактний, а реальний характер. Тобто автор справді поділяє людей на типи. Через призму такої класифікації П.Л. Дюб'є аналізує соціальні та соціально-психологічні проблеми. Так, представники четвертої категорії можуть поповнювати кількість прихильників окультних наук. Невіра в Бога та втрата віри в людину розглядається як проблема XX та XXI століття. Таким чином, існують теологічні та філософські типології релігійних людей. Проте, на нашу думку, саме емпірично соціально-психологічних типологій, що виділяються, недостатньо. Аналіз соціально-психологічних проблем, пов'язаних із релігією, сьогодні здійснюється скоріше на філософській та теологічній, ніж на власне соціально-психологічній, емпіричній основі [61].

У психології нині склався напрям вивчення релігійності всіх людей, а не лише віруючих у традиційному, конфесійному значенні цього слова [6]. Цей напрямок опирається на термінологію П. Тілліха, який розглядав релігію не стільки в інституційному аспекті, скільки в особистісному, суб'єктивному сенсі оволодіння екзистенційними ситуаціями [61]. У цьому випадку йдеться не так про релігію, як про релігійність. З позицій цього підходу всі люди віруючі тією чи іншою мірою,

якщо вони приймають поняття трансцендентного у будь-якому вигляді. У порівнянні з деякими визначеннями релігії визначення П. Тілліх є розширеним. З погляду цього автора бути релігійним означає шукати відповіді на глибинні, екзистенційні життєві питання. Наприклад, ставити питання про сенс життя і бути відкритим до можливих відповідей на нього, які можуть призвести до глибинних особистісних потрясінь. При такому трактуванні релігія перетворюється на універсальне явище, що не зводиться тільки до віри в існування богів та до інститутів, що забезпечують зв'язок особистості з божеством, якому вона поклоняється. У справжньому значенні цього слова релігія, згідно з П. Тілліх, полягає у бутті людини, спрямованому на пошук сенсу життя, сенсу свого існування [61, с. 213]. У визначеннях релігії такого роду релігійність особистості сприймається як глибинний екзистенційний вимір, що не зводиться або не обов'язково зводиться до будь-якої конкретної конфесійної форми. З цих позицій людина релігійна, якщо вона задається питаннями, куди вона рухається, звідки прийшла, що буде після смерті, яка її роль випадку в житті, в чому сенс життя та ін.

Характеризуючи підхід, запропонований П. Тілліхом, Hjelle С. А. розглядає його через призму дотримання принципів християнської моралі. Автор підкреслює, що П. Тілліх уникає екзистенційного песимізму, характерного для цілого ряду дослідників, трактуючи вирішення проблем свободи вибору та відповідальності людини через оптимістичну за духом концепцію «відваги бути» [47].

З цього приводу Г. Олпорт зазначав, що базовою рисою зрілої особистості є сформованість філософського світогляду, ставлення до життя. Така думка базується на ціннісних орієнтаціях особистості. Беручи за основу концептуальну модель цінностей Е. Шпрангера, він говорив про існування релігійної ціннісної орієнтації як однієї з шістьох рис глибокого рівня, властивих усім людям у тій чи іншій мірі. Релігійно зорієнтованих людей відрізняє погляд на світ як єдине ціле. Подіям, що відбуваються в їхньому житті та світі загалом, вони схильні приписувати найвищий зміст [61].

А. Вергот у своєму підході також не виділяє релігійних людей в окрему категорію та вивчає віруючих та невіруючих у рамках одного дослідження.

Стверджуючи, що феномени віри і зневіри принципово доступні вивченню засобами психології, науковець зазначає, що психологічні процеси, функціонуючі у тому іншому випадку, схожі. У його підході на особистісному рівні феномени віри і зневіри являють собою полюси деякого континууму, межа між якими може бути рухомою [62]. Автор допускає можливість, звісно до певної міри, узагальнення даних, отриманих з урахуванням однієї конфесійної форми релігії. Масштабне дослідження релігійності особистості, зроблене цим ученим, ґрунтується на представниках християнства. Водночас А. Вергот уникає надмірних узагальнень у визначенні релігійності особистості на кшталт Т. Парсонса та Е. Фромма. Остання, на його думку, у загальному плані сукупність мовних, емоційних, поведінкових проявів, заснованих на зв'язку особистості з надприродним [там само, с. 145].

Виділяючи типи індивідуальної релігійності, HillC., HoodRalphW. також підкреслює їхній позаконфесійний характер, стверджуючи, що вони можуть відповідати і християнству, і ісламу, і даосизму [45]. Автори виділяють особистісну, індивідуальну релігійність та конфесійний, ідеологічний вимір релігійності. Вони зазначають: «Конфесійно релігії ідеологічні та конфронтаційні, мотиваційно – діалогічні та єдині. Релігійний діалог можливий лише як “громадянської ініціативи”, лише на рівні окремих людей, індивідуальної релігійності. Особистісний рівень аналізу релігійності дозволяє конкретизувати проблему - подолати загальний, конфесійний, ідеологічний рівень її розгляду, відокремлюючи зміст від форми, зерна від полови» [45, с.69]. На наш погляд, таке протиставлення конфесійних і особистих форм релігійності може призвести до штучного «розриву» релігійності, надмірної поляризації окремих сторін єдиного за своєю суттю соціально-психологічного феномену. Проте виділення особистісного рівня аналізу цього явища, не прив'язаного жорстко до конкретної конфесійної форми, є, на нашу думку, корисним для психологічного рівня аналізу проблеми.

Як зазначає Ф.Озер, релігійність полягає у пошуку «кінцевої основи» і в цьому сенсі стоїть біля витоків людської цивілізації. У разі опису феноменів релігійності він використовує термін «кінцева інстанція», який дозволяє уникнути

згадки конкретних богів. Автор, говорячи про релігійність особистості, запроваджує поняття основної, базової структури. Він стверджує, підкріплюючи це емпіричними даними, що релігійність не можна звести до моралі чи інших психологічних феноменів. Такий редукціонізм, з погляду Ф. Озера, є неправомірним[53]. Релігійність має власний вимір, власні межі. Поняття базової структури запозиченоавтором у Ж. Піаже і перенесено до сфери релігійної свідомості. Як і математичні базові структури, базова релігійна структура має ядро, далі неподільне на підструктури і уможлиблює інтерпретацію реальності специфічним релігійним образом. Її елементами є поняття трансцендентного, надії, сенсу, свободи тощо. Базова релігійна структура забезпечує розуміння конкретних ситуацій за допомогою семи пар протилежностей: сакральне та профанне, трансцендентне та іманентне, свобода та залежність, надія та абсурд, довіра та страх, тимчасове та вічне, незрозуміле та зрозуміле. Ці сім вимірів з'являються протягом усієї історії релігії та виконують на рівні особистості певні регуляторні функції. Так, сакральне уможлиблює формування центру у нескінченній гомогенності профанного. Кожна людина встановлює рівновагу між полюсами, дієву та значущу для неї особисто. З іншого боку, характер рівноваги залежить від рівня релігійного розвитку особистості. Базова релігійна структура може також розумітися як реалізація Я індивіда у соціальній взаємодії з урахуванням «глибинного виміру», «кінцевої інстанції». Вона активується у соціальній взаємодії. Базова релігійна структура, як та інші утворення, не зводиться до будь-яким іншим структур чи моралі. Вводячи поняття глибинних релігійних структур, Ф. Озер говорить не стільки про когнітивні, скільки про особистісні складові релігійності. Глибинна структура зрештою визначає характер релігійних суджень. Розглядаючи релігійність, дослідник пов'язує її із певною системою регуляції елементом якої є релігійне судження, що ґрунтується на взаємозв'язку особистості з трансцендентним. Крім того, дана система регуляції тісно пов'язана із соціальною взаємодією, що структурує її. Релігійна інтерпретація критичних життєвих ситуацій, система регуляції, що інтегрує релігійну свідомість, дають змогу долати ці ситуації, опанувати їх. Звичайно, релігійність особистості не

зводиться лише до того, щоб допомагати у важких життєвих ситуаціях. Це широке поняття, що включає, наприклад, світогляд, заснований на любові до ближнього, на понятті загальної солідарності тощо. Таким чином, релігійність за Ф. Озером є органічно властивою людській особистості, і не зводиться тільки до конфесійної приналежності. Цей підхід дає методологічні підстави вивчення релігійності особистості у широкого кола людей, а не тільки у воцерковлених[53].

Ідеї Ф. Озера підтримав інший науковець –HutsebautD., який розумів релігійність як ставлення особистості до «кінцевої інстанції», трансцендентного, яке має емпірично досліджувану та пізнавану логіку становлення. Автори не вивчають представників конкретної конфесії, не досліджують ортодоксальних віруючих, але звертають свої експериментальні зусилля всім людям у різні вікові періоди їх розвитку. Емпіричні дані, отримані Ф. Озером іHutsebautD., дозволили створити відому і різнобічну теорію розвитку релігійної ідентичності в руслі генетичного структуралізму Ж. Піаже[49].

Релігійність особистості та її онтогенетичний розвиток тісно пов'язані у підході Ф. Озера та П. Гмюндера із соціальною взаємодією. Причому релігійний розвиток та релігійна свідомість пов'язані із соціальною взаємодією певного типу. Інтелектуальний розвиток співвідноситься за Ф. Озером із взаємодією суб'єкт-об'єктного типу. Соціальний розвиток – із взаємодією суб'єкт-суб'єктного типу. Релігійний розвиток співвідноситься із взаємодією суб'єкт-суб'єктного типу, що опосередкований кінцевою інстанцією. За критерієм відповідності певному типу соціальної взаємодії, згідно з Ф. Озером, релігійний розвиток суттєво відрізняється від морального розвитку, який відповідає суб'єкт-суб'єктній взаємодії. Логіка розвитку релігійності особистості передбачає включення на кожному етапі соціальних взаємодій[53]. Поступова децентрація з наростанням релігійних автономій означає збільшення«питомої ваги» соціальних взаємодій у структурі релігійності особистості. На першому та другому етапах релігійного розвитку ставлення до «кінцевої інстанції» дуже слабо включене в контекст міжособистісної соціальної взаємодії. На третьому та четвертому етапах ця включеність наростає та досягає свого максимуму на п'ятому етапі, коли ставлення

особистості до «кінцевої інстанції» стає елементом міжособистісної соціальної взаємодії. Зв'язок особистості з «кінцевою інстанцією» робиться націленим на саму людину і орієнтується на взаємини між людьми. Орієнтація на «кінцеву інстанцію» стає джерелом норм міжособистісної соціальної взаємодії, її основою.

Релігійна особистість, що пройшла у своєму розвитку попередні чотири етапи, реалізується зрештою у соціальній взаємодії з іншими в атмосфері кохання та прийняття. «Кінцева інстанція» може виявлятися лише у плані соціальної взаємодії. Наприклад, категорія свободи на третьому етапі релігійного розвитку, за Ф.Озером, розглядається особистістю як свобода щодо «кінцевої інстанції». На четвертому етапі релігійного розвитку вона вже проявляється як свобода за посередництвом «кінцевої інстанції», а на п'ятому – як свобода щодо іншої та задля іншої людини. Релігійний досвід виникає лише тоді, коли свобода реалізується у міжособистісній соціальній взаємодії. П'ять етапів релігійного розвитку підтверджено Ф. Озером емпірично. Цікавим є і теоретичний аналіз шостого етапу релігійного розвитку особистості. На ньому міжособистісна соціальна взаємодія передбачається як центр ментальної та особистісної структури. Людина приходить до розуміння універсальної солідарності. Розвиток особистості у релігійному відношенні представлено Ф. Озером як процес децентрації та подальшої інтеграції. Від першого етапу до третього послідовно наростає автономія особистості щодо «кінцевої інстанції». Потім розвивається інтеграційний процес, який Ф. Озер називає комунікативною інтеграцією. Розгляд етапів з позиції зростання оборотності також призводить до врахування соціальної взаємодії. Трансцендентне на п'ятому етапі розкривається у соціальній взаємодії, стає реальним і видимим у можливості любити, допомагати, брати соціальні зобов'язання. Висловлюючи цю думку теологічною мовою, можна сказати, що Бог стає людиною серед людей. Оборотність вищого рівня полягає в інтерпретації соціальних ситуацій з погляду представленості або відсутності кохання в соціальній взаємодії[53, с. 212].

Методологічно значущим, з погляду, є твердження, що виражається рядом авторів щодо універсальності релігійних структур [13; 34; 56 та ін.]. На їхню думку остання можуть бути відкриті як у представників різноманітних вірувань, так і у

людей з атеїстичним світоглядом. При цьому релігійність особистості може виражатися подвійним чином. З одного боку, це віруючі, які представляють божественне як особистість, з іншого – як буття, тобто як щось поза нами, як «дух світу», як долю або як божественне в природі. Релігійність особистості, що виражається у вірі в безлике божество, з погляду Ф. Озера, потребує такого ж ретельного психологічного вивчення, як і конкретніші форми релігійності. У психологічному дослідженні розглядається не конкретний зміст релігійних доктрин, а особистісні засади віри, її глибинні особистісні детермінанти. Ф. Озер на основі емпіричних даних стверджує, що глибинні когнітивні та особисті структури, що забезпечують релігійне сприйняття дійсності, універсальні. Різні культури, різні типи релігійної освіти та релігійної соціалізації несуть різний зміст релігійних доктрин. На глибшому структурному рівні ці відмінності нівелюються.

