

3. Соколов Н. Я. Профессиональное сознание юристов / Соколов Н. Я. – М. : Просвещение, 1988. – С. 92.

4. Цвік М. В. Загальна теорія держави і права / Цвік М. В., Ткаченко В. Д., Петришина О. В. – Харків, Право, 2002. – С. 246.

УДК 159.9.01

Демський В.В., к. психол. н., доцент кафедри психології та морально-психологічного забезпечення, Національна академія Державної прикордонної служби України ім. Б. Хмельницького

ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ПСИХОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ ОСОБИСТОСТІ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ

У статті розкрито особливості дослідницьких підходів до релігійного досвіду особистості в психології, визначено їх відмінні та інваріантні положення, охарактеризовано теоретичні та експериментальні конструкти дослідження релігійного досвіду особистості у представників різних вітчизняних та зарубіжних психологічних шкіл.

Ключові слова: релігійний досвід, концепції, особистість, смисл, символи.

В статье раскрыты особенности исследовательских подходов к религиозному опыту личности в психологии, определены их отличные и инвариантные положения, охарактеризованы теоретические и экспериментальные конструкты исследования религиозного опыта личности у представителей различных отечественных и зарубежных психологических школ.

Ключевые слова: религиозный опыт, концепции, личность, смысл, символы.

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку військово-соціального середовища характеризується підвищеною увагою дорелігії – традиційної світоглядної системи у контексті української і світової історії та культури. Релігія завжди була певним способом пізнання людиною світу, універсальним змістом, історично першим джерелом, з якого розвивалася суспільна свідомість. Релігія була і залишається динамічним феноменом, таким, що взаємодіє з іншими духовними явищами, але водночас і зберігає власну самототожність. Для військовослужбовців, що проходять службу в зоні проведення антитерористичної операції, релігія виступає як конструкт морально-психологічного забезпечення. Розгляду релігії як особливої цілісної системи, як самостійного складного та багатоаспектного феномену духовної культури присвячено велику кількість наукових робіт, які виконано в межах психологічної парадигми.

З огляду на це метою статті є теоретичний огляд дослідницьких підходів до релігійного досвіду особистості в психології, виділення їх відмінних та інваріантних положень, знаходження теоретичних та експе-

риментальних конструктів дослідження релігійного досвіду особистості військовослужбовців.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Як феномен суб'єктивної дійсності можна використовувати психологічну парадигму у вивченні релігійного досвіду військовослужбовців. Е.А. Торчинов, обґрунтовуючи суб'єктивну парадигму в поясненні релігійного досвіду, зазначає: «Ми добре розуміємо «як» релігії, але не її «що», яке є її сутністю та природою, є живим і глибинним, таким, що його не може ігнорувати наука з посиланням на його ірраціональність, таким, що потребує психологічного підходу» [9, с.8].

У межах психологічної парадигми сформувалося кілька різних концепцій релігійного досвіду, що їх умовно можна позначити як прагматичну (У. Джеймс, Г. Олпорт), психоаналітичну (З. Фрейд, Е. Фромм, К. Юнг), гуманістичну (А. Маслоу), трансперсональну (С. Гроф, Е.А. Торчинов), екзистенційну (Р. Мей, В. Франкл), православну (Б.С. Братусь, В.П. Москалець). Зокрема, у прагматичній концепції розглядається роль релігійного досвіду для практично-дійсного поліпшення суспільного та індивідуального життя. Для прикладу: в основній для психологічних досліджень релігії теорії У. Джеймса обґрунтовується реальність та цінність релігійного життя для людини. За У. Джеймсом, релігійний досвід можна визначити «як сукупність почуттів, дій та досвіду окремої особистості щодо того, що вона має за Божество» [4, с. 24]. Цей довід, на думку вченого, включає феномени святості, навернення, молитви, містицизм. Дослідник виділяє такі якості релігійного досвіду, як невиявленість, інтуїтивність, короткочасність, бездіяльність волі. Результатами пережитого релігійного досвіду, на його думку, є позбавлення від занепокоєння, пізнання істин, невідомих раніше, відчуття того, що у світі відбуваються об'єктивні зміни. У. Джеймс послідовно відстоює пріоритет індивідуального релігійного досвіду перед соціалізованою інституціоналізованою релігією, його первинність у формуванні релігії як такої.

Так, позицію У. Джеймса поділяє Г. Олпорт [8]. Він розглядає всі соціальні прояви релігії як певну надбудову над індивідуальним релігійним досвідом. Розрізняється два полюси „суб'єктивної релігійності”, виділяючи людей із зовнішнім типом релігійної орієнтації, схильних використовувати релігію у власних цілях, і з внутрішнім типом орієнтації, для яких релігія є найголовнішим мотивом.

