

Огороднік І. С.

**ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ У СУЧАСНІЙ ПСИХОЛОГІЇ**

*У роботі розглядається зв'язок релігійного досвіду та життя людей, рівень розвитку їх свідомості та історичної епохи.*

**Ключові слова:** релігійний досвід, критерії релігійного досвіду, структура релігійного досвіду, психологічний аспект релігійного досвіду, містичний досвід, психологічні передумови релігії.

*В работе рассматривается связь религиозного опыта и жизни людей, уровня развития их сознания и исторической эпохи.*

**Ключевые слова:** религиозный опыт, критерии религиозного опыта, структура религиозного опыта, психологический аспект религиозного опыта, мистический опыт, психологические предпосылки религии.

*This article researches relation between practice and life of people, level of development their consciousness and historical epoch.*

**Key words:** religious experience, criterias of the religious experience, structure of the religious experience, psychological aspect of the religious experience, mystical experience, psychological preconditions of religion.

Проблема релігійного досвіду є однією з актуальних проблем у теоретичній та практичній психології. У зв'язку з цим мета нашого дослідження – виокремити обсяг і зміст поняття релігійного досвіду. Завдання роботи – довести основні концептуальні положення цієї проблеми в роботах відомих психологів і вчених, в тому числі і світового рівня.

Релігійний досвід – це, насамперед, загальнолюдський феномен, який вивчається не тільки вітчизняними, але й вивчався низкою психологів світового рівня: З. Фрейд, К. Юнг, Е. Фром, В. Е. Франкл, У. Джеймс, Г. Олпорт, В. Скіннер, Е. Еріксон, Д. Виннікот, Т. Фланіє, У. Дільтей, К. Армстронг, Г. Вандерлі, Р. Отто, М. Шелер, К. Ясперс, А. Шуц, Р. Уїтні, С. Гроф, Л. Фестинбер та ін.

Виходячи з філософських поглядів на релігійний досвід, психологи саму проблематику адаптували до психічних станів людей, розробивши різні концепції і методики аналізу зв'язку релігійного досвіду з психікою людини.

Поняття “релігійний досвід” набуло життя у філософії завдяки праці англійського філософа і психолога У. Джеймса наприкінці XIX ст. Релігійний досвід та поняття “релігійний досвід” мають певну історію розвитку.

Як самостійний предмет дослідження релігійний досвід став розглядатися у філософії лише з другої половини XIX ст. Теологічне осмислення релігійного досвіду почалося ще з V ст. з робіт Августина Блаженого, а в сучасній теологічній думці про це заявив Ф. Шлеєрмахер. Упродовж тривалого історичного періоду проблему природи релігійного досвіду розглядали богослови і лише з кінця XVIII ст. з'являється сутто філософський підхід. Глибини розробки проблематики, пов'язана з релігійним досвідом, набула у другій половині XIX ст. і на початку XX ст., під впливом майже всіх філософських напрямів цього історичного періоду. Свій внесок у розробку цієї проблематики зробили й російські представники інтуїтивізму: Н. О. Лоський, С. Л. Франк, І. А. Ільїн і чимало інших.

Релігійний досвід – це термін теології та релігійно-містичної філософії, яким позначається безпосереднє спілкування “людини з богом”.

Релігійний досвід – це інша реальність, специфічний формат людського існування, що створює умови спілкуванням з Богом, де людина в різноманітних формах катарсису приєднується до високого рівня релігійного переживання. Цей досвід контакту з божественною реальністю здійснюється через підключення свідомості людини в різних формах, при цьому всі вони сприймаються і супроводжуються унікальними екзистенційними станами вірянина, на відміну від способу життя людини, який відчужений від спілкування з Божеством. Як пишуть дослідники, до цього досвіду людина dorостає все життя, коли йде моральним шляхом розвитку своєї особистості. Релігійний досвід – це перш за все моральний досвід. Як пише В. Е. Пашковський, індивідуальний релігійний досвід не дається людині генетично, при народженні, а формується під впливом чинників:

- соціального (включає вплив суспільства, релігійного навчання);
- природного (характеризує сприйняття краси і гармонії навколишнього світу);
- морального (виражає переживання ціннісного конфлікту);
- емоційно-афективного (відображає потребу в подоланні уразливості перед ворожими силами зовнішнього світу і розради перед обличчям смерті);

– інтелектуального (відображає настанову на існування впливу на людину сил за межами просторово-часового фізичного світу) [7, с. 7].