Розглянемо докладніше зміст етапів релігійного розвитку, виділених Ф. Озером[53]. Перший етап характеризує дитячі уявлення про божественне. На ньому панують уявлення про те, щобожественні сили прямо впливають на людину, природу та соціум. Вищі сили можуть карати та заохочувати, характеризуються всемогутністю. Другий етап пов'язані з уявленнями того, що можна вступати у взаємодію з Космосом, з вищими силами за допомогою молитви, релігійних ритуалів, з допомогою дотримання релігійних правил. У цьому випадку вищі сили дарують людині щастя, здоров'я та успіх. При цьому особистість може впливати на вищі сили або не робити цього. Це залежить від його потреб та від його вільного рішення. Третій етап розвитку релігійного судження ґрунтується на більш складній структурі. На цьому етапі індивід припускає, що він сам повністю відповідає за своє життя. Такі категорії, як свідомість, свобода, надія, залежать від його особистих рішень. Божественні сили мають своє власне поле діяльності, яке не пов'язане з людським існуванням. Трансцендентне знаходиться поза індивідом, але визначає фундаментальний порядок існування світу. Релігійне судження, що належить до четвертого етапу, має такі передумови. Взаємозв'язок особистості з трансцендентним здійснюється не прямо, а індивід розглядається як відповідальний за власне життя. Проте божественні сили характеризуються як

субстанція, що створює апріорні умови існування. Вони дають можливість подолання абсурду, розпачу. На цьому етапі божественні сили розглядаються як необхідні трансцендентні умови свободи, відповідальності та надії. На п'ятому – судження виноситься на основі того, що божественні сили одночасно трансцендентні та іманентні. Вони пронизують усі людські стосунки та гуманізують їх. Трансцендентне можна розглядати лише в іманентності людських комунікацій. Цей етап рідко досягається людьми, які не мають спеціальної теологічної чи філософської підготовки. У теологічних термінах це звучить так: Бог представлений серед людей і любові до ближнього.

Ф. Озер емпірично підтверджує існування даних етапів у дослідницькій традиції Ж. Піаже, Б. Іннелдер та Л. Колберга. Будучи учнем та послідовником Ж. Піаже, Ф. Озер трактує розвиток релігійної свідомості у термінах структур. Він використовував метод інтерв'ю, в якому представлені дилеми, що спонукають індивіда виносити судження на релігійну тему.

У нашому дослідженні ми підтримуємо позицію, сформульовану для психології релігії У. Джеймсом і Т. Флурнуа[50]. Вони полягають у тому, щоб не торкатися питання про істинність чи хибність тих чи інших релігійних доктрин чи релігійної свідомості. На їхню думку остання існує як психологічний факт і вимагає свого вивчення незалежно від того, істинна вона чи ілюзорна. Завдання вивчення релігійності особистості з психологічних позицій дуже важлива, оскільки психологічний потенціал, ув'язнений у релігійній сфері, дуже великий. У той самий час релігійна свідомість чи релігійність особистості потрібно пояснити з психологічних позицій. Цей процес утруднений тим, що стосується системи цінностей і переконань багатьох людей, у тому числі психологів. Релігійна свідомість та релігійність особистості підпорядковані загальнопсихологічним та соціально-психологічним закономірностям. Поняття віри полягає у межах якісної визначеності свідомості, відображених у психологічній літературі як така, що не вимагає будь-яких доказів її існування, істинності тощо, оскільки саме “усвідомлення чогось” якраз і виступає в переважній більшості випадків засобом такого “доказу існування” об'єктів зовнішнього світу або змісту свого власного

досвіду як такого. І зовнішній і внутрішній світ значною мірою констатуються та отримують своє “буття-для-особи” через їхусвідомлення. Якщо доводити характеристику цієї особливості до логічного завершення, можна сказати, що свідомість – це лише гранично безсумнівна реальність, яка не тільки не потребує жодних доказів, а й така, що єдино доступна особистості, єдино існуюча для неї як щось незаперечне. У зв'язку з цим, вона не тільки "не потребує доказів", але і сама виступає як механізм і комплексний засіб "доказу реальності" всіх інших об'єктів (як зовнішнього, так і внутрішнього світу) [53; с.129]. Це положення дає змогу пояснити більшість релігійних феноменів. Так, релігійні істини характеризується тим, що сприймаються віруючими як суб'єктивно безперечні, які потребують будь-яких доказів. Віра може бути усунена логічним шляхом, оскільки певною мірою виступає як спосіб «доказу реальності». Привертає увагу той факт, що не тільки релігійні істини мають зазначену особливість. Деякі переконання, пов'язані з аналізованою властивістю свідомості, ними також володіють. Так, розподіл психіки на когнітивні, емоційні, вольові та мотиваційні процеси забезпечує резистентність особистості до критики.

Розгляд свідомості як гранично безперечної реальності добре узгоджується з уявленнями про релігійні феномени. На наш погляд, релігійна свідомість є однією з форм свідомості, що підпорядковується загальним закономірностям. При цьому ми не торкаємося питання про те, «істинна» це свідомість чи «хибна». Дане питання відноситься швидше до змістовних проявів, а не до інваріативних компонентів свідомості [59]. Таким чином, сферурелігійності особистості та релігійної свідомості можна вивести з кола суперечок з приводу того, яка релігійна доктрина правильніша. При цьому значно важливіше відзначити, що сама психологічна природа свідомості схиляє до появи релігійності особистості. Свідомість ж має максимальну інтегрованість і цілісність і, водночас воно завжди виходить межі цієї цілісності. Ця властивість свідомості закріплено у понятті трансцендентності.

Цікавими у цьому контексті видаються дослідження, що стосуються процесу формування і розвитку релігійності в процесі соціалізації особистості. Так, стадії релігійного розвитку за Дж. Фаулер припускають просування від

недиференційованої віри до універсалізованої [58]. Автор розширює категорію віри та пов'язує її з особистісною ідентичністю, сенсом життя, афективною сферою. Таке розширення, з одного боку, веде до більшої повноти розгляду проблеми релігійності особистості та її розвитку. З іншого боку, критерії цієї релігійності виявляються дещо розмитими. Етапи, що виділяються Дж. Фаулер, мають значно менше емпіричне підтвердження, ніж етапи, що виділяються Ф. Озером.

Недиференційована віра, за Дж. Фаулер, що представляє перший етап її розвитку в онтогенезі, є доінтелектуальною і відповідає дитячому віку. Інтуїтивно-проективна віра спирається на мову та образне мислення дитини. Відсутність оборотності мислення та здатності відрізнити факти від образів уяви призводить до розвитку релігійності дитини під впливом дорослих. Міфологічно-букалістська віра, що зазвичай відповідає віку від 7 до 12 років, спирається на більш самостійне і менш егоцентричне мислення. З'являється можливість засвоювати ширше коло релігійних доктрин. Синтетично-конвенційна віра спирається на розвинуті рефлексивні здібності, що дають змогу бачити себе з боку, реконструювати своє Я і відображати релігійну складову власної особистості. Віра входить в особистісну ідентичність і систему цінностей. Індивідуально-рефлексивна віра, що формується приблизно до двадцяти років, меншою мірою зорієнтована на думки інших людей, ніж віра на попередніх стадіях. Релігійність стає межею унікальної ідентичності і спирається на функціонуючі структури формальних операцій. Зовнішні авторитети на цьому етапі переміщуються всередину Я. Кон'юнктивна віра, зазвичай виникає до 35 років і зазвичай пов'язана зі змінами ідентичності. Її чіткі межі, що виникли на попередньому етапі, розмиваються, і відбувається переоцінка цінностей. Під час цього людина здатна переймати парадоксальний досвід та поєднувати протилежності. На цій стадії особистість може реалізовувати себе в більш гармонійній соціальній взаємодії. Універсалізована віра є стадією, яку досягають у своєму розвитку лише окремі люди. На цьому етапі індивід долає центрованість на своєму Я і знаходить здатність служити прикладом і змінювати світ на краще. При

цьому люди можуть створювати зразки соціальної взаємодії, заснованої на коханні, порядності, довірі тощо. Етапи розвитку релігійності особистості, які виділяв Дж. Фаулер, зачіпають не лише релігійність як таку, але й широке коло особистісних якостей, соціальні ролі, бачення світу, моральнесудження, символічну інтеракцію та ін. Просування по етапах релігійного розвитку пов'язане із здобуттям особистої віри, збільшенням відповідальності та автентичності, толерантності та солідарності з іншими людьми, рефлексивності[58].

Психологічні концепції, що виділяють етапи релігійного розвитку особистості, можна порівняти з концепцією Л. Колберга, який розглядав етапи розвитку морального судження в онтогенезі. Вчений, досліджуючи моральний розвиток, стикався з тим, що піддослідні залучали у відповідях релігійну аргументацію, яку Л.Колберг не розглядав, концентруючись на моральному судженні як такому. У пізніших роботах він приділяв велику увагу феномену релігійності, задаючись питанням про апіорні причини моралі [61]. Теоретично виділений сьомий етап у концепції Л. Колберга, має переважно релігійний зміст. Універсальний гуманізм шостого етапу переростає у віру та «укорінення» у трансцендентному, які є ядром сьомого етапу. Поняття віри, що залучається автором для його пояснення, використовується ним як метафора. Тим не менш, він надає їй важливого значення як інтегративної функції, як релігійної настанови, що визначає універсальні та найбільш загальні принципи.

Емпіричні дані, отримані в рамках підходів, що досліджують розвиток релігійності, свідчать про відсутність конфесійних відмінностей у глибинних закономірностях релігійної свідомості. Так, більш глибинний когнітивний рівень порівняно з рівнем змісту у підході Ф. Озера універсальний для представників різних конфесій. Іншими словами, релігійна свідомість та релігійність особистості мають спільні психологічні риси для представників різних релігійних вірувань і вони доступні для емпіричного аналізу. Слід зазначити, що йдеться про представників традиційних релігійних конфесій, а не послідовників різних релігійних сект, де люди можуть впадати в змінні стани свідомості. Ф. Озер констатує, що релігійна свідомість розвивається із віком. Рівень релігійної думки

прогресує до двадцяти п'яти років, потім стабілізується. Вікова динаміка в пізній період життя не досліджена достатньою мірою. Але досліджено, що вона має певну залежність від культурного рівня піддослідних. Зокрема встановлено, що нижчий рівень релігійного судження співвідноситься з нижчим рівнем культурного розвитку. Релігійні судження одного рівня однаково розподіляються за цими рівнями на різному змісті проблемних ситуацій. Цю властивість Ф. Озер називає транситуативністю. Також підтверджено емпірично вважатимуться те що, що рівень релігійного судження можна підвищити у результаті спеціально організованої психолого-педагогічної роботи з учнями. Розвиток моральної сфери та релігійної сфери розглядаються як дві самостійні, хоч і пов'язані лінії[53].

Таким чином, релігійність особистості підпорядковується психологічним закономірностям і може бути піддана емпіричному аналізу.

Висновок до розділу 1.

У рамках нашого дослідження релігійність розуміється як глибинний екзистенційний вимір особистості, який не зводиться до будь-якої окремої конфесійної приналежності. Вона має складну будову і входить у систему і метасистему психічного, впливаючи з особливостей їхнього функціонування.

Релігійність особистості також взаємопов'язана із системами соціальної взаємодії, до яких включається особистість та релігійною свідомістю. При цьому остання підпорядковується загальнопсихологічним закономірностям, а сама релігійність має власні межі і не зводиться до таких категорій, як духовність та мораль, а пов'язана із встановленням рівноваги в таких категоріях, як трансцендентна, позачасова сакральна та ін.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

2.1. Соціальна взаємодія та її взаємозв'язок з особистісними якостями.

Соціальна взаємодія вивчається філософією, соціологією, психологією та низкою інших наук[13; 17; 23 та ін.]

Аналіз даних досліджень дає змогу уявити його як багатогранне, складне

психологічне явище, що має різні рівні та види. Проблематика соціальної взаємодії розвивається й у руслі підходів, що оперують категоріями відносин, взаємовідносин, психологічних відносин тощо та по-різному трактується представниками у межах окремих психологічних шкіл і напрямів.

Так, соціальна взаємодія в контексті біхевіористськи зорієнтованого підходу розглядається як процес, побудований на основі підкріплення та покарання, пов'язаних з тією чи іншою моделлю поведінки, а також вигоди, яку отримують учасники інтеракцій. Такі автори, як AlirezaRajaei, AhmadSarvagвідзначають, що кожен її учасник прагне до того, щоб у результаті інтеракції вигреш перевищив втрати та витрати [32]. Вони також стверджують, що на задоволеність людиною поточною соціальною взаємодією накладає відбиток досвід попередніх відносин. На суб'єктивну оцінку особистістю власного потенціалу до досягнення сприятливого результату взаємодії у конкретній життєвій ситуації впливає порівняння попередньої і поточної ситуації.

У рамках підходу BrambillaМ.людина є продуктом суспільного впливу, впливу зовнішньої ситуації, та її поведінка визначається системою заохочень та покарань [37]. В основі соціальної взаємодії лежить спрямованість її учасників один на одного. Той чи інший тип поведінки формується внаслідок підкріплення. Людина прагне відтворити умови, необхідні для реалізації соціально бажаного типу поведінки. Залежно від обсягу одержуваної вигоди вона готова витратити певну кількість особистих ресурсів. Якщо потреба індивіда практично повністю задоволена, то і зусилля, що додаються з його боку, знижуються. Якщо ж кількість витрачених зусиль перевищує винагороду, що отримується в результаті, то людина відчуває емоцію гніву, а його партнер – нерідко емоцію провини.

А. Бандура вважав, що здатність до певної реакції закладена в людині ще до її навчання через наслідування [61]. Релігійна поведінка виникає в онтогенезі як результат навчання і потім впливає на соціальну взаємодію у сім'ї. Характер цього впливу залежить від конкретної релігійної доктрини, особливостей її сприйняття конкретною сім'єю та інших чинників. Християнська доктрина у варіанті, офіційно запропонованому церковною спільнотою, прагне зміцнити сім'ю та оптимізувати

соціальну взаємодію у її рамках.