Виклад основного матеріалу. У психоаналітичній концепції, релігійне життя особистості детерміноване досвідом раннього дитинства, досвідом взаємин з батьком, котрий дає захист та безпечність у відповідь на слухняність. З. Фрейд визначив релігію як «природний феномен (людський продукт), один з яскравих результатів залежності людини від навколишнього світу» [11, с. 17-65]. Всі соціальні явища, культуру він розглядає як систему заборон та придушення вроджених потягів індиві-

да, котрі сублимуються в різні форми соціальної творчості, в тому числі й релігію. Оскільки придушення інстинктивних потягів призводить до формування невротичних станів, З. Фрейд уподібнює індивідуальну релігійність персональному неврозу, а релігію вважає загальнолюдським нав'язливим неврозом, джерелом якого є Едипів комплекс, тобто амбівалентне ставлення до батька. Проте З. Фрейд вказував і на терапевтичні функції релігії: „благочестивий віруючий надійніше захищений від небезпеки невротичних захворювань: «засвоєння універсального неврозу знімає з нього потребу формування персонального неврозу» [11, с. 35]. В цілому, релігійний досвід у цій концепції можна розглядати як зв'язок між релігією та несвідомими суб'єктивними враженнями і бажаннями особистості, витоки якої знаходяться в індивідуальному дитячому досвіді індивіда.

За К.Г. Юнгом [3, с. 177-180] релігійний досвід є «базовим релігійним феноменом» і визначає його як досвід, що виникає із постійного зв'язку з колективним несвідомим, з архетипами, які є «підсумком багатого досвіду нескінченного ряду предків», «психічних залишків незліченних переживань одного і того ж типу» [5, с. 35]. На відміну від індивідуального несвідомого, архетипи, на думку К.Г. Юнга, мають не біологічну, а символічну природу, можуть відкриватися свідомості у сні, медіумічному трансі чи містичному одкровенні. На думку К.Г. Юнга, релігія є найважливішою формою прояву архетипів, а віровчення – це кондіфіковані та догматизовані форми початкового релігійного досвіду. Релігійний досвід, як стверджує К.Г. Юнг, виникає в результаті переробки первинних архетипів, котрі містяться в релігійно-символічних системах, відкривають людині шлях до розуміння божественного і одночасно оберігають від зустрічі з ним. Таким чином, стверджує вчений, змістовний аспект релігійного досвіду базується на матеріалі одкровень, в котрих відображається первинний досвід людства – досвід його зв'язку з священним. Психологічний аспект релігійного досвіду виявляється в «особливій установці свідомості, зміненій досвідом нумінозного, що захоплює людський суб'єкт і керує ним», метою якої є збереження цілісності психічного життя, досягнення психічної рівноваги. К.Г. Юнг вважає, що релігійна установка підсилюється спонтанним духовним одкровенням чи «автономною психічною подією» релігійного досвіду. Почуття страху і любові до Бога, поєднуючись в переживанні, наявному в релігійному досвіді, повертають буттю первозданний смисл, проникаючи в простір людського досвіду та рефлексії. Він вказує на особистісний характер релігійного досвіду, який він визначає як «людського життя» [5, с. 67]. Втрату релігійного досвіду К.Г. Юнг розглядає як відхід людини від своїх глибинних ресурсів, як катастрофу в масштабах не тільки окремої особистості, але й всього суспільства в цілому. На особистісному рівні ця катастрофа проявляється в збільшенні кількості випадків не-

врозів та депресій, загальному відчутті безглуздості життя, а соціально виражається в захопленні нетрадиційними віруваннями.

Розробляючи ідеї «гуманістичного психоаналізу», Е. Фромм [10] переосмислює символіку несвідомого, вважаючи, що для його розуміння головними повинні бути принципи соціальної психології. Згідно з його точкою зору, соціальний характер повинен задовольнити властиві людині релігійні потреби, що визначаються основними умовами існування людського виду. Е. Фромм вказує, що слово «релігія» він вживає не для позначення системи, обов'язково пов'язаної з поняттям Бога чи ідолів, а для позначення будь-якої системи поглядів і дій, що є для індивіда схемою орієнтації та об'єктом поклоніння. У такому широкому значенні жодну культуру минулого, теперішнього і майбутнього не може розглядати як безрелігійну. Даючи широке тлумачення релігійного досвіду, дослідник акцентує увагу на тому, сприяє він чи протидіє подальшому розвитку людини, реалізації властивих тільки їй здібностей. Роздумуючи про типи релігійного досвіду, Е. Фромм виділяє авторитарні та гуманістичні релігії, причому ця різниця, на його думку, стосується як теїстичних, так і нетеїстичних культів, а також „атеїстичного” релігійного досвіду. Важливим елементом релігійних переживань авторитарного типу, вважає Е. Фромм, є підпорядкування силі, що стоїть над людиною. Гуманістична релігія, на противагу авторитарній, сконцентрована на самій людині та її здібностях. Релігійні переживання в такій релігії є «переживанням єдності з усім сущим, що ґрунтується на спорідненому ставленні до світу» [10, с. 225], переважаючим почуттям тут є радість, тоді як в авторитарних релігіях панує печаль та почуття провини.