Вчені різних країн і часів доводять, що релігійний досвід – це не тільки загальнолюдське явище, але й конкретно – історичне. Сутність його проявів детермінується філософією епохи, соціальною розвиненістю людства, рівнем особистості. Однак, як писав У. Джеймс, в усі часи існувало два типи вірян: одні дотримувалися релігійних обрядів свого народу, і дотримування ввійшло в звичку встановленої форми релігійної поведінки, а інші – проявляли симптоми нервової нестійкості – у них емоційна сторона підвищена до екстази, внутрішнє життя роздирається суперечностями, багато з них "схильні до меланхолії протягом більшої частини свого життя, страждають одержимістю, нав'язливими ідеями. Вони, як продовжує далі психолог, впадають в екстаз, чують голоси, у них бувають бачення, тобто вони дають низку симптомів патологічного характеру" [7, с. 8], що посилює їх релігійний авторитет. Релігійне почуття не надане в прямому спостереженні і тому не може бути виміряне як такі передумови інтелекту, як: пам'ять, увага, зорово-моторна координація і т. ін. "Навіть для двох людей важко знайти ту межу, за яким нормальний релігійний досвід переходить у патологічний. Демаркаційна лінія залежить від загального ставлення особистості до релігії, темпераменту, вузькості або широти суджень" [7, с. 8].

На думку У. Джеймса, релігійний досвід являє собою складне, багатогранне і недостатньо досліджене явище. Одні з його проявів, поза сумнівом, належать здоровій психіці, а інші – у прикордонній між здоров'ям і хворобою зоні, треті взагалі дозволяють припустити психічний розлад. Тому для виявлення цих граней і відмінностей необхідно досліджувати не лише релігійні переживання як такі, але і їх зв'язок з обставинами, в яких вони виникають, і ті конкретні форми, в яких вони мають вираження [7, с. 8].

Особлива позиція до природи релігії висловлюється в класичному психоаналізі. Так, З. Фрейд взагалі був переконаний у тому, що релігія – це загальнолюдський невроз нав'язливості. Свою парадигму З. Фрейд обґрунтовував не тільки зовнішнім чинником, а й внутрішньою схожістю між відправленнями релігійного культу, такими як: молитви, пости, заклинання, жертвоприношення і т. ін.) з захисними функціями ритуалів при obsesивно-фобічному неврозі [10, с. 75]. З. Фрейд стверджував, що і невроз, і релігійні переживання виконують однакову функцію – придушують природні інстинкти людини. В роботі "Спогади Леонардо да Вінчі про раннє дитинство" автор розглядає ідею взаємозв'язку образу власного батька та індивідуального образу Бога, а в "Тотем і табу" йдеться про виникнення первісних релігійних уявлень. Головним у концепції З. Фрейда є положення про бінарну роль релігії як такого явища, що генерує невроз і одночасно є засобом захисту від нього. Основну причину неврозу З. Фрейд вбачає в культурі і рівні соціальності людини і при цьому вважає, що якби не було релігії взагалі, то невроз прийняв би ще більш грубі форми і протікав би ще важче [7, с. 11].

Концепція К. Юнга дещо відрізняється від поглядів З. Фрейда на цю проблему. В релігії К. Юнг вбачав настанову людського розуму на спостереження за більш динамічними чинниками, під назвами (сили, духи, демони, боги, закони, ідеали). К. Юнг як засновник нового напрямку у психоаналізі (аналітична психологія) досліджував роль минулого досвіду і первісних архетипів (символів, уявлень, ідей, образів) у формуванні стадій свідомості. Як зазначають аналітики, багато з концепцій К. Юнга про релігію були занурені в марновірство й окультизм, тому в результаті його роль в психоаналітичному напрямі ставала все більш двоїстою і неоднозначною. На відміну від З. Фрейда, який вважав релігію "неврозом нав'язливості", К. Юнг розумів навпаки втрату релігійних поглядів одним із чинників, що приводять до виникнення психічних розладів. Саму ж причину психічних розладів він вбачав у такому динамічному чиннику, як неузгодженості між свідомим і несвідомим. У цілому він розглядав культуру релігії як необхідну умову для психічного здоров'я особистості та для ефективної системи психотерапії [1, с. 11-12].