В основі психоаналітичного підходу лежать уявлення про боротьбу між біологічною природою людини та суспільством (З. Фройд, К.Г. Юнг, А. Адлер, К.Хорні). Однією із таких соціальних систем є сім'я. Взаємодія для людей будується за певними правилами, законам, яким вони зобов'язані підпорядковувати свої імпульси, інстинкти, бажання. Дитячі переживання, згідно з психоаналітичною теорією, впливають на взаємодію людини з іншими протягом усього її життя. Батьки є прообразами лідерів, із якими людина зіштовбується, вступаючи у різні соціальні групи. Згідно з психоаналізом, соціальна взаємодія багато в чому визначається дитячим досвідом. Релігійність особистості також залежить від дитячо-батьківських відносин, будучи до певної міри їх проекцією. Позичі батька і матері також становлять символічну реальність. Психоаналітичний підхід до сімейної соціальної взаємодії розглядає стійкі позиції батька та матері всередині сімейного мікросоціуму як відносно незалежні від зовнішніх факторів, наприклад, від соціального статусу. У складному динамічному процесі ідентифікації дитини з батьківськими фігурами формуються її патерни соціальної взаємодії з іншими людьми. Отже, у межах психоаналізу повніше вивчений процес впливу соціальної взаємодії у сім'ї на релігійність особистості, ніж зворотний процес впливу релігійності на сімейні інтеракції.

Теорія трансактного аналізу Е. Берна є однією з найпоширеніших психоаналітичних теорій соціальної взаємодії [61]. Автор виділяв такі стани еґо, як батьківське, дитяче та доросле. У результаті соціальної взаємодії людина перебуває у одному з цих станів, які можуть змінювати одне одного. Насправді вони є певним набором поведінкових схем, стратегій взаємодії. Їх тактики не обов'язково пов'язані із соціальною роллю, властивою індивіду. Соціальна взаємодія, згідно Е. Берном, є стимулами з боку однієї людини і реакції з боку іншої. Ключовим поняттям теоретично вченого є трансакція як взаємодія різних станів. Дорослий уособлює раціональне уявлення про світ, дитина – емоційність, прагнення задоволення власних бажань, а батько виступає у ролі вихователя, наставника, думку якого варто неухильно слідувати. Трансакції, своєю чергою бувають

додатковими, тими, що перетинаються та прихованими. Суть соціальної взаємодії зводиться до вміння розпізнавати позиції партнера і відповідно до них змінювати свої. Підхід Е. Берна цікавий у межах нашого дослідження тим, що розглядається вплив особистості на соціальну взаємодію, де у конкретних схемах представляється механізм цього впливу. Однак релігійність особистості не включається до цих схем як опосередкована або визначальна ланка.

В рамках теорії структурного балансу, що відноситься до когнітивного підходу, соціальна взаємодія розглядається через призму когнітивної атрибуції, коли особистість прагне усвідомлення та пояснення своїх дій та дій оточуючих її людей. Людина здійснює когнітивну оцінку себе в порівнянні з іншими людьми. Поведінка особистості у рамках цього підходу розглядається як процес, найважливішим елементом якого є пізнання, мислення, формування образів і понять. Соціальна взаємодія багато в чому зумовлена прагненням людини досягти стану рівноваги, яка не завжди підкріплена зовнішньою ситуацією. З позицій цього підходу позитивний чи негативний вплив релігійності залежатиме від того, наскільки релігійність сприяє встановленню рівноваги. Крім того, остання встановлюється і у взаємодії особистості з кінцевою інстанцією, щоразу переструктуруючись в процесі онтогенезу.

У рамках гуманістичної психології особистість людини зводиться на п'єдестал та трактується одночасно як продукт навколишнього середовища так і її активний творець [61]. Людина сама формує себе як особистість, несе відповідальність і наповнює змістом своє життя. У питанні пошуку сенсу життя гуманістичні теорії входять у простір релігійності та психології релігії. Так, В. Франкл, розкриваючи положення логотерапії, співвідносить їх із релігійністю. Однією з потреб, запропонованої А. Маслоу в числі основних, є потреба у прийнятті та любові [61, с. 234], яка виявляється у бажанні групового прийняття, прагненні до належності до тієї чи іншої групи. Таким чином, автор говорить, що в основі соціальної взаємодії лежить або дефіцитарна, або буттєва любов. Головним в особистості вчений бачив прагнення самоактуалізації. Розглядаючи процес самоактуалізації, він дає опис пікових переживань, які можна інтерпретувати

навіть з позиції психології релігії. Особистість як цілісна одиниця, зорієнтована на розвиток, є творчою, раціональною, реалістичною. К. Роджерс відзначав прагнення особистості у зміцненні віри у себе, до розвитку власного потенціалу у процесі соціальної взаємодії. Остання визначається зрілістю особистості, її відповідальністю. З цього погляду вплив релігійності на соціальну взаємодію визначатиметься тим, чи сприяє ця релігійність особистісному зростанню та зрілості чи перешкоджає цьому процесу.

Дане питання частково вирішується Е. Фроммом, який поділяє релігії на гуманістичні та авторитарні [46]. Якщо перші позитивно впливають на особистісну зрілість то другі – негативно. У рамках гуманістичного підходу розроблено деяку ідеальну модель соціальної взаємодії в сім'ї, яка за деякими позиціями розходиться з релігійними, зокрема з християнськими, моделями. Водночас подібними позиціями є акцентування любові та чесності у стосунках.

Концепція соціальної взаємодії Дж. Міда наголошує на важливості вивчення проблем комунікації за допомогою символів, мови. Він наголошує на необхідності вивчення структури особистості, підкреслює, що зрозуміти поведінку людини стає можливою лише через призму соціальної взаємодії. Соціальні установки, поведінкові норми, цінності формуються у референтній групі. Реакція людини на будь-який подразник, що надходить ззовні, пов'язана з його значимістю. Для успішної соціальної взаємодії особистість повинна вміти ставити себе на місце іншого, розуміти його наміри та вчинки. Відтак даний процес сприймається як безперервний діалог, в основі якого лежить інтерпретація намірів один одного і реакція у відповідь. Ключовим у цій теорії є поняття «символу», яке включає жести, слова, явища, предмети, процеси [46, с. 134].

У своїх роботах Сельє Г. показав важливість наявності чи відсутності своєчасної психологічної чи соціальної підтримки людини [26]. Він зазначає, що якщо остання відчуває стрес, який суб'єктивно сприймається нею як непереборний, виникає особистісна криза. Гостра реакція на психологічну травму може виявлятися у розладі емоцій, втраті контролю за поведінкою. Загалом стрес призводить до дезадаптації та трансформації особистості.

Важливість врахування особливостей соціальних контекстів у психологічних дослідженнях зазначає Титаренко Т. М. Нею проводилися експерименти, створені задля вивчення впливу особливостей ситуацій соціальної взаємодії на характер мовного обміну, і навіть на продюковані індивідами типи кодів у даних ситуаціях. Тільки у процесі спілкування суб'єкт навчається розуміти сенс соціальної взаємодії [29]. Релігійність особистості автор вписує у контекст соціальної взаємодії. Приміром, релігійність підтримує відповідальність особистості перед соціумом, формуючи заборони на певні форми поведінки.

Категорія соціальної взаємодії тісно пов'язана з категорією відносин, взаємовідносин та соціальної поведінки.

Так, упідході Родіної Н.В. соціальна взаємодія представлена як один із рівнів її організації, поряд з фізичним та біологічним [23]. Вид систем взаємодії елементів, що характеризується соціальністю, виникає завдяки появі здатності до рефлексії психологічних відносин та замкнутості групових кордонів. Головним предметом аналізу стають психологічні відносини людей у соціальній системі. Взаємини являють собою «особливий тип соціально-психологічних відносин, пов'язаних із збереженням та розвитком цілісності соціальної системи, що становить суть соціального обміну, що формують межі колективних суб'єктів та регулюють міжособистісні взаємодії» [там само, с.23]. Як один з елементів соціальної системи авторка виділяє особистість. Вона справедливо зазначає, що кожній спільноті притаманні певні особливості, властивості, якості. Особистість, ідентифікуючи себе із спільністю людей, інтеріоризує ці властивості і, таким чином, є своєрідною проекцією властивостей спільноти. Я-концепція особистості є основою формування соціально-психологічних відносин. При цьому людина, як елемент соціальної системи, стоїть нарівні з соціальними групами і піддається аналізу з тих самих позицій. Окремо виділяється емоційна сторона взаємин яка визначає їх динаміку, силу, глибину та інтенсивність. Ці характеристики знаходять своє відображення у поведінці однієї людини по відношенню до іншої. Ціннісні орієнтації як установки особистості впливають на соціально-психологічно відносини людини, прийняття рішення у тій чи іншій

значимій ситуації.

Сім'я як система соціальної взаємодії завжди була у фокусі уваги у загальній та соціальній психології[9; 16; 27 та ін.]. Численні дослідження з психології сім'ї розкривають безліч зв'язків між різними соціально-психологічними параметрами сімейної соціальної взаємодії та особистісними особливостями. Так, доведено, що особистісні особливості подружжя істотно впливають на соціально-психологічний клімат і задоволеність сімейними взаємовідносинами. Під соціально-психологічним кліматом О. Є. Фурман розуміє складне структурнофункціональне явище у системі організованого освітнього процесу, котре відображає як емоційно-моральні властивості учасників навчання, так і міжособистісні, міжгрупові, а відтак характеризує актуальний модульнорозвивальний зміст психологічних взаємостосунків у класі чи аудиторії[31, с. 63]. Задоволеність сімейними відносинами складається з відповідності реальної сім'ї сформованим уявленням про її ідеальну форму і по суті є суб'єктивною оцінкою. Сімейні взаємини відіграють значну роль у процесі становлення дитини, на яку впливають такі чинники, як структура сім'ї, позиція дитини в ній, особистісний і моральний потенціал, члени сім'ї, які є для дитини авторитетними постатями і виконують виховну функцію (зазвичай, батьки), і стиль сімейного виховання.

У психології існує безліч досліджень впливу особистості батьків на соціальну взаємодію у сім'ї, опосередковане таким феноменом, як стиль батьківської поведінки, стиль виховання. Так, Ноур А. М. розробила класифікацію стилів батьківської поведінки, в основу якої лягло співвідношення чинників батьківського контролю та батьківської теплоти[16]. Під першим розуміються встановлені в сім'ї правила, обов'язки та заборони, друке характеризує прояв схвалення стосовно дитини, частота, з якою батьки хвалять її чи, навпаки, карають. При авторитетному стилі виховання батьками встановлюються чіткі правила, яким дитина зобов'язана неухильно дотримуватися, але при цьому вимоги обговорюються у родинному колі за її участю, а тому не здаються їй несправедливими. Таким чином, при даному стилі виховання батьківський контроль

та теплота гармонійно поєднуються один з одним. Авторитарний стиль передбачає встановлення жорстких вимог, які підлягають обговоренню. При цьому між батьками та дітьми складаються досить холодні стосунки. За ліберального стилю виховання дорослі практично не вимагають від дітей підпорядкування будь-яким правилам. Вони відкрито демонструють «безумовну любов». При цьому формуються дуже теплі відносини між батьками та дітьми через рідкість контролю та застосування системи покарань. Індиферентний стиль виховання проявляється у відсутності контролю над поведінкою дітей та емоційному абстрагуванні від нього [16]. Якщо подружжя задоволене взаєминами у шлюбі, це відкриває їм нові шляхи розвитку, особистісного зростання, підвищення самооцінки.

Говорячи про функції сім'ї, Карпова Д. Є. наголошує на важливості функції духовного спілкування як основоположного чинника духовного розвитку членів суспільства. Вона зазначає, що останнім часом у ньому зросло значення емоційної, виховної функції та функції духовного спілкування. На думку автора, задоволеність сімейними взаємовідносинами, відсутність негативних переживань зумовлені соціально-психологічними механізмами інтеграції сім'ї. Сім'я є складною соціально-психологічною системою, взаємодія у якій формується під впливом особливостей особистості, а також звичаїв та традицій [9].

У рамках нашого дослідження розглядаються такі параметри соціальної взаємодії у сім'ї: задоволеність батьків різними сферами сімейного життя; толерантність до поведінки дітей; практики покарання у сім'ї; рефлексивні реакції батьків на власну дисциплінарну практику; емоційний стрес батьків; поведінкові прояви дитини. Поведінкові параметри виражаються у наборі конкретних поведінкових проявів дитини, що відображають емоційні проблеми і мають градацію в три щаблі. Задоволеність різними сферами сімейного життя має шість градацій у континуумі незадоволеність-задоволеність: три градації для незадоволеності та три – для задоволеності. Толерантність до поведінки дітей розбивається на толерантність щодо певних поведінкових проявів і має чотири градації. Частота покарань має градацію із шести рівнів. Ця змінна утворюється безліччю приватних, споріднених змінних залежно від конкретного виду

покарання. При цьому описується вісім ситуацій, у яких дитина завинила і задається контекст соціальної взаємодії, в якому батьки обирають частоту покарань за десятьом запропонованим варіантам впливу на неї. Серед можливих варіантів перераховані фізичні покарання.

Соціальна взаємодія –категорія різноаспектна, тому унашому дослідженні акцент робиться на виховних практиках батьків, саме на практиках покарання. Саме часті фізичні покарання, позбавлені позитивної психологічної основи, що базуються на незадоволеності подружжя сімейним життям, емоційному стресі, завдають шкоди психічному розвитку дитини та сімейній соціальній взаємодії в цілому. Покарання у сім'ї розглядаються у дослідженні як основний елемент соціальної взаємодії.

Як пише Карпова Д. Є., «психологічне значення та зміст заохочень і покарань полягає у наданні дитині зворотного зв'язку про відповідність її поведінки та вчинків соціальним очікуванням та прийнятим у суспільстві нормам та правилам. Функція заохочень і покарань – регуляція поведінки дитини у вигляді позитивного чи негативного підкріплення його дій» [9, с.42]. Негативний ефект покарань розвитку особистості дитини підкреслюється гуманістичним підходом. Водночас наголошується на необхідності надання дитині негативного зворотного зв'язку про деякі її вчинки. У покаранні та заохоченні, з погляду авторки, відображені вимоги до особистості, діяльності дитини та образ кращої поведінки.