У гуманістичній концепції надається важливе значення ідеалам та цінностям особистості, визнається схильність людської природи до добра та оцінює її як таку, що не потребує релігійного спасіння. Однак релігійний гуманізм прагне поєднати вплив віри на внутрішній світ особистості з впливом освіти, виховання, культури. Розуміння релігійного досвіду А. Маслоу є продовженням його концепції творчої самореалізації особистості. Викладаючи свої погляди щодо природи релігійних переживань, дослідник намагається довести, що основою будь-якого з них є особливий тип індивідуального релігійного досвіду, який він називає «під-досвідом». А. Маслоу зазначає, що з точки зору індивіда, який набуває «під-досвіду», кожна особистість має свою релігію, котру вона розвиває на основі власних одкровень, що розкривають їй її особисті міфи та символи, ритуали та церемоніали, причому вони мають глибокий смисл для цієї особистості та є зовсім неприйнятними для інших людей [6].

У екзистенційній концепції розглядається існування, із співвіднесеністю із такими поняттями, як свобода, свідомість та смисл, що властиві людині як духовній істоті. В руслі екзистенціального аналізу інтерпретує релігійний досвід В. Франкл [12]. Пошук смислу людського бут-

тя, прагнення до пошуку та реалізації людиною смислу свого життя В. Франкл розглядає як вроджену мотиваційну тенденцію, властиву всім людям, та називає основним двигуном поведінки і розвитку особистості. За В. Франклом, життя наповнюється смислом тільки завдяки прилученню до трансцендентних цінностей – смислових універсалій, що узагальнюють досвід людства. На відміну від цінностей як універсалій, смисл є унікальним для кожної людини і для кожного моменту її життя, людина не придумує смислу, а знаходить його в об'єктивній дійсності.

На думку В. Франкла, усвідомлення існування, моральна відповідальність можливі тільки у релігійної людини, Бог в його концепції (логотерапія) – це співрозмовник у внутрішньому діалозі, до якого звернуті потаємні думки людини, її персоналізована совість. Совість В. Франкл називає „підсвідомим Богом”, що є в кожній людині; у кожної людини є глибинне прагнення до спілкування з Ним, хоча у багатьох це прагнення глибоко витіснене. „Релігійне відродження” людини є процесом «трансформації релігійного досвіду – від схованого в тумані і темряві Бога до Бога явленого» [12]. На думку В. Франкла, людство рухається до персональної, глибоко особистої релігійності, в якій кожен знайде свою власну мову спілкування з Богом. Розуміння релігійної віри у В. Франкла має мало спільного з вузькоконфесійними уявленнями. Дослідник визначає її як «всеохоплюючу віру в смисл», визнає, що ставити питання про смисл життя – значить бути релігійним. Релігійний досвід в концепції В. Франкла постає як досвід приєднання до поля смислових універсалій, досвід відкритості, довіри, відповідальності перед Над-смислом чи Богом.

За позицією американського екзистенціального психолога та психотерапевта Р. Мея [13], питання ставлення до життя – це зрештою питання релігії. Релігія дає людині впевненість в сенсі життя, віру в кінцеву цінність свого «Я» та самоцінність інших індивідуумів, переконаність в сенсі світобудови, допомагає подолати власні відчуття невпевненості, надає впевненості та мужності, необхідні для того, щоб жити. «Серед пацієнтів, які вступили в другу половину свого життя, – вказує Р. Мей, – не було жодного, чия проблема наприкінці не зводилась би до пошуку релігійного погляду на життя. Перед ними стоять завдання пошуку сенсу свого життя, а через нього – розуміння кінцевого смислу існування» [13, с. 35].

Символічним підходом релігію визначено як модель, що формує пізнавальний та емоційний людський досвід через священні символи. Таке розуміння релігії пов'язане з тим, що саме символи є єдиним способом виразити те, що не належить до реальності повсякденного досвіду. Як зазначає Р. Белла [1], досвід зла, смерті, страждань приводить до постановки глибоких питань про смисл цього досвіду, на який не дають відповіді повсякденні категорії причини та наслідку. Релігійна система

символів, на думку вченого, сприяє виробленню концепції буття, космології та задовольняє потребу людини в поясненні світу. Вивчення символічної природи релігійного досвіду та того впливу, який він здійснює на особистість, можна здійснити через аналіз релігійно-символічної системи, яку складають ритуал, міф, етос та світогляд.