Але погляди К. Юнга були піддані критиці з боку засновника логотерапії В. Е. Франкла. Вважаючи основною рушійною силою поведінки і діяльності людини прагнення до сенсу свого існування, він бачив принципову концептуально-методологічну помилку К. Юнга в локалізації образу бога у сфері несвідомого, а релігії – у сфері інстинктивного. Цей поділ для В. Е. Франкла був неприпустимим. В. Е. Франкл мав свій погляд на релігію і вважав, що справжня релігійність має не інстинктивний характер, а характер рішення, оскільки релігійність або екзистенційна, або її немає взагалі. Бог у логотерапії – це "партнер у найбільш інтимних розмовах людини з самим собою". Для логотерапії релігія є лише предметом, не підставою, тому що вона розглядає віру в бога як пошук сенсу людського буття [9, с. 132].

У подальшому свій внесок у цю проблематику внесла концепція Е. Фромма. Для цього науковця релігія була поважною попередницею психотерапії зі своїм тисячолітнім досвідом догляду за душевним здоров'ям людини. Він вважав, що душею людини займаються тільки священики і психоаналітики. Розуміючи релігію як систему поглядів і дій, якої дотримується певна група людей і яка дає індивіду систему орієнтації, він розподіляв релігію на авторитарну та гуманістичну. Авторитарна релігійність полягає в підпорядкуванні та слухняності, бо коли втрачається незалежність і цілісність, індивід на-

буває відчуття безпеки та захищеності. У гуманістичній релігійності усе відбувається навпаки, людина досягає віри в себе та у власні сили, у повну самореалізацію. Релігійність, за Е. Фроммом, полягає в служінні не тільки божеству, а й вождям і класам, нації та партії, успіху і силі [7, с. 12].

Традиційно, до нашого часу, психологія релігії вивчає суб'єктивний бік релігії, тобто релігійність індивіда в його соціальних зв'язках, насамперед, у функціональних зв'язках. Психологічний аналіз релігійності включає в себе вивчення, по-перше, психічних мотивів і настанов, що зумовлюють специфічно релігійні уявлення, по-друге, стану свідомості (віра, догма, сповідання і т. ін.) і, по-третє, релігійних взаємин всередині громади, із зовнішнім світом і т. ін.

Започаткував цей підхід у сучасній психології релігії У. Джеймс. Після розмежування релігії як настанови та релігії як особистого переживання У. Джеймс міг чітко постулювати пріоритет останнього. При визначенні релігії як сукупності почуттів, дій і досвіду окремої особистості, він однак заперечував, з одного боку, специфічність релігійного почуття особистості, а з іншого – наявність особливих “релігійних” механізмів людської психіки. Визнаючи найбільш важливим об'єктом дослідження екстремальні прояви релігійного досвіду, У. Джеймс стверджував, що в ньому відбувається тільки посилення звичайних психічних процесів і явищ внутрішнього життя суб'єкта. “Якщо немає особливої елементарної релігійної емоції, а є тільки сукупність звичайних емоцій, на яку релігійні об'єкти накладають свій характерний відбиток, – зауважував У. Джеймс, – то легко припустити, що так само немає і специфічних релігійних об'єктів, і специфічних релігійних дій”. Найхарактернішою рисою здорового релігійного переживання він вважав: захопленість, забарвлену урочистим почуттям. Роботи У. Джеймса мали великий вплив на багатьох дослідників. Так, один з них у 1950 р. Г. Олпорт розглянув таких два типи релігійності: “extrinsic” (зовні орієнтовану) і “intrinsic” (внутрішньо орієнтовану). Перша є інструментальною і забезпечує безпеку, соціальний статус або служить для самовиправдання. Що стосується внутрішньої, то вона мотивована релігією як такою, індивід живе своєю вірою незалежно від релігійних інститутів [1, с. 13; 2, с. 137].

У наступні роки релігійність як окремий об'єкт дослідження вивчалася нечасто і розглядалася в рамках інших психологічних концепцій.