У контексті сказаного очевидним стає вплив релігійності особистості, яка передбачає певний світогляд, систему цінностей, певний погляд на бажану. Виховуючи цю якість у дитини батьки можуть застосовувати цілу систему заохочень і покарань: фізичні покарання, вербальна агресія, афективний вплив на дитину, позбавлення любові, позбавлення будь-яких благ, обмеження активності дитини, ініціювання почуття провини, примус до дії, відкладений конфлікт, блокування небажаної дії, логічне обґрунтування, покарання природними наслідками [1, с.97]. При цьому зазначається, що покарань слід уникати, крім таких видів, як блокування небажаної дії, логічне пояснення і покарання природними наслідками.

Обов'язковість постановки обмежень, вимог і заборон стосовно дитини на дитячо-батьківських відносинах підкреслює Бедуел Г. [2]. Але при цьому вона зазначає, що їх не повинно бути занадто багато, і вони не повинні суперечити потребам дитини. Вона каже, що застосовуючи покарання до дітей, краще слідувати тенденції позбавлення дитини чогось хорошого, ніж роблячи їй погано.

Негативний вплив та неефективність форм контролю, що базуються на аверсивних стимулах, також зазначав Б.Ф. Скіннер. Покарання як один із методів аверсивного контролю викликає зниження самооцінки, впевненості у собі та збільшення тривожності. Підвищується ризик емоційних розладів. При цьому негативне підкріплення як метод аверсивного контролю ефективніший, ніж покарання, але менш ефективне, ніж позитивне підкріплення. Недостатність систематичного контролю у разі негативного підкріплення веде до появи повторної небажаної поведінки. Простір, що звільнився внаслідок усунення небажаної поведінки, має бути заповнений бажаною, адаптивною, соціальною поведінкою, що досягається позитивним підкріпленням [61]. Гуманістична психологія ще категорично постулює небажаність і неефективність покарань. В основі виховання має бути любов, прийняття, безоцінність [48].

На думку М. Раттера, питання про методи покарання є відкритим [48, с. 173]. Підсумовуючи велику кількість досліджень у цій галузі, автор дійшов висновку у тому, більшість даних заперечує особливу ефективність покарань. Він говорить про те, що не так важливий метод, що застосовується, як його строгість як частота застосування. Відмінності покарань за тяжкістю практично не позначаються на їхньому впливі. Зовсім інша картина складається щодо частоти застосування покарань дітей. Автор зазначає високу ймовірність зростання агресивності та асоціальності поведінки як результат постійних покарань у сім'ї. Також він каже, що застосування останніх не завжди є реакцією на поведінку дитини. Ворожа атмосфера в сім'ї, дитячо-батьківські відносини, негативний соціально-психологічний клімат можуть зумовлювати частоту покарань. Для того, щоб бути ефективними, дисциплінарні впливи мають бути послідовними та узгодженими між батьками. Також, крім системи покарань, необхідна система

заохочень.

У православній традиції немає прагнення до тотального обмеження дитини у всьому і культивування щодо аскетизму. Швидше навпаки, священнослужителі вважають, що постійними заборонами можна відвернути дитину від віри та церкви. Завдання сім'ї – підвести дитину до свідомого вибору віри, а чи не нав'язати її. Дисципліна в сім'ї служить меті навчити дитину вмінню контролювати свою поведінку, підкоряти імпульси та бажання вольового контролю, служити найвищим ідеалам. Батьки повинні подавати приклад такої поведінки, при цьому дотримуючись балансу між суворістю і ласкою. Священики не заперечують потреби покарань у сім'ї. У православній традиції зазначається, що не можна карати дітей із роздратуванням та злістю.

Ще один обговорюваний аспект у визначенні фізичних покарань – це намір. Так, ряд дослідників у своєму дослідженнях відзначають, що це використання фізичної сили з наміром заподіяти хворобливий досвід дитині, але який не має для неї шкідливих наслідків і застосовується для корекції та контролю її поведінки. Критерій «наміру» є досить дискусійним, яка стосується, насамперед, проблеми об'єктивної фіксації у конкретному емпіричному дослідженні. У межах нашого дослідження ми використовуємо визначення фізичного покарання, дане у роботах М. Перре, Д. Шоебі та Б. Планшерелем [58]. Фізичне покарання у межах їхнього підходу визначається як використання фізичної сили батьками стосовно дітей незалежно від наміру та ефекту. Для вивчення даного явища до опитувальника включені індикатори, близькі до звичних мовних оборотів батьків. Фізичне покарання у межах даного підходу інтерпретується переважно як примітивний засіб соціального регулювання, яку здебільшого важко від агресивності.

У нашому дослідженні використовується термін взаємодії, а не споріднені йому терміни відносини чи взаємовідносини. Індикатори, включені до нашого емпіричного аналізу, багато в чому відображають саме дії учасників та частоту цих дій.

2.2. Соціальна взаємодія в сім'ї та релігійність особистості батьків.

Соціально-психологічний аналіз конструктів релігійності особистості та соціальної взаємодії виявляє їх різноманітні взаємозв'язки. Особистість формується у соціальній взаємодії і, своєю чергою, зумовлює її. Сама особистість є багатограним психологічним утворенням, і ці грані вписуються в системи соціальної взаємодії, зумовлюючи їх особливості і, своєю чергою, обумовлюючись ними.

Аналізуючи вплив сім'ї на розвиток особистості, О. Каретна вивчає останню як чинник, що має провідне значення у процесі соціалізації. При цьому важливою характеристикою сім'ї авторка вважає її приналежність до певної культури, зокрема релігійної [27]. Автор виділяє низку функцій, властивих сім'ї: підтримка позитивного емоційного клімату, що сприяє задоволенню потреби у безпеці, підтримці членами сім'ї один одного, що дає змогу відчувати власну значущість та цінність, а також психологічний комфорт. Окремо виділяється також виховна функція, яка полягає у формуванні та передачі ціннісних орієнтацій, традицій та накопиченого досвіду; створення умов гармонійного розвитку особистості членів сім'ї та побудова міцних комунікативних зв'язків.

У християнській конфесії сім'ї відводиться важлива роль. Як свідчить О. Каретна, структурно сімейні відносини у християнстві представлені тріадою Бог Отець, Бог Син та Бог Дух Святий. Він вважає, що, згідно з християнством, людство може будувати сім'ї відповідно до двох моделей: ідеальною (божественною) або реальною (земною). Ідеальна сім'я уособлюється з Богом Батьком, Богом Сином та Богородицею. Таким чином Бог Отець є творцем і наставником, і в основі такої сім'ї лежить принцип влади. Чільну роль відводиться чоловічому початку. До складу реальної сім'ї входять Йосип Обручник, який є батьком-вихователем, Ісус Христос і Діва Марія. Розглядаючи стосунки в ідеальній, божественній сім'ї, можна відзначити, що постать Батька є домінантною, але при цьому несе відповідальність. Якщо розглядати взаємодію членів цієї сім'ї у психологічній площині, то в ній чітко простежується стиль сімейного виховання на кшталт гіперпротекції. З погляду О. Каретної, ідеальна, божественна сім'я безперечно є дітоцентричною, де основним материнським завданням є виховання сина та турбота про нього. Батькові приділяється чільна роль, він є суб'єктом влади.

Мати підпорядковується йому, але відповідає за виховання сина. У християнській моделі сімейні відносини домінування – підпорядкування будуються не так на ворожнечі, а, навпаки, любові. Християнство пропонує і варіант земної сім'ї, яка також є дітоцентричною. Тут батькові приписується виховна функція, він відповідає за сімейне благополуччя, насамперед, за благополуччя дитини. Домінуючу роль тут грає постать сина, Ісуса Христа. У цьому відображено християнський погляд на ставлення до дітей як Божого дару. Християнська конфесія пропагує шанобливе ставлення до дитини, любов до неї, створення умов реалізації її потенціалу. Християнська доктрина спрямована на те, щоб оптимізувати особистісні параметри і таким чином покращити соціальну взаємодію. Так, гординя, з якою християнство закликає боротися, руйнує соціальні відносини, зокрема й сімейні. Це може призводити до затяжних конфліктів і, як наслідок, до несприятливого психологічного клімату у ній. З іншого боку, задоволеність сімейними відносинами, усвідомлення власної значущості для партнера знижують потребу у самоствердженні. Релігійність особистості впливає на здійсненні нею вчинки, зумовлює вибір моделі поведінки. Але в той же час і зовнішня поведінка впливає на релігійність особистості.

Питання впливу релігійності особистості на суб'єктивне благополуччя, зокрема й у сімейних відносинах, протягом багато часу залишаються дискусійними. Деякі вчені, зокрема З. Фройд, вважали, що релігійність особистості негативно б'є по суб'єктивному добробуті людини, розвиваючи у неї почуття провини і пригнічуючи емоційні процеси. З іншого боку, низка досліджень підтверджує, що релігійна активність загалом позитивно відображається на психологічному стані людини [42]. Релігійно зорієнтовані люди менш схильні до депресій, легше переживають кризові ситуації, швидше відновлюються, переживши ситуацію втрати. Також релігійні люди частіше відчувають відчуття щастя порівняно з менш віруючими. Такий взаємозв'язок релігійності особистості та суб'єктивного благополуччя багато в чому зумовлюється причетністю, приналежністю до релігійної спільноти та тісної взаємодії з іншими членами церкви, можливістю надати життю сенсу, вийти за рамки повсякденності, фокусуючись на трансцендентному та знаходячи надію.

У своєму дослідженні Сафронов А. Г. відзначає зростання релігійності у

сім'ях, де сильні культурні традиції. Такі дослідники, як А. Адлер, Е. Берн, Е. Фромм констатували, що проблеми взаємозв'язку сім'ї та релігії знаходять свої витoki у міжособистісних відносинах у ній. Одним із завдань дослідження Н.Р. Мінгазової стало розкриття впливу релігії на формування особистості. Нею було встановлено, що сім'я, будучи передумовою переходу людини в період зрілості, опирається на духовні цінності, що передаються з покоління в покоління. Сім'я та релігія, будучи фундаментальними соціальними інститутами, об'єднуються та створюють умови для гармонійної взаємодії людини з природою та суспільством. Релігія також впливає на формування сімейних традицій. У цьому автор підкреслює, що релігійність особистості не є запорукою сімейного щастя, особливо якщо вона набуває крайніх форм, таких як релігійний фанатизм [25].

Еліаде М. зазначає, що у православній та світській педагогіці представлені три точки зору на поняття сім'ї [7]. Перша трактує її як інститут соціалізації та первинний осередок суспільства, друга – розглядає її як малу церкву. Це позиція християнської, православної педагогіки, основою якої є Священне писання і Священне Передання. Третя думка інтегрує перший і другий підходи, намагаючись узгоджувати позиції наукової психології та педагогіки з позиціями церкви. Цієї точки зору дотримуються й інші автори.

Еліаде М. розглядає православну освіту як один із напрямів психолого-педагогічної профілактики насильства над дітьми в сім'ї. У числі способів реалізації цього напрямку профілактики автор бачить взаємодію сім'ї, школи, церкви та воцерковлення. Вводячи у загальну педагогіку поняття «православне сімейне виховання», вона розкриває його зміст за допомогою таких понять як послух, повагу батьківського авторитету, молитва, воцерковлення, любов у сім'ї та людей [7]. Автор наводить результати опитування п'ятисот осіб віком від 18 до 25 років, які свідчать про те, що є факти наявності насильства над дитиною у кожній другій сім'ї (у 213 випадках йдеться про психологічне насильство, а у 113 випадках – про фізичне). За результатами цього ж опитування 85 відсотків респондентів вважають себе православними християнами [там само]. Проте, аналізуючи всю сукупність принципів православного та світського виховання, автор зазначає, що християнська система не суперечить, а поглиблює гуманістичну орієнтацію світської педагогіки та є ефективною педагогічною

системою [9].

Емпіричне дослідження, спрямоване на виявлення деяких особистісних особливостей православної молоді, виявляє певну специфіку її ціннісно-сміслових орієнтацій [12]. Так, православна молодь через християнські настанови на смирення і послух виявляє більшу толерантність до священника та батьків, ніж світська молодь. Різниця у прояві толерантності до однолітків менш очевидна. Автор пояснює емпіричні дані двоїстістю християнських та мирських ціннісно-сміслових орієнтацій, які перетинаються у ціннісно-смісловій сфері особистості. Автор використовує поняття релігійної ціннісно-сміислової орієнтації, що сприяє набуттю та підтримці особистісних смислів. За параметром свідомості життя суттєвих відмінностей між православною та світською молоддю не виявлено, за винятком фактора «процес життя». Відмінності з цього чинника означає з інтерпретації Москальця В. П. що релігійний спосіб життя сприяє відчуттю емоційної насиченості та наповненості змістом «тут-і-зараз»[14]. Незважаючи на приватні відмінності, аналізуючи дані щодо свідомості життя в цілому, автор приходять до висновку, що загальна свідомість життя віруючої та світської молоді однакова. Отже, у цьому дослідженні передбачається, що релігійна ціннісно-сміслова орієнтація зачіпає мотивацію у різних життєвих сферах, як-от робота, навчання й сім'я. Емпіричні дані порівняно особистісних особливостей православної та світської молоді не однозначні. Однак досить чітко проявляється переважання толерантних реакцій щодо священника та батьків у православних молодих людей.

Як показав Wulff, провівши дослідження на вибірці американських батьків, не всяке звернення до релігії веде до позитивного впливу на особистість дитини. Якщо релігійна мотивація використовується батьками лише з метою нав'язування дітям певних дисциплінарних вимог, така ситуація посилює авторитарність відносин. У цьому випадку йдеться не так про віру та релігійність, як про їх використання. Автор назвав цей тип відносин "альянсом з Богом" і показав, що він сприяє формуванню авторитарних рис у дитини [64].

Як свідчить автор, релігійність, як правило, протидіє егоцентричній та споживчій установкам особистості. Тим самим вона сприяє зниженню міжособистісної напруженості у ній, оскільки у її дослідженні показано, що

егоцентрично-споживча установка у сфері сімейних відносин є чинником міжособистісної напруженості.