Можна назвати сучасних вітчизняних дослідників Б.С. Братуся, Ф.Е. Василюка, В.П. Москальця та ін., котрі є представниками концепції християнської психології як галузі знання, що вивчає психіку людини в контексті його релігійного світогляду. Зокрема, в концепції Б.С. Братуся [2] релігійний досвід визначено як рівень, на якому виявляються суб'єктивні відносини людини з безмежним, встановлюється її особиста релігія чи ставлення до найважливіших питань та сенсів життя. В.П. Москалець стверджує, що «віра і культ є суто психологічними явищами», тому зараховує до релігійного досвіду особистості «емоційні переживання, духовно-моральні пошуки, ціннісно-орієтаційні вибори» [7, с.7].

Висновки. Сміслова природа релігійного досвіду військовослужбовцю психологічних концепціях постає як трансцендентний Смісловий Універсум, Над-смісл чи Бог (В. Франкл), система релігійних значень та смислів, закріплених в догматиці (К.Г. Юнг, Е.А. Торчинов та ін.), як первозданий смисл буття, закріплений в архетипах, що пронизує простір людського досвіду та рефлексії (К.Г. Юнг), ставлення до найважливіших питань та смислів життя, світ внутрішніх граничних значень та смислів (Р. Мей, Р. Белла, Б.С. Братусь), символи, що є концентрованим вираженням релігійних значень та смислів (З. Фрейд, К.Г. Юнг та ін.).

Напрямами подальших досліджень може бути вивчення питань щодо психологічної складової релігійного досвіду особистості, обумовленості релігійного досвіду військовослужбовців від їх особистісних якостей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт / Р.Белла // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 190–193.
2. Братусь Б.С. Личностные смыслы по А.Н. Леонтьеву и проблема вертикали сознания / Б.С.Братусь // Традиции и перспективы деятельностного подхода в психологии. – М.: Смысл, 1999. – С. 284–298.
3. Даурли Д.К.Г. Юнг и христианство / Даурли Д., Эдингер Э., Зеленский В.– Спб.: Академический проект, 1999. – 287 с.
4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Джеймс У.– М.: Наука, 1993 – 432с.
5. Эдингер Э.Ф. Эго и архетип / Эдингер Э.Ф.– М.: Мысль, 2000. – 264 с.

6. Маслоу А. Психология бытия / Абрахам Маслоу. – М.: Педагогика, 1997. – 304 с.
7. Москалец В.П. Психология религии: [посібник] / Москалец В.П.– К.: Академвидав, 2004. – 240 с.
8. Олпорт Гордон. Личность в психологии / Олпорт Гордон. – М. : Смысл, 2002, С.166–216
9. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Торчинов Е.А.– СПб. : Питер, 1998. – 384 с.
10. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия / Виктор Франкл.– СПб.: Речь, 2000. – 286 с.
11. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З.Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура. –1991. –С. 17–65.
12. Фромм Э. Иметь или быть? / Фромм Э.– Киев:,Ника-Центр, 1998. – 393 с.
13. May R. The cry for myth / May R. –N.Y. W.W. Norton, 1991.

УДК 159.9

Демченко Я.А., здобувач кафедри психології діяльності в особливих умовах НУЦЗУ

ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ ДЕЗАДАПТАЦІЇ У ОСІБ, ЯКІ ПЕРЕЖИЛИ ПСИХОТРАВМУЮЧУ ПОДІЮ

У статті розглядаються теоретичні аспекти проблеми прояву дезадаптації у осіб після травмуючих подій. Аналізується зв'язок між травмуючими подіями та проявами дезадаптації.

Ключові слова: дезадаптація, травмуюча подія, соціальна дезадаптація, дезадаптивність, особистість.

В статье рассматриваются теоретические аспекты проблемы проявления дезадаптации у лиц после травмирующих событий. Анализируется связь между травмирующими событиями и проявленными дезадаптации.

Ключевые слова: дезадаптация, травмирующее событие, социальная дезадаптация, дезадаптированность, личность.

Постановка проблеми. Психотравмуюча подія - ситуація, яка є небезпечною для життя та здоров'я людини, може супроводжуватись відчуттям безсилля, страху, жахливими картинками (військові дії, терористичні акти, вбивство, сексуальне чи фізичне насильство, ДТП, стихійні лиха). Будь-який екстремальний вплив стає катастрофічним тоді, коли призводить до великих руйнувань, викликає смерть, поранення і страждання значного числа людей (військові дії, природні катаклізми, різні катастрофи, насильства іт.д.). Величезна кількість людей стали мимовільними сві-