Розгляд поведінки, в тому числі і релігійної, в дослідженнях біхевіористської школи проводився за схемою “стимул – реакція”. У книзі Б. Скіннера “По той бік свободи” релігія визначалася як збільшення керованості поведінки за допомогою спеціальних вербальних регуляторів. Аналізуючи цей напрям, В. Е. Пашковський підкреслює, що на відміну від державних регуляторів, що розуміються як “законно – незаконно”, релігійні позначені як “богоугодно – гріховно”. Додатковими вербальними регуляторами тут є “рай”, “пекло”, “небо”. Суб'єктивні чинники, які виявляються методом інтроспекції, біхевіористська школа вважала їх ненауковими і тому принципово не розглядала, але зовсім в іншому аспекті розумілася релігійність психологами, які належали до психоаналітичного напрямку. Психоаналітики центральне значення у формуванні релігійних уявлень надавали саме ранньому розвитку, вбачаючи у взаєминах немовляти з батьком і матір'ю прообраз майбутнього ставлення до бога. За Еріксоном психологічний розвиток особистості проходить вісім стадій, кожна з яких послідовно змінює іншу [7, с. 13].

Історично ідея бога не є щось застигле і навіть незмінне. У своїй фундаментальній монографії “Історія бога” американська дослідниця К. Армстронг звертає увагу на те, що уявлення про бога, яких дотримується одне покоління, можуть виявитися для іншого покоління абсолютно безглуздими. Ідея “бога” К. Армстронг вміщує найширший спектр значень, причому деякі з них можуть як повністю заперечувати один одного, так і виявитися внутрішньо суперечливими. Без такої гнучкості ідея бога ніколи б не зайняла одного з головних місць в історії людської думки [1, с. 143].

Одним із дослідників релігійного досвіду є представник феноменології релігії Р. Отто. В його вченні центральним моментом є категорія “священного”, яку він характеризує як універсальну структуру релігійного досвіду. “Святе” Р. Отто інтерпретує як складне поняття, що пов'язане з моральним компонентом, раціональним та нуміозним, і проявляє “святе” себе у священних предметах, уявленнях, переживаннях. Незважаючи на те, що нуміозне не піддається визначенню, воно як і “святе” теж має психологічний компонент. Цей психологічний компонент міститься у чотирьох аспектах: почутті тварності, почутті таємниці, що призводить до трепету, почутті захоплення, почутті неминущої цінності.

На думку К. Ясперса, “в психопатології, як у фокусі, зосереджуються методи майже всіх наук”, з чого випливає, що психопатологія не може бути абсолютно незалежною і від таких сфер пізнання, як теологія, психологія, філософія. Але труднощі психопатологічного дослідження в релігійній сфері зумовлені ще й тим, що кожна з них, і релігія, і психіатрія, являє собою дві самодостатні системи. А. Шуц з цього приводу висловлює крайню думку. Так, А. Шуц говорить про те, що і психіатрія, і релігія є абсолютно відокремленими світами. Ці два світи, і психіатрія, і релігія, мають особливу, притаманну кожному з них систему значень. Щодо об'єкта релігійного досвіду, то він вважає, що “справжній об'єкт релігійного досвіду не може включатися в уражену психозом свідомість, і, навпаки, в психотичному стані релігійний компонент не може бути істинним”. Однак якщо врахувати, що вражена хворобою пси-

хіка черпає свій матеріал з усього свого дохворобного минулого досвіду, то так само і релігійність, коли знаходиться в патологічних умовах, може бути об'єктом психопатологічного дослідження [7, с. 15].

Західні дослідники припускають, що подолання труднощів дослідження релігійного досвіду може здійснюватися за допомогою аналітичної психології і трансперсональної психології, а також нової між-дисциплінарної галузі – нейротеології, що вивчає взаємозв'язок релігійних переживань з діяльністю головного мозку.

У науковій літературі є визначення релігійного досвіду як стану психіки, де людина усвідомлює себе в перебуванні в контакті з будь-якою могутністю, або з надлюдською істотою, має відчуття причетності до інобуття. Інтенсивний релігійний досвід, коли набуває стану джерела і стимулу ідейно-психологічної та культурної діяльності, приводить до духовних і соціальних перетворень.

Релігійний досвід, який переживає конкретна людина, має декілька інтерпретацій: індивідуально значущий або суспільно значущий. Релігійний досвід стає чинником масової соціальної активності, чи то позитивної, чи то негативної, за умов того, коли релігійний досвід особистості набуває широкого суспільного визнання, наприклад: патріотичні настрої або зміцнення “духу”.