Одним з висновків проведеного дослідження є положення про те, що вибір життєвого шляху у сфері православного служіння створює умови для розвитку толерантності, хоча за цією характеристикою може стояти різна мотивація, а не лише сутність особистісної позиції стосовно людей.

Отже, дослідження показують вплив релігійності особистості на соціальну взаємодію у сім'ї та виховання дітей. З одного боку, на цей процес впливає зміст релігійних доктрин. Цей вплив є безпосереднім, оскільки останні в тій чи іншій релігії можуть інтеріоризуватися конкретною особистістю у процесі соціалізації в повному обсязі. З іншого боку, інтеріоризуючись, положення тієї чи іншої релігії переломлюються через внутрішні умови і включаються в неповторну індивідуальність конкретної людини. Крім того, в рамках однієї і тієї ж релігійної системи, наприклад, у рамках християнства, існують різні напрями, дискусії, різні точки зору. В даному випадку ми можемо говорити про потенційний вплив змісту тієї чи іншої релігійної системи з акцентом на ті позиції, які визнаються в ній усталеними. У цьому питанні доцільно зупинитися на релігійності особистості з прикладу будь-якої однієї релігійної системи, наприклад християнської. Цілком ймовірно, що традиційні релігійні системи мають подібний вплив на сімейну соціальну взаємодію, але питання зіставлення змісту релігійних доктрин з цієї точки зору вимагає детального аналізу.

З іншого боку, релігійність особистості має, як було показано вище, складну системну та метасистемну будову. Вона включена у загальну систему психічного та функціонує в рамках конкретної особистості. У процесі соціалізації формуються різні види релігійності особистості, яка має різні межі залежно з інших особистісних характеристик.

Залежно від характеру включення релігійності як підсистеми в загальну систему особистісних особливостей змінюватимуться і особливості її впливу на соціальні утворення, які включають особистість. Відповідно, певною мірою варіюватиме і вплив релігійності особистості на соціальну взаємодію. Зазначені чинники варіативності роблять гіпотези про досліджувані взаємозв'язки релігійності

особистості та соціальної взаємодії у ній не однозначними і очевидними.

Ще одним аспектом вивчення релігійності особистості є глибинна релігійність, пов'язана із загальними закономірностями функціонування свідомості [54]. Таке поглиблення нівелює різницю між конкретними релігійними доктринами. Психологічні теорії, які досліджують релігійність цього рівні, використовують поняття Абсолюту, Кінцевої інстанції та інших, підкреслюючи позаконфесійність дослідницької парадигми. Релігійність у таких підходах досліджується у широкого кола людей, а не лише у парафіян конкретної церкви, конфесії. Наукові дані дають підстави припускати, що вона пов'язана з постановкою екзистенційних проблем і загалом гуманізує особистість та системи соціальної взаємодії, до яких вона включена.

У підході Сафонік Л. М., який розглядає семантичний простір особистості та спілкування, розкривається можливість впливу релігійності особистості на соціальну взаємодію у сім'ї [28]. Сакральність і профанність розуміється на основі семантичного аналізу як характеристики міфосмислових основ світу суб'єкта. Емпіричне дослідження сімейних міфів, проведене вченим, показує, що міфологічні уявлення про сутність сім'ї реалізуються у реальному спілкуванні. Збіг міфосмислових підстав сімейного життя в подружжя веде до глибинного особистісного контакту та більш високої задоволеності сімейним життям. Сакральний досвід соціуму, на думку Сафонік Л. М., ставить ідеальне уявлення про сім'ю та встановлення повинності. Як він справедливо зазначає, сім'я як конкретна соціальна структура віддалена від свого зразка, втіленого у святому сімействі. Проте установки, задані сакральним досвідом нашого суспільства та присвоєні членами сім'ї, можна розглядати як міф окремої сім'ї. Конкретний психологічний аналіз сімей, проведений дослідником, показав, що у сімейній соціальній взаємодії фіксуються релігійні ідеали. Наприклад, християнський православний ідеал сім'ї, модель сім'ї язичницького типу чи модель сім'ї католицького типу. Таким чином, міфологічний фундамент свідомості особистості впливає на соціальну взаємодію у сім'ї шляхом форматування особливого простору. Наше дослідження будується на іншій основі, опирається на інші методи. Однак зв'язок глибинного сакрального релігійного виміру та соціальної взаємодії в сім'ї, розкрита Сафонік Л. М.

теоретично та емпірично на прикладі конкретних сімей має для нас важливе значення. На конкретному психологічному матеріалі продемонстровано можливість впливу релігійності особистості на соціальну взаємодію у ній.

Так як предметом нашого аналізу є взаємозв'язки релігійності особистості та соціальної взаємодії у сім'ї, надзвичайно важливо довести їх емпіричну наявність. Це дасть можливість досліджувати змістовний бік взаємозв'язків, зрозуміти як вони опосередковуються. У нашому дослідженні дана проблематика вивчається з наступних позицій: виховні практики батьків, ситуації взаємодії між дітьми, задоволеність подружжя різними аспектами сімейної соціальної взаємодії. Значна увага приділяється покаранням дітей. Ця сторона соціальної взаємодії в сім'ї нерідко стає предметом обговорення у суспільстві та викликає суперечки. Чимало дебатів щодо релігійного виховання та його впливу на особистість дитини, що свідчить про актуальність обраного напрямку досліджень на стику релігійності особистості, соціальної взаємодії, покарань дітей у сім'ї. Емоційний характер, який часом набуває обговорення розглянутих у дослідженні проблем у суспільстві, свідчить не лише про їх значущість, а й про нестачу емпіричних даних.

Висновок до розділу 2.

Таким чином, можна констатувати, що релігійність особистості, будучи дуже складним психологічним феноменом, по-різному взаємопов'язана з характером соціальної взаємодії особистості та її особливостями. У цілому нині ці взаємозв'язку відображають ситуацію, коли високі показники релігійності особистості співвідносяться з позитивними характеристиками соціальної взаємодії. Однак існує безліч конкретних особливостей релігійності особистості, релігійної соціалізації, безліч особливостей включення релігійності до загального контексту особистісних якостей, що робить предмет дослідження багатоаспектним і комплексним, що потребує накопичення емпіричних фактів. Отримання емпіричних підтверджень у цій галузі особливо значуще, враховуючи досить велику її схильність до ідеологічних впливів.

РОЗДІЛ 3. ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОСТІ ОСОБИСТОСТІ БАТЬКІВ І СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ В РОДИНІ

3.1. Організація і методи дослідження

Для вирішення завдань емпіричного дослідження було сформовано діагностичний блок, спрямований на вимір релігійності особистості та соціальної взаємодії у сім'ї.

Як вже зауважувалося раніше, емпіричне дослідження релігійності особистості має власну специфіку. Так, Г. Зімоня, вивчаючи дану проблематику виділяє ряд труднощів, із якими стикається психологія релігії, аналізуючи даний феномен [22]. Отож, до об'єктивних обмежень належать проблеми, пов'язані зі способом дослідження релігійності особистості, а також з місцем та часом його проведення. До суб'єктивних ж обмежень можна віднести особливості світоглядного, морального та релігійного характеру. При цьому психометричний підхід дає змогу кількісно виміряти дану характеристику, але сама процедура тестування є дуже трудомісткою як для експериментатора, так випробуваних. Також мають місце проблеми, пов'язані з набором достатнього обсягу вибірки.

У нашому дослідженні були використані тести М. Перре, спрямовані на виявлення батьківської виховної поведінки та соціальної взаємодії у сім'ї. Серед них:

1 Опитувальник частоти застосування батьками покарань (Deneker, Perez, Ewert, Moggi). З його допомогою визначаються види покарань, що використовуються батьками по відношенню до дітей, та ступінь інтенсивності їх застосування. Діапазон таких впливів досить широкий і включає фізичні покарання, заборони, вираження невдоволення, загрозу покаранням у майбутньому, вимогу вибачень. Шкали також містять покарання, неприйнятні у виховній практиці (наприклад, дати ляпас), нейтральні (наприклад, заборона перегляду телевізійних передач чи користування телефоном), а також покарання, що мають певний конструктивний потенціал. В останніх міститься вимога виправити шкоду, завдану поведінкою (наприклад, вибачитись). Опитувальник містить різні ситуації із життя

сім'ї. Вони виявлені в дослідженнях як досить типові й такі, що найчастіше спонукають батьків до покарання своїх дітей. Це ситуації соціальної взаємодії щодо дитячо-батьківських відносин, а також відносин між дітьми. Частота покарань щодо кожного з його видів вимірюється по шести позиціях.

2 Тест визначення частоти застосування батьками фізичних покарань (Deneker, Perrez, Ewert, Moggi). Цей інструмент передбачає п'ять варіантів відповіді за ступенем зростання. Тест доповнює попередній, наголошуючи на фізичних, як правило, неприйнятних покараннях. Порівняно з попереднім він вимірює подібну реальність, розширюючи реєстр досліджуваних покарань та дозволяючи збільшити надійність вимірювання.

Покарання, досліджувані даними тестами, були поділені нами на деструктивні, конструктивні та нейтральні. До перших належить більшість фізичних покарань (ляпас), до других – покарання, які дають дитині можливість усвідомити наслідки своєї поведінки та виправити їх (вимога вибачитися), щодо третіх, то до них належить більшість заборон (заборона йти грати з товаришами після обіду або заборона перегляду соцмереж).

3 Шкала виділення ступеня пригніченості батьків сімейними обов'язками (Perrez). Ступінь пригніченості визначається градації від одного до шести.

4 Шкала виміру толерантності батьків до поведінки дитини (Perrez). Тест фіксує рівень роздратування батьків щодо поведінки дітей. У ньому перераховані різні поведінкові дії дітей, що передбачають можливу негативну реакцію дорослих (дитина погано вчиться, влаштовує безлад, неправильно поводить за столом, виявляє нечесність, неввічливість, не хоче допомагати батькам, надто багато часу проводить біля телевізора, прокидається вночі, не слухається тощо). Батьки відзначають, наскільки вони дратуються щодо даних проявів у поведінці дитини за чотирибальною шкалою. Можна аналізувати як пункти шкали окремо, і загальний показник. Загальний показник відображає толерантність батьків як якість особистості, а окремі індикатори прояснюють його диференційоване ставлення до конкретних проявів дитини.

5 Показник часу, що минув з останнього фізичного покарання (Perrez).

Випробовуваний дає звіт про те, який час минув після того, коли дитина каралася фізично. Даний показник розглядається як додатковий по відношенню до перших двох тестів. Він є непрямим і включає чотири тимчасові відрізки, мінімальний з яких – сім днів, а максимальний – більше шести місяців. Сточки зору М. Перре, введення цього показника в батарею тестів є доцільним саме тому, що він непрямий і менш схильний до соціальної бажаності.

6 Шкала виразності у подружжя основних емоцій (Perrez, Schoebi, Wilhelm). Вона визначає прояв у батьків печалі, тривожності, радості, провини, гордості, збентеження та незадоволеності. Сукупність даних емоцій, узятих з різними знаками, дають показник емоційного стресу. Ця шкала операціоналізує підхід до емоційного стресу М. Перре.

7 Тест виміру задоволеності сімейним життям (Perrez). Він фіксує задоволеність батьків різними сферами функціонування сім'ї. Сюди відносяться такі показники, як здатність батьків контролювати стресові ситуації, розподіляти обов'язки в сім'ї, обговорювати проблеми та приймати рішення, піклуватися один про одного, зберігати сприятливу сімейну атмосферу. Шкала за кожною із зазначених позицій передбачає градацію в континуумі від одного до шести. Спочатку випробовуваний повинен визначити задоволений чи не задоволений, а потім здійснити вибір позиції, що виражає ступінь задоволення або незадоволення в числовому значенні.

8 Шкала щирості (Crown, Marlow). Дає змогу визначити тенденцію досліджуваного давати соціально бажані відповіді. Вона містить дев'ять питань, досить типових для подібних шкал і виявляє схильність учасника давати нещирі відповіді, або його нещитичність щодо себе самого. Сюди, наприклад, входять такі питання, як «коли я чогось не знаю, я завжди визнаю це», «я ніколи не драбуюсь, коли мене просять про послугу», «іноді не виявляю завзяття в роботі, якщо не отримую заохочення».

9 Тест визначення реакції батьків на застосоване покарання (Perrez). У тесті вимірюються захисні та відкриті реакції батьків. Прикладами захисних реакцій є твердження, що суворе покарання іноді необхідне як добрий виховний засіб, або

твердження, що діти чудовореагують, коли їх б'ють. До відкритих реакцій відносяться обговорення ситуації з партнером, самодокори, докори совісті. Кожна реакція оцінюється за шкалою чотирьох пунктів. Показники відкритих і захисних реакцій оцінюються окремо, внаслідок чого тест розподіляється на дві субшкали.

10 Показник вираженості стресу у сімейному житті (Perez, Schoebi, Wilhelm). Невелика за розміром шкала є відповіддю на питання, чи переживав батько стресову ситуацію (або кілька стресових ситуацій) протягом останніх шести місяців. У разі позитивної відповіді за чотирибальною шкалою вимірюється ступінь, в якому ця ситуація продовжує впливати зараз.

11 Шкала суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері (Paloutzian, Ellison). Ця шкала відображає суб'єктивну якість життя та вимірює духовний добробут суб'єкта. Вона включає дві підшкали: шкалу вимірювання суб'єктивного благополуччя, пов'язаного з релігійним досвідом («вертикальний» вимір суб'єктивного благополуччя), і шкалу вимірювання екзистенційного суб'єктивного благополуччя («горизонтальний» вимір). Суб'єктивне благополуччя у релігійній сфері операціоналізується у конкретних психометричних індикаторах. У рамках нашого дослідження даний конструкт передбачає задоволення від особистого звернення до Бога за допомогою молитви, від віри в те, що Бог піклується та любить, допомагає у вирішенні проблем, рятує від самотності. Підшкала, що вимірює екзистенційне суб'єктивне благополуччя, фіксує, якою мірою людина відчуває гармонію з навколишнім світом, суспільством і самим собою. Вона включає поняття екзистенційної життєвої мети, задоволеності життям, позитивного та негативного життєвого досвіду. Шкала містить двадцять пунктів по десять на кожен підшкалу. Усі пункти шкали виміру суб'єктивного благополуччя, що з релігійним досвідом, містять слово «Бог». Питання ж шкали виміру екзистенційного суб'єктивного благополуччя не містять специфічних релігійних термінів і стосуються життєвих цілей, задоволеності тощо. Половина питань шкали прямі, решта – зворотні. Відповіді виконуються відповідно до шкали Лікерта. Приклади пунктів:

- Я вірю, що Бог любить мене і піклується про мене.

- Я відчуваю, що життя сповнене конфліктів та нещасть.

12 Шкала копіngu, заснованого на релігійності (Pargament, Ensing, Falgout, Olsen, Reilly, VanHaitisma, Warren). Відображає ступінь звернення людини до релігії у боротьбі зі стресовими життєвими обставинами. В даній шкалі представлені шість релігійних копіng-стратегій, які засновані на:

- особистому ставленні людини до Бога, довіри та любові до неї;
- прагненні відповідати поведінці, прийнятій у суспільстві віруючих;
- тенденції покладатися на підтримку членів церкви чи релігійної громади;
- схильність звертатися до Бога з проханням про допомогу у вирішенні особистих проблем;
- ступеня відчуженості та агресії по відношенню до Бога та церкви;
- рівні занурення у віру, з метою відволікання уваги від стресових обставин, відгородження від них.

Шкала містить двадцять дев'ять пунктів, що включають як прямі, так і зворотні питання. Приклади пунктів.

- Я молюся чи читаю Біблію, щоб захистити свій розум від проблем.
- Я приймаю допомогу від священників.

13 Шкала виміру загальної релігійності особистості (DeJong, Faulkner, Warland). Шкала ґрунтується на багатовимірному уявленні про релігійність, що спирається на підходи Ч. Глок і Р. Старк . Тест складається з шести субтестів, кожен з яких діагностує певну сторону релігійності, виділену за допомогою факторного аналізу. Ці субтести такі:

- 1) Вимірювання віри. Цей субтест стосується вимірювання віри в Бога, віри в безсмертя, життя після смерті, через молитву, священні писання.
- 2) Релігійний досвід. Стосується відчуття присутності Бога, його близькості.
- 3) Релігійна поведінка. Стосується приналежності людини до церкви, надання матеріальної допомоги церкві, читання Біблії, активної участі в житті церкви.
- 4) Релігійні моральні принципи. Стосується прийняття чи неприйняття етичних принципів, сексуальної поведінки, насильства, жорстокості, честі.
- 5) Релігійні знання. Вимірює здатність пізнавати біблійні персонажі.

б) Релігійні соціальні норми. Стосується ставлення людини до злиднів, страти.

Приклади пунктів:

- Чи належите Ви до церкви?

- Мені знайоме таке почуття як каяття та переживання прощення гріха.

- За певних обставин жінка може зробити аборт.

Таким чином, тест, що вимірює релігійність, представляє її на операційному рівні як сукупність доступних спостереженню та самоспостереженню психологічних та поведінкових особливостей. Релігійність постає як психометрична величина, континуум, однією полюсі якого знаходиться високо релігійний людина, але в іншому – людина, в якого релігійність особистості виражена слабо. Якщо узагальнити операційні показники тесту, то особистість з високою релігійністю характеризуватиметься вірою у воскресіння і життя після смерті, визнанням існування раю та пекла, впевненістю в існуванні Бога і в тому, що Бог прямо і опосередковано втручається в людську історію. Особистість з високим ступенем релігійності відрізняється тим, що вона використовує поняття гріха і розуміє його як відмову жити відповідно до волі Бога. Поняття гріха для особистості з високою релігійністю не лише абстрактним. Воно включено в реальну регуляцію поведінки на емоційному рівні як почуття каяття та переживання прощення гріха, радість від усвідомлення цього прощення. Молитва розуміється як навернення до Бога, а Біблія – як слово Боже. Релігійна особистість – це особистість, яка відчуває взаємний зв'язок із Богом, у житті якої були моменти, коли відчувалася близькість Бога. Людина з високим ступенем релігійності особистості регулярно (щотижня) відвідує церковні служби, усвідомлює приналежність до церкви, робить пожертвування церкви, релігійних потреб, знає зміст Старого та Нового Завіту. Переконання релігійної особи, фіксовані тестом, можна позначити так. Високий рівень релігійності особистості відповідає уявленням про шкodu алкогольних напоїв та наркотиків, дошлюбних сексуальних зв'язків. Для цього полюса релігійності характерні переконання у неприйнятності крадіжки, насильства та абортів. Релігійна особистість характеризується як соціально та гуманістично орієнтована з уявленнями про необхідність турботи про

малозабезпечені групи населення, людей похилого віку та про відміну смертної кари.

Протилежний полюс, полюс низької релігійності особистості, що фіксується тестом, можна охарактеризувати в такий спосіб. Особа з низькою виразністю релігійності не вірить у Бога і в безсмертя у жодному вигляді, не вірить у те, що Бог втручається в людську історію. Поняття «гріх» відсутнє, особистість із низьким рівнем релігійності не вірить у його існування. Відповідно, поняття гріха не діє як регулятор поведінки на емоційному рівні. Людині з низькою релігійністю незнайоме почуття каяття у гріху та радість від усвідомлення того, що гріх прощений. Молитва не розглядається як зв'язок особистості з Богом, а Біблія представляється як зібрання міфів та фантастичних історій. Людина з низькими показниками по тесту релігійності характеризується тим, що немає досвіду, який можна було б назвати релігійним, йому не знайомі відчуття близькості Бога. Людина з низькою релігійністю особи ніколи не відвідує церковні служби, не відчуває приналежності до церкви і ніколи не робить пожертв церкви. Він ніколи не читає Біблію і не знає зміст Старого та Нового Завіту. Відповідно до тесту, переконання особи з низьким рівнем релігійності можна висловити в такий спосіб. Особа з низьким рівнем релігійності не вважає шкідливим вживання алкогольних напоїв та наркотичних речовин, а дошлюбні сексуальні стосунки не класифікуються як аморальні. Для цього полюса релігійності злочинство, насильство, аборти можуть бути виправдані. В особистості з невисокими показниками релігійності немає яскраво вираженої соціальної та гуманістичної спрямованості. Вони не центровані на турботі про малозабезпечені соціальні групи та людей похилого віку, в деяких випадках вони вважають допустимим застосування смертної кари.

Докладніший перелік пунктів тестів релігійності особистості наведено у додатках А, Б, В, Г.

Ще одна частина дослідження передбачав вивчення релігійності у структурі особистісних якостей та визначити її місце релігійності у міжособистісному просторі. Каліфорнійський тест дає саме таке комплексне уявлення про особистість

та використовується для діагностики самосвідомості. Схожі аргументи можна застосувати і до вибору методики визначення рівня суб'єктивного контролю. Тест Г.Айзенка та методика діагностики рефлексивності доповнюють аналіз інтегральними властивостями особистості. З іншого боку, літературні дані дозволяють припустити високу рефлексивність в релігійних людей. У результаті другої серії дослідження використовувалися такі опитувальники:

1 Психодіагностична методика визначення індивідуальної рефлексивності, яка містить 27 тверджень, на які випробуваному пропонується дати відповідь згідно з семибальною шкалою. Відтак вона дає змогу оцінити два основні види рефлексії: рефлексію діяльності суб'єкта, або саморефлексію, та рефлексію внутрішнього світу інших людей. Залежно від тимчасової функції рефлексія діяльності суб'єкта виступає у трьох формах: ретроспективної, ситуативної та перспективної.

2 Методика дослідження самовідносин. Містить дев'ять шкал, сім з яких відображають позитивне ставлення суб'єкта до себе і дві – негативне. Сукупний показник за дев'ятьма шкалами є інтегральною характеристикою самовідносини.

3 . Особистий опитувальник «НЕП» Г. Айзенка. Містить 90 тверджень та дозволяє діагностувати такі особистісні параметри, як нейротизм, екстраверсія, психотизм. Також містить шалу брехні.

4 Каліфорнійський психологічний опитувальник (CPI) Х.Г. Гау. Містить 480 тверджень та дозволяє оцінити важливі для соціальної взаємодії характеристики особистості. До його складу входять 18 шкал, згрупованих у 4 класи, які дають можливість отримати значну інформацію з питань особливостей міжособистісної поведінки, сімейних стосунків та багатьох інших.

5 Опитувальник визначення рівня суб'єктивного контролю. Містить 44 затвердження і дозволяє оцінити переважання інтернального або екстернального локусу контролю у випробуваного за семи шкалами.

3.2. Взаємозв'язок релігійності особистості батьків, їх задоволеності сімейним життям та частота застосування практик покарань до дітей.

Соціально-психологічна та педагогічна компетентність батьків потребує

розвитку відповідного простору науково-психологічних досліджень. Просвітницька, психологічна робота з батьками тільки тоді буде ефективною та затребуваною, коли вона спиратиметься на міцний фундамент емпіричних даних, а не на умоглядні висновки та соціальні міфи. Водночас науково підтверджених даних у цій галузі явно недостатньо. Особливо очевидний цей недолік у сфері вивчення взаємозв'язків соціально-психологічної взаємодії у сім'ї та особливостей релігійності особистості. З питань сімейної взаємодії та релігійності особистості багато суперечок у суспільстві, багато різних думок, але дуже мало достовірних психологічних фактів. Такі особливості сфери сімейної взаємодії, як соціально-психологічний, емоційний клімат у сім'ї, сімейні стреси, покарання дітей у сім'ї, пов'язуються у нашому дослідженні з параметрами релігійності особистості, що визначає його новизну та актуальність.

Метою дослідження є виявлення взаємозв'язків між особливостями релігійності особистості та деякими параметрами соціальної взаємодії сім'ї.

Гіпотези, що перевіряються на даному етапі дослідження, полягають у наступному:

1. Випробувані, які мають високі показники за шкалою суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері, більшою мірою задоволені різними сферами сімейного життя. Вони частіше використовують релігію як копінг стресу і менш схильні до емоційного стресу.

2. Особливості застосування покарань батьками дітей пов'язані з релігійними особливостями їх особистості. Батьки з вищими показниками за шкалою релігійності рідше карають своїх дітей.

Опис вибірки: вибірку дослідження склали 50 батьків (32 жінки та 18 чоловіків) у віці від 22 і до 45, які мають дітей віком до 16 років. Враховувався освітній рівень батьків, інтенсивність та характер їхньої професійної активності, сімейний статус (одружений, одружений вдруге, розлучений, вдівець), кількість дітей. Вибірка збалансована таким чином, що представлені випробувані з різними характеристиками і жодна з них не переважає настільки, щоб вплинути на результати дослідження. Дослідження проводилося у рамках проекту, зреалізованого

Канадським фондом «Світ дітей». У своєму дослідженні ми використовували матеріал, зібраний протягом двох років дослідження фахівцями даного фонду та адаптували його до завданькваліфікаційної роботи.

У нашому дослідженні вивчалися християнськи зорієнтовані випробувані. Ми не розглядали представників таких релігій як іслам та буддизм. Також не розглядалися адепти релігійних сект. Ми не виділяли до спеціальної групи піддослідних з атеїстичним світоглядом.

Аналіз отриманих за вищезначеними методиками даних уможливив отримання цілої низки важливих висновків.

Так, показники суб'єктивного благополуччя в релігійній сфері негативно корелюють із частотою переживання подружжям печалі, пригніченості, тривожності, занепокоєння, провини, збентеження, збентеженості, незадоволеності. Суб'єктивне благополуччя у релігійній сфері позитивно корелює з переживанням подружжям радості, щастя, гордості, задоволеності собою. Найбільше кореляцій пов'язані з екзистенційним суб'єктивним добробутом і підсумковим балом за цією шкалою.

Екзистенційне суб'єктивне благополуччя та загальний показник суб'єктивного благополуччя має позитивну кореляцію із задоволеністю подружжя здатністю сім'ї контролювати стресові ситуації; задоволеністю подружжя тим, яким чином обговорюються проблеми та приймаються рішення у сім'ї; задоволеністю подружжя тим, як члени сім'ї піклуються один про одного; задоволеністю подружжя кліматом, атмосферою, яка зазвичай панує у ній. Суб'єктивне благополуччя у релігійній сфері позитивно корелює із задоволеністю подружжя тим, яким чином обговорюються проблеми та приймаються рішення у сім'ї. У разі важко сказати, який із чинників первинний. Суб'єктивне благополуччя призводить до зростання задоволеності різними сферами сімейного життя, або, навпаки, задоволеність сприяє зростанню суб'єктивного благополуччя. Швидше за все в даному випадку мають місце реципрокні стосунки.

Показник копінгу стресу з використанням релігії має позитивні кореляції із загальним показником за шкалою суб'єктивного благополуччя, суб'єктивним

благополуччям у релігійній сфері та екзистенційним суб'єктивним благополуччям. В даному випадку найімовірніше, на наш погляд, що копінг стресу постає як фактор зростання суб'єктивного благополуччя. Звернення до релігії у стресових ситуаціях підтверджується даними різних досліджень у галузі психології релігії. Г. Олпорт ускладнює інтерпретацію, стверджуючи, що військовий досвід знижує традиційну релігійність та збільшує особисту релігійність або, інакше кажучи, знижує зовнішню релігійність та збільшує внутрішню [61]. Ці дані були підтвержені Дж. Лінденталом у дослідженні за участю 938 дорослих американських городян. Він встановив, що використання особистої молитви зростає в міру зростання психологічного стресу, розпачу, тоді як участь у релігійних культових діях знижується в міру зростання кризи. Автор робить висновок, що ступінь психологічного стресу та розпачу найбільше співвідноситься з внутрішнім, особистим, інтеріоризованим компонентом релігійності, а не із зовнішньою релігійністю або з релігією як соціальним інститутом.