На думку дослідників, релігійний досвід має надчуттєвий або духовний характер, а не чуттєвий досвід у звичайному його розумінні. У структурі релігійного досвіду виділяють: предмет досвіду, зміст досвіду і релігійний акт, за допомогою якого він формується. Крім цього, у релігійному досвіді виокремлюють два його боки – об'єкт і суб'єкт. Предметом вивчення може стати тільки такий релігійний досвід, який інтерпретує суб'єкт за допомогою словесних форм. Для самих суб'єктів релігійний досвід спочатку виступає як вже наділений якостями безумовної достовірності. Філософське дослідження релігійного досвіду обмежується тією інтерпретацією, яку надають йому його суб'єкти. Таке дослідження ґрунтується на розгляді питання про пізнавальний статус знання, що міститься в релігійному досвіді. Критерії його достовірності, постановка і вирішення цієї проблеми практично завжди здійснюється зовнішнім спостерігачем. Різниця між філософським і богословським підходами до оцінки пізнавального статусу релігійного досвіду може усвідомлюватися і проводитися в різних формах – від відверто ворожих стосовно один одного до таких, що намагаються знайти якісь точки подібності між ними. Важливим різновидом релігійного досвіду виступає містичний досвід [7, с. 27].

Такий феномен, як психологічні передумови релігії, розглядається в різних концепціях. Під психологічними передумовами релігії розуміють такі закономірності та особливості психіки людини, саме існування яких стає умовою і виникнення, і закріплення, і збереження, і розвитку релігійних поглядів.

Для багатьох теологічних доктрин притаманна ідея: людина наділена деяким релігійним почуттям, початковою ідеєю божества. Позитивне рішення – це нумінозний досвід (Р. Отто, К. Юнг), – є первинний, єдино значиме джерело істинної релігійності. Релігійність, в основі якої відсутній подібний досвід, – мертва і помилкова; релігія у всій повноті своїх проявів є похідне від досвіду. Наявність досвіду загальна передумова й абсолютно необхідна для будь-яких випадків особистої релігійності (яка може ґрунтуватися на прихильності традиції, владі авторитету, соціальній лояльності і т. ін.) [7, с. 21]. У У. Джеймса несвідоме – джерело релігійного досвіду (хоча не існує специфічно релігійних почуттів). Несвідоме в цьому випадку є загальна передумова, але при відсутності релігійності вона виявляється прихованою, дримає, не реалізованою [2]. У своїй концепції С. Гроф, постулював існування “паралельних світів” і закладену в природі психіки здатність “трансцендировать” в такі світи, а також існування в несвідомому більш-менш універсальних перинатальних спогадів [11, с. 262].

У Д. Юма і багатьох французьких матеріалістів визначено психологічні передумови релігії: стихія душевного життя, непідконтрольна розуму психологія примітивних мас; освічений же розум – мислителя, філософа, просто освіченої людини – майже автоматично бере подібні прояви під контроль і тому вільний від цього “полону нещастя” [7, с. 17].

З. Фрейд заперечує специфічно релігійні психічні явища, а релігія – різновид неврозу. Він не вважав за необхідне допускати якісь специфічно релігійні явища в природі психіки, тому що будь-який звичайний, “нерелігійний” невроз виявляє дію тих же причин, ті ж психічні механізми і форми прояву, що і “релігійний” [10, с. 13].

“Коли древні проголосили, що богів створив страх, – зазначає В. Е. Пашковський, – мали на увазі, що беззахисність перед загрозами зовнішнього світу змусила людину шукати порятунку у релігійних фантастичних образах”. Не викликає сумнівів, що це психологічний факт, і підтвердження цьому є майже в усіх релігіях. Антропологія помітила у первісних народів зв'язок магічних ритуалів з діями, в яких немає впевненості в успішному результаті, і висновок: залежність від випадковості, від непідконтрольних несприятливих обставин змусили людину шукати захисту у сил, які, як і випадковість, були могутніші, ніж він сам. З розширенням сфери діяльності, керованої лише самою людиною, релігійна сфера звужувалася. Однак це розуміння психологічних передумов релігії теж не можна назвати вичерпним [7, с. 17].

Наданні концепції К. Юнга, С. Грофа абсолютизують як психологічний витік релігії, процеси адаптації до світу психічного, не беруть до уваги роль механізмів, призначених для взаємодії з зовнішнім світом.