Спостерегаються позитивні кореляції показників суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері та показників частоти застосування покарань до дітей. Так, суб'єктивно благополучні у сфері випробувані рідше застосовують фізичні покарання дітей; рідше позбавляють дитину кишенькових грошей; рідше ставлять у кут, не звертаючи уваги; рідше забороняють грати з іншими дітьми; рідше відправляють дитину в кімнату або в ліжко; рідше позбавляють дитину бажаного; рідше забороняють дивитися телевізор. Вони також рідше загрожують дитині суворим покаранням; рідше вимагають належним чином вибачитись; рідше пояснюють дитині, що вона засмутила батьків. Слід зазначити, що найбільше кореляцій випадає на відмову батьків від застосування фізичних покарань, саме шльопання і ляпаси. Також вони не схильні ігнорувати дітей у ситуації покарання. У дослідженні виявилось вплив деяких особливостей релігійності на соціальну взаємодію у ній. Релігійні люди розширюють реєстр копінгових стратегій. Можливо, це пояснює виявлений у дослідженні факт більшої задоволеності сімейним життям та меншої схильності до емоційного стресу піддослідних з високим рівнем релігійного суб'єктивного благополуччя. З іншого боку,

спостерігається ізворотний вплив. Найменша стероогенність призводить до збільшення суб'єктивного благополуччя, у тому числі й у релігійній сфері.

Наші дані не суперечать даним інших досліджень. У дослідженні AliezaRajaei, AhmadSarvarAzimі встановлено значний негативний кореляційний зв'язок релігійності (опитувальник BRB) та нейротизму (Велика п'ятірка) [32]. У дослідженні M. Vanaerdenпоказано, що багато хто з піддослідних використовують релігію саме як копінг стресу. У роботі M. Vanaerdenаводяться дані, що має місце вплив професії, соціального та економічного рівня на використання релігії як копінг. Велика кількість піддослідних, які представляють людей з низьким економічним та освітнім рівнем, звертаються до релігії у ситуації матеріальних та моральних труднощів. У дослідженнях за допомогою шкали релігійних відносин вони демонструють високі бали по субшкалах «матеріальні труднощі», «моральні труднощі» і «протест проти Бога». Тобто вони звертаються за допомогою до божественних сил і вдячні їм, коли відчувають, що допомога приходить, і виражають протест якщо цього не відбувається. HillC., який переробив шкалу, валідизував її та факторизував, отримав ті ж результати, показавши їхню статистичну значимість. Крім того, він виявив подібні позиції з використання релігії як копінгівий механізм у хронічних хворих [45].

Нами виявлено, що випробувані з високими показниками за шкалою суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері рідше застосовують фізичні покарання дітей. Ці дані добре вписуються у загальну картину. Батьки, більш задоволені сімейним життям і менш схильні до стресу, рідше карають своїх дітей. Відомо, що емоційний стрес є фактором, що фасилітує покарання дітей у сім'ї. Механізм фасилітації покарань у ній, що запускається емоційним стресом, досить виразно проявляється в різних культур [26]. Як показано в дослідженні M. Перре, емоційний стрес значно корелює з частотою фізичних покарань дітей як і швейцарської, і у російській вибірці. Батьки, більшою мірою схильні до емоційного стресу, частіше фізично карають своїх дітей. Отримані дані також свідчать про те, що релігійність особистості, розширюючи реєстр копінг – стратегій, протидіє чинникам – фасилітаторам частоти покарань дітей у ній. У разі релігійність

особистості діє систему опосередкуючих чинників, включаючись у існуючі механізми регуляції соціальної взаємодії у ній.

Батьки з високими показниками за шкалою релігійності рідше вдаються до покарання своїх дітей, зокрема фізичних. Вони вважають неприйнятним шльопати своїх дітей або давати їм ляпас. Вони не схильні як покарання відправляти дитину в ліжку або в свою кімнату, позбавляти кишенькових грошей або забороняти користуватися телефоном і грати з друзями.

Показник задоволеності є інтегральною оцінкою задоволеності за п'ятьма різними сферами сімейного життя. Це задоволеність здатністю сім'ї контролювати ситуації стресу, задоволеність тим, яким чином у сім'ї розподіляються обов'язки, як здійснюється прийняття рішення, та обговорюються проблеми, задоволеність ступенем турботи членів сім'ї один про одного та задоволеність соціально-психологічним кліматом у сім'ї. Можна сміливо сказати, що йдеться про задоволеність значимими з погляду функціонування сім'ї, ситуаціями соціальної взаємодії. У разі вона постає як суб'єктивний індикатор якості сімейного соціального взаємодії різних сферах. За змістом цей показник близький до показника соціального благополуччя. У разі йдеться про суб'єктивний добробут у сфері сімейних соціальних інтеракцій. Тим самим цей показник суттєво відрізняється від суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері, специфічність якого полягає у тому, що йдеться про взаємодію людини із вищою інстанцією. Індикатори шкали суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері, крім задоволеності, зачіпають сенс життя, впевненість у майбутньому, позитивні відчуття від віри існування вищої інстанції та її заступництво.

Покарання сумовані за вісьмома ситуаціями соціальної взаємодії в сім'ї. Крім того, взято сумарний показник за шкалою фізичних покарань. У дослідженні ретельно фіксувалася частота застосування батьками різних видів покарань до дітей. За вісьмома шкалами вимірювалася частота десяти видів покарань. Кожна зі шкал фіксувала частоту вживання кожного з десяти видів покарань у конкретній ситуації соціальної взаємодії батьків із дитиною чи дітей між собою. Таким чином, частота застосування кожного конкретного виду покарання фіксується вісім разів

стосовно різних ситуацій соціальної взаємодії. Кожен із показників від $n-1$ до $n-10$ – це сума восьми тестових індикаторів. Сумарний показник за шкалою фізичних покарань (S_9) складається з дванадцяти індикаторів, кожен із яких стосується конкретного виду покарання. Диференціації щодо ситуацій соціальної взаємодії у разі немає.

Як і передбачалося, частота за різними видами покарань і частота покарань у різних ситуаціях соціальної взаємодії з дитиною суперечливо позитивно корелюють один з одним. Негативна кореляція з показником S_9 є результатом того, що в опитувальнику використано зворотну шкалу. Водночас кореляції варіативні й менш великі, щоб стверджувати, що численні індикатори покарань ідентичні і надлишкові. Узагальнюючий аналіз бажано проводити у поєднанні з можливістю деталізації та диференціації щодо конкретних індикаторів. Загальні показники релігійності особистості та суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері впливають на покарання як прямо, так і опосередковано, через задоволеність сімейним життям та емоційний стрес. Копінг стресу зопорою на релігію пов'язаний лише з релігійністю та суб'єктивним благополуччям. Як тенденцію можна відзначити його зв'язок із задоволеністю сімейним життям. У зв'язку з погляду опосередкування зв'язків із частотою покарань найбільше значення має суб'єктивне благополуччя у релігійній сфері.

3.3 Емпіричний аналіз релігійності у структурі особистісних якостей.

Гіпотеза дослідження цьому етапі полягала у наступному. Релігійність особистості є елементом структури особистісних якостей. Стійке поєднання релігійності особистості та інших особистісних якостей визначає характер її взаємозв'язків із соціальною взаємодією у сім'ї.

Отож, аналіз отриманих даних засвідчив наступне.

Різні виміри релігійності пов'язані між собою безліччю позитивних кореляцій. Вимірювання релігійних моральних переконань меншою мірою інтегровано у структуру релігійності порівняно з вимірами віри, релігійного досвіду та практики. Сукупність моральних установок, закладених у вимір

релігійних моральних переконань, може розділятися і людьми, які не практикують релігію. Ймовірно, цим пояснюється відсутність кореляційного зв'язку аналізованого виміру зі шкалою релігійної практики. Разом з тим, усі виміри пов'язані з підсумковим показником релігійності особистості та роблять свій внесок у нього. Зв'язки вимірів релігійності з показниками суб'єктивного благополуччя та копінгу стресу з використанням релігії однорідні та підтверджують дані, отримані та проінтерпретовані раніше.

Проблема взаємозв'язку релігійності з іншими особистісними якостями була і залишається предметом інтересу психологів. Так, С.А. Х'елл провів емпіричне дослідження взаємозв'язку релігійності особистості та самореалізації та встановив, що показник релігійності особистості негативно корелює зі шкалами методики Шострома [47]. Тобто випробувані з високими показниками щодо релігійності особистості менш креативні, автономні, здатні насолоджуватися життям. У той самий час О. Странк констатує, що релігійно орієнтовані підлітки мають сприятливішу Я-концепцію, ніж їх нерелігійні однолітки. У дослідженнях Дж.С. Тенісон та В. Снідер були встановлені негативні кореляції релігійності особистості та таких якостей, як домінантність, честолюбство, агресивність та автономія [62]. Інтерпретація даних проводилася в рамках проблеми автономії та залежності у контексті релігійності особистості. З позицій нашого дослідження деякі кореляційні зв'язки заслуговують на особливу увагу. Наприклад, негативна кореляція релігійності особистості з агресивністю може мати наслідки для соціальної взаємодії у сім'ї та покарання дітей. В цілому включеність релігійності до структури особистісних якостей не прояснена до кінця і потребує подальших досліджень.

Шкали опитувальника релігійності особистості корелюють з інтернальністю однорідно і вказують збільшення екстернальності зі зростанням релігійності. Ця закономірність психологічно зрозуміла, оскільки остання у своїх ортодоксальних формах передбачає залежність людини лише від своєї волі, а й від волі вищих сил. В отриманих емпіричних даних, ймовірно, ми виходимо на одну з дискусійних та фундаментальних проблем психології релігії – проблему автономії та залежності

релігійно-орієнтованої особистості. Наші дані говорять на користь уявлень про залежність релігійної особистості, а чи не її автономії. Проте у питанні про покарання дітей деяка екстернальність може мати позитивні наслідки. Так, уявлення про те, що міжособистісна соціальна взаємодія зумовлена зовнішніми по відношенню до волі людини факторами, може знижувати стрес, фрустрацію та прагнення надмірно втручатися у корекцію поведінки дитини за допомогою покарань. Привертає увагу суперечлива картина зв'язків міжнародного локусу контролю та суб'єктивного благополуччя. Шкала екзистенційного суб'єктивного благополуччя корелює з показниками інтернальності у різних сферах чітко позитивно, а шкала суб'єктивного благополуччя у релігійній сфері – негативно. Враховуючи важливість показника суб'єктивного благополуччя для параметрів соціальної взаємодії в сім'ї, закладених у структуру нашого дослідження, можна зробити висновок про суперечливий вплив на них локус контролю особистості. У цьому випадку емпіричні дані відображають об'єктивну складність проблеми автономії релігійної особистості та її зв'язків із соціальною взаємодією [218; 228].

Як показано у дослідженнях Родіної Н.В. базовими характеристиками високорефлексивної особистості, крім когнітивних характеристик, є підвищена тривожність, дипломатичність, сила Я і самодостатність [23]. Наші дані показують, що випробувані з вищими показниками за шкалою релігійності рефлексивніші. Можлива підвищена тривожність високорефлексивних піддослідних компенсується в осіб, які мають високі показники за шкалою релігійності, копінгом з опорою на релігію та суб'єктивним благополуччям. Отже, з урахуванням даних Родіної Н.В. та даних нашого дослідження можна вважати високорелігійних та високорефлексивних піддослідних більш емоційно зрілими та стабільними.

Взаємозв'язки релігійності особистості суб'єктивного благополуччя та параметрів самовідносини можна вважати однорідними та несуперечливими. Вони свідчать, що піддослідні з позитивним самовідносинами більш суб'єктивно благополучні. Це позитивно впливає на соціальну взаємодію в сім'ї.

Шкали методики релігійності особистості корелюють зі шкалами методики СРІ

однорідно. За шкалами методики СРІ випробувані з високими показниками релігійності особистості характеризуються як товариські, соціалізовані, що мають хороший самоконтроль, миролюбні, чуйні, з відносно не високим рівнем домагань, обов'язкові та працелюбні. Можна констатувати, що характеристики особистості за шкалами СРІ доповнюють одна одну і характеризують особистість із добрими передумовами соціального взаємодії у ній.

У структурі особистісних якостей релігійність займає базове становище. Її структурна вага найбільша, маючи на увазі кількість кореляційних зв'язків з іншими структурними елементами та їх силу. Структурограма дає підстави розглядати інші особистісні показники, що є компонентами структури, як показники портрета релігійної особистості.

Релігійність особистості є сукупністю різних вимірів, що характеризують її межі. Психологічна реальність, що ховається за терміном релігійності особистості, неоднорідна. Водночас виміри релігійності тісно взаємопов'язані, що дозволяє розглядати її як структурне ціле. У свою чергу, релігійність особистості входить як підструктура до більш широкого і структурно організованого простору особистісних якостей. Займаючи у цьому просторі найбільш структурно вагоме становище, релігійність особистості характеризується комплексом пов'язаних із нею особистісних якостей.

Розглянемо кореляційні зв'язки релігійності особистості з іншими особистісними рисами з акцентом на соціальному взаємодії. Позитивний кореляційний зв'язок із відображеним самовідносинами свідчить про те, що випробувані з високою релігійністю особистості в соціальній взаємодії чекають на позитивні відносини з боку партнерів. Вони переконані в тому, що їх сприймають позитивно, отже, не схильні до соціальної взаємодії до захисної агресії та схильні до соціальних контактів. Цікаво, що релігійність особистості пов'язана безпосередньо з параметром самовідносини, що характеризує його з боку соціальної взаємодії.