На думку багатьох авторів, джерелом низки психологічних передумов релігії є принципова несамо-достатність людини перед обличчям обох реальностей: він постає як той, що потребує, як вразливий і страждає [4, с. 72], бореться за задоволення потреб, долає небезпеки, отже, індивід змушений змінювати, вдосконалювати себе відповідно до вимог, що висуваються життям. Опір вольовому контролю надає не тільки зовнішня, але й внутрішня його природа. Як одну з психологічних передумов релігії часто називають страх смерті, та попри це об'єктивний факт смертності не мав би для людини такого значення, якби людська психіка не мала майже не піддатний контролю імпульс до самозбереження. Людина відчуває страх перед зовнішніми явищами, що знаходить у релігії своє відображення. І такі явища внутрішнього світу, як: фантазії, сни, видіння, транс здатні навіювати страх, благоговіння або гіркоту, вони мають для релігії не менше значення [6, с. 142].

У багатьох психологічних концепціях розглядається релігійне значення виходу людини з “ембріонального раю”, проходження шляху дорослішання та зрілості. Згідно з вченням Е. Фрома, доросла людина може залишитися в полоні інфантилізму, що виражається в інцестуозних фіксаціях, і, як наслідок, втратити здатність самостійно ставити і вирішувати життєво важливі завдання. Зрілість особистості, можливі відхилення інтерпретуються в різних концепціях по-різному: мета особистісного розвитку розуміється як індивідуалізація (К. Юнг), синдром зростання (Е. Фромм), самоідентичність (Е. Еріксон), подолання едипового комплексу (З. Фрейд) [7, с. 21].

Психологи звертали увагу на наявність у багатьох релігіях схожого уявлення духовних шляхів, що людина має пройти в ім'я досягнення мети, предзаданої самим фактом його буття, а гріх має сенс ухилення від цієї мети. Психологи бачили в релігії свою союзницю у вирішенні психотерапевтичних завдань, оскільки нормативні складові віровчень інтерпретувалися ними як своєрідні алгоритми душевного здоров'я [8].

Особливості духовного життя можуть розглядатися як психологічні передумови, оскільки людина живе у світі смислів, чимале значення має той факт, що порушення когерентності цієї системи (так званий когнітивний дисонанс, за термінологією Л. Фестингера) є джерелом серйозного психічного дискомфорту, численні способи подолання якого пропонує релігія. У низці ситуацій раціональні методи здійснення і виправдання ціннісного вибору відсутні, а релігія в той самий час пропонує “перетворені форми” його осмислення тоді, коли насправді він здійснюється на несвідомих основах [7, с. 23].

Таким чином, розгляд заявленої нами теми і знайомство з науковою літературою з цієї проблематики дозволяє нам дійти таких висновків: по-перше, релігійний досвід є функціональне соціальне явище загальнолюдського рівня; по-друге, релігійний досвід має свої детермінанти – історико-культурні, соціальні, індивідуальні; по-третє, актуальність цієї проблематики не заперечна і потребує свого подальшого дослідження.

### Література:

1. Армстронг К. (Armstrong K.) История бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе: Пер. с англ. – Киев: София; М. : ИД София, 2004. – 496 с.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ. – М. : Наука 1993. – 432 с. – <http://www.religiovedenie.ru/>.
3. Хендерсон Джозеф Психологический анализ культурных установок. Пер. с англ. – М. : “Добросвет”, 1997. – 219 с.
4. Дильтей В. (Dilthey W.) Описательная психология. – СПб. : Алетейя, 1996. – 160 с.
5. Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии // [www.religiovedenie.ru](http://www.religiovedenie.ru).
6. Юнг К. Г. Символическая жизнь / Пер. с англ. – Издание 2-е. – М. : “Когито-Центр”, 2010. – 326 с.
7. Пашковский В. Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей. – СПб. : Издательский дом СПбМАПО, 2007. – 144 с.
8. Рязанова Е. В. Психология религии // [www.religiovedenie.ru](http://www.religiovedenie.ru).
9. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия: пер. с нем. – СПб. : Речь, 2000. – С. 269.
10. З. Фрейд Навязчивые действия и религиозные обряды // Психоаналитический вестник – № 9. – 2001.
11. Юнг К. Проблемы души нашего времени – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
12. Ясперс К. Общая психопатология: пер. с нем. – М. : Практика, 1997. – С. 876.