Високі показники релігійності особистості у просторі опитувальника СРІ поєднуються з товариськістю, соціалізованістю, яку в інтерпретаційній моделі

СРІ автори розкривають як відповідальність у соціальній взаємодії, щирість та готовність до самообмеження. Здатність до соціального пристосування не видається конформізмом на тлі твердості та чесності. Високо релігійні випробувані вирізняються високим самоконтролем. Їх відрізняє помірність, вимогливість та сумлінність щодо інших, низький егоцентризм.

Негативна кореляція з фактором R_u опитувальника СРІ характеризує високо релігійних випробуваних як миролюбних та серйозних у соціальній взаємодії. Випробувані з високими показниками за шкалою релігійності особистості характеризуються поважним ставленням до інших, виявляють чуйність, співчуття та м'якість у соціальній взаємодії. Особистість з високими показниками релігійності відрізняються високою рефлексивністю та екстернальністю. Характеристики соціальної взаємодії з різних факторів та методик, що характеризують високорелігійну особистість не тільки не суперечать один одному, а й підкріплюють уявлення про неї як про соціалізовану, товариську, розташовану до соціальної взаємодії в його неагресивних формах.

Проте надмірно категоричні інтерпретації були б не доречні. Так, наприклад, екстернальність не сприяє суб'єктності у соціальній взаємодії. Можна з достатньою підставою стверджувати, що поміркована релігійність веде до позитивної соціальної взаємодії. Однак наших даних недостатньо, щоб судити про вкрай виражену релігійність або прояви соціальної взаємодії релігійного фундаменталізму. Можливо, в цьому випадку картина буде іншою і для прояснення питання потрібні подальші дослідження.

Висновок до розділу 3.

Таким чином, проведений аналіз отриманих емпіричних даних розкриває змістовну сторону взаємозв'язку релігійності особистості батьків та соціальної взаємодії в сім'ї, виявляючи психологічно зрозумілі опосередковані ланки. Так, випробувані з високими показниками за шкалою релігійності особи мають додаткові можливості копіngu стресу, які їм надає релігійна віра та система поглядів. Загалом це сприяє суб'єктивному благополуччю у релігійній сфері, а й у

сфері сімейного соціального взаємодії. Протидія факторам, що фасилітують стрес, релігійність особистості поєднується зі зниженням частоти покарань. При цьому ми розуміємо складність досліджуваного предмета і розуміємо, що можливий і навіть необхідний пошук інших механізмів і зв'язок, що опосередковуються, крім виявлених нами. Разом з тим, отримані дані не лише констатують взаємозв'язки релігійності з різними параметрами соціальної взаємодії, а й показують, що вона не є ізольованою сутністю, а елементом складної мережі зв'язків. Тільки комплексний розгляд усієї цієї мережі дозволяє змістовно інтерпретувати реальність, що вивчається.

Отож, суб'єктивно благополучні у релігійній сфері випробувані використовують релігію як копінговий механізм. Вони більш задоволені сімейним життям, менше схильні до емоційного стресу і рідше карають своїх дітей. Релігійно орієнтовані випробувані рідше застосовують покарання дітей, особливо фізичні покарання.

На основі отриманих емпіричних даних також можна говорити про те, що релігійність особистості входить як елемент у структуру особистісних якостей та займає в ній базове становище. Особистісні якості стійко пов'язані з релігійністю, опосередковують її взаємозв'язки з соціальним взаємодією.

ВИСНОВКИ

1 Релігійність особистості є багатовимірною величиною, що включає відношення особистості до трансцендентного, релігійний досвід, релігійні знання, переконання, моральні принципи і проявляється на поведінковому рівні. Релігійність особистості як психологічна категорія не може бути вивчена без урахування психологічних закономірностей, хоча питання про істинність чи хибність тих чи інших релігійних постулатів виходить за рамки проблемного поля психології. Релігійність особистості як психологічна реальність піддається психометричному виміру та аналізу.

2 Отримані в ході емпіричного дослідження дані свідчать про те, що випробувані з високими показниками релігійності особистості виявляють себе в сімейній соціальній взаємодії як більш задоволені сімейним життям, менш схильні до емоційного стресу і рідше карають своїх дітей.

3 Суб'єктивне благополуччя у релігійній сфері займає значне становище у структурі взаємозв'язків властивостей релігійності особистості та соціальної взаємодії у ній. Релігійність дозволяє розширити набір копінгових стратегій за рахунок копінгу з опорою на релігію, що збільшує суб'єктивний добробут, знижує емоційний стрес та оптимізує соціальну взаємодію у сім'ї.

4 Релігійність особистості є основним елементом структури особистісних аспектів. Високі показники релігійності відповідають більшій рефлексивності, екстернальності, комунікабельності, чуйності. Позитивне самовідношення досліджуваних з високою релігійністю поєднується з відносно невисоким рівнем домагань та розвиненою працьовитістю. Сукупність особистісних якостей, що відрізняють випробуваних з високими показниками релігійності, в основних рисах є позитивним для соціальної взаємодії в сім'ї.

Список використаних літературних джерел

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією проф. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2000. 862 с.
2. Бедуел Г. Історія Церкви / Пер. з франц. Г. Григорович. Л.: Свічадо, 2000. 296 с.
3. Бугерко Я. Категоріальний аналіз рефлексії як явища, процесу, стану, властивості. *Психологія і суспільство*. 2008. № 1. С. 93-105.
4. Бугерко Я. Концептуальні засади рефлепрактики як методу рефлексивного самопроекування і самовизначення особистості. *Вітакультурний млин*. 2008. Модуль 8. С. 25–27.
5. Горський В. С. та ін. Образ Христа в українській культурі. Видання 2-ге. К., 2003. 168 с.
6. Дайчер Тадеуш. Роздуми про віру. До питання богослов'я духовності / Пер. з пол. Л. Гайдукєвського. Л.: Свічадо, 2004. 184 с.
7. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і Андроген. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. К., 2001.
8. Історія релігії в Україні. Том 10. Релігія і Церква років незалежності України. За редакцією проф. А. Колодного. Дрогобич: Коло, 2003. 616 с.
9. Карпова Д. Є. Психологічний аналіз сімейних ролей шлюбних партнерів. Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Психологічні науки». 2016. Випуск 4. С. 41–45.
10. Катехизм християнської віри для молоді і старших. Л.: Свічадо, 2002. 238 с.
11. Клепко С. Ф. Цінності буття і цінності освіти в контексті глобалізації. Вища школа. 2004. №2–3. С. 25–37.
12. Моральне богослов'я Католицької Церкви. I том. Част. I. Фундаментальне богослов'я. Част. II. Заповіді богословських чеснот. Л.: Львівс. Провінція Чину Найсвятішого Ізбавителя; Стрім, 1996. 448 с.
13. Москалець В. Види діяльності з позицій суб'єктного підходу.

Психологія і суспільство. 2012. №4. С. 67 – 77.

14. Москалець В. П. Психологія релігії: посібник. К.: Академвидав (Альма-матер), 2004. 240 с.
15. Нетрадиційні релігійні та містичні культури України. За заг. ред. В. В.Остроухова. К.: Росава, 2003. 336 с.
16. Ноур А. М.Українська сім'я у сучасному соціумі: реалії і тенденції.*Український соціум*. 2002. № 1. С. 104–110.
17. Олефір В. О. Взаємозв'язок життєстійкості, копінг – стратегій та психологічного благополуччя. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія : Психологія. 2011. № 981, Вип. 47. С. 168–172.
18. Предко О. І. Психологія релігії: підручник. К.: Академвидав (Альма-матер), 2008. 344 с.
19. Психологічна енциклопедія / автор-упорядник О. М. Степанов. Київ: Академвидав, 2006. 424 с.
20. Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. о. Юзефа Макселона. Пер. з пол. Т. Чорновіл. Л.: Свічадо, 1998. 320 с.
21. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля, 1996. 392 с.
22. Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. З пол. перекл. Г. Теодорович. Л.: Свічадо, 2007. 504 с.
23. Родіна Н.В. Особистісні характеристики як ресурси долаючої поведінки. Огляд деяких сучасних теорій копіngu. *Проблеми сучасної психології*. 2010. № 7. С. 608–633.
24. Росс Кэмпбелл. Как по-настоящему любить своего ребенка. Оригинал: Ross Campbell, “How to Really Love Your Child” (Пер. Р.Д.Равич). Издательство «Мирт». 2004. 205с.
25. Сафронов А. Г. Психология религии. Монография. К.: НикаЦентр, 2002. 224 с. 44.
26. Селье Г. Стресс без дистресса. URL: <http://www.rulit.net/books>
27. Соціологія сім'ї та шлюбу : навч.-метод. посіб. / О. Каретна, Э.

Прохоренко, М. Яценко ; Нац. ун-т «Одес. юрид. академія». Одеса : Фенікс, 2023. 94 с.

28. Сафонік Л. М. Буттєвість сенсу людського життя / Л. М. Сафонік. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. 350 с.

29. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. К. : Либідь, 2003. 376 с.

30. Фурман А. А. Психологія смисложиттєвого розвитку особистості : монографія. Тернопіль: ТНЕУ, 2017. 508 с.

31. Фурман О. Є. Психологічні параметри інноваційно-психологічного клімату загальноосвітнього навчального закладу [Текст] : 19.00.07 : дис. ... д-ра психол. наук / Оксана Євстахіївна Фурман ; Тернопільський нац. ун-т . Тернопіль, 2015. 467 с.

32. AlirezaRajaei, AhmadSarvarAzimiBasicreligionsBeliefsandFavePersoalityTraits. The 12thEuropeancongress of Psychology, Istanbul, July 04-08, 2011, *Abstracts i List of Authors*, ECP. 2011, p.1339.

33. Allport G.W. Personality: A psychological interpretation. Boston, 1937. 338p.

34. Allport G.W., Ross JM Особиста religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967. №5. P. 432-443.

35. Benson P., Spilka B., God-image як функція self-esteem і locus of control, *Journal for Scientific Study of religion*. 1973. №12. P. 297-310.

36. Berne Eric. A Layman's Guide to Psychiatry & Psychoanalysis. New York, 1957, p. 191.

37. Brambilla M., Manzi C., Regalia C. Parental practices and religious identity. A study про youths religious internalisation. 6th EFSR Congress: Families в Changing Europe, challenges, conflicts and interventions. 2012. P 131.

38. Clayton R.R., Gladden J.W. *Journal for Scientific Study of Religion*, 1971. № 10. p.37-40.

39. DeJong G., FaulknerJ., Warland, R. Dimensions of religiosity reconsidered:

Evidence from cross-cultural study. Social Forces. 1976. №54. p. 866-889.

40. Dubied P.-L. Introduction a la theologie pratique theologie de la communication/ Polycopie du cours. 1998. 43 p.

41. Ericson E. Identity: Youth and Crisis. L.: Faber and Faber, 1968. 432 p.

42. Freud Sigmund *The Future of an Illusion*, in *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works* (Volume XXI, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud), London: Hogarth Press, 1927. 1–56.

43. Glock C.J., Stark R., Christian beliefs and antisemitism, New York, Happer and Row, 1966. 112 p.

44. Humakov M., Schoebi D., Plancherel B., Perrez M. La punition corporelle des enfants en Suisse et en Russie. *La revue internationale de l'education familiar*, 2006. № 19. C. 53 - 75 .

45. Hill C., Hood Ralph W. Measures of religiosity. Religious Education Press. Alabama, 1999. 385 p.

46. History of Psychology. John G. Benjafield. Oxford University Press Canada. 2010. 568 p.

47. Hjelle C. A., Relationship of measure of self-actualisation to religious participation. *Journal of clinical Psychology*, 1975. № 9. p. 179-182.

48. Humanistic Psychology: Conversations with Abraham Maslow, Gardner Murphy and Carl Rogers. Mufid J. Hannush. *Journal of Phenomenological Psychology*. 1991. 22 (2):170-172.

49. Hutsebaut D., Reference figures in moral development, dans: Toward moral and religious maturity, Morristown (New Jersey), Silver Burdett Cy, 1980. p. 193-221.

50. James William, *Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green, and Co. 1902. 268 p.

51. Lindenthal J. Mental status and religious behavior. *Journal for Scientific Study of Religion*, 1970. № 9. p. 143-149.

52. Melvin A. Kimble, Susan H. McFadden Aging, spirituality, i religion. USA, 1995. 479 p.

53. Oser F., Gmunder P., Ridez L. L. Homme, son developpement religieux, 1991. p.344.
54. Otto R. Le Sacre. L' element non rationnel dans l'idee du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot, 1929.
55. Parsons T. Social system, New York, The Free Press, 1951. p.368.
56. Perrez, M., Ewert, U., Moggi, F., Plancherel, B. La punition des enfant. Y J.-P. Pourtois Blessure d 'enfant. La maltraitance: theorie, pratique et intervention. Bruxells: De Boeck Universite, 2000. p. 147 - 161.
57. Piaget J. La psychology et les valeurs religieuses. Geneve, Labor, 1923. 171p.
58. Psychologia religii. *Pod redakcją ks. Zdzisława Chlewińskiego*. Lublin: Wyd-wo Tow-stwa Naukowego KUL, 1982. 282 s.
59. Ralph W. Hood, Jr., Bernard Spilka, Bruce Hunsberger, & Richard Gorsuch. The psychology of religion: an empricial approach. New York, London: The Guilford Press, 1996. 546 p.
60. Sady Wojciech. Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa. Kęty: Wyd-wo Marek Derewiecki, 2010. 672 s.
61. Theoretical psychology: classic readings.Henderikus J. Stam (ed.). Los Angeles: SAGE. 2012. 368 c.
62. Vergote A., Religion, foi, incroyance. Etude psychologique, Pierre Mardaga, Editor 2, galerie des princes, Bruxelles, 1983. 328 p.
63. Viktor E. Frankl: Life with Meaning.William Blair Gould. Brooks/Cole Publishing Company. 1993. 256 p.
64. Wulff David M. Psychologia religii. Klasyczna i wspolczesna. Warszawa: Wyd-wo Szkolwe i Pedagogiczne SA, 1999. 640 s.
65. Wulff, David M., Psychology of religion: classic and contemporary views, 1991. 640 p.

